



ВЕСТНИК

НИЖНЕВАРТОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА



Журнал издается с 2008 года

Свидетельство о регистрации № ФС77-26062 от 25 октября 2006 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

<i>Р.А.Бурханов</i>	
Странничество на Руси: философско-антропологические и социокультурные смыслы	3
<i>Р.А.Бурханов, Е.А.Давыденко</i>	
Философия языка Фрица Маутнера	11
<i>А.Р.Бурханов</i>	
Антропологические смыслы Dasein в трактате Мартина Хайдеггера «Бытие и время»	19
<i>В.И.Красиков</i>	
Концептуальная рефлексия в ее основных историко-философских последовательностях	25
<i>А.А.Лицук</i>	
К.А.Неволин: вехи интеллектуальной биографии	34
<i>О.В.Никулина</i>	
Б.В.Яковенко о сущности и назначении философии	39
<i>Л.А.Полищук</i>	
Этическое учение Мейстера Экхарта	45

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

<i>Н.А.Бакулина</i>	
Особенности культурной и художественной жизни Западной Сибири второй половины XIX века	50
<i>Ю.А.Бычков</i>	
Птица как символ религиозно-мифологической системы в традиционной культуре этносов Сибири	57
<i>Г.А.Гумерова</i>	
История формирования кельтского пантеона	61
<i>А.В.Лебедева</i>	
Сотворчество писателя Еремея Айпина и художника Геннадия Райшева	66
<i>Ю.В.Романенкова</i>	
Проблема Altersstil в европейском искусстве Ренессанса	71
<i>А.В.Царенок</i>	
К вопросу об общедоступности проповеди в православной проповеднической традиции	81
<i>Ж.Н.Шайгозова</i>	
Художественная педагогика и поликультурное образование	84

СОЦИОЛОГИЯ

<i>С.Р.Аминов</i>	
Социально-профессиональные общности северного города	91

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор

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

Заместители главного редактора:

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

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

Ответственный редактор

Наумов Н.Д., доктор философских наук, доцент (Нижневартовск)

Ответственный секретарь

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

Члены редакционной коллегии:

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

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

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

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

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

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

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

Игнатьев М.Б., доктор технических наук, профессор (Санкт-Петербург)

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

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

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

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

Полищук В.И., доктор философских наук, профессор (Ишим)

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

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

Сапожникова Н.В., доктор философских наук, доцент (Нижневартовск)

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

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

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

Степанова В.В., доктор исторических наук, профессор (Нижневартовск)

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

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

Шумкова Т.Л., доктор филологических наук, доцент (Нижневартовск)

Литературный редактор Титова Н.В.

Технический редактор Борзов Е.С.

Художник обложки Павлова Л.П.

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия

Свидетельство о регистрации № ФС77-26062 от 25 октября 2006 г.

Учредитель: ГОУ ВПО «Нижневартовский государственный гуманитарный университет»

Адрес редакции: 628600, Ханты-Мансийский автономный округ — Югра, г. Нижневартовск, ул. Ленина, 56.

ISSN 2070–7274 (печатная версия журнала)

ISSN 2304–0440 (электронная версия журнала)

© Нижневартовский государственный гуманитарный университет, 2012

УДК 140.1

Р.А.Бурханов
Нижевартовск, Россия

R.A.Burhanov
Nizhnevartovsk, Russia

СТРАННИЧЕСТВО НА РУСИ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ

PILGRIMAGE IN RUS: PHILOSOPHICAL, ANTHROPOLOGICAL AND SOCIOCULTURAL ASPECTS

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению феномена странничества в русской культуре и анализу его философско-антропологических и социокультурных смыслов.

Ключевые слова: русская культура; православие; странничество; странник; дом; дорога.

Сведения об авторе: Бурханов Рафаэль Айратович, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, философии и социальных наук.

Место работы: Нижевартовский государственный гуманитарный университет.

Контактная информация: 628605, г. Нижневартовск, ул. Ленина, д. 56; тел. (3466)244513.

E-mail: RA.NVarta@gmail.com

Abstract. The article considers the phenomenon of pilgrimage in Russian culture and its analysis from philosophical-anthropological and socio-cultural perspectives.

Key words: Russian culture; Orthodoxy; pilgrimage; pilgrim; home; road.

About the author: Rafael Airatovich Burhanov, Doctor of Philosophy, Professor of the Department for Cultural Studies, Philosophy and Social Sciences.

Place of employment: Nizhnevartovsk State University of Humanities.

В старину странниками на Руси называли людей, переходящих с места на место с различными целями. В наше время ситуация изменилась. Бродягами и странниками, в отличие от путешественников, туристов и паломников, сейчас обычно называют людей, ведущих бездомный образ жизни, не имеющих духовных целей своих скитаний, зачастую преследующих антиобщественные интересы. Вопрос же о странничестве как мировоззренческой установке и психологическом состоянии человеческого духа не потерял своей актуальности и поныне.

Приверженность русского человека двум разным тенденциям в поведенческих практиках, существование одновременно на двух полюсах бытия придает отечественной ментальности неповторимые черты и объясняет повышенный интерес к ней других культур. Так, в российской культуре, сформировавшейся под большим влиянием Православия, присутствуют две взаимоисключающие и взаимополагающие тенденции: *странничество*, стремление уйти из дома, сменить место жительства, и *оседлость*, привязанность к дому, к постоянному месту жительства и традиционному образу жизни. Парадоксально, но русский человек, несмотря на любовь к «малой родине», мог сравнительно легко покинуть ее, уехать за ее пределы либо бесконечно странствовать по необъятным просторам России [1. С. 32—34].

Одной из важнейших антропологических составляющих любой мировоззренческой системы является **хронотоп** — пространственно-временные представления людей, определяющие ритм жизни индивида и социума. Он представляет собой концентрированную форму выражения особенностей отношения субъекта к реальности. В различных культурах человек осваивает и «одомашнивает» пространство и время различными способами, но при этом конкретные природно-климатические условия (пустыня, степь, лес и водоемы), способы жизни (кочевой, полукочевой и оседлый) и хозяйственной деятельности (сбор дикоросов, охота с рыболовством, скотоводство, сельское хозяйство и промышленность) вносят свои коррективы в общую картину мировоззрения народов. Так, если для кочующих племен мир — это динамичный путь с его тропами, преградами и меняющимися образами, то для оседлых народов мир статичен, сконцентрирован в одном месте и строго ограничен линией горизонта. В семантическом поле этих двух моделей пространственно-временных воззрений чувствуют, мыслят и живут люди различных культур и цивилизаций. Несмотря на то, что эти представления под воздействием меняющихся природных и социальных условий иногда деформируются, возможно установить

некий фундаментальный антропологический метаисторический хронотоп этнонациональных культур в целом и каждой из них в отдельности [7. С. 51].

Первая форма **пространства** для человека и первая связь человека с миром — это физическое и биологическое *тело*. Тело не просто предстает как природная данность, а формируется как базисная символическая система культуры, образующая горизонт «предпонимания» человеком и социумом своего мира. Оно не только служит инструментом духа, но является как бы модальностью, которую дух принимает в мире. Для индивида его собственное тело является границей, отделяющей его самого от мира внешних объектов [5. С. 85—86]. Тело имеет свое отдельное содержательное существование: это не столько «средство передвижения» или «база нахождения» сознания, сколько первичная антропологическая и социокультурная данность. Его оберегание и старательное поддержание в функциональном состоянии обеспечивает существование и развитие личности и общества. Значения чувствования своего тела возникают как фиксации и осмысления его потребностей, физиологических, психологических и социокультурных реализаций. Особо организованный, резко обособленный пространственный континуум делает себя единственной подлинной «точкой отсчета» всего прочего, которое являемо ему и как бы «приходит в гости» к телесно ограниченному бытию, всегда полагающему себя, прямо или косвенно, последним критерием и судьей. Конечно, тело человека имеет дело с некой дифференцированной средой обитания, чье воздействие и сопротивление он испытывает, преодолевает, фиксируя ее в своем *сознании* [9. С. 28—29].

В результате данность собственного тела становится для индивида феноменологической очевидностью. Совокупность внутренних органических ощущений, напряжение мускулов, влечения, желания, потребности, различные переживания кажутся естественными и достоверными свидетельствами данности тела. «Внутреннее тело» связано с «внешним телом» наружностью, маской, макияжем, одеждой, обувью, наличной средой, образующей неорганическое тело человека и общества, где прежде всего выделяются среда обитания, окружающий ландшафт, предметы потребления и т.д. Они создают пространство существования, вызывают страсти и аффекты, задают пороги чувствительности, интенсифицируют переживания и т.п. [10. С. 207—209].

Другой важнейшей формой пространства, определяющей жизнь людей, является дом. *Дом* — это не мир вообще, а мир конкретного человека и окружающих его индивидов, так или иначе вовлеченных в сферу непосредственных жизненных интересов и потребностей. «Жизненный мир» — это неотчуждаемая реальность, в которой изначально живет личность. Это мир человеческой культуры в ее исторической конкретности. В свою очередь, дом предстает как такое место (топос) «жизненного мира», где человек является не сторонним наблюдателем, а полноправным хозяином. Это не столько физическое место, сколько культурное и экзистенциальное пространство. В отличие от незваных пришельцев или желанных гостей человек-хозяин занимает центральное положение в своем доме. Дом защищает человека и обеспечивает ему безопасность. Поэтому нападение на дом люди обычно рассматривают как нападение на самих себя. Итак, свободное пространство в целом, открытое для творческих интенций индивида или социума, — это собственно человеческая форма пространства [12. С. 74—76, 106—107].

Из значений топики тела через самодифференциацию и артикулирование выводятся другие значения «жизненного мира» человека. Чувство «сейчас», непосредственное переживание настоящего и последующее *про-живание* времени, вырастает из топики пространственно обособленного чувства «здесь». Значения дления себя во времени возникают благодаря устойчивой жизненной памяти и совершенствованию опережающего отражения, т.е. первичной формы воображения. Они фундируют специфически человеческое качество существования отдельного. Количественное наращивание памяти индивида и социума, способности оперирования данными прошлого опыта на определенном этапе социокультурного развития приводят к качественной метаморфозе значений существования людей, которое становится *временением*, осознанием срочности своего присутствия в окружающем мире.

Необходимой формой этого качества существования — осознания своего временения — является противоречие между фиксацией собственной изменчивости, в том числе качественной (рождение, взросление, старение), и непрерывным поиском сохраняющегося самосознаваемого тождества, которое объемлет конкретное существование индивида и социума и делает

его целостным и значительным [9. С. 27—28]. Следовательно, **время**, как период реализации творческих устремлений, представляет собой вторую координату человека, координату его судьбы, истории и культуры. Сам же человек как «существо становящееся» есть «фундаментальное стремление», «перепутье мироздания», «постоянство в изменении», «вечный странник мира», перемещающий свое тело в пространственно-временном континууме. Такое мировосприятие во многих культурах наглядно воплотилось в концептах поиска, пути, дороги.

Так, в русской культуре, оседлой по своим ключевым этноопределяющим признакам, пространственно-временные представления концентрированно выражены дихотомией «дом — дорога». В этом бинарном единстве каждая из сторон отличается своими смысловыми значениями. Если дом — это статика, стабильность, то дорога (где путь отмечен присутствием субъекта) — всегда перемещение, имеющее характер «постоянного принципа» или «вечного мотива», суть которого постигается через феномен странничества [14. С. 121—125]. Поэтому дом — это оборотная сторона и локализованный полюс дороги. Ведь чем дольше путь, тем дороже родной дом. Путь — это освоение дороги вне дома самим странником.

Несмотря на самозабвенную любовь к родным просторам, русский человек изначально не был прикреплен к своему дому и быту. Он довольно легко мог покинуть свой очаг и в короткий срок сменить место проживания. Русским людям не свойственна привязанность к земному благоустройству. Для выдающихся представителей нашего народа характерны искания абсолютной правды и святости, попытки сформулировать и решить «вечные» вопросы о смысле жизни, устремленность к трансцендентным основаниям бытия. Все это позволяет говорить об особом динамизме отечественной культуры, оседлой по своему типу, но чрезвычайно подвижной по характеру мироощущения и мировосприятия. Бескрайние просторы и неограниченные странствия в реальных и ментальных мирах составляют один из существенных компонентов пространственно-временных представлений русских людей.

Возникнув на Руси в Средневековье, странничество прижилось на нашей культурной почве и получило распространение как достаточно массовое явление. Странники покидали родной дом, разрывали естественные связи с родственниками, близкими людьми и соседями и ходили по Земле Русской. Цели странствий у этих людей были различными: служение Богу, поиск лучшей доли, интерес к путешествиям и т.п. Но для всех них родной дом переставал быть значимой ценностью, а их личное жизненное пространство более не воплощалось в конкретном месте пребывания. Таким жизненным пространством становилась вся страна. **Все это характеризует российское странничество как самобытную форму русского мессианства, основанного на восточном христианском учении, где сам феномен странничества задает образ пророческой, скитальческой Руси** [1. С. 33]. Странничество тем самым предстает как интенсивный духовный процесс, нравственный подвиг, искреннее, бескорыстное устремление к Грядущему Граду — дому духовного бытия.

Концепт странничества в русской культуре имеет сложную смысловую структуру: в нем мы находим реализацию таких понятий и смыслов, как *странник, поиск, дорога, путь, странник человек*, а уход из мира сего всегда обладает ценностью высокого духовного устремления, правдоискательства и Богоискательства, которые характерны для скитальцев «с открытым сердцем». В странничестве сплетались различные мотивы, разные социальные слои и человеческие судьбы. Но главное, что побуждало русского человека в путь — это поиски религиозной святости, зачастую в идеализированном образе Святой Руси.

Первоначально странничество на Руси было связано с относительно узким кругом монахов, пустынников и отшельников. Однако в дальнейшем оно распространилось по всей стране как социокультурный феномен и затронуло почти все сословия. Любой человек, не меняя надолго привычного образа жизни, мог удовлетворить свою потребность в выполнении христианских заповедей тем, что на время становился странником, совершающим паломничества к «святым местам». Хотя отказаться от «мира» и привязанности к нему могли немногие, сама ценность и значимость такого подхода и отношения к себе-в-мире была безусловно признаваемой и почитаемой.

Странничество — своего рода духовный подвиг, один из путей спасения наряду с монашеством или юродством. Путь странников с кратковременными остановками в «святых местах» иногда продолжался несколько лет. Именно это отличает странников от обыкновенных паломников

и ставит их неизмеримо выше в глазах верующих людей. Вместе с тем странничество не сводилось только к посещению прославленных святынь и общению с избранными святыми лицами. Странствуя, русский человек чувствовал себя на земле пришельцем, чужестранцем, отрывался от житейских забот, душой устремляясь к своей Небесной Отчизне.

Странник, безусловно, является человеком *странным*, сам его образ жизни *странный*. Странник — *homo viator* — это человек не на своем месте, человек «без определенного места жительства»; он не соблюдает принятых в данном социуме обычаев и приличий, не вписывается в его структуру и зачастую отторгается им, но вместе с тем вызывает в этом самом обществе интерес и уважительное отношение. Анализ феномена странничества позволяет по-новому понять внутреннее бытие русской культуры.

Само понятие странничества включает в себе различные смысловые оттенки. Например, в «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля приводятся несколько основных значений этого термина и производных от него слов. 1. *Стра́нный* и *странний* — «сторонний, посторонний, побочный; нездешний, нетутошний, чужой, иноземный, или из другого рода, селенья; прохожий, путник». 2. *Странский* — «из чужих стран». 3. *Странь* — «чужой, странний человек; чужак, нелюдим; шатун, негодяй; дикой, малоумный, дурак, божевольный; чушь, дичь, чепуха, бессмыслица, вздор». 4. *Странить* — «шляться, шататься праздно, не делать, не работать, бродить по сторонам, зевать». 5. *Странствовать, странничать* — «ходить и ездить по чужим землям, путничать, путешествовать, посещая иные страны, чужбину». 6. *Странствователь, странствовательница* — «путник, путешественник, путешествователь, вояжер... разъезжающий сухопутно или морем по разным странам, по чужбине, по чужим краям». 7. *Странник, странница* — «странний, захожий человек с чужбины, проезжий, прохожий; гость, ищущий где временного приюта; ...обрекшийся на тунеядное странничество, под предлогом богомолья; скиталец, бездомный проходимец, землепроход». 8. *Страннонравие человека* — «необычайный, странный нрав». 9. *Страннонравный человек* — «охочий странствовать». 10. *Страннообразный, странновидный* — «необычайный по наружности, по образу» [2. С. 335—336]. Как видим, странничество порождало не только положительные, но и отрицательные оценки. Странники — это личности, не похожие на обычных людей либо своей чужаковатостью, либо самобытностью, либо чуждостью по отношению к принятым в данном обществе правилам. Странник в русской культуре всегда являл собой неоднозначное соотношение нормативного и маргинального.

Итак, странничество как особый культурный феномен давало о себе знать через людей, которые чем-либо отличались от окружающего большинства: или по чужачеству, несовместимому с общепринятыми нравами, или по своей уникальности, или будучи приезжими в той или иной местности, что всегда быстро замечается. Подобной инаковостью определяется конститутивная основа значения слова «странник» — отношение обычного большинства и выделяющейся из него личности. Такое мироотношение, как правило, вызывает у людей настороженно-подозрительную реакцию: ведь индивид, нашедший в себе силы и решимость на него, тем самым ставит себя «вне» определившегося устойчивого и кажущегося разумным порядка социума, вольно или невольно противопоставляя себя ему.

Человек, избравший жизненный путь странничества, отличается от других людей и по своему отношению к априорным формам бытия — *пространству* и *времени*. Для обычных людей внутренняя организация пространства вырабатывает топологически структурированное восприятие времени. Отношение же странника к пространству и времени строится по-иному. Особый статус странников в культурном, социальном и историческом плане таков, что они нигде не ощущают себя как дома. Поэтому единственно возможное для путников пространство — это пространство дороги, по которой движутся люди. Для странника основной формой переживания своей жизни является участие в бесконечном движении, где он существует, открываясь его течениям и погружаясь в них. Жизнь в таком ритме предполагает определенную отстраненность от пространства и времени как объективных форм, организующих человеческое бытие. Странствующий человек как бы *пребывает* в потоке времени, оно у него течет и не задерживается, выступая не как граница, а как состояние. Время не ограничивает скитальца, не навязывает ему установленный режим повседневной жизни, а спокойно обтекает его в своем

равномерном движении. По сути дела время у странника перестает быть «временностью» и становится «вечностью» [4. С. 224—227].

Странник всегда живет в пути, но не потому, что у него нет возможности иметь семью или дом, просто семьей ему служат все люди, а домом — вся земля. Страннику такая жизнь, обновляющая его каждый день, кажется естественной; она удовлетворяет его неумеренное любопытство и неиссякаемую жажду нового. Формально странник ничем не отличается от бродяги, но по сути это разные социокультурные типы: первый делает из своего странствования духовную, жизненную или экзистенциальную ценность, тогда как второй принимает свои скитания как неизбежное положение, вызванное определенным образом сложившимися обстоятельствами. Странника от бродяги можно отличить по способности добровольно и органично принять в себя те особенные формы действия пространства и времени, которые возникают в процессе страннической жизни и, в свою очередь, сами конституируют ее.

В тяжелых природных условиях, когда путешествие растягивалось на месяцы и годы, человек, отправлявшийся в дальнюю дорогу, рисковал очень многим. Поэтому странничество развивало в русском человеке не только телесно-физические, но и духовно-нравственные силы. Разумеется, не в одном лишь странничестве и богомолье люди искали возвышения своей души к моральному идеалу. Но мир русской культуры был населен не столько странниками-скитальцами, сколько персонифицированными образами идеи странничества как особого состояния народной души [8. С. 5—20].

Именно это делает странника всегда и везде чужим и иным — вечным *гостем* в самом широком смысле. Но к гостю на Руси с давних времен было особое благожелательное, добродушное отношение. Гость — это тот, кто не входит в постоянный, установившийся круг с его твердо признанными порядками и основами, а лишь временно, сохраняя свою особую автономию, соприкасается с ним. Так относились к безумцам и юродивым, над которыми большинство могло смеяться, одновременно сохраняя к ним жалостливое попечение, священное уважение и даже некоторый страх; так относились к шутам, дававшим людям «зрелище», которым было позволено говорить неприкрытую правду, более того, ее выговаривание и составляло главный элемент такого «зрелища».

Приход странника зачастую освящал дом, в котором его принимали. Проявить гостеприимство и угостить гостя «чем Бог послал» считалось естественным проявлением Христолюбия. Православный человек должен быть открыт добру, при любых обстоятельствах он обязан оказать помощь ближнему и дальнему. Помочь достичь этого в каждом человеке, воспалить свечу сострадания и доброты, — в этом и состоит смысл нравственного подвига странника, его долгого пути среди людей. Отсюда берет свое начало традиция странноприимства, особо отличающая нашу культуру: русский человек мог пригласить к себе странника в дом переночевать, а богатые люди даже строили особые «странноприимные дома», т.е. гостиницы для странников, прежде всего для богомольцев. Так, у В.И.Даля мы встречаем следующее определение этого явления: «*Страннолюбный человек, страннолюбивый*, кто охотно принимает и покоит странных, прохожих, пришельцев, скитальцев или бродяг богомолков... *Странноприимный дом*, богадельня, приют для калек, нищих» [2. С. 336].

К тому же, в духовной памяти народа всегда жила мысль о том, что за каждым странником может стоять Христос, а потому, принимая путника, человек принимает самого Спасителя или Его посланников. Ведь по русским народным представлениям и сам Христос — странник. Странствующий нищий или калека не были изгоями ни в представлении народа, ни в структуре общества. Напротив, они имели свой социальный статус, осуществляя даже определенную функцию равновесия: в отношении к ним все были равны, от последнего крестьянина до царя.

Тем не менее философско-антропологические и социокультурные смыслы странничества намного шире, чем существующее значение этого слова теперь. Сравнительный анализ данного феномена в российской и западноевропейской культурах выявляет различные, зачастую противоположные, толкования странничества. Если в русском языке странствование означает выбор своего уникального жизненного пути, самоценного и вызывающего к себе уважение и почтение, то в ряде европейских языков странствование, блуждание по этому пути понимается как выражение утраты твердой устойчивости, как проявление отсутствия четкой ориентации, приводящее к заблуждению или являющееся его результатом.

В западноевропейских языках нет слова, полностью адекватного русскому слову «странничество». Его основной аналог происходит от латинского термина «egete» (скитаться, блуждать, за-блуждаться), как, например, во французском слове «eget» (бродить, заблудиться) или в английском слове «egrant» (странствующий; заблудший, сбившийся с пути; блуждающий в мыслях), производного от «egt» (ошибаться, заблуждаться), которое непосредственно связано с терминами «wandering» (странствование) и «wanderer» (странник). В немецком языке такой смысл представлен менее очевидно, но также присутствует в словах и выражениях, образованных от слов «wander», «wanderer» (странник, путник), «wandern» (странствовать, скитаться), «wanderschaft» (странствование) [3].

Все эти оттенки и нюансы смысла русского странничества, присутствовавшие в нашем языковом сознании вплоть до XIX в., позволяют более широко, чем сейчас, понимать роль, значение и отношение к нему самого скитальца. Но с начала XX в. странничество стало связываться исключительно с формой религиозного подвижничества, а сам странник — прежде всего пониматься как богомолец. Например, «Словарь русского языка» С.И.Ожегова дает слову «странник» такое определение: «1. Странствующий человек (обычно бездомный или гонимый). 2. Человек, идущий пешком на богомолье, богомолец» [13. С. 770].

В отличие от странничества, паломничество представляет собой путешествие с целью приобщения к Абсолюту через поклонение святыне. Его сущность выражается через смысловой пласт категории *сакрального*: паломнический ритуал совершается в координатах сакрального пространства и времени и реализует духовную «вертикаль» взаимоотношений человека с миром. Поэтому на всех исторических этапах своего развития паломничество главным образом предстает как ритуал. Паломнические ритуалы различных культур и эпох обнаруживают свои типовые черты в целевой установке (приобщение к Богу через почитание святынь), в плане содержания (сакральные для социума идеи) и в плане выражения (комплекс символических языков и устойчивая композиция) [6. С. 5—8].

Паломничества в страну, где совершались божественные деяния Спасителя, в христианском мире вошли в обыкновение в IV в., под влиянием примера св. Елены, путешествие которой к «святым местам» привело к воздвижению там Креста Господня. В России паломничества в Святую землю начались уже в первые годы распространения и утверждения Православия. Евангелие вносит в подвиг русского странничества черты смирения. Подобно юродивым и богомольцам странники на Руси не только терпеливо переносят скорби, невзгоды и обиды, но даже ищут их, желая пострадать во имя Христа. «Нести крест свой», претерпевать лишения ради других людей, осуществлять подвижничество вплоть до самопожертвования есть исполнение христианского долга.

Паломничество исходило из признания, что есть в мире места, особо выделенные благодатью Бога, благодаря подвигам святых, в них живших. Поэтому, идя к этим местам, непосредственно приобщаясь к ним, человек совершает некое очищение, преображение, просветление себя. Это Иерусалим, Афон, Троице-Сергиева Лавра, Оптиная Пустынь и др. Собственно само слово «паломник» произошло от латинского слова «palma» (пальма) — веточка из Иерусалима. Оно означает «носителя пальмы», или, иначе говоря, путешественника ко Гробу Господню, несущего из своего странствия пальмовую ветвь в память тех ветвей пальмы, которыми встречал Христа народ при въезде в Иерусалим. Такие паломничества русские люди совершали время от времени, но были и те, кто посвящал паломническому подвигу всю свою жизнь. Паломничества совершались и в Византию, где наши соотечественники не только созерцали памятные святыни, но также получали основы православного духовного воспитания. Именно за этим отправился в XI в. в Константинополь св. Антоний, который, вернувшись оттуда иноком, основал Киево-Печерскую Лавру [4. С. 217—219].

Являясь инструментом международного общения, паломничество на Руси приобрело особое значение и в качестве средства взаимообогащения культурных миров. Оказавшись плодотворным способом обретения русскими людьми христианских святынь, оно в значительной степени способствовало христианизации населения нашей страны [11. С. 5—20].

Как и паломник, странник воплощает в себе двойственность положения в общем «нормированном» воспроизводстве русской культуры. Странник живет, мыслит и действует на грани имманентного и трансцендентного. Это человек «не от мира сего», его образ несет в себе

символическую нагрузку запредельного, потустороннего и потому не может быть полностью принят миром. Странник является, таким образом, и оборотной стороной российской православной культуры, и одновременно ее органической составляющей. В нем воплотился уникальный образ человека, решившего в скитаниях обрести свою форму жизни, понимаемую как вечный поиск Бога на дорогах мира, неустанное устремление к Небесной Обители. И здесь отрешенность от мира и связанность с ним не только отрицают, но и взаимно дополняют друг друга. Ко всем людям, находящимся в дороге и надеющимся на приют, принято было относиться не как к чужестранцам, а как к соотечественникам, помочь которым велит христианский закон, подкрепленный народной традицией.

Отправляясь в дальний путь, скитальцы, богомольцы и паломники открывали для себя и для других людей ценность природы, через которую раскрывается Божья благодать. Отказываясь от связанности с каким-либо местом, устоем, нормированным жизненным порядком, соотнесенностью с родными и близкими, странник, благодаря воспитанному дорогой смирению, приобретал способность свободно и непредвзято воспринимать природный мир, который понимался как милостивая благодать Бога.

В своих религиозных началах странничество представляется свободным поиском Высшей Истины, которое возникает из желания не допустить своего отпадения от полноты жизни. Это бескорыстное стремление рискнуть земным ради его одухотворения, осуждение и преодоление принципа обладания есть неперемненное условие обращения к Богу, подлинного служения Ему. В первую очередь это касается характера отношений «человек — мир — Бог» в традициях христианского аскетизма и монашества, построенных на преодолении «инстинкта собственности». «Нищета тела и святость духа» — вот мировоззренческий стереотип, на котором базируется странническая модель поведения, делающая человека ни к чему не прикованным, размыкая для него пространственные горизонты мироздания и приобщая его к вечности бытия. Странник на Руси демонстрирует верность абсолютным ценностям тем, что, совершенствуя свои способности, не забывает при этом прилагать усилия к совершенствованию самого мира, хотя бы в той скромной части, которая его окружает [8. С. 5—20].

Странник в глазах простого русского человека имел определенное духовное превосходство перед остальными людьми, чем бы странничество ни было вызвано: неприятием власти, личным выбором, житейскими невзгодами или подвижничеством. В странниках видели как конкретных людей, так и носителей неких абстрактных принципов, которые вызывают почтение, но вследствие своей причастности трансцендентной инаковости воспринимаются как что-то инородное, чуждое, далекое.

Однако именно в этом непонятном, но должном и сакральном так нуждалась наша культура, именно через подобные свойства странников она устанавливала для себя ориентиры и принципы развития. В этом смысле странничество на Руси можно назвать подлинной «народной религией», а самих странников — «народными святыми». Они были свободны от власти, как государственной, так и церковной. Одновременно они были близки народу, поскольку не отделялись от него, постоянно были у него на виду. В конце концов, в таких странниках обнаруживала свои идеалы народная историческая память, и каждый человек в принципе имел возможность приобщиться к этим идеалам, даже самому стать странником. Подобное непосредственное и глубинное чувство не могло быть направлено, например, к формально иерархизированной церковной организации, поскольку она связала себя компромиссами с государственной властью, тогда как странники по большому счету всегда были свободны от соблазнов земной привязанности и бытовой соотнесенности [3].

Разумеется, странничество никогда не было однородным явлением, известны в нем и убийство, и воровство, и эксплуатация. Тем не менее на протяжении многих веков большинство странников составляли люди, искренне верующие, желающие спастись и помочь в этом другим. Следовательно, крайне важно различать такие неодинаковые проявления образа жизни скитальцев. Странничество на Руси интересно не одним лишь своеобразием христианского вероучения и дорожного образа жизни. Главный его смысл состоит в том, что вплоть до XIX столетия оно сохраняло в себе основные константы нашей национальной духовности.

Таким образом, российская православная культура, породив феномен странничества, не просто осуществляла через него связь с неким трансцендентным началом, а проницала себя

его духом, в этом смысле являясь формой его самоосуществления. Устремляясь к Абсолюту, русская культура не могла иметь того динамического характера, который имела приземленная и технизированная западноевропейская культура. Со второй половины XVIII в. странничество постепенно утрачивает свое символическое значение в мировоззрении нашего народа, а с середины XIX в. и вовсе перестает быть массовым явлением. Нынче религиозное странничество в России, вероятно, уже полностью в прошлом, и даже служители Православной церкви говорят о нем с большой долей скепсиса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алехина С.Н. Социокультурные смыслы странничества // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2010. № 1.
2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1999. Т. 4.
3. Дорофеев Д. Введение в историю странничества в западноевропейской и русской культурах. URL: <http://anthropology.rchgi.spb.ru/dok16.htm>
4. Дорофеев Д. Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах // Мысль. СПб., 1997. Вып. 1.
5. Золотухина-Аболина Е.В. Философская антропология. М.; Ростов н/Д., 2006.
6. Калужникова Е.А. Паломничество как ритуал: сущность и культурно-исторические типы: Автореф. дис. ... канд. культур. наук. Екатеринбург, 2007.
7. Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М., 1997.
8. Коровин В.Ю. Нравственные основания русского странничества: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Воронеж, 2009.
9. Красиков В.И. Человеческое присутствие. М., 2003.
10. Марков Б.В. Философская антропология. 2-е изд. СПб., 2008.
11. Моклецова И.В. Русское православное паломничество как явление культуры (на примере произведений А.Н.Муравьева): Автореф. дис. ... канд. культур. наук. М., 2002.
12. Моторина Л.Е. Философская антропология. 2-е изд. М., 2009.
13. Ожегов С.И. Словарь русского языка: 70000 слов / Под ред. Н.Ю.Шведовой. 22-е изд., стер. М., 1990.
14. Смирнова О.А. Хронотоп русской культуры и феномен странничества: отечественный опыт осмысления проблемы // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2010. № 3.

Р.А.Бурханов
Е.А.Давыденко
 Нижневартовск, Россия

R.A.Burhanov
E.A.Davydenko
 Nizhnevartovsk, Russia

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА ФРИЦА МАУТНЕРА

FRITZ MAUTHNER'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению философии языка выдающегося австрийского мыслителя Фрица Маутнера.

Ключевые слова: австрийская философия; философия языка; критика языка; логократия; языковая картина мира; языковые игры.

Сведения об авторах: Бурханов Рафаэль Айратович¹, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, философии и социальных наук; Давыденко Екатерина Александровна², кандидат философских наук, доцент кафедры документоведения и всеобщей истории.

Место работы: Нижневартровский государственный гуманитарный университет.

Контактная информация: 628605, г. Нижневартовск, ул. Ленина, д. 56; тел. (3466)244513.
 E-mail: ¹ RA.NVarta@gmail.com, ² docnggu@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the philosophy of language of a distinguished Austrian thinker Fritz Mauthner.

Key words: Austrian philosophy; philosophy of language; criticism of the language; logocracy; linguistic world image; language games.

About the authors: Rafael Airatovich Burhanov¹, Doctor of Philosophy, Professor of the Department for Cultural Studies, Philosophy and Social Sciences; Ekaterina Alexandrovna Davydenko², Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Document Science and General History.

Place of employment: Nizhnevartovsk State University of Humanities.

Среди многочисленных работ по философии языка особое место занимают труды австрийского мыслителя *Фрица Маутнера*. Именно он обозначил кризис языка и обосновал необходимость проверки понятий философии и науки на истинность или ложность [1. С. 17—24]. В отечественной литературе имя Маутнера обычно упоминается в контексте философии языка Людвиг Витгенштейна, несмотря на то, что этот ученый гораздо раньше него обосновал необходимость критики языка.

Маутнер родился 22 ноября 1849 г. в Горице, небольшом городке в Чехии. После окончания гимназии он поступил на юридический факультет университета в Праге, но не окончил его. С 1876 по 1888 гг. Маутнер жил в Германии, где сначала работал театральным критиком в газете «Berliner Tageblatt», а затем сотрудничал с газетой «Schorer's Familienblatt». В 1889—1991 гг. он участвовал в издании журналов «Германия» и «Литературный журнал». С 1895 по 1905 гг. с небольшими перерывами Маутнер продолжил свою деятельность в качестве театрального критика. В 1905 г. философ переехал во Фрейбург, город в Германии на баденской земле, где стал членом Кантовского общества. Будучи автором многочисленных эссе, романов, поэтических сборников, критических статей и философских произведений, он зарабатывал на жизнь в основном литературным трудом. С 1909 г. Маутнер жил в Меерсбурге, на Боденском озере, где в 1912 г. издавал «Библиотеку философа». В 1921 г. он вел семинары по философии в Меерсбургском отделении Кантовского общества. Умер австрийский мыслитель 29 июня 1923 г. в Меерсбурге [3. С. 76].

Еще в молодые годы Маутнеру стала очевидна искусственность языка. Фриц начинает задумываться о неслыханной власти языка над человеком и делает первую попытку создания языковой критики [2. С. 7—12]. По его мнению, человек «...должен освободиться от слова и словесных предрассудков, и тем самым освободить свой мир от тирании языка» [5. С. 5]. Юноша понимал, что в написанных им стихах он не может в полной мере выразить все чувства, волновавшие его. «Но для искусства слова у меня отсутствовало живое слово родного диалекта» [7. С. 35], — писал он впоследствии.

Хотя Маутнер хорошо знал работы Платона, Аристотеля, Г.В.Лейбница, Дж.Локка, Ф.Ницше, А.Шопенгауэра, Э.Маха и других европейских мыслителей, исходным пунктом для его философии языка послужили идеи И.Канта. Австрийский ученый использует схему кантовской критики чистого разума, но подвергает сомнению разделение сущего на мир «вещей в себе»

и мир «вещей для нас». Самый верный принцип познания мира, говорил он, — это сенсуализм, который всегда ориентируется на деятельность органов чувств, результаты которых выражаются в языке. Поэтому в языке нет ничего, чего раньше не было бы в опыте [4. С. 68—72].

Маутнер понимал жизнь в соответствии с идеями Ф.Ницше, как иррациональный поток живого, который не может быть постигнут разумом. Язык, рожденный в этом потоке жизни, сродни инстинкту. В трудах Э.Маха Маутнера привлекал принцип экономии мышления. Критика языка, считал он, способна очистить поле для философствования от всяких ложных, мертвых конструкций. Такая критика должна создавать основу для позитивной теории языка и языковой картины мира. Поэтому людям следует быть сдержанными в своем познавательном энтузиазме высказываться о действительности. А о том, что только переживается, но не познается, человек должен недосказывать. Умолчание сохраняет чистоту и ясность ощущения, что является гарантией постижения реального. Условность, непознаваемость действительности прежде всего проявляется в языке.

В 1902 г. Маутнер заканчивает работу над главным произведением «раннего периода» своего творчества «Взносы в критику языка», основная цель которого — доказать, что язык не всегда может быть пригодным средством для познания мира. Философ размышляет о сущности языка, его роли в общественной и духовной жизни человека и призывает своих читателей освободиться от власти словесных суеверий.

По его мнению, язык возник естественным образом из взаимодействия человеческих смысловых восприятий и памяти. Смысловые восприятия заставляют человека думать, память служит нам ситом, она просеивает наши восприятия, упорядочивает и сохраняет их [5. S. 3]. Основной постулат философии языка Маутнера гласит: *речь или мышление есть деятельность*. Это означает, что бытие языка состоит исключительно в его использовании — не находя употребления, язык умирает. Язык есть совокупность отдельных речевых актов, он существует только на протяжении речи, разговора, т.е. только в настоящем, которое приобретает тем самым характер длительности [3. С. 77].

Язык — это сила, власть. Но если это так, размышляет Маутнер, действителен ли сам язык? Человек не всегда правильно разграничивает понятия «слово» и «язык». Знаки, нарисованные на листе бумаги, безмолвны. Чтобы оживить их, необходимо произнести ряд звуков, четко сгруппированных в отдельные слова. Язык — это звуковой знак, представляющий собой материю для любого процесса языкового образования; он подобен мосту, соединяющему субъективное и объективное. С одной стороны, звук произносится и нами самими формируется, с другой — он представляет собой часть окружающей и данной нам в чувствах действительности.

Отсюда следует, считает Маутнер, что такие понятия, как «язык вообще», или даже «конкретный язык», — всего лишь вводящие в заблуждение абстракции. Эти абстракции вызывают представление о том, что язык есть нечто материальное, существующее само по себе, тогда как на самом деле он обретает свою действительность в народе, между людьми, в момент говорения. Произносимые нами звуки складываются в слова. Именно слово (а вовсе не язык), полагает философ, имеет настоящую силу. Каждое слово — это знак воспоминания разных представлений. Основная функция слова (а вовсе не языка) заключается в упорядочении обозримого мира. Отражать мир действительности слово должно реально, поскольку оно является инструментом для понимания внешнего мира [8. S. 3].

Всеобъемлющая **критика языка**, делает вывод Маутнер, должна быть наукой наук, поскольку все знание человечества накоплено в языке и посредством языка. «...Действительность существует в способе соответствия между внешним миром и нашим внутренним миром, — писал он. — Внутренний мир мы представляем через определенную языковую постановку» [8. S. 52]. Придет время, когда можно будет назвать критику языка критикой самого процесса познания. В целом критика языка должна очистить поле философствования от всех ненужных словесных конструкций. Этот проект нацелен на исследование языка в качестве инструмента познания и в вопросе о познаваемости мира отражает позицию радикального скептицизма. Языковая критика призвана проверять отношения слова с актуальным знанием, чтобы обнаружить устаревшие представления.

Своими словами люди часто противоречат друг другу, отмечает австрийский мыслитель. Ни один человек не знает другого человека. Зачастую не знают друг друга даже братья и сестры,

родители и дети. Основным средством такого непонимания является язык. Ведь мы не можем узнать друг от друга даже простейших понятий. Если человек говорит «зеленое», то, возможно, его собеседник предполагает зелено-голубой или желто-зеленый цвет. Но и слуховое обоняние при одном и том же слове производит в своей основе различные ощущения. Если человек говорит другому человеку «дерево», то он может представлять липу, а собеседник, возможно, представляет ель или дуб. Чем одухотвореннее слово, тем сильнее оно вызывает в различных людях различные представления, которые побуждают людей спорить друг с другом. Поэтому слово должно быть подкреплено представлениями.

Современная образовательная система, утверждает Маутнер, всячески старается спасти устаревшие понятия языка. Государство запирает детей как узников в школу, принуждая их вливать в свою память непонятные им слова. Именно это ужасное зрелище насилия называется в конечном итоге развитием культуры. Язык служит основой объединения людей в государство для решения ими общих задач. Но поскольку люди не могут понять, о чем они говорят, они не могут понять и высшие цели государства. Поэтому все их слова о морали, политике, культурной и правовой жизни являются не более чем пустыми звуками.

Понимание критики языка как фундамента теории познания связано с отождествлением Маутнером мышления и языка. Для него мышление и язык являются самопроизводными явлениями. Слово и разговор — одно и то же, поскольку познание действительности является общим для всех людей. Там, где человек пытается проникнуть в сущность познания, там всегда раскрывается истинное значение языка как социального явления и как социальной иллюзии. Лишь изучая язык, подчеркивает философ, можно до известной степени понять сущность мышления. Если бы мы обладали историей языка, то в ней мы также имели бы историю человеческого мышления, или, скорее, историю различных способов мышления народов. Идеалом такой истории способов мышления в принципе была бы история человеческой души. Однако такой проект — всего лишь желаемое, но невыполнимое стремление к полной и адекватной действительности истине, поэтому свои усилия Маутнер сосредотачивает на синхронном анализе языка. В поле его внимания попадают такие вопросы, как соотношение между мышлением и языком, психология языка, законы его возникновения и функционирования, грамматика и логика, отношение языка и мышления к действительности и т.п. [3. С. 76—77, 81—82].

Мышление и речь соединяются в понятии памяти, считает ученый. Память каким-то образом должна себя манифестировать, иначе невозможно было бы судить о ее существовании, а языковые знаки, прежде всего артикулированные звуки, есть ее проявление. Мышление есть внутреннее сравнение знаков памяти, т.е. слов и понятий. Таким образом, язык как демонстрация памяти представляет собой мышление, соединенное со звуковым знаком.

Характеризуя мышление, Маутнер рассуждает о двух его формах: рассудке и разуме. *Рассудок* он связывает, с одной стороны, с инстинктивной деятельностью организма (такой, например, как дыхание) и определяет его как сумму всех рефлексивных движений, которые наблюдаются уже у низших животных. Деятельность рассудка направлена на приспособление организма к окружающей среде и на ориентацию в конкретной ситуации. Она непосредственно связана с деятельностью органов чувств и изначально служит для интерпретации предоставляемого материала. С другой стороны, рассудочное познание — непосредственное, осуществляющееся в данный момент времени познание внешнего мира. Отличительная особенность мыслительной деятельности рассудка состоит в том, что она может протекать без языка и нуждается в нем только для выражения результатов.

В отличие от рассудка *разум* оперирует суждениями или умозаключениями посредством понятий. Сущность разумного познания сводится к тому, что оно есть субъективная функция ориентации посредством понятий. Существенным признаком разумного познания выступает его обусловленность языком: оно всегда протекает на основе запечатленных в нем воспоминаний. При этом как унаследованный, так и приобретенный опыт отдельных индивидуумов, народов и всего человечества превращается в настоящее *a priori*, определяющее характер познания. В этом месте Маутнер полемизирует с И.Кантом, согласно которому в «чистом» разуме содержатся универсальные априорные формы, посредством чего человек познает мир. Тем более что разум у самого Маутнера не является ни «чистым», ни «универсальным», но через язык всегда связан с чувственным опытом, конкретным и особым.

Большое значение философ придает абстракциям, посредством которых в разуме возникают определенные представления. В человеческой памяти имеются перетекающие друг в друга представления, некий запас образов, стоящих за понятиями. Из них наша фантазия вытягивает те, которые ей нужны. Лишь немногие люди могут использовать понятия из запаса представлений, оживлять и сохранять их. Также без представлений, абсолютно необдуманно, как неизменные математические знаки, употребляет свои слова и наука. Но если человек использует какое-либо понятие, он чувствует, как изобилие единичных представлений начинает тесниться перед «...игольчатым ушком нашего сознания, готовое прорваться и оживить это понятие» [8. S. 91].

По этой же причине, рассуждает Маутнер, два человеческих существа не способны сказать друг другу ничего существенного посредством языка. Австрийский мыслитель сомневается в том, что язык может служить адекватным средством человеческого общения и опровергает положение о том, что только с помощью и посредством языка осуществляется познание мира. Язык живет совершенно особой жизнью, не зависимой ни от чего, а его правила и законы возникают в результате соглашения людей или просто случая, как правила игры. Философ полагает, что ставить вопрос о соответствии слов действительности бессмысленно.

В работах Маутнера, посвященных критике языка, четко прослеживается *логический номинализм*. Поскольку все философские проблемы являются проблемами языка, настоящего различия между понятием и словом, по сути дела, нет, а разговор и мышление в своей основе тождественны. Философия — это теория познания, теория познания — это языковая критика, а языковая критика — это работа над освобождающейся мыслью. Следовательно, философский язык является всего лишь усовершенствованием обычного языка.

Маутнер до конца жизни оставался *скептиком*. Традиционные номиналисты иногда пытались интерпретировать и рассматривать имя как коррелят опыта и вместе с тем как единственную и надежную основу познания. Австрийский мыслитель пошел дальше и стал утверждать, что имена являются метафорами для чувственных восприятий. Такие понятия как «материя», «атом», «энергия», «субстанция», «культура» имеют метафизическую суть и являются дезориентирующими понятиями. Понятия «Бог», «раса», «культура», «родной язык» заключают в себе метафизическую основу и обладают догматическим характером. Философы и ученые спорят о словах, однако такой спор можно решить только путем радикальной критики философской терминологии.

Маутнер выдвинул целый ряд доводов в защиту своего скептицизма.

Во-первых, язык непосредственно связан с чувственностью. Сенсуалистическое понимание языка, обоснованное еще Дж. Локком и другими мыслителями Нового времени, в концентрированном виде можно выразить формулой: «В языке не может быть ничего такого, чего не было бы в материале, доставляемом органами чувств». Именно такого взгляда придерживался и сам Маутнер.

Язык в этом случае понимается как своеобразная ответная реакция человека на внешние воздействия, как средство, служащее для приспособления к окружающей среде и ориентации в ней. Он оказывается своего рода мостом, соединяющим чувственный опыт человека и внешнюю действительность. При отображении действительности языком происходит ее искажение, обусловленное специфическим строением человеческого организма, восприятие которого существенно отличается от восприятия другими живыми организмами. Поэтому человек всегда воспринимает только доступный ему ограниченный срез действительности [3. С. 83—84].

Философ считал, что все люди обладают одинаковыми восприятиями, которые сами по себе порождают сомнения, поскольку многообразие явлений действительности может дойти до них лишь через узкие ворота их органов чувств. «Положение, что “сахар сладок”, — пишет он, — это часть нашего познания мира... Человек, ни разу не пробовавший сахар, через языковую игру слова не может понять ощущение сладости. Поэтому в данном случае познание через слово невозможно, оно возможно именно через ощущение, через соприкосновения сахара с небом, языком» [8. S. 86].

Во-вторых, сомнение в возможностях языка адекватно описывать мир продиктовано его принципиальной метафоричностью. Метафору можно обнаружить уже на стадии элементарного процесса апперцепции. Ее функция состоит в переводе неязыкового в языковое, в трансформации

чувственных ощущений в артикулированные звуки, обладающие значением. Отсюда следует, замечает Маутнер, что мы можем построить наш человеческий мир явлений только метафорически.

В-третьих, скепсис относительно познаваемости мира оправдывает то обстоятельство, что человек в своем языке организует мир в соответствии со своим интересом. Это приводит к тому, подчеркивает ученый, что в сферу его внимания попадают различные области действительности, либо к тому, что он рассматривает их под разными углами зрения.

В-четвертых, язык есть память, каждое его слово в сущности представляет собой знак воспоминаний. Язык, утверждает австрийский мыслитель, — это память всего человечества. Язык есть сумма уже известного и уже виденного, что исключает возможность прямого доступа к действительности.

В-пятых, связанное с языком познание как социальный феномен всегда вписано в систему конкретных жизненных отношений людей и обладает историческим характером. Основывающееся на памяти знание опирается на веру и силу традиции, полагает Маутнер. Поскольку существуют различные привычки мышления, то существуют и различные привычки говорить.

В-шестых, языковые знаки служат не для обозначения конкретных вещей, а для обозначения свойств, состояний, процессов и отношений вещей друг к другу. Как видим, Маутнер придерживается номиналистической точки зрения, согласно которой язык отображает не действительную структуру мира, а систему представлений о нем [3. С. 84—85].

Ученый призывает общество стремиться к чистоте языка, требовать от языка не стройности или логичности, не ясности понятий и категорий, а сдержанности и образности для сохранения представлений. Поскольку представления являются главным результатом жизни и главным выразителем ее ценностей, то сама жизнь не может рассматриваться как целенаправленный процесс по осуществлению какой-либо абстрактной идеи, как целостная история развития. Поэтому жизнь кажется Маутнеру набором рядоположенных событий, впечатлений, о которых человеку хотелось бы рассказать историю. Те слова языка, которые заключают в себе абстракции, вовсе не содержат знания. Именно поэтому язык не может служить адекватным средством познания мира.

Власть слова (логократия), считал австрийский мыслитель, охватила все сферы деятельности человека. Она безгранична в философии и естествознании, где все новое вынуждено пробиваться сквозь паутину старых понятий. Вместо живого слова в обществе господствуют традиции, которые делают человека рабом идеологии и политики. То, что называют прогрессом, в действительности представляет собой лишь изменение слова благодаря его метафорическому употреблению. В силу этого критика языка не может завершиться созданием нового языка, а должна ограничиться лишь призывом к ограничению власти слова.

В своей книге «Словарь философии» (1910 г.) Маутнер попытался провести ревизию понятийного аппарата науки с целью разрушить видимость данных понятий, которым ничто не соответствует в реальности. В другой работе «Три картины мира» философ подводит итог своей интеллектуальной деятельности. Что значит для нас картина мира? Как изображение она предполагает не буквальную копию с оригинала, а фиксацию черт, которые мы считаем существенными. Здесь люди имеют дело с определенной конструкцией, создание которой предполагает некоторую точку отсчета и степень дистанцирования от объектов. Видение мира как картины является своего рода уникальным достоянием, присущим только современному человеку, для которого характерно субъект-объектное отношение. Но самое главное, что так понятый мир может быть только объектом подчинения, обладания, господства, поскольку человек как субъект вывел себя за его пределы, и мир ему ничего о нем сказать не может.

Маутнер считал, что **языковая картина мира** содержит в себе три «слоя»: адъективный, субстантивный и вербальный миры [6. С. 1]. Первый, *адъективный мир*, — качественный мир. Он состоит из прилагательных, которыми человек объясняет свои ощущения, эмоции и пытается описать мир. Это мир реальности, возникающей из индивидуального жизненного опыта. Только прилагательные могут в полной мере отразить сенсуалистический мир [7. С. 186, 52].

Адъективный мир очень непрочен, поскольку ощущения и впечатления, отраженные в словах, при условии повторения опыта и при стремлении к абстрагированию постепенно превращаются в существительные или глаголы. Поэтому сенсуалистическая философия, опирающаяся

на адъективный язык, выглядит неубедительной: ведь она изначально предполагает отсутствие законов, этих важных гарантий человеческого бытия. Однако данный недостаток сенсуализма в большей мере, чем другие виды мировоззрения, располагает к критике языка и обращению к реальности чувственного опыта. Сенсуалистическая картина мира, будучи материалистической, выглядит сиюминутной, приземленной и не может удовлетворить человеческую потребность в метафизике. В результате возникает вторая картина мира, выраженная субстантивным языком.

Субстантивный мир — прибежище самодостаточных сущностей. Это мир мистики, мифологии и голого явления, мир абстракции. В нем человек постоянно пытается подобрать название или хотя бы обозначить, что такое Бог, Дух, Абсолют. Язык этого мира — самый старый в истории человечества, в нем господствуют существительные. В субстантивном мире мифологической силой обладают не только духи и боги, но и физические силы, биологические процессы. Весь громоздкий аппарат современной науки оказывается систематическим вымыслом, красивым мифом о царстве законов природы. В истории философии наиболее наглядно этот мир воссоздан и описан в философии Платона и Гегеля.

В субстантивном мире исчезает подлинное ощущение времени. Время оказывается числовым рядом, теряет способность «протекать», но обретает видимость порядка. История превращается в ряд числовых данных, событий, каждое из которых представляется ее целью, а вечное течение времени заменяется суммой отрезков времени, в которых время статично, но имеет начало и конец. В мире существительных исчезает не только восприятие, но и само условие восприятия — время. Поэтому все мифологические существительные живут вечно. Однако в этом мире «...нельзя жить самому человеку, а можно лишь спокойно мечтать» [5. S. 200].

Третий, *вербальный мир*, по Маутнеру, — мир действия, движения, которые выражаются в поступках человека, в актах его воли. Этот мир процессов ясен человеку, в нем он видит свои результаты. В отличие от предыдущего мира здесь царит становление, «условие которого — время; вербальный мир не верит в субстантивный и не довольствуется адъективным миром; он видит во всех изменениях только отношения... так называемых вещей для нас и отношения этих вещей друг к другу» [7. S. 200]. Первооткрывателем этого мира был Гераклит, согласно которому, Космос был, есть и будет вечно живым огнем — Логосом. Образы огня и потока с очевидностью передают суть вербального мира. Все наши знания об адъективном мире, образы понятий, мышление или язык вербальны. Только в вербальном мире цель обретает свое подлинное значение, т.е. предполагает не только перспективу движения, но сама есть движение, становление. В этом мире вечные существительные превращаются в глаголы путем «оцеленаправления» [4. С. 75—80].

Ни один из этих представленных языковых миров, подчеркивает философ, не может претендовать на истину, поскольку каждый описывает действительность однообразно и не обладает полнотой выражения. В своем взаимодействии они призваны передать представления о целом, о единстве мира. Но схватывание многозначности целого одновременно предполагает и взаимное ограничение тремя мирами друг друга, поскольку господство одного из миров, т.е. одного из языков, неизбежно приводит к логократии и власти идеологии.

Все три мира — различные картины одной и той же внешней реальности, которые образуются в зависимости от того, на что направлено внимание познающего субъекта. Существенным свойством всех возможных отображений внешнего мира является их символический характер. За любой вещью (символом мира) человеческого опыта стоит реальная, но непознаваемая «вещь в себе».

С точки зрения языка данным картинам мира можно найти соответствие в виде языка искусства (для адъективного мира), языка мистики (для субстантивного мира) и языка науки (для вербального мира), которые должны взаимно дополнять друг друга. С точки зрения познания с ними коррелируют три науки: онтология — с субстантивным миром; естественные науки, и прежде всего физика, — с адъективным миром; физиология, задача которой, по мнению Маутнера, состоит в исследовании возможности истинного познания при помощи субстантивных и адъективных наук, — с вербальным миром. Различие между этими науками заключается не в предмете исследования, а в способах организации и интерпретации материала [3. С. 86—87].

Три языковых мира — это также три типа философствования: философия восприятия, философия ценностей, философия действия. Первые две философии — «сенсуализм» и «идеализм», третью Маутнер не называет, но если соотнести ее с гераклитовским потоком, то можно предположить, что здесь имеется в виду умеренный вариант витализма, возможно, даже философии жизни [2. С. 12—15].

Язык живет особой жизнью, не зависимой ни от чего, считает философ, а его правила и законы возникают в результате договора или просто случая, как в игре. Человек играет в мышлении словами, стараясь говорить о субстантивном мире как о мире адъективном, стремясь остановить становление мира вербального. Но при этом он избегает признания очевидного: игра языка — это игра в тавтологии. В своих суждениях индивиды пытаются добиться отражения действительности, но вместо этого ассоциации и понятия образуют лишь ее подобие, ощущение удобства от этого подобия стабилизирует язык, а следовательно, и теорию. Когда же нарушаются правила игры в мышление, то образуются новые метафоры, новые понятия.

Рождение метафоры в работах Маутнера приводит его к обоснованию **языковых игр** в жизни людей. Потребность создать новый смысл вызывает метафору к жизни, а эмоциональный заряд формирует установку к действию, вызывая расширение актуальной языковой игры. Важно только уловить смысл подобного расширения. Форма жизни спасает от произвола, задавая правила языковой игры. Сама по себе метафора не субстанциальна и не концептуальна, а представляет собой способ приведения в соответствие, переход от одной языковой игры к другой. Она не позволяет распадаться нарративу в процессе различных прочтений. Метафоры — это мостики, соединяющие различные языковые игры.

В целом же язык представляет собой величественную игру, утверждает Маутнер. В своей книге «Три картины мира» он как бы разыгрывает множество вариантов, в которых отдельные слова предстают в различных ситуациях и несут в себе разнообразные смысловые значения. В результате розыгрыш слов, присутствующий при разговоре людей, и есть сама «языковая игра», которая помогает общающимся индивидам конкретнее представлять различные явления мира видимости.

Мир языка, так же как и в игре, сконструирован по определенным правилам. Человек может понять другого человека только в том случае, если соблюдает общепринятые нормы, действуя в рамках определенной языковой традиции. Австрийский мыслитель считает язык кажушейся ценностью — всего лишь совокупностью правил игры, которая становится напряженной, если подчиняет себе все больше и больше игроков. Но сама по себе игра не способна ни изменить, ни понять мира действительности. Во всеохватывающей и величественной игре языка удовлетворение получают только те, кто думает и поступает по одним и тем же правилам. Именно в процессе игры миллионы людей вместо употребления старых понятий учатся произносить новые слова.

Поэтому язык должен отказаться от всяких притязаний на адекватное и исчерпывающее изображение, а тем более познание и постижение действительности, будь то часть внутреннего или часть внешнего мира человека. Хотя Маутнер видит в языке основное средство общения, язык, по его мнению, не способен обеспечить адекватного способа передачи информации, поскольку каждое слово в нем имеет собственную историю. Следовательно, главная задача философии заключается в прояснении языковых ситуаций.

В конце жизни Маутнер отходит от резкой, негативной критики языка и занимает более лояльные позиции по отношению к предмету своего изучения. Разыгрывая различные ситуации, австрийский мыслитель стремится объяснить читателю логику употребления языка, но предупреждает, что нечто, которое должно оставаться молчаливым, «...при первом громком слове исчезает» [6. S. 170].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурханов Р.А., Давыденко Е.А. Фриц Маутнер о сущности языка // Проблемы истории культуры: Сб. науч. тр. / Отв. ред. В.И.Полищук, Я.Г.Солодкин. Нижневартовск, 2008. Вып. 5.
2. Давыденко Е.А. Философии языка Фрица Маутнера и Людвиг Витгенштейна: Сравнительное биографическое исследование: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2004.

3. Соболева М.Е. Философия как критика языка в Германии. СПб., 2005.
4. Черепанова Е.С. Философский регион «Австрия»: от теории предмета к экологической катастрофе. Екатеринбург, 1999.
5. Mauthner F. Beitrage zu enier Kritik der Sprache. I Ffm. B.; Wien, 1982.
6. Mauthner F. Die drai bilder der Welt ein sprachkritischer versuch. Erfurt, 1925.
7. Mauthner F. Sprache und Leben. Salzburg; Wien, 1986.
8. Ullmann B. Fritz Mauthners Kunst und Kulturvorstellungen, Hamburger Beiträge zur Germanistik. B.; Bern; N.Y.; Bruxelles; Wien, 2000.

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ
СМЫСЛЫ DASEIN В ТРАКТАТЕ
МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА
«БЫТИЕ И ВРЕМЯ»**

**ANTHROPOLOGICAL
ANALYSIS OF DASEIN IN
MARTIN HEIDEGGER'S
MAGNUM OPUS "BEING AND TIME"**

Аннотация. В статье исследуются основоположения человеческого бытия в трактате выдающего немецкого философа Мартина Хайдеггера «Бытие и время».

Ключевые слова: антропология; бытие; мир; онтология; сущность; человек; феномен; философия; существование; 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. (961)7640365.
E-mail: Byn251@yandex.ru

Abstract. The article investigates the basic principle of human existence in the magnum opus «Being and Time» by an outstanding German philosopher Martin Heidegger.

Key words: anthropology; being; world; ontology; essence; human being; phenomenon; philosophy; existence.

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

Place of employment: Ural State University of Railway Transport.

Выдающийся мыслитель современности *Мартин Хайдеггер* (1889—1976) относится к наиболее влиятельным интеллектуалам XX столетия. Воздействие его идей выходит далеко за пределы философии, сказываясь на теологии, психологии, литературоведении.

В своем главном труде «раннего периода» творчества — трактате «Бытие и время» («*Sein und Zeit*») — Хайдеггер ставит вопрос о смысле бытия, тем самым стремясь создать **фундаментальную онтологию**. Он считает, что вопрос о бытии, который является основным философским вопросом, оказался незаслуженно забыт в истории западной мысли, начиная еще с Платона и Аристотеля. Бытие трактовалось неправильно, поскольку не имело чисто «человеческого» измерения.

Немецкий мыслитель стремится извлечь тему бытия из забвения и придать ей новый смысл. Бытие было и остается главным делом философии, полагает он, поскольку именно вопрос о бытии является наиболее важным для человеческого существа. Понятие бытия только кажется самоочевидным и принимается за бессодержательное. «Необратимая “единственная” и “единичная” цель Хайдеггера — это Бытие. Путь у этой цели — вопрошающий поиск, который сам становится целью» [13. С. 71].

На почве греческих подходов к пониманию бытия, рассуждает Хайдеггер, сложилась догма, объявляющая вопрос о смысле бытия излишним. Согласно традиционному подходу, бытие есть наиболее общее понятие, а потому не поддается никакой попытке определения. В этой связи философ разбирает три «заблуждения» в вопросе о бытии [8. С. 3—4].

1. *Бытие есть наиболее общее понятие.* «Всеобщность» бытия, отмечает Хайдеггер, превосходит всякую родовую всеобщность, которая со времен Аристотеля лежит в основе определения бытия. Это положение не только не проясняет понятие бытия, но без дальнейшего философского рассуждения делает его самым темным.

2. *Понятие бытия неопределимо.* Однако неопределимость понятия бытия в рамках традиционного мышления и формальной логики, подчеркивает философ, не только не уводит от вопроса о смысле бытия, а, напротив, еще больше принуждает к нему.

3. *Бытие есть само собой разумеющееся понятие.* Мы действительно живем в некой усредненной и смутной понятности бытия, говорит немецкий мыслитель. Но в этой бытийной понятности сам смысл бытия окутан тьмой. Здесь лежит загадка, решение которой предполагает проникновение в тайну бытия.

Рассмотрение основных «заблуждений» в вопросе о бытии подводит Хайдеггера к задаче построения новой онтологии, которая предполагает прояснение значимых антропологических

смыслов. Бытие, по его мнению, не должно предпосылаться анализу сущего как нечто само по себе разумеющееся. Вопрос о *смысле бытия* как фундаментальный вопрос должен быть поставлен и решен во всей своей прозрачности: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» [9. С. 87].

При этом автор трактата «Бытие и время» стремится рассуждать о «бытии бытующего», а не просто о бытии. Анализ онтологических проблем он осуществляет через интерпретацию конкретного человеческого бытия. Это *сущее*, которое *мы сами всегда суть* и которое обладает бытийной возможностью вопрошания, Хайдеггер обозначает термином «Dasein». (Этот термин на русский язык обычно переводится как «вот-бытие», «тут-бытие», «здесь-бытие», «присутствие», но в отечественной литературе также используется и его оригинальное написание) [3. С. 129—134]. Термин «Dasein» в разговорном немецком языке означает «жизнь», «существование», причем в аспекте временности, конечности — как «время жизни». Но в то же время слово «Dasein» содержит в себе корень «Sein» — «бытие», дающий возможность его онтологической интерпретации [6. С. 546]. Философ отмечает, что «Dasein» лучше, чем «a Dasein», т.е. употребляет это слово без артикля, ибо индивидуальность человека глубже и имеет иную природу, нежели просто какой-либо отдельный экземпляр рода «человек».

Экзистенциальная антропология Хайдеггера делает акцент на анализе непосредственно-чувственной жизни и реальной ситуации, в которой находятся индивиды. Рассудочная сила абстракций ведет к игнорированию ценности существования индивида; между тем отдельный человек есть конкретное бытие-в-мире. Специфика человека, утверждает философ, должна определяться не через разум или сознание, не через специфику деятельности, а через особое положение человеческого сущего в бытии — его присутствие. Фундаментальным условием анализа человеческого бытия является *нахождение в ситуации*: не в той или иной отдельной ситуации, а в ситуации в мире в целом. Вот почему *существование предшествует сущности*, подчеркивает Хайдеггер. При этом уразумение, осмысление бытия само есть определенность Dasein. «Экзистенциальное существо человека есть основание того, что человек умеет представить сущее как таковое и иметь сознание о представленном» [11. С. 55]. ***Итак, Dasein — это бытие, наделенное сознанием, здесь-бытие, тут-бытие, т.е. человеческое присутствие. Но такое здесь-присутствие, через которое «говорит» само бытие*** [4. С. 39].

В «Бытии и времени» немецкий мыслитель ставит перед собой три задачи: во-первых, понять онтологический состав Dasein и прояснить антропологический смысл бытия, в который вписывается этот состав, показывая фундаментальные структуры его бытия и учитывая его определение как «быть-в-мире» (In-der-Welt-sein); во-вторых, показать, как Dasein возникает в своем временном и историческом смысле; в-третьих, наглядно продемонстрировать, что трансцендентальными рамками смысла бытия является время [12. С. 296].

Хайдеггер — трансценденталист. Обоснованная И.Кантом идея о «человеческом» как «трансцендентальной сфере» сознания и соразмерной ему части мира для него бесспорна. Но в отличие от И.Канта Хайдеггер находит в мире только отдельные, единичные существования: «вещи», «явления», «события», «индивиды». Для него мир уже не имеет кантовского «заднего плана» («вещи-сами-по-себе»), представляя собой потоки постигаемых (очищаемых) феноменов в координатах горизонтов интенциональности [2. С. 195].

Отправной пункт исследований Хайдеггера — **человек**, понятийно выраженный как Dasein, поскольку его бытие, соотнося себя с бытием как таковым, отличается *пониманием* бытия. Более того, человек как единственное сущее, обладающее пониманием бытия, есть своего рода медиум для обнаружения самого этого бытия: «Экзистирующее сущее просматривает, про-никает взором “себя” только постольку, поскольку оно, равнозначальное с собою в своем бытии при мире, в со-бытии с другими, про-никло взором их как конститутивные моменты своей экзистенции» [7. С. 7].

Мир и Dasein взаимополагают друг друга. Однако «мир» в онтологическом плане, уточняет философ, не является определением бытующего, где Dasein предстает *наряду* с вещами. Напротив, наш мир — это характер самого Dasein. «Окружение мира», «окружающая среда» (Umwelt) относится к Dasein как его экзистенциальная характеристика, ибо «мир» не является абстрактным пространством или космосом. «Быть-в-мире» (In-der-Welt-sein) для Dasein —

прежде всего означает отношение с внутримировым бытием около бытующего, которое является предметом его заботы [12. С. 299].

Каким же способом должен существовать мир, чтобы он отвечал возможностям человека, чтобы в нем приоритетно было человеческое бытие, Dasein? Это возможно, говорит Хайдеггер, если предположить, что человек экзистирует свой мир [8. С. 364]. Мир и человек — не две автономные сущности; это две половинки одного целого, раскрывающиеся навстречу друг другу. Мир — не только прошедшее и настоящее, но и возможное будущее человека, его судьба.

Мир доступен нам только через Dasein. «Здесь мир введен в отношение к основным способам, какими фактически экзистирует человеческое присутствие, — пишет немецкий мыслитель. — 1) Мир подразумевает скорее некое *как* бытия сущего, чем само сущее. 2) Этим *как* определяется само сущее *в целом*. Оно по сути есть возможность всякого *как* вообще в смысле границы и меры. 3) Это *как* в целом остается известным образом *предваряющим*. 4) Такое предваряющее *как* в целом само по себе *отнесено* к человеческому *присутствию*. Мир принадлежит тем самым прямо к человеческому присутствию, хотя он охватывает в совокупности все сущее, включая и присутствие» [11. С. 189—190].

Присущий человеку способ существования, основополагающей структурой которого является «бытие-в-мире», Хайдеггер именует *экзистенцией*. Это «...вид бытия, а именно бытие того сущего, которое стоит открытым для открытости бытия, где это сущее стоит, умея в ней устоять» [11. С. 54]. Экзистенция означает бытие Dasein; бытие, которому это сущее (само Dasein) «препоручено», о котором для него «идет речь», до которого ему «есть дело». Existentialia, или Existenz, есть бытийный облик конечности человеческого существования, бытийное устройство конечного как конечного [14. С. 406—407, 411]. Субъектом экзистенции всегда выступает человек, а не вещь, не растение, не животное, не ангел и не Бог: «Только человек экзистирует. Скала существует, но она не экзистирует. Дерево существует, но оно не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует. Ангел существует, но он не экзистирует. Бог существует, но он не экзистирует» [11. С. 55].

Следовательно, **экзистенция — это существование человека именно как человека, во всей проблематичности, трагичности собственного бытия.** Человек как экзистенция устремлен к трансцендентности (неналичному бытию). Экзистенция принципиально, фундаментально открыта для трансценденции. Поэтому экзистенцию можно определить, во-первых, как непосредственное бытие (существование как интенция к сущности, онтологическое измерение, или экзистирование как онтологизация); во-вторых, как интенциональность, устремленную к трансценденции (трансцендентное измерение, или экзистирование как интенция к трансценденции) [1. С. 12—18]. Человек интенцирует за границы тут-бытия, поскольку «интенциональное устройство отношений Dasein есть именно онтологическое условие возможности всякой трансценденции. Трансценденция, трансцендирование принадлежит сущности того сущего, которое (на ее основе) экзистирует как интенциональное...» [10. С. 83].

По Хайдеггеру, экзистенция — это мы сами. Почему? Потому что у нас, как у сущего, нет *что* (т.е. наличной вещности), а есть *кто* (т.е. экзистируют всегда люди). Однако «ближайшим образом **кто** присутствия не только онтологически проблема, но оказывается скрыто и онтически» [8. С. 116]. Следовательно, экзистенция — это неналичное, сущностно-несубстанциальное бытие человека в качестве его возможности (человек есть то, чем он *может стать*), выражение единственности, уникальности индивида и его судьбы, потенциальное, *возможное существование* (а не просто наличное существование). Экзистенция есть *бытие-в-мире*, но *интенциональное бытие*. Экзистенция как «бытие-в» представляет собой не онтическую характеристику, а его онтологическое измерение как «раскрытие мира».

В современной философии категорией «экзистенция» фиксируют и обозначают человеческое существование в его фундаментальной, глубинной онтологической специфичности, противопоставляя, во-первых, способ человеческого бытия в мире бытию вещи; а во-вторых, способ философского постижения и понимания специфически человеческого самоосуществления в мире и специфически человеческих феноменов способу научного и объективирующего познания человека и человеческого [5. С. 1308].

Экзистенция как феномен бытия *переживается*, подчеркивает Хайдеггер. 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. Экзистенцию нельзя передать другому человеку, ее нельзя пересказать, как пересказывается математическая формула. Следовательно, экзистенцию нельзя всего лишь знать; ее нужно «пропускать через себя» и в такой форме понимать. Именно в субъективном переживании раскрываются **экзистенциалы** — ключевые индикаторы человеческого бытия.

К проблеме определения человеческого бытия, или Dasein, немецкий мыслитель подходит нетрадиционным способом: не через «состав», а через «способ», «манеру» существования. Экзистенциалы человеческого бытия, попадающие в поле зрения индивида, составляют «онтологию человеческого бытия», которая, по замыслу философа, должна стать «фундаментальной онтологией», предопределяющей «универсальную онтологию».

Экзистенциалы (*позднелат.* ex(s)istentia, от *лат.* ex(s)isto — существую) — способы существования человека и выявления сущностных характеристик Я; категории человеческого бытия; ценностные узлы, квинтэссенции смыслов, целей, стремлений людей; мировоззренческие конструкции, которые задают параметры человеческого существования в мире. Отличительная черта экзистенциалов — потенциальность парадоксального трагизма, абсурда, алогичности бытия, поэтому средствами их описания зачастую выступают парабола, метафора, символ и т.п. [1. С. 18—20].

Экзистенциалы суть бытийные характеристики человеческой экзистенции, их надо четко отделять от бытийных определений сущего. «У Хайдеггера... экзистенциалы суть характеристики внутреннего устройства именно *существования*, т.е. *бытия*, а не чуждости Dasein. <...> Сущность Dasein следует понимать, исходя из его существования» [14. С. 410—411]. Dasein может исчерпывающе реализовывать свои возможности, «выбирая себя» или, напротив, «теряя себя». Отсюда два модуса экзистенции Dasein — существование «собственное» и «несобственное» («подлинное» и «неподлинное»).

Отношение между «собственным» и «несобственным» способами существования Dasein — основная проблема феноменологической аналитики трактата «Бытие и время». Хайдеггер ищет собственный модус для каждого из различных способов бытия Dasein: во-первых, **бытие в мире** (озабоченность, заброшенность); во-вторых, **бытие с другими людьми**, со-бытие (кто-люди, заботливость); в-третьих, **бытие с самим собой** (собственно кто), бытие-к-смерти [8. С. 130—133].

Dasein изначально присуща фундаментальная конституция «бытия-в», в корне отличная от других видов сущего. Человеческой экзистенции философ противопоставляет «налично сущее» и «подручное», которые целиком и полностью исчерпываются их действительностью и потому могут быть зафиксированы как «факт». Наличные вещи могут находиться в чем-то лишь пространственно, Dasein же — в силу того, что оно по своей природе «выступает» из себя и «заступает» в окружающий мир. При этом сами «вещи» не являются у Хайдеггера чем-то наличным, как у позитивистов, или фактами сознания, как у Э.Гуссерля, поскольку в конечном счете принадлежат человеческому способу бытия.

Dasein конституирует вокруг себя некую смысловую топику, в которой то, что значимо, то ближе и больше, а то, что не важно, — дальше и меньше. Это смысловое пространство строится Dasein в ходе повседневной деятельности, как универсальная «взаимосвязь отсылок», сеть практических «смысловых связей». Изначальный опыт Dasein — это «несобственное», «потерянное», «падающее» существование, поэтому именно с него должна начинаться аналитика человеческого существования. «Забвение себя» и «падение» само по себе свойственно Dasein, поскольку конкретное бытие люди заслоняют от себя наличным бытием, стремлением раствориться в сущем, в беспамятстве, в толпе [6. С. 547—549].

Человек на своем опыте ощущает неподлинное существование главным образом в переживании *страха*. Страх как состояние есть способ бытия-в-мире, говорит Хайдеггер; то, перед чем возникает страх, есть ставшее бытие-в-мире; то, что бояться потерять, есть возможность бытия-в-мире. Поэтому взятое в его полноте явление страха характеризует Dasein как фактически существующее бытие-в-мире [8. С. 140—142].

«Собственный» способ бытия в мире немецкий мыслитель определяет как *заботу* [8. С. 191—196, 316—323]. Забота — основной феномен Dasein, фундаментальный экзистенциал, центральный среди всех экзистенциалов человеческого существования. Забота — это

прежде всего бытийственная характеристика Dasein; именно в состоянии заботы Dasein наиболее полно включено в мир. Человеческое существование — это забота, сущностью которой является «забегание вперед» (*sich-vorweg-schon-sein*). Как экзистенциал забота *априорна*, т.е. всегда заранее заложена в любом фактическом отношении. В заботе Dasein становится способным забывать себя и выходить за границы собственной самости — к миру, т.е. *трансцендировать*.

Dasein всегда остается в пространстве между «собственным» и «несобственным», между бодрствованием и повседневностью; более того, эта двойственность, эта возможность выбора и есть способ экзистенции Dasein, отмечает Хайдеггер. Dasein никогда не может перестать быть сущим, причем таким, которое всегда стоит перед выбором того или иного себя; и все, что может сделать философия — дать ясное осознание самого этого выбора.

Философ рассматривает бытие Dasein с другими людьми. При этом оказывается, что любая интерсубъективность, любое со-бытие и бытие-с-другими есть *Man* — усредненное, отчужденное бытие [8. С. 334—370]. Бытие-с-другими (*Miteinandersein*) — такой модус Dasein, для которого философ не находит соответствующего ему «собственного» способа бытия. Бытие Dasein и путь к своему «собственному» способу бытия немецкий мыслитель открывает во временности и бытии-к-смерти.

Именно через аналитику *смерти* Хайдеггер вводит в трактате «Бытие и время» проблему временности Dasein. Человеческое существование берет на себя смерть, коль скоро оно есть. Однако «феноменологическое усмотрение» смерти оказывается невозможным, поскольку своя смерть не может быть предметом опыта, а чужая смерть может, но не в «собственном» смысле: смерть всегда моя и ничья больше. «Подразумеваемое смертью окончание значит не законченность присутствия (Dasein. — *А.Б.*), но *бытие к концу* этого сущего. Смерть — способ быть, который присутствие (Dasein. — *А.Б.*) берет на себя, едва оно есть» [8. С. 245]. Человеческое бытие есть бытие, направленное к смерти, но не бытие во времени, а бытие как время. Dasein обретает целостность не в момент смерти, но имеет эту целостность благодаря присутствию смерти всегда и в каждый момент своей жизни [6. С. 549—550].

Но быть-к-смерти Dasein может либо «собственным», либо «несобственным» образом. «Несобственное» отношение к смерти основано на неопределенности момента смерти и определенности самого факта смерти. Заброшенность в смерть раскрывается в явлении страха перед ней. За этим кроется паническое бегство от собственного конца к тому, что считается бессмертным, или просто к забвению. Но, как и в других формах «падения», Dasein здесь теряет себя, поскольку страх смерти самый ужасный и самый действенный. «Собственный» подход к смерти, подчеркивает философ, диаметрально противоположен: здесь смерть — не ужасное событие, трагически завершающее историю человека как живого существа, но оборотная сторона жизни, т.е. подлинный экзистенциал человеческого существования [8. С. 251—252].

Значение трактата «Бытие и время» для развития европейской и мировой философии трудно переоценить. Мир поручен человеку, резюмирует Хайдеггер, он обретает онтологический состав и антропологические смыслы только через конкретное человеческое бытие — Dasein. Забота о мире и человеке в нем, гуманизация отношений индивидов — вот те основополагающие ценности, которые немецкий мыслитель предлагает современному обществу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От античности до Нового времени. Екатеринбург, 2001.
2. Красиков В.И. Мартин Хайдеггер: антропологические реминисценции Dasein // Немечкая философия конца XIX — первой половины XX в.: Коллектив. моногр. / Отв. ред. Р.А.Бурханов. Екатеринбург, 2002.
3. Моторина Л.Е. Философская антропология. 2-е изд. М., 2009.
4. Мотрошилова Н.В. Экзистенциализм // История философии: Запад — Россия — Восток. М., 1999. Кн. 4.
5. Тузова Т.М. Экзистенция // История философии: Энциклопедия. Минск, 2002.
6. Фалеев Е.В. Хайдеггер // История философии / Под ред. В.В.Васильева, А.А.Кротова, Д.В.Бугая. М., 2005.

7. Хайдеггер М. Бытие и время. Избр. параграфы (31—38) // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. А.В.Михайлова. М., 1993.
8. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В.Бибихина. М., 1997.
9. Хайдеггер М. Введение в метафизику СПб., 1997.
10. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. М., 2001.
11. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М., 2007.
12. Хесс Р. 25 ключевых книг по философии. Челябинск, 1999.
13. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер — одержимый бытием / Пер. с нем. Е.В.Алымовой. СПб., 2011.
14. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.

**КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ
РЕФЛЕКСИЯ В ЕЕ ОСНОВНЫХ
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ
ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЯХ****CONCEPTUAL
REFLECTION IN ITS
MAIN HISTORICAL AND
PHILOSOPHICAL SEQUENCE**

Аннотация. Автор предлагает интерпретировать философию как концептуальную рефлексию над смыслами, произведенными нашим сознанием. Она осуществляется в специализированных сообществах интеллектуалов на разных уровнях абстрагирования. В статье представлены основные историко-философские последовательности развития сообществ мыслителей: космологическая, метафизико-гносеологическая, научно-философская, этико-философская и религиозно-философская.

Ключевые слова: концептуальная рефлексия; уровни абстрагирования; сообщества интеллектуалов; историко-философские последовательности.

Сведения об авторе: Красиков Владимир Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры философии юридического факультета.

Место работы: Кемеровский государственный университет.

Контактная информация: 650043, г. Кемерово, пр. Советский, д. 73; тел. (3842)727775.
E-mail: krasikov@kemcity.ru

Abstract. The author proposes to interpret the philosophy as a conceptual reflection on the meanings produced by our minds. It is accomplished in diverse intellectual communities with different levels of abstraction. The article presents the main historical and philosophical sequences of development of thinkers' communities: cosmological, metaphysical-epistemological, scientific-philosophical, ethical-philosophical and religious-philosophical.

Key words: conceptual reflection; levels of abstraction; communities of intellectuals; historical-philosophical sequences of development.

About the author: Vladimir Ivanovich Krasikov, Doctor of Philosophy, Professor of the Philosophy Department of the Law faculty.

Place of employment: Kemerovo State University.

Сколько существует человек, столько времени его сопровождают формы художественного, религиозного и философского творчества — активности сознания, порождающей в каждом поколении новые шедевры поэзии, литературы, музыки и пластики, религиозных озарений и философских проникновений. Казалось бы, зачем вновь и вновь решать вечные проблемы красоты, Бога и истины — ведь не счесть прежних духовных богатств — результатов напряжений тысяч гениальных умов, живших прежде. Однако каждое поколение не преминет начинать все как бы сначала. Это и есть важнейшее свидетельство того, что философия, как и другие вечные спутницы человеческого духа — искусство и религия, — выражает в своей специфической форме фундаментальное исходное качество нашего сознания и природу его самодетельности. Изначальное качество сознания, делающее его сознанием, а не просто отражением окружающей среды или же воспроизведением вложенных в генетическую программу алгоритмов поведения, — порождение смыслов.

Человек — существо, генерирующее смыслы и в них живущее. Смыслы — значимости, отличные и от окружающих нас явлений-фактов, и от воспроизводящих их обозначений. Они лишь отчасти отражают действительность и в большей мере выражают наши исходные к ней ожидания и требования. Смыслы — это действительность, повернутая к нам лицом, мир, в котором мы являемся его существенной частью. Смыслы очеловечивают мир, включают его в наши игры. Смыслы — ткань нашего мира, как мы его себе представляем и что он для нас значит. Это наше отношение к окружающим вещам и явлениям, наиболее зримо предстающее в ментальных формах философских понятий, художественных образов, моральных норм и ценностей. Фундаментальные матрицы, организующие наши картины реальности, — истина, красота, благо, справедливость, Бог и т.п. — являются и основополагающими матрицами для нашей духовной активности. Их суть — канализация смыслопорождений, наполнение материалом конкретности исходных врожденных форм-устремлений (интенций). Устремлений к красоте, истине, должному и правильному, пребывающих внутри душевного мира и формирующих его.

Прекрасное и безобразное, возвышенное и низменное, хорошее и плохое, правда и ложь — все исходит лишь из наших душ.

Смысл — определенная комбинация значимостей, акцентированная в соответствии с неповторимым рисунком интенций, побуждений и мотивов чьей-то конкретной души. Смыслы генерируются *спонтанно* — посредством духовной активности комбинаторики, когда из одних и тех же ингредиентов разные люди создают себе разные интерпретации одной, общей для всех реальности. Проще говоря, человек стремится в своем воображении к такому миру, каковым бы он хотел его видеть, а затем незаметно для самого себя привыкает отождествлять и реальный мир со своей интерпретацией. Даже у самого прозаичного, приземленного или же ограниченного человека существует своя чудаковатость, какая-либо идеалистическая черточка или устремленность, выходящая за рамки только-повседневности. Она-то и будет стержнем, основой генерирования смысла для этого-вот человека. Будь это стяжательство, собирательство чего-либо, фиксация жизненного интереса на каком-либо человеке либо идее — все это приобретает вид авторизованного смысла, по которому выстраивается и масштаб мировосприятия, соответствующая шкала оценок.

Смыслы генерируются сознанием, поскольку оно — сознание или субъективное означивание окружающего таким образом, что «окружающее» становится «моим миром». Это происходит и без всякой философии, само собой, исходя из исходной конструкции самого сознания, имеющего интенциональную природу. Однако философия, равно как искусство и религия, также вовлечена в вековечное воспроизведение смыслов, делая это более осознанно и профессионально, ибо философы, художники и религиозные деятели отличимы лучшими способностями к абстрагированию и творческому воображению. Так, поэты, литераторы, как и религиозные проповедники, всегда умели создавать свои особые миры, в которых живут и группы людей, и целые культуры: от миров фантастики, фэнтези, магического реализма до миров буддизма, ислама, христианства и т.д. Некоторые философы также отличились на поприще генерирования новых смысловых универсумов: Платон, Сен-Симон, Маркс, Ницше, Сартр, Деррида и др. (правда, предварительно разрушив до основания предшествующие им системы взглядов). Однако по отношению к смыслам, которые мы сами же спонтанно производим и в которых пребываем, полагая их как «миры», философия все же имеет некое специфическое отношение. Это *критическое* отношение к себе, имеющее именно в философии свою максимальную представленность. Можно сказать, что сама философия и есть ни что иное, как *культивирование* этого отношения, самой способности так относиться к себе.

Если сказать о природе философии более кратко, то ее можно определить как «концептуальную рефлексию» или как «рефлексию в понятиях». Рефлексия — способность критического самоанализа. Рефлексия есть оборачивание сознания на само себя, когда оно выявляет причины своих поступков, мотивы своих действий, вопрошает и отвечает себе на вопросы: «Зачем? Почему? Каков смысл? Надо ли это?» и т.п. Каждый человек с мало-мальски подвижным сознанием обладает способностью к рефлексии, которую он задействует при некоторых обстоятельствах:

— она вторична, происходит в большинстве своем «по поводу», т.е. случается по прошествии события, которое ее вызывает — недаром само это слово происходит от позднелатинского *reflexio* — оборачивание назад, движение вспять; опять же, рефлексия — широко распространенное явление — при позднем обдумывании всегда появляются более хорошие решения и идеи, отсюда выражения: «мысли на лестнице», «крепки задним умом» (рефлексия и есть этот самый «задний ум»);

— это событие должно нас всерьез задеть, поразить или расстроить: ведь пока все идет отлажено, по усвоенным ранее жизненным шаблонам, мы не склонны напрягать себя и начинать мучительный поиск причин; серьезные размышления — это напряжение, интенсивная работа, она происходит тогда, когда нам надо разобраться с чем-то, когда что-то идет для нас не так; именно сбой, неудача заставляют нас серьезно взяться за обдумывание и анализ; *проблема* — *мать рефлексии*, а философия начинается с сетования, разочарования, сомнения и недовольства собой, едкая ирония и скепсис — ее наперсники;

— наконец, рефлексия требует уединения, поскольку направлена на объективный анализ себя и своих поступков; потому здесь и нужна честность перед собой, доверительность и строгость;

лишь по-настоящему близкий человек может принять участие в «раздевании», однако и это происходит очень редко; высокий спрос к себе требует точных горестных констатаций, особенно при определении собственной виновности, а стыд мешает сделать это на людях; и если интеллектуальный штурм какой-либо задачи может быть действием коллективным (вспомним клуб знатоков «Что? Где? Когда?»), то рефлексия — акт пронзительно интимный.

Все описываемое относится к наиболее распространенному виду рефлексии — рефлексии поведенческой. Наличие ее у большинства людей свидетельствует о том, что все они — потенциальные философы или, по крайней мере, житейские мудрецы. Существование и постоянное обновление фольклора и анекдотов предполагает прежде всего неустанную работу народной рефлексии. Есть еще научный и философский виды рефлексии, которые вырастают на основе рефлексии поведенческой. Их общие признаки:

— анализ оснований (аксиом, предпосылок, скрытых умалчиваний) имеющихся теорий, а не просто их использование, вопрошание, «в чем необходимость и достаточность» именно такого решения либо описания;

— выявление смысла используемых методов в их зависимости от наших целей, мотивов, ожиданий, окружающих социоприродных условий и культурных обстоятельств.

Философская рефлексия по сравнению с научной, тем более, поведенческой, максимально абстрактна. Здесь обобщение достигает именно предела помыслия мира и себя. Предел означает достижение уровня родовых понятий, которые увенчивают собой ряды разных явлений и качеств: бытие, сознание, Бог, красота, истина и т.п. Другое ее важное отличие — постоянное нелицеприятное «раскапывание основ», сомнение в ценностях культуры и морали. Философская рефлексия — самая «едкая щелочь» критики и скепсиса, она постоянно подвергает испытанию сам духовный фундамент нашего бытия и познания, это также постановка под исследование оснований собственной психической «начинки», ментальной и социальной составляющих, также способных оказывать неучтенное влияние на наши теории, методы, фундаментальные выводы о смыслах нашего существования.

Именно поэтому разные интеллектуальные сообщества профессионально заняты мыслительной деятельностью, имеют разные уровни абстрагирования-рефлексии и разные скорости исторического «скольжения» по этим уровням [1. С. 1021—1094]. Одни достигают успехов на высших уровнях, другие процветают на средних и даже низших — здесь нет ценностного преимущества. Интеллектуалы, имеющие дело с содержимым мышления на уровнях конкретности и вещественности, — маги, шаманы, художники, инженеры и изобретатели экспериментального оборудования. Интеллектуалы, привычно чувствующие себя в пределах чувственно-наглядного верифицируемого опыта (средний уровень), — бизнесмены, священники политеистических верований, ученые-прикладники, философы-материалисты. Интеллектуалы, имеющие модус внимания к высшим уровням абстрагирования-рефлексии, — теоретики трансцендентных религий, философы идеалистического склада, мистики и ученые-теоретики (космологи, математики, представители фундаментальной физики и пр.).

Интеллектуальные процессы — абстрагирование, анализ и рефлексия — происходят в сообществах специалистов. В том и заключается *социальная природа* человеческой активности, в том числе и философии. Не следует полагать ее исключением, а философов — одиночками избранными богами.

Развитие и культивирование абстрагирования-рефлексии становятся сферой деятельности специалистов или сообществ интеллектуалов, причем самых разных — от священников и художников до философов и ученых. Этим группам вменяется в обязанность выработка форм, символов, эмблем нового единства в условиях прогрессирующего общественного разъединения по профессиональным и социальным признакам. Посредством способности к абстрагированию и устанавливается единство взглядов, создается *общеэзначимое пространство интеллектуального внимания* разных людей, подвижных сходными жизненными интересами. Так, для религиозных людей — это интерес поиска Бога, для художественно ориентированных индивидов — стремление к красоте, для ученых — заинтересованность в истине и т.п.

Эти-вот сообщества и продуцируют религию, искусство, философию. Даже рефлексия, фундаментальная способность нашего разума к объективному исследованию самого себя, отвечающая за философствование, и та имеет не только индивидуальную, но и ярко выраженную

социальную природу. Рефлексия есть изучение индивидуальным разумом отношений между мировоззренческими позициями в пределах общезначимого пространства интеллектуального внимания — того, что в эту эпоху и в этом обществе более всего привлекает внимание людей.

Идеи рождаются здесь на перекрестии борьбы разных позиций в соответствующей группе. Как правило, в поле интеллектуального внимания присутствуют и борются от трех до шести позиций. Некоторые из позиций утверждаются затем как «истины» в итоге *достигаемого иногда согласия* внутри интеллектуального сообщества — относительно принципов поведения и оценок мира, благодаря которым оптимизируется существование людей в контексте социального мира. Истины опривычиваются, становясь частями социальной реальности, наглядной очевидностью повседневного проживания людей.

Идеи, таким образом, имеют в большей степени интеракционную, нежели индивидуальную природу. То же можно сказать и в отношении философских постулатов и концепций. Они суть выражения, обозначения споров и согласий между главными участниками философских групп, которые затем оформляются в виде традиций, передаваемых в исторических последовательностях учеников, последователей, оппонентов, называемых интеллектуальными сетями. Отцы-основатели, авторитеты, отличительные знаки-категории — все это символы группового единства «школ», «направлений», удерживающие сквозь века смыслы членства в интеллектуальных сообществах и принадлежности к древнему духовному ордену под названием «философия».

Первичны сами акты общения-дискуссий в группе интеллектуалов, которые порождают и учения, и самих мыслителей. Мыслители не предшествуют общению, но сам коммуникативный процесс создает мыслителей в качестве своих узлов. Идеи, таким образом, действительно «носятся в воздухе», хотя и имеет значение, насколько талантливой окажется та голова, в какую они попадают в первую очередь, насколько ярко и четко эти идеи будут представлены публике. Интеллектуальные репутации в истории философии, а также описания того, «что и как думали» предшественники, создаются их потомками, отстоящими, как минимум, на два-три поколения. История философии есть, таким образом, последующая возобновляющаяся интерпретация, элемент текущей мировоззренческой, ментальной борьбы, где репутации и идеи предшественников (переделанные «под себя») суть эмблемы и орудия всегда «сегодняшнего» самоутверждения фракций философов в существующем сейчас поле интеллектуального внимания. Кое-какие фигуры, правда, сразу попадают в центр общего интереса, но не всегда в нем остаются надолго. Многие широко известные в свое время философы для нас совсем неинтересны, их знают только профессиональные исследователи. Другие же мыслители, ранее бывшие рядовыми, а то и анонимными участниками философского действия, напротив, врываются, но всегда с помощью потомков, в философские святцы. Можно привести примеры истории репутаций Аристотеля, Спинозы, Юма, Кьеркегора и др. Такое происходит даже с целыми периодами, особенно в неевропейской истории философии.

Итак, появление философии всегда связано с началом дискуссий по значимым проблемам, в которых сопоставляются, сравниваются разные аргументации. Для этого нужно определенное количество сведущих образованных людей, способных выслушивать друг друга и разделяющих какие-то общие исходные понятия. Эти люди составляли некие сообщества, которые появлялись в древних городах и объединялись для решения религиозных, политических, нравственных и пр. вопросов. Исходные дискуссии, из которых появлялась и формировалась древняя философия, были разными, ибо людей волновали свои злободневные темы — в зависимости от региональной специфики и предшествующей истории, потому и конкретные философские учения, там и тут, были отличны друг от друга.

Так, в Китае философия возникала в контексте политических и моральных дискуссий по поводу ритуалов государственного культа «неба», власти государя и тем нравственности. В Греции фоном служила децентрализация культов и храмов, что снижало значимость религии, и на первый план выходила политическая и юридическая аргументация в растущих городах-государствах. В Индии внешним условием стал упадок могущества ведийских жрецов и последующая конкуренция соперничавших новых религиозных движений. В арабских странах философия возникала через соперничество школ религиозного права, которые регулировали все стороны жизни исламского общества и процедуры передачи власти.

Философия в более узком, трансцендентальном понимании, как исследование мышлением своих собственных оснований, появляется сравнительно недавно — у Декарта и в немецкой классике, с этого времени занимаясь по преимуществу исследованием самого процесса углубления рефлексии в своей истории (гиперрефлексия). Это и есть «высокая», «чистая» философия. Все, что было до нее, — пример интеллектуалов, занимающихся широким кругом вопросов, которые сейчас приватизированы многочисленными частными дисциплинами. Потому-то столь многообразно содержание философии, ибо на протяжении тысячелетий она выступала синонимом ученой осведомленности о мире, была компендиумом знаний, которые сейчас входят в состав тысяч современных научных дисциплин, тогда как во времена Аристотеля их насчитывалось не более двух десятков.

Соответственно такому широкому интеллектуальному спектру содержания традиционной философии, ее история демонстрирует несколько возможных основных путей развития абстракции-рефлексии. Причем эти пути всякий раз сосуществуют — сменяя друг друга либо реализуясь параллельно друг другу, включая в себя как «чистые» линии развития мысли, так и в пересечении с близлежащими областями духа (мораль, политика и религия) — при доминировании в разных регионах и в разные эпохи некоторых из них.

Первый из них — это «*космологическая последовательность*», характеризующаяся вниманием к вопросам устройства природы в целом и смыслам ее эволюции. Философы, увлеченные этими вопросами, развивали учения, получившие потом названия «натурфилософий» и «космологий». Эта последовательность учений возникала из мифологических мировоззрений, хорошо представлена во всей древней философии. Космологическая последовательность (космология мировых ингредиентов) проходит через ряд шагов:

- появление мифологий, рассказов народных сказителей, позже перерабатываемых профессиональными чтецами и поэтами;

- классификация компонентов мировоззрения в виде областей правления специализированных богов и сочинение историй, объясняющих происхождение этих компонентов (Зевс отвечает за воздушную стихию, Посейдон — за морскую, Аид управляет подземным царством, в результате разные виды деятельности получают своих покровителей);

- рационализация этих компонентов на основе их систематизации в форме генеалогий или пантеонов («Теогония» Гесиода);

- появление более абстрактных концепций, отвечающих на явно задаваемый вопрос: «Из чего состоит мир?» — вначале это смешанные перечни богов, элементов, физических и психологических процессов; затем возникают дискуссии о том, какой компонент является главным.

В Греции и Индии космологическая последовательность представлена в качестве начальной фазы развития философии (Веды, упанишады в Индии; Гомер, Гесиод, натуралисты в Греции), в Китае она появляется позже (III—II вв. до н.э.), после морально-политических споров о природе человека Конфуция, Ян Чжоу, Мэн-цзы и Сюнь-цзы, когда возникает даосская философия с ее представлением о безымянной природной спонтанности (Дао).

Космологии — это своего рода детство философии или ее эмпирическая стадия сбора разнообразных сведений о мире. Потом наступает период аналитики, обобщений и критических вопрошаний. Но космологии как универсальные систематизации знаний на основе здравого смысла и рассудочности навсегда остались среди популярных форм философского обобщения — у материалистов, практиков опытного знания и оккультистов. Более того, начиная с Нового времени, и особенно в XX в., космология становится важнейшим разделом естественнонаучного знания.

Корневая, собственно «чисто» философская последовательность — *гносеолого-метафизическая*. Она присутствует в развитых культурах и выражает собой возобновляющиеся полные циклы развития зрелой философии (философии специалистов). Здесь уже ставятся вопросы об условиях верного познания окружающего мира и построении на основе достоверного знания его истинной мысленной модели. В рамках этой последовательности появляются такие базисные разделы философии как «гносеология» и «метафизика» (онтология), а также наука, как современная правопреемница философии.

Теориям познания предшествуют разнородные учения или комплексы знаний: о природе (космологии), о морали, политике, богах и духах (религия). Сначала этот материал по-разному

упорядочивается в *описательных* учениях о познании, где последнее толкуется как естественное самоочевидное или психологическое явление. В описательных учениях на основе собранной предшествующими поколениями эмпирической информации утверждаются те или иные картины мира или «метафизики» (онтологии). По мере осознания проблем, трудностей возникают *критические* гносеологии, где рефлексии подвергаются сами возможности познания, его методы и формы. Итогом подобных усилий являются те или иные формы скептицизма и агностицизма, которые устраняют все сомнительные места и очищают место для новых описаний и метафизических моделей мира. Наиболее знаменитые критические гносеологии — это учения скептиков в Древней Греции, буддистов, Юма, Декарта, Канта, постмодернизма. После решительных «зачисток» интеллектуального поля появлялись новые возможности для онтологического конструирования.

Научно-философская последовательность — боковое ответвление корневой гносеолого-метафизической последовательности, наметившееся еще в Античности и пережившее настоящее возрождение в XVII в. Ее суть — систематические размышления о природном мире, основанные на опытных исследованиях. Это направление активно развивалось в Китае, греческом и западноевропейском ответвлениях, где формулировались специализированные учения в математике, механике, астрономии, медицине, химии и т.д.

К научно-философской последовательности примыкает схожее направление, также соединяющее опытные сведения о мире с символическими понятиями — это *окультизм*. Окультизм — взгляд на мир, согласно которому существует нерасторжимая внутренняя связь и взаимовлияния между человеческим, социальным, природным мирами и особой реальностью духов, которую можно постичь в виде «чудесных» явлений и предзнаменований. Как и в науке (ранее — в магии), оккультист ищет законы, управляющие космосом и людьми, верит в возможное использование незримых могучих сил и предвидение будущего.

Долгое время традиционная наука имела вид натурфилософии или же «естественной» философии, обращенной на изучение природы: наблюдения за разнообразными ее областями, сбор сведений и их классификация. Ситуация разительно поменялась в Новое время. Произошли три революционных события, вкуче изменившие характер социальной динамики в развитии интеллектуальных сообществ: появление новой рефлексивной методологии, технологизация исследований и радикальное изменение основ самоорганизации групп ученых. Это означает следующее:

— в XVII в. усилиями Декарта, Лейбница и Ньютона математика была превращена в новую универсальную методологию: технологию работы с символами на бумаге, в машину по решению задач; было осознано, что ее предмет — исследование рефлексии интеллектуальных операций как таковых, а все области математики были объединены в единое понятийное пространство, подчиненное единым процессам математического оперирования — из этого следовало, что можно создать одну всеохватную и истинную философию;

— развитие лабораторного оборудования, измерительной, экспериментальной техники привело к тому, что эти отрасли стали не только самостоятельными бурно прогрессирующими областями знаний, но и основными источниками получения информации, где все следовало методу Галилея: новые изобретенные инструменты дают принципиально новые знания (телескоп и микроскоп позволили выявить новые области реальности, открытия в которых уже были гарантированы; изобретение электрической батареи и ее использование в электролизе привело к открытию десятков химических элементов; ускорители частиц породили цунами физических открытий; переход от оптической к радиофизической астрономии также открыл совершенно новый срез астрономических явлений и т.п.). Возникает гонка и конкуренция среди изобретений, а не среди теорий, как раньше, появляется генеалогия, преемственность исследований машин;

— появление универсальных методик открытия и технологий успешного вторжения в природу привело к формированию новой организации интеллектуалов — науки в современном понимании; имеются два ее радикально отличительных признака: а) внимание сообщества сфокусировано на быстро перемещающемся фронте экспериментальных исследований, только здесь и идут горячие споры; б) если в традиционной науке (и философии) существовали обширные и долговременные области несогласия, то в новоевропейской науке достигается высокая

степень консенсуса — хотя она также основана на состязательности, но до тех пор, пока тема находится на переднем крае исследовательского фронта; в итоге споры разрешаются — выигравшая позиция воспринимается как достоверное знание, проигравшие позиции отвергаются, а внимание перемещается к другим проблемам (проще создать себе репутацию в изучении новых тем, чем цепляться за старые споры); философские же споры, как правило, так и остаются неразрешенными, а существовавшие ранее позиции обычно впоследствии возрождаются.

Космологическая, гносеолого-метафизическая и научно-философская последовательности являются профильными для специфики западного типа развития мышления, они-то и определили мейнстрим в понимании природы философии и ее истории — в виде движения от размышлений о космосе к теории познания и метафизике, а от них к возникновению науки. Такая стандартная западная модель понимания истории философии.

Вместе с тем, существуют и другие ветви становления мышления как последовательностей в повышении уровня абстракции-рефлексии, доминировавшие в других великих регионах философского развития. Их мы можем обнаружить и в эволюции западного мышления — в виде важных самостоятельных этапов, не вполне оцененных историками философии. Это последовательности симбиотических объединений философии с близкородственными духовными образованиями: моралью и религией.

«*Этико-философский*» путь тесно связан с регионами, в которых по историко-культурным причинам внимание людей в большей мере занимали проблемы нравственности и общественного развития. Однако и в обществах с «метафизической» мотивацией (греко-римско-европейские) бывали времена, как правило, кризисные, когда на первый план философского интереса выходили моральные головоломки, стремление к душевному уединению и экзистенциальному самостроительству.

Философия в этой последовательности интерпретируется как знание о человеческом поведении, добродетелях, об «искусстве жить». В Древнем Китае философия и начинается в дискуссиях о природе человека: добр ли он или же зол, коллективистичен или же врожденно эгоистичен. Это обстоятельство исходности в становлении одной из важнейших региональных линий развития мировой философии подтверждают важность и самостоятельность данной последовательности. В Греции антрополого-этический поворот в философской проблематике происходит, начиная с софистов и Сократа, чтобы затем занимать умы людей и в эллинистически-римскую эпоху (III в. до н.э. — III в. н.э.), вплоть до появления неоплатонизма. Другие крупные всплески интереса к морально-политической рефлексии совпадали с переходными эпохами формирования индивидуализма — эпохой Возрождения (ренессансный антропоцентризм) и временем «поворота к человеку» в иррационализме, философии жизни и экзистенциализме (XIX—XX вв.).

Важнейший путь философской эволюции — *религиозно-философский* — состоит во взаимодействии с напряжениями религиозного мышления, включающего собственные специфические абстрагирования и глубокие рефлексии. Религиозные устремления в поисках сверхъестественных сил, особого трансцендентного мира ставят новые фундаментальные философские вопросы: бытия и случайности, причины и свободной воли, субстанции и множественности. Так, индийская философия отличается особой имманентной теистичностью, равно как и важнейший тысячелетний период в эволюции западного мышления — Средние века (V—XV вв.).

Особенно сильный толчок религиозно-философскому развитию дал монотеизм (христианство и ислам) с его идеей антропоморфного Бога, приведший к появлению многочисленных религиозных онтологий и «доказательств бытия Божия». Идея монотеизма сама по себе предполагает серьезное развитие абстрагирующих способностей и возникает уже в достаточно продвинутых сообществах интеллектуалов, однако для утверждения в качестве действенного учения требует еще и подкрепления внешними социальными условиями — стремления к имперскому государству (древний Израиль, Рим, арабский халифат). Существенные предпосылки для философского развития идеи монотеизма содержатся уже в древнегреческой философии с ее разработкой важнейших мировоззренческих тем: метафизического единства всего эмпирического и выхода за его пределы (трансценденции), познавательного и нравственного совершенства. Но по-настоящему формирование религиозной монотеистической философии происходит

в высокотонусных эмоциональных дискуссиях харизматиков-адептов христианства с неоплатониками (в 400 г. н.э.), рационалистов и мистиков в исламской философии (700—1200 гг. н.э.). Размышления о доказательствах бытия Божия стали периметром для общего поля интеллектуального внимания религиозной философии на протяжении тысячелетия. Одновременно это было областью общепринятых испытаний на философское мастерство, используемых не для обращения неверующих, а для утверждения превосходства в интеллектуальном сообществе. Здесь были разработаны основные стандарты в Его интерпретации: Бог есть единственно чисто необходимое, само по себе бытие, имеющее качества бесконечного совершенства и мирозидательной силы, обладающее высокими стандартами всеведенья, всемогущества, бесконечной свободы и беспредельного блага.

Дискуссии по поводу преимуществ веры и разума привели к исследованию природы и источников познания, критике оснований разума. В итоге появляется особая религиозная метафизика с ее специфическими основополагающими абстракциями, выстраиваемыми вокруг осей отношений «Бога», «мира» и «человека». Достигнутый высокий уровень абстракции стал мощным стартовым основанием для нового взлета гносеолого-метафизической последовательности в Европе Нового времени — в контексте появления новой науки.

Спецификой религиозно-метафизического развития отличалась и Индия. Хотя здесь, так же, как и в Китае, не было политически поддерживаемого монотеизма и понятия личного Бога-Абсолюта, индийцы — одни из самых религиозно-одаренных народов, наряду с семитскими народами — евреями и арабами. Их особый теизм и мистицизм породили свою развитую религиозную философию.

Итак, диапазон размышлений исходной, традиционной философии, т.е. философии на протяжении всей истории человеческой мысли вплоть до XIX в., века великой дифференциации в возникшем специализированном познании (науке), крайне широк — это абстрактное содержание естественнонаучного и гуманитарного познания, их «сливки». Из перечня последовательностей, разворачивавшихся в рамках традиционной философии, образуется обширный список ее «частей», ингредиентов: онтология (метафизика), гносеология (эпистемология), методология, социальная философия, антропология, этика, эстетика, философия религии и истории, философия науки и др. Философия долгое время выполняла функцию теоретической обработки материала человеческого познания и самопознания. Этот процесс продолжался до тех пор, как появились великие теоретизации в физике Нового времени, потом в биологии и других естественнонаучных, а затем и социально-гуманитарных дисциплинах.

Стремительно-обвальное оскудение содержания философии в последние два столетия, когда из нее ушли десятки новых дисциплин, которые сами стали «матками» для многих других направлений мысли, привело к появлению тезиса о *«смерти философии»*. Казалось бы, могильщики философии недалеко от истины — чистых философов, тех, кто бы занимался лишь анализом природы мысли как таковой, не осталось совсем, да и оставшиеся превратились в исследователей символической и математической логики.

Однако не следует считать за философию исчезающе малый, скукоженный остаток шагреновой кожи познания. Философия — не частная дисциплина; таковой она может быть лишь в виде сферы преподавательской деятельности — рассказывать подрастающему поколению о славной философской истории и перечислять ее основные проблемы. Философия с древности была и остается широкой междисциплинарной формой духовной деятельности, объемлющей собой все фронтиры современного познания. «Философ» — это интеллектуал широкого профиля, а не только тот, кто заканчивает философский факультет. В истории современной мысли философы выступают как креативные теоретики во всех формах духовной активности, находящиеся в напряжении абстрагирования-рефлексии. Тот, кто способен к чистому абстрагированию и усмотрению собственных предпосылок, тот и философ. От ученых-практиков они отличаются все тем же отличительным признаком — рефлексией. Они постоянно извлекают, «раскапывают» свои концептуальные основания, т.е. склонны задавать и отвечать на вопросы о том, «в чем же состоит необходимость» такого-то и такого решения, постановки, понятия и пр. Темы подлинной и «вечной» философии — это *глубокие мыслительные затруднения*, возникающие в той или иной теоретической сфере.

Философия не исчерпается тем, что из нее ушли и уходят ее прежние составляющие, от этого в ней не убудет. Эмпирические науки, а также различные социальные теории остаются на принципиально более низком (среднем) уровне абстракции. Именно поэтому, пока в мире существуют интеллектуальные сообщества, способные к автономной теоретической деятельности по разделению собственного пространства внимания, будет существовать и философия, как *высший уровень их же абстракции-рефлексии*. Это живая, современная, развивающаяся философия, и к ней, конечно же, добавляется ее славная история — незаменимый, единственный тренажер формирования основательного, разностороннего и гибкого интеллекта для молодых людей.

Таким образом, философия в качестве одной из *разновидностей древнего знания*, наряду с религией и искусством, проделала длительную эволюцию от привилегированно-универсальной позиции «вышей мудрости» до положения частной дисциплины, существующей наряду со многими другими отраслями знаний и отчаянно пытающейся доказать свою нужность и востребованность. Она была наукой до появления науки в современном смысле этого слова, но сегодня она больше чем наука, выражая в своем содержании фундаментальные способности людей к абстрагированию и рефлексии. Суть развития философии как раз и заключается в прояснении, изоощрении и углублении этих уникальных способностей человеческого духа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002.

К.А.НЕВОЛИН:
ВЕХИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ БИОГРАФИИON INTELLECTUAL BIOGRAPHY OF
K.A.NEVOLIN

Аннотация. В статье представлен очерк интеллектуальной биографии выдающегося русского правоведа К.А.Неволина в контексте отечественной философско-правовой традиции.

Ключевые слова: юриспруденция; философия права; философско-правовая школа; юридическое образование.

Сведения об авторе: Лицук Андрей Артурович, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, философии и социальных наук.

Место работы: Нижевартовский государственный гуманитарный университет.

Контактная информация: 628605, г. Нижевартовск, ул. Ленина, д. 56; тел. (3466)444055.

E-mail: litsuk@yandex.ru

Abstract. The present paper outlines the intellectual biography of a prominent Russian legal scholar K.A.Nevolin in the context of Russian jurisprudential traditions.

Key words: jurisprudence; philosophy of law; school of philosophy and law; legal education.

About the author: Andrey Arturovich Litsuk, Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department for Cultural Studies, Philosophy and Social Sciences.

Place of employment: Nizhnevartovsk State University of Humanities.

Среди особенностей русской философии нередко называют ее социальную ориентированность. С этим можно согласиться, поскольку вопросами общественного устройства, организации государственной власти, политики и права занимались практически все видные отечественные мыслители. Эти вопросы находятся в поле зрения и современной философской рефлексии. Так, сегодня своеобразный ренессанс переживает отечественная философия права, о высоком интересе к которой говорят многочисленные симпозиумы, конференции, научные исследования. Такой интерес закономерен, поскольку в условиях модернизации политического устройства страны и ее и правового поля мы вновь и вновь возвращаемся к вопросам сущности и природы права, его онтологических, гносеологических, этических и аксиологических оснований. В связи с этим большую актуальность приобретает вопрос о становлении самой отечественной философии права, которая имеет глубокие корни и представлена целым рядом выдающихся мыслителей. Среди них особое место занимает Константин Алексеевич Неволин, с творчеством которого нередко связывают начало системной разработки философско-правовой проблематики в России, а его работу «Энциклопедия законоведения» называют первым отечественным оригинальным произведением по философии права. Предлагаемая статья посвящена основным этапам жизни и творчества этого замечательного ученого.

К.А.Неволин родился в 1806 г. в городе Орлове Вятской губернии в семье священника. Когда встал вопрос об образовании, выбор был сделан в пользу Вятской семинарии, по окончании которой в 1824 г. будущий ученый был переведен в Московскую духовную академию. Полный учебный курс академии Неволин успешно изучил всего за три с половиной года. Еще до сдачи магистерских экзаменов в 1828 г. по личному выбору митрополита Московского Филарета, по представлению М.М.Сперанского и «по высочайшему повелению» в числе трех лучших студентов он был рекомендован для правового обучения во II-е отделение Собственной Его Императорского Величества Канцелярии.

Кроме лекций Сперанского, в лице которого Неволин обрел образованного покровителя и лучшего друга, Константин Алексеевич имел возможность посещать занятия самых видных правоведов и ученых своего времени. Так, например, у А.П.Куницына он слушал пропедевтику (обзор всех частей законоведения и историю российских законов) и гражданское право, у М.Г.Плисова — политическую экономию и финансы, у К.И.Арсеньева — всеобщую историю, у В.В.Шнейдера — римское право, у Ф.Б.Греффе — латинскую и греческую словесность. Об отношении молодого правоведа к своим учителям можно судить по строкам одного из писем к брату, где в мае 1828 г. он пишет: «Все наши наставники вообще знатоки дела; нельзя желать лучших» [1. С. VIII]. Активно изучая правовые науки, Неволин не теряет интереса и к философскому знанию, который возник у него еще в Вятской семинарии.

Обучение, проходившее под основным руководством Сперанского и непосредственным наблюдением М.А.Балугьянского (выдающегося кодификатора того времени, первого ректора Петербургского университета), должно было включать в себя не только изучение теории правовых наук, но и погружение в практические проблемы. С этой целью Сперанский составил план занятий таким образом, что помимо посещения лекций, во II-м отделении Канцелярии студенты активно привлекались к работе по составлению Свода законов Российской империи. Здесь следует отметить, что, осознавая всю важность для государства дела кодификации существующего законодательства, Сперанский понимал и то, что одной лишь систематизацией бесчисленных узаконений в создаваемый Свод ограничиваться нельзя. По его мнению, крайне необходимо подготовить новое поколение юристов, которое было бы способно вытеснить из судов и канцелярий заседавший там вековой дух приказничества.

Эта задача, в свою очередь, требовала реформирования университетского юридического образования, которое страдало многими недостатками и не до конца отвечало требованиям своего времени. На тот момент преподавание в вузах велось преимущественно иностранными профессорами (в основном, немцами), которые слабо разбирались не только в русском языке (занятия часто велись на латинском, немецком, иногда на французском языках, поэтому половина слушателей, очевидно, плохо понимала своих учителей), но и в российских законах, истории становления русского права. Изучаемая правовая теория, привнесенная с Запада, была далекой от реальной жизни и неприменимой в российской юридической практике. Все это говорило о необходимости подготовки своих, отечественных ученых-правоведов, которым и предстояло в будущем преподавать на юридических факультетах вузов России. «Все вы должны успеть так, — говорил Сперанский Неволину и его товарищам, — чтобы сделаться профессорами; вы должны положить основание науке российского правоведения. Я хочу, чтоб оно было преподаваемо в университетах подлинно по-ученому, а не по-приказнически» [1. С. VIII].

Осенью 1829 г. после сдачи экзаменов Неволин с группой однокашников по Высочайшему повелению был направлен в Берлинский университет «для дальнейшего образования в юридических науках». Там, слушая, что называется, «с голоса» лекции Г.В.Ф.Гегеля, Ф.К. фон Савиньи, Г.Г.Гото, К.А.К.Кленце, А.А.Ф.Рудорфа и других выдающихся ученых того времени, Неволин в течение трех лет изучал энциклопедию и философию права, историю и теорию государственного права, а также римское, германское, прусское и европейское (международное) право.

Главным наставником молодых русских юристов в Германии стал видный представитель исторической школы права Фридрих Карл фон Савиньи. В своей беседе с графом Сперанским, приехавшим в Берлин летом 1830 г., он похвально отзывался о своих подопечных, высказав мнение, что некоторые из них могут с честью занять профессорские кафедры не только в русских, но и в немецких университетах. Самой высокой оценки был удостоен Неволин, которого Савиньи признавал лучшим из русских студентов. Впоследствии этот выдающийся немецкий правовед и философ стал одним из первых читателей и ценителей фундаментального труда Неволлина по истории философии законодательства.

По мнению С.В.Третьякова, то, что в поисках наставника русских юристов за границей выбор российского правительства пал именно на Савиньи, свидетельствовало о намерении задать отечественной юридической науке историческое направление в ее развитии. Однако уже в студенческие годы Неволин, сознавая все достоинства и заслуги исторической школы, отмечал и ее недостатки, что впоследствии привело его к обращению и глубокой разработке философско-правовых идей Г.В.Ф.Гегеля [5. С. 7].

В 1832 г. Неволин вернулся в Санкт-Петербург, где вновь был прикомандирован ко II-му отделению Канцелярии, при которой, по замыслу Сперанского, должна была быть учреждена юридическая академия, с целью подготовки и издания нового корпуса отечественной учебной литературы для юридических факультетов, а также составления полной истории русского права. Прodelать такую работу должны были Неволин и его однокашники, являясь при этом профессорами Санкт-Петербургского университета. Однако Министерство народного просвещения приняло решение определить студентов, прошедших обучение за границей, на службу в различные российские университеты, для чего их подвергли соответствующему экзамену, позволив самостоятельно избрать для будущего преподавания конкретные отрасли правоведения.

Неволин, выбрав государственное право и энциклопедию законоведения, в 1835 г. на собрании философско-юридического факультета выдерживает экзамен на степень доктора законоведения. В том же году он защищает докторскую диссертацию на тему «О философии законодательства у древних», основные положения которой вошли позже в его «Энциклопедию законоведения».

Можно сказать, что приход в университетскую среду таких ученых, как Константин Алексеевич Неволин ознаменовал новую эпоху в юридической науке того времени. Прежде всего это выразилось в том, что стало вытесняться так называемое практически-догматическое направление, которое сводилось к сбору существующих материалов законодательства в многочисленные сборники. Эти сборники готовились с единственной целью — создать правовые регуляторы, способные в какой-либо степени упорядочить существующие в российском государстве и обществе отношения. Несомненно, составители таких сборников проделывали огромную и нужную в свое время работу, однако с выходом Свода практическое значение сборников было утрачено. При составлении подобных сборников не проводилась «ни самостоятельная разработка права, ни его литературно-юридическое истолкование» [5. С. 10]. Между тем существовала необходимость в развитии не только прикладных аспектов права, но и его теоретических, фундаментальных оснований. Творчески впитав самые передовые достижения европейской философско-правовой мысли, Неволин и еще целая плеяда русских правоведов того времени дали мощный толчок к развитию отечественной правовой науки и университетского образования.

Особое место в интеллектуальной биографии Неволина занимает период его службы в Киевском университете Святого Владимира, куда он вскоре после защиты был назначен профессором энциклопедии права и учреждений Российской империи. Современники свидетельствуют, что лекции ученого пользовались большой популярностью, а его слушателями были многие известные люди того времени, в том числе граф С.С.Уваров и поэт В.А.Жуковский. Будучи не очень крепким физически, Неволин читал свои лекции негромко, однако ценность самого лекционного материала с лихвой искупала недостаток его подачи. «Не формой, а содержанием лекций, — отмечал коллега Неволина В.Я.Шульгин, — он влиял на молодые восприимчивые натуры так сильно, что многие из его слушателей, по собственному их отзыву, с трудом могли впоследствии отрешиться от его взглядов» [6. С. 149]. Строгая система, богатство мысли, поразительная начитанность лектора — вот главные особенности лекций профессора Неволина. К своей аудитории он относился со всей серьезностью и ответственностью, поэтому все, что произносилось для нее, было обдуманно, подготовлено, четко сформулировано и базировалось на новейших научных исследованиях того времени.

Деятельность Неволина в Киевском университете складывалась довольно успешно. Впоследствии он трижды избирался ректором этого вуза, который, по словам известного историка права М.Ф.Владимирского-Буданова, за пятилетний период управления Неволина сложился и окреп. Работая на посту ректора, русский ученый в то же время являлся помощником попечителя училищного комитета, состоящего при университете. В этом комитете, который руководил среднеучебными заведениями округа, под председательством Неволина был разработан комплекс необходимых учебных программ по всем предметам для гимназий и уездных училищ. Кроме того, благодаря его усилиям были расширены содержание и объем учебных дисциплин, читаемых на юридическом факультете. Теоретической основой нового плана преподавания правовых дисциплин стала неволинская концепция законоведения, о которой речь пойдет ниже. Этот план был реализован сначала в Киевском, а несколько позже в Петербургском, Московском, Харьковском и Казанском университетах. Примечательно, что на посту ректора Константин Алексеевич особое внимание уделял созданию благоприятного климата в работе коллектива профессоров и преподавателей. Успешная деятельность Неволина была высоко оценена как коллегами, так и правительством. В 1842 г. он был произведен в «коллежские советники», получив, таким образом, титул потомственного дворянина.

Киевский период жизни и творчества принес Неволину и научную славу. В 1839—1840 гг. было издано его главное произведение общетеоретического характера — двухтомная «Энциклопедия законоведения», являвшаяся долгие годы одним из основополагающих трудов в этой области не только в России, но и в Европе. Именно эта работа стала первым из опубликованных

на русском языке оригинальным произведением по философии права, что дает основания считать Константина Алексеевича Неволлина одним из родоначальников отечественной философско-правовой школы¹. Исследование русского ученого повлияло и на процесс преобразования отечественного высшего юридического образования в России. Оно существенно потеснило немецкие учебники по естественному праву, служившие до тех пор единственным руководством для студентов, изучавших энциклопедию законоведения².

В 1843 г. Неволлин вновь вернулся в столицу. Он возглавил кафедру российских гражданских законов Петербургского университета, в котором позже служил также проректором и деканом юридического факультета. С 1845 г. Неволлин преподавал историю российского законодательства для студентов философского факультета, а в 1848 г. читал лекции по энциклопедии права в Училище правоведения. Активная преподавательская деятельность сочеталась с обширной научной работой. В этот период Неволлин публикует ряд статей, посвященных истории русского права, среди которых особую известность получили «Образование управления в России от Иоанна III до Петра Великого» и «О пространстве Церковного суда в России». В это же время он напряженно работает над реализацией своего давнего замысла — созданием труда по истории российских гражданских законов. Без преувеличения можно сказать, что в этой фундаментальной работе, увидевшей свет в 1851 г., Неволлин закладывает основы российской научной цивилистики.

Кроме научной и преподавательской деятельности Неволлин продолжал заниматься и практической работой законоведа. Так, в 1852 г. он принимал участие в исправлении военно-уголовного устава, а в 1853 г. был назначен членом консультации при министерстве юстиции. В этом же году ученого избрали в члены императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности. В последние годы своей жизни он вновь возвращается на службу во II-е отделение Канцелярии [2. С. 5].

В 1855 г. по состоянию здоровья Неволлину пришлось оставить свои научные и государственные дела и уйти в отставку со всех постов. В октябре 1855 г., находясь на лечении в г.Бриксен (Австро-Венгерская империя, Тироль), Константин Алексеевич Неволлин скончался. Тело русского ученого было доставлено в Россию и с особыми почестями предано земле под церковью Смоленской Божьей Матери в Санкт-Петербурге.

К.А.Неволлин — человек выдающийся. Все свои силы он отдал служению отечественной науке, активно занимаясь при этом разносторонней административной и законопроектной деятельностью. Уделяя должное внимание проблемам современной ему эмпирической юриспруденции, он приходит к убеждению, что практико-догматическое направление в правоведении и юридическом образовании необходимо базировать на прочном теоретическом фундаменте, разрабатывая основы законоведения (т.е. юриспруденции, всей юридической науки в целом). Уже в докторской диссертации Неволлин обозначил свою приверженность философскому подходу к проблемам права. Он был убежден, что именно философия дает наиболее глубокий их анализ, исследует бытийную природу закона, рассуждает о сущности прав и обязанностей, о существе законов, о разделении законов на главные их роды и виды. Эта мысль стала центральной и в главном труде ученого — «Энциклопедии законоведения», где он указал, что «закон по существу своему есть вообще правда... А существо правды может быть определено только в философии» [3. С. 33].

Таким образом, оставаясь в русле русской традиции понимания права как правды (Максим Грек, Зиновий Отенский, И.С.Пересветов и др.), Неволлин ставит вопросы юриспруденции на

¹ Как основателя философии права в России К.А.Неволлина оценивают многие как дореволюционные, так и современные исследователи (см., например: Ренингампф Н.К. Очерки юридической энциклопедии. Киев, 1868; Шершеневич Г.Ф. История философии права. СПб., 1907; Михайловский И.В. Очерки философии права. Томск, 1914. Т. 1; Луковская Д.И., Гречишкин С.С., Ячменев Ю.В. Константин Алексеевич Неволлин (1806—1855) // Неволлин К.А. Энциклопедия законоведения. СПб., 1997, и др.).

² Одним из первых опытов в данной области явилась «Универсальная энциклопедия права» Гунниуса, изданная в 1638 г. В России соответствующая учебная дисциплина впервые стала преподаваться в XVIII в. в Московском университете немецкими юристами Баузе и Пургольдом (см. подробнее: Кузнецов Э.В. Философия права в России. М., 1989. С. 100).

философские рельсы, закладывая тем самым фундаментальные основания отечественной философско-правовой школы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреевский И.Е. От издателя // Неволин К.А. Полн. собр. соч. СПб., 1857.
2. Луковская Д.И., Гречишкин С.С., Ячменев Ю.В. Константин Алексеевич Неволин (1806—1855) // Неволин К.А. Энциклопедия законоведения. СПб., 1997.
3. Неволин К.А. Энциклопедия законоведения. СПб., 1997.
4. Российский государственный архив (РГИА). Ф. 1405. Оп. 53. Ед. хр. 1980. Л. 7 об.
5. Третьяков С.В. Очерк литературной деятельности даровитого и трудолюбивого юриста (О жизни и творчестве К.А.Неволина) // Неволин К.А. История российских гражданских законов. Часть первая: Введение и книга первая о союзах семейственных. М., 2005.
6. Шульгин В.Я. История университета Св. Владимира. СПб., 1860.

Б.В.ЯКОВЕНКО О СУЩНОСТИ И НАЗНАЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ

B.V.YAKOVENKO'S VIEWS ON THE MEANING AND PURPOSE OF PHILOSOPHY

Аннотация. Статья посвящена анализу воззрений о сущности и назначении философии выдающегося русского мыслителя Б.В.Яковенко.

Ключевые слова: философия; неокантианство; русская философия; трансцендентализм; трансцендентальный метод; плюрализм.

Сведения об авторе: Никулина Ольга Вячеславовна, кандидат философских наук, доцент кафедры культуры, философии и социальных наук.

Место работы: Нижневартровский государственный гуманитарный университет.

Контактная информация: 628605, г. Нижневартовск, ул. Ленина, д. 56; тел. (3466)244513.
 E-mail: RA.NVarta@gmail.com

Abstract. The article analyzes views of an outstanding Russian thinker B.V.Yakovenko on the nature and purpose of philosophy.

Key words: philosophy; Neo-Kantianism; Russian philosophy; transcendentalism; transcendental method; pluralism.

About the author: Olga Vyacheslavovna Nikulina, Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department for Cultural Studies, Philosophy and Social Sciences.

Place of employment: Nizhnevartovsk State University of Humanities.

Борис Валентинович Яковенко (1884—1949 гг.) принадлежит к тому направлению отечественной философской мысли, которое принято называть русским неокантианством [1. С. 216; 2. С. 306—307]. Его отец — Валентин Иванович Яковенко — был народником, ученым-статистиком, сотрудником известного книгоиздательства Ф.Ф.Павленкова, а мать — Клавдия Андреевна Мурашкинцева — занималась переводами с иностранных языков, участвовала в революционном движении [5. С. 5; 6. С. 642; 10. С. 296, 306—310].

После окончания в 1900 г. Петербургской гимназии Мая Б.В.Яковенко учился в Сорбонне и Свободном Русском университете в Париже. С 1903 по 1905 гг. он также учился на естественном факультете Московского университета. За участие в студенческом движении Яковенко подвергся аресту и был отчислен из университета. Свое образование будущий философ продолжил в 1906—1908 гг. в Германии, в центрах неокантианского движения: университетах Гейдельберга и Фрейбурга. Вернувшись в 1911 г. на родину, Яковенко сразу же окунулся в гущу интеллектуальной жизни Москвы. Он становится одним из ведущих редакторов журнала «Логос» и, пожалуй, самым продуктивным его автором, печатается в журналах «Вопросы философии и психологии», «Труды и дни», в газете «Русские ведомости» и других изданиях. Русский философ приветствовал феноменологию Э.Гуссерля, оказавшую огромное влияние на духовный климат Европы. В 1912 г. по рекомендациям Л.М.Лопатина и Г.И.Челпанова Яковенко становится действительным членом Московского Психологического общества. Однако из-за усилившегося надзора полиции и политических репрессий он был вынужден уехать за границу. В 1913—1924 гг. Яковенко жил в Италии, где занимался философией, публицистической и преподавательской деятельностью (и даже некоторое время служил в русском посольстве в Риме), затем по приглашению Президента Чехословакии Т.Масарика переехал в Прагу, где активно работал до конца своих дней.

Большая часть работ Яковенко посвящена истории философской мысли, а также исследованию вопроса о сущности и назначении философии. В своих теоретических статьях он стремится выявить внутренние закономерности развития философского мировоззрения и на этой основе сформулировать свою собственную концепцию.

Изучение истории философии, отмечает Яковенко, выявляет большое разнообразие подчас противоположных идей, систем и концепций. Создается впечатление, что существует не одна философия, а множество учений, соответствующих множеству самих мыслителей. Однако такое мнение является поверхностным, при более глубоком рассмотрении обнаруживается существование общей мировоззренческой тенденции, единой философии, имеющей один и тот же предмет исследования. «Философия едина в своем историческом явлении, — пишет

отечественный мыслитель. — Тем единым предметом философских исканий является Сущее во всем своем целом, во всех своих деталях, во всех своих обнаружениях, — значит, Сущее как Сущее» [21. С. 94—95].

Три главных момента единства философии — в ее предмете, методе и проблеме — обуславливают целостность ее системного развития и определяют специфику философского знания. Но поскольку Сущее множественно, т.е. плюралистично, то истинная философия в идеале сама должна быть *плюралистичной*. Таким образом, в истолковании Сущего как фундамента бытия — идеальной основы жизни, культуры и философии — Яковенко стоит на позиции плюрализма, точнее, **трансцендентального плюрализма**, программа которого может быть сформулирована следующим образом: проникая в Сущее, плюрализм должен действовать совершенно недогматично, критически и сущностно. «Свое направление Яковенко называет критическим или трансцендентальным интуитивизмом, а также философским абсолютизмом в противоположность всякому релятивизму и агностицизму, — писал Н.О.Лосский. — Указывая на односторонность монизма и даже дуализма, сводящего весь состав мира только к материальному и психическому бытию, Яковенко отстаивает плюрализм, т.е. учение о существовании многих видов бытия, не выводимых друг из друга» [7. С. 928—929].

Однако плюрализм не может быть плюралистичным в смысле теории, или системы абстрактно субстанциализованных сущностей, или монад (как, например, у Г.В.Лейбница), подчеркивает Яковенко. «Трансцендентальный плюрализм» обнаруживает себя прежде всего как феноменологическая критика познания, поскольку в теории познания он выдвигает критическую и рациональную интуицию в качестве единственного существенного источника истины и достоинства философствования. Он также противостоит любому виду чувственной интуиции и интеллектуалистическому конструированию. В гносеологии такой плюрализм допускает абсолютность и разнообразие истин; в онтологии он признает многообразие и равную абсолютность сущностей; в этике он утверждает многообразие и правомерность нравственного самоутверждения личности; в учении о красоте он одновременно защищает разнообразие и абсолютность проявлений прекрасного; наконец, в области религии он признает многообразие и одинаковую абсолютность всех проявлений и всех форм святого, отклоняя только традиционные понятия Бога и Церкви [11. С. 428—429].

Носителем интеллектуальной интуиции в «критическом плюрализме» является человек, который, пройдя курс историко-философского воспитания, также проходит курс мировой истории и истории мировой культуры и своим существованием в Истине, Добре и Красоте увенчивает действительную жизнь Сущего, являясь его единичным представителем. В личности философа, как и в любой другой личности, прошедшей ту же школу, что и философ, происходит самоупражнение философии во имя философски осознанной Жизни.

Трансцендентализм и критицизм, воспринятые от немецкого неокантианства, с некоторой примесью феноменологии Э.Гуссерля были для Яковенко той методологической платформой, которая позволяла построить философию как «строгую науку» [4. С. 21—26, 29—30, 38—39]. По его мнению, разработка этих принципов представляет собой основное достижение И.Канта, открывшее новую эру в развитии европейской и мировой мысли и впоследствии творчески обогащенное немецкими неокантианцами с их лозунгом: мир познаваемых вещей есть продукт активности нашего сознания.

Трансцендентальный принцип обеспечивает «чистоту» философской мысли, освобождая ее от влияния «хаоса жизни», и придает ей объективный и всеобщий характер. «Мы обозначаем, — писал Яковенко, — собственно философский метод, т.е. вопрос о принципах трансцендентальности, об условиях возможности последнего... как *трансцендентальный метод*» [20. С. 46]. В свою очередь, философский критицизм, противостоящий теологическому и философскому догматизму, требует рассмотрения средств познания прежде построения философской системы: «...Критицизм берет знание как знание, как состав и раскрывает на любом его примере все его основные формы и все его существенные элементы, имеющие значение также и по отношению к тому знанию, которое знаменует само критическое исследование» [19. С. 694—695]. Основная слабость догматизма, пояснял Яковенко, состоит в том, что он ставит в центр исследования предмет познания, не изучая понятий и условий, посредством которых происходит само познание. Суть «критического метода», напротив, состоит не в познании

вещей и их свойств, а в исследовании самого познания и его форм, т.е. априорных условий возможности опыта. Если догматическая философия начинала с вопроса: «Что такое предмет?», то И.Кант начинает с вопроса: «Как происходит познание о предмете?». Следовательно, перед «трансцендентальной философией» стоит задача познания не вещей, а «видов познания».

Русский философ стремился раскрыть значимость и плодотворность неокантианства как естественного продолжения немецкого идеализма (в частности, правильно понятой и проясненной системы И.Канта), подчеркнуть, как ему казалось, свойственный неокантианству онтологизм, показать, в каком направлении может и должно развиваться это направление мысли. Принципиальное оправдание Яковенко трансцендентального идеализма как гносеологической метафизики осуществлялось с помощью сравнительного анализа проблемы Логоса, проходящей через всю историю философии, что позволило рассматривать трансцендентализм как «критический интуитивизм» [16. С. 852—853]. Дальнейшая разработка трансцендентального метода очень важна, говорил он, поскольку «...дело Канта и в руках “великих кантианцев” не получило своего полного завершения» [19. С. 680].

Яковенко — убежденный сторонник *научной философии* [17. С. 569]. Так называемая «религиозная философия» представляется ему господством языческой хаотичности и фантастичности над просвещенным мышлением. Философское познание как познание Сущего в том виде, как оно есть, является длительным и многотрудным итогом развития научного познания. Яковенко не отрицает религию, но считает, что такое мировоззрение основывается на эмоционально-волевом, а не на рационально-научном типе познания и ничего не может дать для истинного познания Сущего. В противоположность критицизму, свойственному научной философии, религии присущ теологический догматизм. Поэтому всякое соединение философии и религии неправомерно, как в том случае, когда религия превращает философию в свою служанку, так и тогда, когда религия впадает в наибольшую рационализацию и оказывается в зависимости от философии. Наглядным примером такого бесплодного соединения религии и философии является средневековая схоластика [12. С. 274—275].

Философия, утверждал Яковенко, должна исходить из проблем Жизни, выявлять ее смысл, постигать Сущее во всех его формах. Являясь системой мировоззрения, философия обнаруживает себя в качестве трансцендентальной сущности жизни и культуры и осознает себя в своей истории как фиксирование моментов Абсолютного Сущего. Но для этого философия должна очистить себя от догматических наличностей сознания, т.е. встать на позиции *трансцендентального скептицизма*. Это можно сделать посредством самоограничения философии, т.е. через ее отделение от иных форм проявления человеческого сознания — науки, искусства, религии, политики — по психологическим, гносеологическим и методологическим основаниям, что позволяет преодолеть вносимые субъектом в познавательный процесс предрассудки натурализма, антропоморфизма, психологизма, интенционализма и т.п., а также все формы монизма и дуализма.

В своем творчестве Яковенко испытал влияние не только теоретиков Марбургской школы — Г.Когена, П.Наторпа, «раннего» Э.Кассирера, но и представителей Баденской школы — В.Виндельбанда, Г.Риккерта, Э.Ласка, в учениях которых философия в качестве нормативной науки о должном понимается как теория «ценностно-телеологического критицизма» [3. С. 39; 8. С. 23—27; 22. С. 299—300]. Сущность, усматриваемая чистой мыслью, считал русский неокантианец, может быть определена как совокупность ценностей и смыслов, которые сознание и душа несут в себе как данное, но принципиально отличное от них и самостоятельное в своем значении: «В безграничном океане наивно-догматических наличностей философская критика путем беспощадного сомнения и разложения открывает твердые и более или менее определенные пункты культурных ценностей» [15. С. 256]. Более того, полагал он, «...всякое бытие должно быть подчинено (и бесповоротно) ценности» [17. С. 521]. Именно поэтому философия трансцендентализма должна быть противопоставлена всем формам релятивизма и иррационализма. Иррациональность жизни снимается культурой, которая находит свое выражение в рационалистической философии плюрализма. Истинная философия есть самопознание Сущего во всех его формах и проявлениях, исторические этапы и периоды которого фиксируются в единстве понятий и категорий систем мировоззрения.

Философия, по мнению Яковенко, изначально дуалистична. Она возникла, когда человек почувствовал разницу между собственным бытием вещи и ее данностью в восприятии. Так в философии появилась *проблема трансцендентного* — ее главная проблема, — выступающая как отношение сущности и явления, единого и многого, чувственного и сверхчувственного. Избежать дуализма и преодолеть разрыв субъекта и объекта, сущности и явления и т.д. возможно на пути истолкования Сущего не трансцендентно, не за пределами познания, а имманентно, внутри этих пределов. Поэтому философское познание имеет две стороны: научно-критическую, обращенную к субъекту, и интуитивно-мистическую, обращенную к самому Сущему, который в концепции «трансцендентального плюрализма» обнаруживается как система множества вполне самостоятельных ценностей [5. С. 652—654].

Для Яковенко развитие философской мысли в целом носит прогрессивный поступательный характер. В своей истории философская мысль циклична. Она проходит следующие мировые циклы: *космизм* (греческая философия), *гносеологизм* (западноевропейская, в особенности немецкая философия) и *трансцендентализм*. До трансцендентализма человеческая мысль пережила в истории философии две основные эпохи: натуралистическую и гносеологическую. Для греческих мыслителей мир представлялся в виде некоторой совокупности вещей и сил, в виде космоса, конкретной природы. Западноевропейская философия, в особенности немецкая классика, взяла своим исходным пунктом объективную сторону познания и отказалась от космического мирозерцания. Тем самым были заложены предпосылки для перехода к трансцендентальному этапу познания Сущего.

Этот этап философского развития имеет свои ступени, начиная с учения И.Канта, в основных чертах продолженного И.Г.Фихте, Ф.В.Й.Шеллингом и Г.В.Ф.Гегелем, а затем и неокантианцами. Но все же главными пунктами на пути самоопределения философии, осознания ею своей самостоятельности и самодостаточности, является трансцендентализм И.Канта и Г.В.Ф.Гегеля [14. С. 166—172]. Наиболее перспективным направлением трансцендентальной философии Яковенко считал Марбургское неокантианство, в частности, учение Г.Когена, хотя в некоторых моментах он критикует воззрения основоположника этой школы.

Русский неокантианец не скупится на похвалы в адрес знаменитого марбуржца: «...Система Когена впитывает в себя все двухтысячелетнее развитие философии, отражает в себе всю историю борьбы философии за независимость. Если Кант указал философии предмет, если Гегель уточнил его указанием границ и смысла философского метода, то Коген воссоединил в себе оба этих деяния и выдвинул их не только как основы нынешней философии, но и как основы философии вообще. <...> Будучи продолжением Канта, система Когена есть лучший продукт чисто философского духа современности» [13. С. 427—428]. Преодолевая дуализм кантовского трансцендентализма и избавляясь тем самым от пассивности философского мышления, а потому и от зависимости его от чего-то вне его данного, Г.Коген, согласно Яковенко, вполне справедливо и всецело в духе критицизма интерпретируя кантовские понятия «вещи в себе», ощущения, данности, превращает их в моменты мышления, которое у него от начала до конца становится самостоятельностью или самопорождением [2. С. 308].

Трансцендентализм, понятие которого имеет большое значение в учении И.Канта и последующем кантианстве, Яковенко трактует, как стремление великого кенигсбержца преодолеть противопоставление ума и «вещей в себе». Этим термином он называет такую философскую систему, которая охватывает все Сущее, его внешнюю для человека сторону, т.е. *трансцендентное*, и внутренне присущее, т.е. *имманентное*. Трансцендентализм — магистральное направление европейской и мировой мысли, преодолевающее как «объективизм», так и «субъективизм», как «трансцендентизм» (абсолютизацию внешнего), так и «имманентизм» (абсолютизацию внутреннего) [10. С. 306—310].

«Оригинальная и исключительная мощь философской мысли... восходит критически до разумного трансцендентального... созерцания, в котором предстает и наличествует сама сущностная феноменология Сущего, — поясняет Яковенко суть «трансцендентального плюрализма». — Жизнь, культура и история, и в том числе также и сама философия в ее исторических обнаружениях, суть лишь подготовительные фазы, сферы, ступени, по которым и через которые философская мысль всякий раз критико-систематически шествует и восходит к конечному разумному озарению, к полному критическому самоугашению в чистом предмете, к свободной

и всецелой мудрой жизни в Сущем» [12. С. 280]. Само Сущее при такой интерпретации представляет собой не простую логическую абстракцию, идеальный объект теории познания, но некий онтологический Абсолют, цельное, «живое» единство объективности и субъективности. Современная философия, говорил отечественный мыслитель, должна взять Абсолютное так, «как если бы оно не бралось, а просто было» [9. С. 813].

Социально-политической проекцией философского плюрализма Яковенко считал демократию, существенным моментом которой служит внесенное большевизмом требование свободы труда и представление о человеке как трудовой личности, являющейся вершителем государственного бытия, хотя в целом советскую философию он отвергал. «...В сфере нравственной философии плюрализм непременно должен выступить как *система чистой свободы*, как мысленно-интуитивная кристаллизация последовательного *демократизма*, — писал русский ученый. — Полная свобода каждой народности в более обширном народном целом и в общей семье всего человечества, полная правоспособность и независимость различных общественных групп одного и того же народа и друг по отношению к другу, и по отношению ко всему народу... ко всему целому человечества — вот... наивысшее утверждение духовно-нравственной свободы...» [18. С. 921].

Яковенко предложил новый вариант программы русской революционной демократии, направленный на защиту завоеваний Февральской революции и созыв Учредительного собрания. По его мнению, деятельность демократических сил в России должна быть направлена против Колчака и против Ленина, но не в одинаковой мере. Реакция — это отрицание демократической революции, поэтому против белогвардейских армий надо бороться безжалостно. Большевизм, напротив, является результатом революционного движения, который использует антидемократические методы, чтобы достичь высокой цели. Против Ленина и его союзников философ предложил тактику «лечения» и «оздоравливания» с целью вернуть большевиков, левых эсеров и представителей других радикальных течений в лоно демократии.

Таким образом, своим исследованием вопроса о сущности и назначении философии, критикой скрытого психологизма в концепциях неокантианства, созданием системы «трансцендентального плюрализма», интуитивно прозревающего формы и проявления Сущего, Яковенко сыграл большую роль не только в разработке проблем трансцендентализма, но и в повороте отечественной мысли к онтологической точке зрения.

Хотя Яковенко не стал пролагателем новых путей для русской философии, он сделал максимум возможного, чтобы эти пути были найдены [4. С. 41—42]. Выбрав теоретическую интуицию в качестве основного метода философии, отечественный мыслитель в целом остался в рамках Марбургского неокантианства, хотя испытал на себе воздействие некоторых идей Баденской школы. При этом философия Яковенко, положительно оценивавшая культурную ценность христианства, подверглась своеобразному психологически-идейному воздействию со стороны религиозной философии Ренессанса. Неустанно пропагандируя неокантианство и выстраивая систему трансцендентального плюрализма, Яковенко тем самым выполнял двудельную задачу: требуя предельной рациональности русского метафизического видения мира, он своим плюралистическим построением обнаруживал и утверждал эти пределы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов А.И., Суслова Л.А. Кант в России // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А.Маслина. М., 1995.
2. Белов В.Н. Учение Германа Когена в России: особенности рецепции // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. И.Н.Грифцовой, Н.А.Дмитриевой. М., 2010.
3. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995.
4. Ермичев А.А. О неокантианце Б.В.Яковенко и его месте в русской философии // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000.
5. Ермичев А.А. Яковенко Борис Валентинович // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А.Маслина. М., 1995.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001.

7. Лосский Н.О. Памяти философа Б.В.Яковенко // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000.
8. Риккерт Г. О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
9. Степун Ф.А. Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение» // Степун Ф.А. Сочинения. М., 2000.
10. Столович Л.Н. История русской философии: Очерки. М., 2005.
11. Яковенко Б.В. История русской философии / Общ. ред. и послесл. Ю.Н.Солодухина. М., 2003.
12. Яковенко Б.В. Мошь философии (историческое самоутверждение философской мысли) // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб., 2000.
13. Яковенко Б.В. О теоретической философии Германа Когена // Там же.
14. Яковенко Б.В. Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще (второе, более специальное введение в трансцендентализм) // Там же.
15. Яковенко Б.В. Путь философского познания // Там же.
16. Яковенко Б.В. Тридцать лет русской философии (1900—1929) // Там же.
17. Яковенко Б.В. Учение Риккерта о сущности философии // Там же.
18. Яковенко Б.В. Философия большевизма // Там же.
19. Яковенко Б.В. Философский экономизм // Там же.
20. Яковенко Б.В. Что такое трансцендентальный метод? // Там же.
21. Яковенко Б.В. Что такое философия? (Введение в трансцендентализм) // Там же.
22. Lask E. Die Lehre vom Urteil // Lask E. Gesammelte Schriften / Hrsg. von E.Herrigel. Tübingen, 1923. Bd. 2.

ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ
МЕЙСТЕРА ЭКХАРТАMEISTER ECKHART'S
ETHICAL TEACHING

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению учения позднесcholастического философа Мейстера Экхарта с точки зрения его этического содержания.

Ключевые слова: средневековая философия; поздняя схоластика; рейнская мистическая школа; неоплатонизм; религиозно-этическое учение.

Сведения об авторе: Полищук Лилия Андреевна, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, философии и социальных наук.

Место работы: Нижегородский государственный гуманитарный университет.

Контактная информация: 628605, г. Нижегородский, ул. Ленина, д. 56; тел. (3466)465343.
E-mail: ngguckkif@yandex.ru

Abstract. The article is devoted to the teaching of the late scholastic philosopher Meister Eckhart, concerning in particular its ethical content.

Key words: medieval philosophy; late scholasticism; Rhine Mystery school; Neo-Platonism; moral and religious teaching.

About the author: Liliya Andreevna Polishchuk, Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department for Cultural Studies, Philosophy and Social Sciences.

Place of employment: Nizhnevartovsk State University of Humanities.

Среди позднесcholастических мыслителей учение Мейстера Экхарта (1260—1327/28) выделяется своим достаточно очевидным этическим содержанием. Его учение о душе, о Боге этически ориентировано, поскольку заключает в себе нравственную цель человеческой деятельности.

Мейстер Экхарт — доминиканец, важный церковный сановник: эрфуртский приор, парижский магистр, тюрингский викарий, саксонский провинциал, страсбургский куратор бегинок, кельнский профессор; в юные годы ученик Альберта Великого, в зрелые — последователь Аквината и Дитриха Фрайбергского; неоплатоник, первым в европейской науке объединивший доселе разрозненные романский, греческий, еврейский и арабский изводы этой философской традиции и подвергший, отталкиваясь от нее, глубокому, хотя и не всегда последовательному пересмотру ориентированную на Аристотеля схоластику. В истории западноевропейской культуры Экхарт был предтечей Реформации Мартина Лютера, основателем рейнской мистической школы [4. С. 3—4].

Мейстера Экхарта справедливо считают творцом немецкой мистики. Он тесно связан (особенно в своих латинских трактатах) со схоластической традицией университетского богословия, но в то же время им создаются мысленные формы, которые станут отличительным признаком именно немецкой мистической школы: психологическая углубленность, интерес к первоосновам бытия, стремление укоренить человеческую этику в событиях жизни Божественной личности, внимательное отношение к бессознательной мудрости народного языка. А.Доброхотов отмечает: «Интересно, что техника молитвенного созерцания Бога в молчащей тишине души имеет много общего с учением византийского «исихазма», расцветшего примерно в это же время на христианском Востоке» [2. С. 191]. Известный исследователь творчества Экхарта М.Ю.Реутин также неоднократно сравнивает немецких мистиков с византийскими исихастами, в частности, учения М.Экхарта и Г.Паламы [3].

Многие исследователи характеризуют учение Экхарта как мистический пантеизм, однако философ стремился избежать пантеистических выводов, отмечая, что творения ниже Творца и не в состоянии полностью выразить его сущность. Наряду с понятием Бога он вводит понятие безличной божественности, которое характеризует сугубо негативно — как непознаваемый абсолют, ничто, праоснова, бездна; Бог представляет собой первое обособление, определенность божества. Поскольку Бог совпадает с бытием, то он оказывается божественностью. Бог во всех вещах, однако как божественность и разумность он нигде не представлен так полно, как в интимнейших глубинах души. Божественность — подлинная родина души. Божественность и чистая сущность души тождественны: «В моей душе есть сила, воспринимающая Бога.

Ничто не близко мне так, как Бог. В этом я настолько же уверен, как в том, что жив. Бог мне ближе, чем я сам себе. Мое существование зависит от того, что Бог тут, что Он близок» [6. С. 47]. Душа в ее божественной глубине абсолютна и невыразима, как и сама божественность. Для них не существует собственных имен, положительных определений.

Совпадение глубин духа и божественности настолько полно, что, по словам Экхарта, чем более Бог внутри, тем более он вовне, и чем более вовне, тем более внутри. М.Экхарт, блестящий проповедник, иллюстрирует диалектику идеи вещи и отдельных вещей в одной из проповедей о взаимоотношении идеи справедливости и справедливого человека. Ход рассуждений Экхарта, выдержанный в типичной для него схоластической манере, таков: 1) справедливый погружен в справедливость; 2) справедливый находится в справедливости как конкретное в абстрактном; 3) справедливый есть слово справедливости, ее обнаружение; 4) справедливость в самой себе содержит образец, по которому создается справедливое; 5) справедливый, порождаемый справедливостью, отличается от нее, ибо никто не может породить самого себя; 6) но в то же время справедливый по природе не отличается от справедливости, ибо а) справедливый существует в справедливости и б) справедливость не могла бы никого сделать справедливым, если бы природа там и здесь не была одинаковой; в) справедливый есть сын справедливости, так как он другой как лицо, но не другой по натуре; 7) поскольку справедливый тождествен справедливости, то он не ниже ее, как сын не ниже отца; 8) так как справедливость создает справедливое, то она остается справедливостью, источником и идеей справедливого; 9) ни справедливый, ни справедливость не подвержены движению, они вне времени, справедливость постоянно порождает справедливого; 10) справедливый весь заключен в справедливости как своим источником; 11) справедливость все делает через рожденного ею справедливого; 12) справедливый — не порожденная справедливость, а скорее сама первоначальная справедливость, он — рождение без рождения; 13) так как справедливый — в справедливости, то он есть свет, есть божество; справедливый и справедливость связаны непосредственно; 14) справедливый сам по себе — темнота, и он светит только в справедливости, как и справедливость в справедливом; 15) таким образом, получается, что справедливость полностью заключена в каждом справедливом; чем более она в каждом справедливом человеке и во всех справедливых людях, тем более она вне их [1. С. 266—267].

В своем учении о душе Экхарт в значительной степени отходит от традиций схоластической психологии XIII в. Наиболее авторитетной концепцией была теория души Фомы Аквинского, основанная на толковании Аристотеля. Согласно ей душа имеет сущность и свойства, в которых она проявляется. Жизнь относится к сущности, поскольку душа живет всегда, а разумность есть свойство, которое проявляется при определенных условиях. Актуальное бытие Бога открывается душе только через ее потенциальные состояния. Экхарту было чуждо это строгое разграничение божественного и человеческого. Гораздо ближе ему было учение Дитриха Фрейбергского (Мейстера Дитриха) о «сокровенной части ума», где происходит встреча человека с божественным разумом. Согласно концепции Экхарта, в глубинах человеческой души таится простая, лишенная образов и содержания, частица, напрямую соединяющая его с божественной природой. Экхарт называет ее «искоркой», которая выполняет для человека роль путеводной звезды, направляя его волю к самосовершенствованию. В сущности, целью человеческой деятельности, по Экхарту, является возвращение души к изначальной абсолютности, выявление ею своей божественной сущности, единства с божественной первоосновой бытия. Экхарт говорит о познании Бога: «Ты должен познавать его без помощи образа, без посредства, без уподобления. — “Но если я познаю Его без посредства, я стану вполне Он, а Он — я”. Это именно я и разумел» [6. С. 148]. Экхарт не отрицает силы разума, но отрицает разумность привычных представлений (стереотипов), с которыми люди часто отождествляют свой разум. По этой причине мистической и крамольной кажется людям всякая новая мысль, выходящая за пределы привычного. Цель человеческой деятельности — слияние человека с Богом — наполнена этическим смыслом. Блаженный человек настолько един с Богом, что хочет только того, чего желает Бог. Ссылаясь на Августина, Экхарт утверждает, что человек есть то, что он любит: любит камень — есть камень, любит человека, есть человек, любит Бога, есть Бог.

Каким образом возможно и практически достигается слияние человека с Богом? Блаженство заключено в познании и интеллекте, а не в воле. Воля направлена на благо и стремится

к Богу по причине благодати Бога. А разум способен охватить божественность в ее чистой сущности. Быть с Богом и быть мудрым — одно и то же. Постигание Бога или божественности осуществляется в форме мистической интуиции, которая следует из правильно организованного, осознанного, целенаправленного познания (является его следствием). В мистической интуиции стирается грань между познающим субъектом и объектом познания. Человек переходит в этом акте к безличной божественности.

На пути самосовершенствования, или слияния с Богом, душа проходит следующие этапы. Прежде всего, она очищается от всего, что вложил в нее рассудок, неразрывно связанный с чувственным миром, и переходит в сферы высшего разума, где вспоминает о своей изначальной сущности и восстанавливает свою непорочность. Затем уходят и образы, порожденные разумом, и душа окончательно развоплощает свое содержание, сливаясь с божественной сущностью. Однако на этом этапе душа не может обойтись без поддержки Бога, поскольку некогда потеряла свою связь с ним в результате грехопадения. Для восстановления этой связи душе необходимо милосердие Бога. Высший акт милосердия был осуществлен Богом, пославшим человечеству Сына. Подражание Христу — путь, открытый всем. Но есть еще путь для избранных, и он дает наиболее совершенное богопознание. Этот путь пролегает от душевной «искорки» к глубинам божественной сущности, и тайна его свершения — в освобождении от образов. Экхарт различает положительный и отрицательный пути познания Бога: положительное (катафатическое) богословие познает Бога в образах, восходя от простых ко все более величественным; отрицательное (апофатическое) богословие, напротив, совлекает с Истины образную оболочку, обнаруживая нетождественность Бога со сколь угодно возвышенными образами. Экхарт подчеркивает активную роль отрицательного знания в процессе совершенствования души, поскольку именно на этом пути человек освобождается от власти земного, сотворенного мира и открывает в себе нетварное начало. Процесс познания Бога оказывается процессом нравственного очищения, совершенствования, что напоминает концепцию Платона.

Самая совершенная добродетель, которая ведет к достижению конечной цели, более других связывает человека с Богом, по Экхарту, — это уединенность, отрешенность от мира, «высшая и лучшая добродетель, с помощью которой человек сумел бы вплотную приблизиться к Богу, смог бы по благодати стать тем, чем Бог является по естеству, и вполне уподобиться тому первообразу, каким он был в Боге, покуда между Богом и ним не было никакого различия, еще до того, как Бог создал тварь. ...Все добродетели имеют некую приверженность к твари, а отрешенность от всех творений свободна» [7. С. 210]. Отрешенность описывается Экхартом как такое состояние, когда человек не просто обращен к воле Бога как высшей норме, а признает эту волю в качестве единственного содержания своей жизнедеятельности. Отрешенность выше любви, «потому что лучшее, что есть в любви, это то, что она вынуждает меня полюбить Бога, а отрешенность вынуждает Бога меня полюбить» [7. С. 210]. Любовь примиряет со многим во имя любви к Богу, отрешенность означает равнодушие, нечувствительность ко всему, кроме Бога; любовь связывает с Богом через мир, а отрешенность — непосредственно. В отрешенности воля Бога может стать волей человека. Если воля человека имеет содержательную определенность, человек просит Бога о чем-то, чего-то желает для себя, то он не выработал еще правильного отношения к Богу. Отрешенность есть стремление воли быть ничем, поскольку «отрешенность столь близка к ничто, что нет ничего достаточно тонкого, что могло бы в ней содержаться, кроме одного Бога. Он так прост и тонок, что может найти себе место в отрешенном сердце. Посему отрешенность не восприимчива ни к чему, кроме Бога» [7. С. 211].

Когда евангельский Иисус говорит, что блаженны нищие духом, то, по мысли Экхарта, это надо понимать как нищие волей, ибо именно тогда, когда человек отказывается от самого себя, он отказывается от всего, когда он ничего не желает для себя, тогда он сливается с волей Бога. «Те нищи духом, кто все вещи оставил Богу такими, какими Он их имел, когда нас еще не было» [7. С. 218].

На вопрос, какова же цель высшей отрешенности, Экхарт отвечает: ни то, ни это не является целью чистой отрешенности, поскольку она покоится в высшем. Бог не может творить, если не найдет готовности. В своей проповеди он приводит пример: «Когда топят печь и сажают в нее овсяное тесто, ячменное, ржаное или пшеничное, то жар в печи один, но в каждом тесте он действует по-разному; из одного хлеб выйдет хороший, из другого — жестче, из

третьего — еще жестче. И в этом вина не жара, но вина вещества, которое не одинаково. Точно так же и Бог в сердцах неодинаково действует. Он действует сообразно тому, какую обрящет готовность и восприимчивость. В каком сердце находится это и то, в том это и то может быть тем, из-за чего Бог не может творить высшим образом. Стало быть, если сердце готовится к высшему, ему подобает стоять в чистом ничто; в ничто — величайшее ожидание, какое только возможно» [7. С. 217]. Может создаться впечатление, что понятие отрешенности является еще одним обоснованием ничтожности человека в русле христианско-теологической традиции средневековья. Еще более усиливает это впечатление апология страданий Экхарта: «Быстрейший зверь, что несет к совершенству, это страдание; ...ничто перед Богом так не украшает души, как страдание-в-прошлом» [7. С. 219]. Однако, в действительности этика Экхарта утверждает нравственную суверенность человека. Понятие отрешенности является основой бескорыстия, интимности и автономности нравственного выбора личности.

Э.Фромм в контексте своей концепции обладания и бытия утверждал, что Экхарт описал и проанализировал различие между двумя способами существования — обладанием и бытием — с такой глубиной и ясностью, которые никому еще не удалось превзойти. По его мнению, когда Экхарт в своей радикальной концепции необладания говорит, что прежде всего мы должны освободиться от своих собственных вещей и своих собственных действий, это вовсе не означает, что мы не можем ничего иметь и должны ничего не делать; это значит, что мы не должны быть привязаны, привержены к тому, чем мы обладаем, к тому, что мы имеем, даже к самому Богу. В этической системе Экхарта высшей добродетелью является состояние продуктивной внутренней активности, предпосылкой которой служит преодоление всех форм приверженности своему «я» и алчных устремлений [5. С. 67—73].

Добродетель, считает Экхарт, только тогда совершенна, когда она несет свою награду в себе, совершается ради самой добродетели, абсолютно бескорыстна, без какого-либо «почему», когда она являет себя буднично, естественно, когда склонность к добродетели предшествует всем другим склонностям. Добродетели философ придает изначальный, самодовлеющий характер. В этом смысле его картина мира сугубо моралистична. Мораль, по Экхарту, находится не в предметном мире, а в интимнейших глубинах человеческой души, о которых нельзя сказать что-то определенное.

Он вводит понятия человека внешнего и внутреннего и различает их. «...В каждом человеке живут два человека. Один называется внешним человеком, — это чувственность. Сему человеку служат пять чувств, но сам внешний человек действует силой души. Другой человек именуется внутренним человеком, это — сокровенное человека. Духовный человек, любящий Бога, употребляет на внешнего человека не больше душевных сил, чем того требуют пять чувств. Сокровенное обращается к пяти чувствам лишь потому, что оно наставник и руководитель пяти чувств, — оберегая их, дабы они не предавались своему влечению к скотству, как придаются иные люди, которые живут по своим похотям, подобно скоту, не имущему разума. ...Когда человек устремляется к высшему и благородному, душа стягивает к себе силы, как-вые она одолжила пяти чувствам» [7. С. 215—216]. Таким образом, к внешнему человеку относится все то, что связано с телом, с органами чувств, направлено на удовлетворение конкретных желаний — это подчинение человека внешней воле. Внутренний человек — противоположность внешнего, это та неистребимая сила, которая заставляет человека противиться злу и направляет его к Богу. Мейстер Экхарт разъясняет это на таком примере: когда камень падает вниз или покоится на земле, это его внутреннее дело, которому можно воспрепятствовать, подвесив, скажем, камень в воздухе. Но у камня есть и внутреннее дело — стремление падать на землю, и его уже никто не может отнять, ни человек, ни Бог, и оно ничуть не убывает, даже если камень провисит в воздухе 1000 лет. Внешние дела, какими бы они ни были по величине и длительности, не могут превзойти ценности внутреннего дела, поэтому внешнее дело не может быть никогда малым, если велико внутреннее, и внешнее никогда не бывает великим и благом, если внутреннее мало и лишено ценности.

Учение Экхарта о внешнем и внутреннем человеке было представлено у Августина в иной плоскости — как разграничение «града земного» и «града божьего». Однако «град божий» Августина — это христианская община, новая, светлая эпоха, которая сменит тьму языческого Рима, а внутренний человек Экхарта — это состояние души. «Историческая проблема свернулась

в психологическую. Чтобы удержаться на уровне оптимистической нравственной перспективы, Мейстер Экхарт переводит ее во внутренний план. «Добродетель и все доброе, — говорит он, — заключено в доброй воле» [1. С. 270—271].

Такое понимание морали есть форма критики официальной церковной доктрины. Этика доброй воли Экхарта прямо направлена против роли церкви как нравственно управляющей инстанции: человечество в самом бедном и отверженном человеке представлено так же полно, как в папе или императоре; против сведения морали к религиозной обрядности (посты, молитвы не имеют особого значения в деле нравственного совершенствования и даже могут быть формой обмана, лицемерия. Важно не то, что делает человек, а как, с какой внутренней установкой он это делает; каждый человек следует Богу на свой манер. Человек может быть нравственным только сам, и даже если Бог заставляет человека делать добрые дела извне, путем страха, наказания, принуждения, то дела эти мертворожденные. Все это звучит вполне актуально в современном обществе, где нравственность также рассматривается как неинституциональная, она сосредоточена только в человеке, и когда ею пытаются управлять — партия, государство — она перестает быть нравственностью, утрачивает свою сущность. Внешние формы лояльности — поддержка или согласие с господствующей идеологией нравственности не тождественны.

В этике Экхарта обоснованы, с одной стороны, полное самоотречение человека во имя Бога, с другой стороны, полная свобода, автономность человека. Слияние человека с Богом есть снятие противоположности человека внешнего и внутреннего. Именно благодаря тому, что я отказываюсь от внешнего, от всего своего, говорит Экхарт, Бог «совершенно и полностью становится моим, таким же моим, как и своим, ни меньше, ни больше» [7. С. 27].

Мистицизм в рамках феодального общества был оппозиционной идеологией. 28 положений учения Экхарта были осуждены в 1329 г. папской буллой: 17 положений — как еретические, 11 — как подозрительные. Произошло это уже после смерти мыслителя.

В идее слияния внешнего и внутреннего, человека и человечества, единства индивидуального и внешнего Экхарт уже выходит за рамки средневековой этики, предвещает этические поиски Нового времени. Если для своего времени Экхарт был одиночкой и чуть ли не еретиком, то многим позднее у него появляются последователи. В XIV в. его идеи развивают Таулер, Сузо, Рюисброк. В XV в. — Николай Кузанский. В XVI в. — целая плеяда деятелей Реформации, включая раннего Лютера. Кроме того, влияние идей Экхарта распространялось не только на философов и богословов, но и на своеобразное народное религиозное сознание в прирейнских городах XIV в., а затем прочно укоренилось в атмосфере многочисленных протестантских сект Германии. Это сознание было почвой последующей немецкой философии. В том числе — йенского романтизма, заново прочитавшего Экхарта; немецкой классической философии, много почерпнувшей из интуиций Экхарта; а далее — Шопенгауэр, Ницше.

В XX в. многие идеи М.Хайдеггера перекликаются с проповедями великого мистика. К.Г.Юнг в своей «глубинной психологии» обращается к мыслям Экхарта. Высоко оценивает учение Экхарта Э.Фромм в книге «Иметь или быть». В стремлении к диалогу Запада с Востоком обнаружило глубокое родство интуиций Экхарта и дзен-буддистов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987.
2. Доброхотов А. Послесловие // Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. Репринтное издание. М., 1912; М., 1991.
3. Реутин М.Ю. Предисловие переводчика // Майстер Экхарт. Об отрешенности. М.; СПб., 2001.
4. Реутин М.Ю. Учение о форме у Майстера Экхарта. М., 2004.
5. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.
6. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. Репринтное издание. М., 1912; М., 1991.
7. Экхарт М. Об отрешенности. М.; СПб., 2001.

ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРНОЙ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

CULTURAL AND ARTISTIC LIFE IN WESTERN SIBERIA IN THE SECOND HALF OF XIX CENTURY

Аннотация. Статья посвящена культурным преобразованиям в Западной Сибири второй половины XIX века, повлекшим рост областнического движения, приток квалифицированных специалистов из Центральной России, развитие научно-просветительской и художественно-выставочной деятельности представителей городской интеллектуальной элиты, формирование административно-культурных центров.

Ключевые слова: культура Западной Сибири; областничество; инкультурация; административно-культурные центры.

Abstract. The paper is devoted to cultural reformations in Western Siberia in the second half of XIX century, which were followed by the rise of “regionalism” movement, arrival of qualified professionals from Central Russia, progress in scientific and education mediums as well as exhibition activities of city intellectual elite, establishment of new administrative and cultural centers.

Key words: Culture of Western Siberia; regionalism; acculturation; administrative and cultural centers.

Сведения об авторе: Бакулина Наталья Анатольевна, старший преподаватель художественно-графического факультета.

About the author: Natalia Anatolievna Bakulina, Senior Lecturer of the Faculty of Fine and Performing Arts.

Место работы: Тобольская государственная социально-педагогическая академия им. Д.И.Менделеева.

Place of employment: Tobolsk State Social and Pedagogical Academy named after D.I. Mendeleev.

Контактная информация: 626150, г. Тобольск, ул. Знаменского, д. 56; тел. (3456)251588.
E-mail: marmih77@mail.ru

Культурные трансформации западносибирских городов определялись изменением социально-экономических условий развития, которые были характерны для всей страны в пореформенный период, усилением социокультурных связей с Европейской Россией. Однако, несмотря на то, что в целом культурные изменения происходили в русле, общем для российской культуры, необходимо отметить и ряд особенностей.

Художественная культура Западной Сибири, по утверждениям исследователей Р.И.Боровиковой, М.Н.Софроновой и других, — образование достаточно молодое [2. С. 137; 16. С. 3], так как собственно культурное освоение региона началось только в XIX в. Необходимо признать, что отдаленность от крупных культурных центров, тяжелые условия жизни тормозили поступательное развитие изобразительного искусства. В силу специфики развития региона художественная жизнь носила односторонний и замкнутый характер. Это придавало искусству провинциальный характер и приводило к репродуцированию западноевропейских и русских художественных традиций и стилей [16. С. 5]. В процессе своего становления художественная культура Западной Сибири ассимилировала влияния как восточных, так и западных цивилизаций. Западные новации в области технологий, художественного языка и форм творческого самовыражения играли роль своеобразного культурного двигателя. Что же касается восточного влияния, то эти черты проявились на глубинном уровне: замедленные темпы развития, стабильность тематики, консерватизм стилистических приемов.

Большое влияние на развитие художественной жизни и формирование определенной культурной среды западносибирских городов оказало переселение — постоянный и растущий поток мигрантов из европейской части России [13. С. 91]. Сложный этнический состав населения определил такую черту культурного развития, как постоянное обращение к специфически региональным сибирским темам. Помимо этого, взаимодействие различных культур обеспечивало не только обмен в области художественных традиций, быта, но и порождало создание новых художественных форм, способов художественной обработки материала.

Исследователи отмечают еще одну особенность — частая смена лидеров в центрах, а порой и полное их отсутствие приводили к кратковременности многих проявлений культурной жизни [2. С. 138]. В то же время именно транзитный характер региональной культуры, отсутствие привязанности к определенному месту давали новые импульсы для творческого развития и обеспечивали обмен идеями.

Структура художественной культуры западносибирского региона представляла собой систему с элементами разной степени организованности и интенсивности развития. В этом смысле имеются в виду культурно-административные центры — крупные города с историческим прошлым и оформившимися культурными традициями — Томск, Омск, Тобольск, Барнаул. В них существовал довольно обширный слой богатого купечества либо зажиточной интеллигенции, ориентирующихся на приобщение к общероссийским традициям, коллекционирование произведений русского и западноевропейского искусства и активно влияющих на весь процесс культурного строительства.

Во второй половине XIX в. развитие изобразительного искусства в Западной Сибири происходило за счет кустарного художественного производства, творческого опыта ссыльных декабристов, носившего эпизодический характер, изобразительной деятельности преподавателей графических искусств учебных заведений, которые писали копии с картин известных художников, выполняли частные заказы, заказы государственных учреждений (писание икон, портретов членов правящей семьи, знаменитых людей города и России).

Среди художественных промыслов наиболее развиты были иконописное мастерство, косторезный промысел, изготовление и декоративная отделка предметов быта. В середине XIX в. на месте закрывшегося Сузунского медеплавильного завода на Алтае возник иконописный промысел, в котором соединились традиции «древлего благочестия» и народного искусства. На творчество старообрядческих мастеров оказали влияние иконы суздальского письма, привозимые купцами и «офенями-боготаскателями». «Буйи писари создавали поистине шедевры примитива» [9. С. 27]. Так, широко было известно имя некоего Е.Маркова, в конце XIX в. писавшего иконы и делавшего церковную утварь и оклады. Также известны иконописные мастерские городов Томска, Ишима, Тюмени.

Одним из наиболее значимых и своеобразных был тобольский косторезный промысел. Тобояки были знакомы с образцами высокохудожественной резьбы по кости еще с XVII в. Установив торговую связь с Китаем, Бухарой, Западной Европой, Тобольск в то же время поддерживал торговые отношения с пятьюдесятью городами России. В числе ввозимых товаров значились изделия из кости [3. С. 14]. Однако незначительный объем импорта был, по всей видимости, обусловлен наличием собственного художественного производства. Вначале резьбой по мамонтовой кости занимались, в основном, ссыльные поляки, но вскоре освоили это искусство и местные мастера. Занимались изготовлением брошей, заколок, табакерок, пресс-папье и пр. Известны имена И.Пляпоса, А.Ковальского, Кепельмана, Малютина, Пальянова, братьев Невских, И.Е.Овешкова, П.Г.Терентьева и других. Резьбой по кости занимался также М.С.Знаменский — воспитанник декабристов, график, писатель и краевед. Практикуя сам, он обучал талантливых мастеров, выполнял для них эскизы [18. С. 16].

Открытие в 1870 г. в Тобольске краеведческого музея способствовало развитию промысла. В 1872 г. стараниями И.Е.Овешкова (члена «Общества по изучению местного края», почетного члена-учредителя Тобольского Губернского музея) была организована мастерская резьбы по кости на любительских началах «из любви к искусству». Изделия приобрели популярность, и было решено создать товарное производство. Открывшаяся в 1874 г. «Сибирская мастерская изделий из мамонтовой кости» принимала участие в различных смотрах и выставках — в Екатеринбурге, Кургане, Казани, Нижнем Новгороде, где заслужила похвальные отзывы и награды, приобрела известность, увеличив тем самым торговый оборот [12. С. 57].

Среди художественных ремесел Тюменского округа самым распространенным было ковровое производство. Коврами торговали на всех многочисленных ярмарках Тобольской губернии, кроме этого их вывозили в Центральную Россию, Восточную Сибирь, в Москву, Петербург, Варшаву. В 1882 г. на Всероссийской промышленной и художественной выставке экспонировалось четыре сибирских ковра, из которых три за качество изготовления и изящный рисунок получили бронзовые медали [7. С. 38]. Производство ковров неуклонно увеличивалось:

так, в 1864 г. ковров было изготовлено двадцать тысяч штук, а в 1896 г. — уже восемьдесят тысяч [20. С. 114]. Центром производства было село Каменское, хотя, по статистическим данным, ковроткачеством занимались более чем в пятидесяти селениях Тюменского уезда.

Всемирную известность приобрели изделия Колыванского камнерезного завода, на котором обрабатывались камни с трех крупнейших алтайских месторождений поделочных камней — Коргонского, Ревневского и Белорецкого. Практически вся продукция завода поставлялась Кабинету Императорского двора.

В середине XIX в. Сибирь не имела собственных кадров в области искусства, и художественное освоение ее пришлось в основном на долю художников, прибывавших из Центральной России [19. С. 12]. Утверждение В.П.Токарева, по нашему мнению, верно лишь отчасти, так как, согласно исследованиям М.С.Софроновой, в Западной Сибири профессиональные иконописцы были уже с XVII в. [16. С. 5]. Это положение справедливо лишь в том смысле, если под художественными кадрами понимаются люди, получившие специальное светское художественное образование.

Творчество добровольно приехавших в Сибирь художников, а также ссыльных декабристов, среди которых было немало талантливых любителей изобразительного искусства, на протяжении XIX в. осуществлялось под сильнейшим влиянием русской академической художественной традиции. Зарождение профессионального изобразительного искусства в Сибири XIX в. было связано с общим процессом развития русского искусства и художественной культуры. Однако специфические исторические, общественно-политические, социально-экономические и культурные особенности определили односторонность развития изобразительного искусства. На протяжении почти всего столетия в Западной Сибири господствовали лишь пейзаж и портрет.

Происходившие в конце XIX в. урбанизационные процессы повлекли за собой изменения в социокультурном облике сибирских городов, рост культурных потребностей горожан. Наиболее восприимчивым к новым веяниям оказался Томск.

Первым профессиональным художником, который оставил в культурной жизни Томска заметный след, был приехавший в 1851 году в Томск Павел Михайлович Кошаров (1824—1902 гг.). Ученик К.П.Брюллова и М.Н.Воробьева, он некоторое время работал в Крыму, где испытал влияние И.К.Айвазовского. Основное место в его творчестве заняли виды Алтая, Тянь-Шаня, Томска с его окрестностями, Иссык-Куля, Восточной Сибири.

В Томске художник прожил более пятидесяти лет, из них около сорока пяти лет он учительствовал в Томской мужской гимназии. Все свободное время посвящал рисованию и живописи. Из наработанного материала он устраивал выставки, первые не только в Томске, но и во всей Сибири. Первая такая экспозиция была организована Кошаровым в 1860 году.

В конце 1970-х гг. в Томске появился еще один профессиональный художник — Александр Эдуардович Мако, ставший преподавателем рисования в женской гимназии (окончил Мюнхенскую Академию художеств). По отзывам современников, это был «преданный интересам искусства человек; он, подобно П.М.Кошарову, был проводником искусства в массы» [1. С. 339]. Некоторые из его учеников впоследствии стали известными художниками: В.Оржешко, окончив затем Академию художеств, стал архитектором, а С.Голубин был одним из любимых учеников И.Е.Репина. Практически все томские художники, так или иначе, становились наставниками молодежи. Они явились создателями той культурной среды, в которой начало развиваться искусство.

Подъем общественного движения в России в середине XIX в. вызвал активность сибирских землячеств, в которых обсуждались социальные проблемы, пути развития страны и Сибири, роль искусства в этом процессе. Задачи преобразования и развития региона, по мнению областников, могли быть решены усилиями местной интеллигенции, а посему важнейшей задачей провозглашалось всяческое и всемерное содействие образованию и просвещению в Сибири. Под интеллигенцией понимался весь культурный слой общества — его наиболее образованная и мыслящая часть, состоящая из различных социальных слоев населения [11. С. 147—152].

Идеи общественного переустройства сказались на становлении и развитии изобразительного искусства сибирских городов. Оживление просветительской деятельности во второй половине XIX в., усиление демократических тенденций, сказавшееся в обращении художников

к жизни простого народа, были теми процессами, которые обусловили дальнейший подъем русского изобразительного искусства на рубеже XIX—XX вв. и определили дальнейшие пути его развития. Организация Томского университета, ставшего «рассадником просвещения» в Западной Сибири, сосредоточение научных сил, создание прогрессивных обществ, в том числе отдела Географического общества, открытие книгоиздательства — все это усилило тяготение передовых сил к Томску.

В XIX в. в Томске было организовано всего две выставки: П.Кошарова (1860) и А.Мако (1887 г.). На рубеже XIX—XX вв. открылась третья выставка. Тринадцать местных коллекционеров и художников, обладателей картин, соединили свои собрания и выставили их на обозрение в зале думы мещанского общества. Вся выручка была направлена в помощь голодающей Бессарабии. В конце 1900 г. в городе была устроена еще одна выставка: были выставлены печатные подделки под масляную живопись, распределенные по залам сюжетными сериями. Тут же демонстрировались «чудеса техники» — граммофон и стереоскоп [10. С. 27].

Неоднократно в городе устраивались выставки дамских рукоделий. Японцы привозили лаковые коробки, веера, вышивки шелками. Французы организовали творческую поездку по Сибири, демонстрируя живописные произведения. Но, по отзывам современников, экспозиция не давала полного представления о французском искусстве, разнообразии техник и направлений современной школы живописи. Однако горожане могли получить представление об образцах «реальной школы», технике, отличающейся законченностью, детальностью отделки и гладким письмом [10. С. 31]. Дальнейшее развитие художественной жизни в Томске тесно связано с деятельностью томского общества любителей художеств.

Наиболее значительными фигурами в художественной жизни Тобольска и Тюмени представляются М.Знаменский и И.Калганов — оба талантливые живописцы, блестящие рисовальщики, авторы «едких», острых карикатур «на местные злобы дня».

В Омске определенную роль в создании базы для развития художественной культуры сыграли преподаватели Сибирского кадетского корпуса. С 1826 г. рисование было введено как обязательный учебный предмет. Именно с этого времени в Омск из Санкт-Петербурга регулярно присылались учителя рисования. Это способствовало не только улучшению процесса обучения в этом учреждении, но и влияло на формирование культурной среды Омска, так как приезжие художники приносили свежие идеи, новое видение искусства.

Дальнейшее развитие художественной жизни связано с историей самого города, который стал сначала гражданским городом, затем областным центром. Кроме того, в данный период (1894 г.) велось строительство Транссибирской железнодорожной магистрали. Все эти факторы явились мощным толчком как экономического, так и культурного развития. В Омск привлекались квалифицированные кадры из Центральной России, увеличилось число широко образованных людей, достаточно обеспеченных, увлекавшихся искусством и занимавшихся благотворительностью. При их содействии в городе создавались различные общества, где обсуждались вопросы искусства и художественного образования, проведения выставок и создания музея.

Первым учреждением, объединившим образованных людей Омска, заинтересованных в культурном росте города, явился Западно-Сибирский Отдел Императорского Русского географического общества (ЗСОИРГО), созданный в 1877 г. В первое время большую часть его членов составляло омское офицерство и, прежде всего, военные топографы, среди которых выделим Н.А.Крекова, который, помимо службы, общественной деятельности, занимался живописью — исполнял заказные портреты. Действительным членом Географического общества был преподаватель графических искусств кадетского корпуса А.П.Куртуков [6; 9].

Одним из замечательных явлений последней трети XIX в. в Сибири, по мнению исследователя сибирской культуры О.Н.Шелегиной, стало возникновение музеев и превращение их в своеобразные культурные центры. Их появление было обусловлено экономическими, общественно-политическими и культурными потребностями региона. Они стали весьма значимыми для социокультурной адаптации населения. Заметим, что идея создания локальных местных музеев была популярна в то время повсеместно, как в Европе, так и в России. Примечательно, что в Сибири, в отличие от других регионов, она нашла наиболее полное и реальное воплощение.

Функционировавшие ранее малочисленные научные общества, используя свою экспедиционную деятельность, не могли справиться с задачей комплексного изучения Сибири.

Именно местные музеи стали не только хранилищем собранного материала, но и средством научной обработки и систематизации этого материала. Это, с одной стороны, способствовало распространению знаний о крае, а с другой — привлекало к сбору информации любителей из различных слоев общества [21. С. 96—97]. Так, к концу XIX в. в Сибири возникло восемнадцать музеев [17. С. 15], которые, безусловно, сыграли огромную роль в деле художественного образования и эстетического воспитания населения.

В Западной Сибири начало художественному отделу в краеведческом музее было положено в Тобольске в 1896 г. Прослеживаются два основных пути создания сибирских музеев — при местных городских самоуправлениях и при научных организациях — Отделах Русского географического общества, статистических комитетах, любительских исследовательских обществах, учебных заведениях. Так, при городском самоуправлении был создан музей ЗСОИРГО в Омске; при статкомитетах — Тобольский и Семипалатинский; при любительских обществах и учебных заведениях — Барнаульский, Тюменский музеи, а также музей Томского университета [21. С. 97].

Своеобразным показателем признания сибирских музеев стало их участие в различных выставках. Результаты такого участия доказывали, сколь плодотворно реализовывалась идея организации местных музеев, активно пропагандировавшаяся в 70-х гг. XIX в.

Возрастание общественного интереса к искусству вылилось в возникновение в Сибири первых художественных коллекций. Частная галерея В.П.Сукачева в Иркутске, собранная в конце XIX в., легла в основу фондов организованного в 1920 г. Иркутского художественного музея. Коллекции С.Цибульского, И.Асташова в Томске составили после революции 1917 г. основу художественного отдела Томского краеведческого музея. Сибирские коллекции обычно представляли собой собрание древнерусской и сибирской иконописи, парсун, портретов, исторических картин. Произведения сибирского изобразительного искусства в основе своей всегда были реалистическими, с краеведческим уклоном [14. С. 11].

В Барнауле, центре горнозаводской промышленности, еще в начале XIX в. по инициативе П.К.Фролова, начальника Колывано-Воскресенских заводов (инженера, изобретателя, прогрессивного общественного деятеля) была открыта первая общедоступная библиотека, созданы театр, хор и картинная галерея.

Развитие городов, прежде всего, главных административных и хозяйственных центров края — Тобольска, Барнаула, Омска, Томска способствовало более динамичному развитию региона. Роль своеобразного культурного двигателя отводилась представителям местной интеллигенции. От их заинтересованности, энтузиазма, душевного склада зависело возникновение, укрепление и процветание в том или ином городе очагов культуры. «Просвещение разума» рассматривалось как кратчайший путь к достижению «истинного благополучия» [15. С. 92]. В первую очередь, необходимо отметить деятельность сибирских просветителей, активных общественных деятелей, исследователей Сибири: Г.Н.Потанина, Н.М.Ядринцева, И.Я.Словцова.

Тенденцией XIX в. стала заинтересованность в вопросах культуры состоятельных людей, которые не только способствовали осуществлению планов культурного развития региона, но и сами вели активную общественную деятельность. Так, весной 1880 г. была переправлена в Томский университет библиотека Г.А.Строганова, которая официально поступила в распоряжение Министерства народного просвещения. Солидно представлена в упомянутом собрании коллекция изобразительных материалов — иллюстрированные издания, художественные альбомы, гравюры и оригинальные работы [8. С. 111].

Немалый вклад в развитие культуры Сибири внес П.И.Подаруев — купец-золотопромышленник, на средства которого было сооружено здание Александровского реального училища в Тюмени (одного из красивейших архитектурных сооружений того времени). Купец первой гильдии, меценат И.П.Колокольников также содействовал развитию образования и культуры. По его заказам и на его средства были перестроены и облагорожены некоторые здания Тюмени.

С именем Н.М.Чукмалдина (купца-миллионера) связано открытие Народного дома, бесплатной библиотеки, для которой он приобретал уникальные исторические экспонаты, например, «Апостола» Ивана Федорова 1597 г. и «Острожскую библию». Он сыграл достаточно серьезную роль в организации краеведческого музея, купив у Словцова многочисленные материалы по археологии и краеведению и передав их в дар городу. В своей родной деревне Кулаково Чукмалдин построил народную школу, где бесплатно обучались дети из крестьянских семей, посадил сад и выстроил пятиглавую церковь.

Неоценимый вклад внес в развитие региональной культуры, образования и здравоохранения А.И.Текутьев. На собственные средства купец построил городской театр, в котором давались представления, устраивались концерты, танцевальные вечера и маскарады. Благодаря его стараниям облик города был значительно облагорожен целым рядом замечательных особняков. Позже, в начале XX в. он был одним из главных меценатов «Общества художников и любителей изящных искусств Степного края» (ОХЛИИСК) [5. С. 34, 60, 62, 66, 69, 82].

Видным деятелем народного просвещения в Сибири, основателем первой в Томске публичной библиотеки, первого в Сибири книжного магазина, одним из инициаторов создания первого в Сибири университета был предприниматель и общественный деятель П.И.Макушин. В организованной им независимой газете «Сибирская жизнь», среди прочих материалов, освещались различные вопросы художественной жизни: обзоры художественных выставок, дискуссии о необходимости создания системы художественного образования и т.п. Одним из его замечательных проектов, которому, правда, не суждено было осуществиться, было создание «Дома искусств» — «для помещения в нем народной консерватории, классов живописи и ваяния и театральной студии» [4. С. 224—230].

В целом необходимо отметить, что в Западной Сибири художественное творчество и образование развивалось путем, общим для всей русской художественной культуры, однако имелся и ряд особенностей. Так, основную долю художественного производства составляли различные кустарные мастерские. Произведения изобразительного искусства, независимо от стиливой и жанровой принадлежности, имели ярко выраженную национально-региональную окраску. Поступательное развитие искусства происходило, в основном, только в крупных городах за счет приезжих специалистов различной художественной квалификации.

Можно отметить следующие факторы, повлиявшие на развитие художественной культуры в Западной Сибири во второй половине XIX в.: социальный состав населения крупных городов региона; экономические предпосылки для развития художественных производств; наличие определенных изобразительных традиций в ремесленном творчестве; областническое движение; научно-просветительская деятельность представителей городской интеллектуальной элиты; приток квалифицированных специалистов из Центральной России; заинтересованность местных властей в процессе инкультурации региона.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адрианов А.В. Об искусстве в Томске. Томск, 1912.
2. Боровикова Р.И. Типологические черты художественной культуры Сибири. Новосибирск, 1999.
3. Валов А.А. Тобольская резная кость. Свердловск, 1987.
4. Власть и интеллигенция в сибирской провинции. Новосибирск, 1996.
5. Галкина Е.Г. Поставиша град Тюмень. Тюмень, 2003.
6. Девятьярова И.Г. Художественная жизнь Омска XIX — первой четверти XX века. Омск, 2000.
7. Кидло Л.В. Сибирские ковры. Исторический аспект. Тюмень, 1998.
8. Колосова Г.И. Г.А.Строганов и «кабинет графических искусств» в его библиотеке. Томск, 2001.
9. Красноцветова Л.Г. Иконописное наследие Алтая. Барнаул, 2001.
10. Муратов П.Д. Изобразительное искусство Томска. Новосибирск, 1974.
11. Паршукова Н.П. Н.М.Ядринцев и Г.Н.Потанин о городах Сибири. Барнаул, 2002.
12. Сезева Н.И. Неизвестные страницы художественной жизни Тюмени 1920-х годов. И.И.Овешков (1877—1944) — художник, педагог, общественный деятель // Сборник научных трудов Тюменского Музея изобразительных искусств / Ред.-сост. В.А.Субботина. Тюмень, 2002.
13. Скубневский В.А. Мигранты из Центрально-Черноземного района в составе городского населения Западной Сибири (по данным переписи 1897 г.). Барнаул, 2005.

14. Снитко Л.И. Первые художники Алтая. Л., 1983.
15. Соболевская Т.Н. Истоки просветительских традиций сибирского книгопечатания и современность. Кемерово, 1990.
16. Софронова М.С. Становление и развитие живописи в Западной Сибири в XVII — начале XIX века. Барнаул, 2004.
17. Спирина И.В. История создания музея изобразительных искусств в Омске (1870-е — 1930-е годы). Омск, 2004.
18. Сухорукова Н.В. Тобольская резная кость. М., 1996.
19. Токарев В.П. Художники Сибири XIX в. Новосибирск, 1993.
20. Шайхтдинова Н.Н. Из истории ковроткачества в Тобольской губернии. Красноярск, 1991.
21. Шелегина О.Н. Адаптация русского населения в условиях освоения территории Сибири. М., 2002.

ПТИЦА КАК СИМВОЛ
РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ
СИСТЕМЫ В ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЕ ЭТНОСОВ СИБИРИBIRD AS A SYMBOL OF
RELIGION AND MYTHOLOGY IN
TRADITIONAL CULTURE OF
SIBERIAN ETHNIC GROUPS

Аннотация. Анализируются образы птиц в сакральных культурах древних народов. Рассматриваются сходства и различия птицевидных изображений в традиционных культурах и религиозно-мифологических взглядах манси, ханты, селькупов и других народностей Сибири.

Ключевые слова: тотем; птицы; животные; обские угры; финно-угорские народы; шаман; культ.

Сведения об авторе: Бычков Юрий Александрович, доцент.

Место работы: Тюменский государственный нефтегазовый университет.

Контактная информация: 625000, г. Тюмень, ул. Володарского, д. 38; тел. (3452)256977.
E-mail: marmih77@mail.ru

Abstract. This work considers analysis of images of birds in sacred cultures of the ancient people. It observes similarities and differences of bird-like images in traditional cultures of Mansi, Khanty, Selkup and other people of Siberia alongside their religious and mythological views.

Key words: totem; birds; animals; Ob Ugrian population; Finno-Ugric people; shaman; cult.

About the author: Yuri Alexandrovich Bychkov, Associate Professor.

Place of employment: Tyumen State Oil and Gas University.

По поверьям многих народов, человек после смерти мог превращаться в птиц, животных и в их образах жить как сверхъестественное существо. В Древнем Египте люди верили, что умерший может перевоплотиться в любое животное: цаплю, крокодила, змею и т.п. Помогая этому превращению, они делали саркофаги в виде животных, упоминавшихся в Книге мертвых. У меланезийцев, которые жили в основном на островах Океании в юго-западной части Тихого океана, на саркофагах были прикреплены деревянные изображения акул.

Вера в превращение умерших в тотемных животных и птиц была распространена на всех материках: в Азии, Африке, Южной и Северной Америках. Индейцы сиу считали, например, что шаманы и женщины после смерти превращаются в диких зверей. Юго-восточные и северные банту верили, что умершие чаще перевоплощаются в змей, а вожди и цари — в леопардов и львов.

В дальнейшем, с развитием анимистических представлений, формируются верования о душе. Только на более поздней стадии развития душа человека представляется как невидимый дух; у народов же древности, даже цивилизованных, душа мыслится в облике животных, птиц, змей. Такие представления в прошлом были распространены у всех народов земного шара. Очевидно, первоначально существовало представление о том, что душа человека имеет вид птицы или животного, и лишь позднее, с развитием религиозного мышления, оно сменилось представлением о том, что душа после смерти человека переходит, иногда временно, в какое-либо животное или птицу [5. С. 106]. Чаще всего душа представлялась в виде птицы. Видимо, это связано с представлением о том, что божества находятся на небе. Птицы летают, «общаясь» между собой и сверхъестественными существами.

У алтайцев души представлялись в виде петухов, у якутов — жаворонков. Северные индейцы гуруны представляли душу в виде голубя. Образ души-птицы был знаком египтянам, вавилонянам, грекам. По представлениям древних египтян, душа умершего вылетает из тела в виде птицы. Душа египетского бога Осириса, к примеру, имела вид коршуна. В то, что душа имеет облик голубя или другой птицы, верили народы Средней Азии [5. С. 107—108].

Представления о переходе душ умерших в животных, птиц и змей способствовали развитию культа предков в образе животных. У обских угров некоторые локальные группы (например, жители одного селения) вели свое происхождение от какого-либо животного или птицы [5. С. 109]. В рассказах ненецкого поэта-оленьвода и шамана Юрия Айваседы (род Вэллы) гусь (по-ненецки — Тяпту) является священной птицей для его рода. Он покровитель маленьких

оленят. Весной, когда гуси, возвращаясь с зимовки, низко летят над землей, Тяпту одевается в мех гуся и осматривает своих оленей.

Финно-угорские народы, являясь язычниками, представляли животных и птиц, обитающих в природе, как предков-богатырей. Но в них оставались и животные черты: они могли превращаться в зверей-покровителей. Так, манси, проживающие на реках Ляпине и Сосьве, почитали богатырей в образах животных и птиц. Их изображения хранились в особых священных местах, им приносили жертвы. Почитание предков в образах животных выражается в жертвоприношениях, устройстве специальных празднеств в их честь. Это делается для того, чтобы, во-первых, уберечь себя от гнева предков, а во-вторых, обеспечить себе их помощь и покровительство. У некоторых народов существуют поверья о том, что души умерших могут украсть душу живого [5. С. 118—119].

У селькупов, проживающих в западной части Ханты-Мансийского автономного округа, популярными тотемными предками были птицы, и здесь этнографические материалы особенно хорошо увязываются с археологическими данными.

Рисунки птиц известны и на сосудах Самусьского IV поселения, расположенного в культовом месте Степановское, близ Томска, причем в одном случае туловище птицы передано в виде солярного символа. Изображения птиц с солярным знаком внутри встречаются иногда на остяцких знаменах; они носят, как считает Ю.Б.Симченко, сакральный характер и, возможно, являются изображением одной из душ человека [4. С. 165]. Поскольку представление о душе-птице у обских угров было связано с образом тотемного предка, можно предполагать, что рисунок «солнечной птицы» на самусьском сосуде носит тотемистический характер.

Наиболее характерны бронзовые изображения птиц в Западной Сибири для более поздних эпох — раннежелезного века и средневековья. Они обычно изображались в фас, с расставленными крыльями и имели ряд антропоморфных черт. Анализируя древние наскальные изображения Урала, В.Н.Чернецов обращает внимание на рисунки птиц в геральдической позе, сходной с позой древних птицевидных бронзовых идолов [6. С. 79]. Похожие рисунки птиц известны по обско-угорским тамгам. Еще Н.Л.Гондатти заметил, что облик личных тамг у аборигенов Северо-Западной Сибири в большинстве своем напоминает схематические изображения птиц [1. С. 80].

Ю.Вэлла, ненецкий оленевод, вырезая для оленей колодки, наносит на них свой тотемный знак — латинскую букву «V», которая может претендовать на символическое изображение птицы, а конкретно — его родового бога Тяпту — гуся. Если учесть, что личные тамги произошли от родовых и являются обычно разновидностью прежних родовых символов, то можно предположить, что в этой традиции отразилось почитание определенных пород птиц, уходящее в далекую первобытность. На происхождение тамг в виде птиц от родовых птиц-тотемов неоднократно указывали В.Н.Чернецов и другие исследователи [2. С. 254].

У обских угров известны родовые группы, ведущие происхождение от журавля, гоголя, филина и других птиц. По западносибирским этнографическим материалам, пережитки представлений о птицах-тотемах были особенно сильны у селькупов. У них существовали роды и родовые группы Лебедя, Глухаря, Журавля, Кедровки и других птиц, населяющих регион проживания людей. Наиболее четко был обозначен культ орла и кедровки, отражавший дуально-фратриальное деление селькупов. Они, соблюдая издревле традиции предков, выращивали в домашних условиях орла и кедровку. Весной, встречая прилетевших с юга лебедей, которые пролетали над селькупскими селениями, все жители выходили из жилищ и приветствовали летящих птиц, подражая лебединому крику. «Наши братья прилетели», — говорили селькупы и брызгали вверх водой, чаем и березовым соком [3. С. 98].

У обских угров, согласно их верованиям, имеется несколько душ. Тотемистический характер культа птиц у обских угров часто переключался с представлением о душе-птице (четвертой душе человека), живущей в волосах на голове. Указывая на то, что у разных групп восточных хантов женские накосные украшения были то в виде двух воронов, то двух ястребов и др., В.Н.Чернецов замечает, что эти изображения на косах, видимо, были связаны не только с четвертой душой, но и с тотемными предками [6. С. 139]. Ассоциация четвертой души (души-птицы) с тотемными предками стала возможной потому, что эти две категории несут одну общую нагрузку — наследование жизни. Таким образом, археологические материалы,

рассмотренные в свете этнографических параллелей, позволяют предполагать большую древность представлений о душе-тени, уходящей после смерти человека в загробный мир, и о душе-птице, передающейся по наследству и отождествляемой обычно с образом тотемного предка [2. С. 255].

Роль образов птиц в западносибирских традиционных культурах достаточно многогранна. Истоки их почитания уходят в первобытную древность и насчитывают не одно тысячелетие, доказательством этому, помимо археологических материалов эпохи неолита, могут служить фольклорные источники [2. С. 253]. Достоянием общесибирского мифологического фонда является представление о трехчленности мироздания, все этажи которого — небо верхнего мира, земная твердь среднего и водная гладь нижнего — были доступны только птицам, особенно водоплавающим. Поэтому птица являлась обязательным элементом религиозно-мифологических систем всех этносов Сибири и имела разнообразные функции. Одной из важнейших была роль пернатых в космогонии. Именно птица (утка, гагара, нырок, кулик) достала со дна первичного океана, то есть из нижнего мира, первую землю, позже разросшуюся в заселенную людьми и животными.

Такая важная роль птиц в творении и обживании космоса прочно связала их образ с идеей жизни. По воззрениям селькупов, главная душа человека — сюмеш или ил — имеет обличье птицы с человеческим лицом либо человека с крыльями [7. С. 183].

Популярность и долговременность птицевидных изображений с личиной в середине груди в изобразительном искусстве можно объяснить распространенностью и прочностью сокрытого в них религиозно-мифологического воззрения, характерного для традиционной культуры приобского населения. Оно являет собой веру в способность птиц или птицевидных идолов, с одной стороны, служить космическими проводниками в нижний мир ярусного мироздания, с другой — предупреждать раскрытыми крыльями контакт этих душ с солнцем — олицетворением мира верхнего.

Зародившись, судя по появлению динамичных орнитоморфных сюжетов металлопластики, на заре железного века, эта мысль окончательно оформилась в эпоху раннего средневековья. Свидетельством может служить канонизация образа распластанной птицы с антропоморфным изображением на груди либо без такового в релкинском бронзолитье. Появление в это же время статичных бронзовых птицевидных поделок обусловлено, очевидно, развитием религиозно-мифологических представлений и усложнением орнитоморфной части пантеона у приобского населения.

Бронзовые изображения птиц с раскрытыми крыльями являлись атрибутами погребального обряда, проводниками (попутчиками либо вместилищами) душ умерших при их перемещения в иной мир. В некоторых случаях, очевидно, требовалось изображение этой души рядом с птицей, в каких-то — нет. При коллективных захоронениях, которые нередки в средневековых могильниках, изготавливались в целях проведения обряда орнитоморфные изображения с парными человеческими фигурами, где двоичность предполагает собою множественность. Еще одной вероятной причиной появления такой разновидности сюжета могли быть обрядовые действия, когда под сенью птичьих крыл требовалось сопроводить всех родовых предков (например, в поминальном ритуале). Помимо сюжета, в пользу предложенной семантики свидетельствует иконография изображений. Исследователь при нахождении предмета расчищает, описывает, анализирует, глядя на него прямо, либо сверху вниз. Отсюда мнение о геральдичности изображений «антропоморфной личины на груди птицы». Но возможно древний художник, исходя из религиозно-мифологической концепции и требований ритуала, предполагал совсем иной ракурс — взгляд снизу. Как же еще человек может смотреть на птиц, как не снизу вверх? Ведь это — птицы, птицы с раскрытыми крыльями, птицы в полете. При таком ракурсе приходится уже говорить о динамичности образа, о расположении облика человека не на птице, а под птицей, не между лап, а в лапах. Так визуально реализовалось представление о душе в ее антропоморфной форме, перемещающейся в мифологизированном пространстве вместе с птицей и под прикрытием ее крыльев. Именно в таком ритуальном положении птицевидные изображения, по крайней мере, некоторые из них, использовались в первом периоде своего бытования, в раннем железном веке. Некоторые поделки из так называемых Мурлинского и Бакчарского кладов и др. имеют отверстия в центре, что позволяло насаживать бронзовую

птицу на шест и перемещать ее над головой в горизонтальном положении. Изогнутость ее корпуса и приподнятая головка позволяют использовать скульптуру художественно-рельефной стороной только вниз, и в таком положении создается полная иллюзия летящей над головой птицы, т.е. человека, уходящего в верхний мир. Можно предположить, что металлические орнитоморфные изображения птиц кулайской и релкинской эпох из Приобья использовались в погребальных ритуалах. Обнаружение же их в других археологических памятниках, помимо могильников, может объясняться значительным разнообразием условий хранения и дальнейшего использования вместилищ душ умерших [7. С. 192]. Образы птиц, созданные художниками древности, несомненно, являются сакральными, несущими религиозно-мифологические представления в духовной культуре народов Севера.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гондатти Н.Л. Культ медведя у инородцев Северо-Запада Сибири // Труды этнографического отдела Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1888.
2. Косарев В.Н. Бронзовый век Западной Сибири. М., 1981.
3. Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 27. Л., 1971.
4. Симченко Ю.Б. Тамги народов Сибири XVII в. М., 1965.
5. Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972.
6. Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. Вып. 2. М., 1971.
7. Яковлев Я.А. К проблеме классификации и семантики орнитоморфных изображений с раскрытыми крыльями эпохи железа из Приобья // Материалы и исследования проблем народов Западной Сибири. Томск, 1996.

ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ
КЕЛЬТСКОГО ПАНТЕОНАHISTORY OF
CELTIC PANTHEON

Аннотация. В данной статье речь идет об истории завоевания Ирландии, первых божествах и формировании кельтского пантеона.

Ключевые слова: мифология; первопредки; божества; кельты; фоморы; пантеон; пророчества.

Сведения об авторе: Гумерова Галина Анатольевна, кандидат культурологии, доцент кафедры социально-культурного сервиса и туризма.

Место работы: Нижевартовский государственный гуманитарный университет.

Контактная информация: 628605, г. Нижевартовск, ул. Ленина, д. 56; тел. (3466)465343.
E-mail: sksit@inbox.ru

Abstract. The present article is devoted to the history of the conquest of Ireland, the first gods and the birth of Celtic pantheon.

Key words: mythology; ancestors; gods; the Celts; Fomorian; the Pantheon; prophecies.

About the author: Galina Anatolievna Gumerova, Candidate of Culturology, Associate Professor of the Department for Tourism and Consumer Services.

Place of employment: Nizhnevartovsk State University of Humanities.

Племя Кессайра было первым среди обитателей Ирландии. О нем практически ничего не известно, кроме того, что через сорок дней после их прибытия начался потоп, и все погибли. Уцелел лишь один мужчина по имени Финтан. На гребне волны он был перенесен на юго-запад Ирландии и лежал, погруженный в сон. У этого мифического героя очень необычная судьба: его называют великим мудрецом, первым друидом и учителем красноречия, но самое главное — он сумел победить время, видел все завоевания острова, хотя долгое время оставался нем, поэтому была скрыта правда о пророчествах, деяниях и законах прошлого. Финтан у кельтов соединяет мифическое прошлое и христианское настоящее, так как дар красноречия появился у него не благодаря древним богам, а вследствие вмешательства духа Самуила — пророка, посланного самим Господом.

Следующим после потопа в Ирландию переселилось племя, вождем которого был Партолон. Считается, что имя его не ирландского происхождения, а искаженное латинское «Варфоломей» — «сын останавливающего воды». Жизнь Партолона — это, в первую очередь, история первопредка, преобразующего окружающий мир. Так, например, к существующей единственной равнине, голой и бесплодной, добавились еще три, распаханые и засеянные самим героем и его сыновьями, а к трем озерам — еще семь. Следующий народ, чьим предводителем будет Немеда, повторит судьбу рода Партолона. Новые обитатели острова, как и их предшественники, будут продолжать преобразовывать ландшафт Ирландии, создавать новые озера и реки, строить первые замки на земле Ирландии, сражаться, большинство из них погибнут от неизвестной болезни, оставшиеся же, вытесненные завоевателями, уйдут в изгнание. Однако род Немеда не исчезнет бесследно [1. С.79].

Среди завоевателей Ирландии особой жестокостью отличались фоморы. Считается, что они вели свое происхождение от богини Домны, чье имя означает «пропасть», «морская бездна» или «морское дно». Фоморы — демоны необъятной морской бездны, таинственного подводного мира, который во все времена ассоциировался с первозданной стихией хаоса. Человеческое воображение всегда наделяло обитателей морских глубин причудливыми формами и непредсказуемыми характерами. Подобное можно наблюдать у кельтов. Объяснимо внешнее уродство фоморов — посланников бездны: у некоторых по одной руке и одной ноге, у других на плечах головы животных. Самым ужасным считался Балор, один глаз которого был всегда закрыт, потому что, если открывался, убивал все вокруг. В Ирландии до сих пор существует выражение «глаз Балора», что соответствует выражению «дьявольский глаз». Сохранилось воспоминание и о замке Балора — скале на острове Тори, именно этот остров был твердыней фоморов на земле, остальные их владения находились в глубине моря. Однако существуют и другие описания таинственных пришельцев; так, например, одного из самых знаменитых вождей фоморов зовут Брес, что означает «прекрасный». В мифологии кельтов фоморы, ужасные

или прекрасные, принадлежат «Другому Миру» — миру бурного моря и таинственных островов — и олицетворяют опасность. Неслучайно в реальной истории Ирландии фоморами называли всех без исключения скандинавов, разорявших побережье острова своими набегами.

Первыми божествами, покончившими с жестокими демонами фоморами, стали появившиеся на острове племена богини Дану или Туатха Де Данаан («богатство», «процветание») [5. С. 13]. Не существует конкретного указания на то, откуда они появились в Ирландии, хотя известна точная дата — 1 мая. Древнейшее предание гласит, что в отличие от фоморов они спустились с самих небес; согласно другой, более распространенной версии, их родиной были острова на южной окраине света, где и находились их четыре города. Там изучались поэзия и магия, оттуда в Ирландии появились четыре сакральных предмета, четыре сокровища, обладание которыми — залог процветания всего народа: из Финиаса попал меч-победитель, которым владел вождь богов Нуаду; из Гориаса — разящее копьё Луга; из Муриаса — котел Дагды — символ изобилия; из Фалиаса — священный камень, называемый «Камнем судьбы» («Файл-ский камень»). Впоследствии этот камень стал олицетворять королевскую власть и находился в Таре — древней столице Ирландии. Новые обитатели острова отличались изысканностью в одежде, богатым вооружением, искусным владением музыкальными инструментами и, наконец, незаурядным умом. Но для того, чтобы утвердиться на новой родине, пришельцам необходимо было победить местных жителей, которые, согласно одной из версий, именуются «людьми клана Фир Болг», а согласно другой — фоморами. Высадившиеся на берег острова племена богини Дану, используя волшебство друидов, обрушили на коренных жителей огонь и кровь. Три дня и три ночи племя Фир Болг пряталось в убежищах, а затем их собственные друиды, прочитав заклятья, остановили потоки. Первой судьбоносной битве — битве при Маг Туиред — предшествовали долгие переговоры, однако войска сошлись в решающей схватке, описание которой в посвященной ей эпической песне напоминает многочисленные поединки «Илиады». Нелегкой была победа племен богини Дану, но результат превзошел все ожидания: клан Фир Болг, готовый сражаться до конца, получил предложение от своих противников — пятую часть Ирландии в вечное владение — и выбрал Коннахт, где и до сего дня проживают люди, называющие себя потомками Сренга.

Прародительница Дану, о которой, кроме имени, ничего не известно, восходит к традиционной хтонической богине — Великой Матери, хранительнице рода, поэтому говорится, что «она заботится обо всех богах». Дану почиталась как мать всего живого. Супругом Дану был Байд — бог подземного царства. Важно отметить, что между демонами-фоморами и детьми богини Дану существует тесная связь. Во-первых, еще до появления на острове они пытаются договориться о разделении земельных участков Ирландии, т.е. фактически готовятся сосуществовать на одной территории; во-вторых, широко распространены матримониальные связи. Показательной в этом отношении является история Бреса, короля-тирана, отлученного от власти своим народом и, подобно всем изгнанным властителем, вернувшегося мстить.

Сага о Бресе начинается как романтическая история любви. Однажды Эри, женщина из племени богини Дану, смотрела на море и увидела серебряный корабль. Когда он подплыл к ее берегу, на берег вышел прекрасный воин в богатых одеждах. Незнакомый странник стал возлюбленным Эри, а когда пришло время прощаться, открыл ей свое имя — Элата — и подарил кольцо, а также предсказал, что она родит сына, которого нарекут Эохайд Брес, что означает Эохайд Прекрасный. Само имя его станет синонимом красоты, и что бы ни было прекрасным в Ирландии — всё будут сравнивать с этим мальчиком и говорить: это Брес. Предсказание исполнилось, и необыкновенный младенец рос в два раза быстрее обычных детей: через семь лет ему уже было четырнадцать. Когда в битве при Маг-Туиред король Нуаду потерял руку и, по мнению большинства, не мог быть правителем, власть над Ирландией отдали этому мальчику. Нелегким оказалось его правление, так как именно в это время фоморы обложили данью Ирландию, и все, даже великие люди, вынуждены были нести службу. Бедно и трудно жили люди, не было с ними бардов и филидов, волынщиков и шутов, никто не мерялся силой, не отличался доблестью. Приговор отлучения от власти королю произнес филид по имени Корпре, сложив первую в Ирландии песнь поношения. Так закончилось время прекрасного короля. После потери трона Эри открыла сыну тайну рода его отца, и они отправились на землю фоморов. Семейное кольцо позволило Элате узнать сына, однако желание Бреса вернуть

свою власть силой не нашло поддержки. Брес прибег к помощи других вождей фоморов, и десятки кораблей хлынули в Ирландию. Страшным было решающее сражение, которое вошло в историю как вторая битва при Маг Туиред, многие герои не пережили ее: от руки Балора пал король Нуаду, а сам Балор с его губительным глазом был побежден Лугом. Не выдержав напряжения, фоморы бежали. Что же касается виновника всех бед Бреса, то, попав в плен, он сумел спасти себя умелым обещанием покровительствовать плодородию земли Ирландии. Таким образом, история Бреса свидетельствует, что в многочисленных описаниях фоморов нет ничего демонического, как правило, в мифологической истории Ирландии они фигурируют как племена, живущие на островах. И, наконец, самое главное состоит в том, что у племен богини Дану и фоморов одинаковая судьба — и те, и другие оказываются изгнанными из Ирландии [2. С. 28].

И все-таки главные боги кельтов — дети богини Дану. Их древнейшим предводителем считался Нуаду по прозвищу Аргет-ламх, что означает «муж с серебряной рукой», король и предводитель богов, мифический предок ирландских королей. В первой же битве при Маг Туиред он потерял руку, а затем вынужден был отказаться от трона, так как увечный король не мог обеспечить мир и процветание в стране. Когда по прошествии времени бог-врачеватель Диан Кехт сделал ему серебряную руку, восстановив, таким образом, полноценность короля, Нуаду вернул себе верховную власть. Вторая битва при Маг Туиред отличалась особой ожесточенностью, поэтому, предвидя многочисленные трудности, Нуаду передал верховную власть Лугу. Предчувствия не подвели первого короля Ирландии, так как именно в этой битве он был убит Балором.

Второго из старейших богов Ирландии зовут Дагда, что означает «добрый бог». Речь идет, разумеется, не о доброте-милосердии, а о пригодности ко всякому делу. Возможно, имя это было дано ему после совета перед битвой при Маг Туиред, когда на вопрос Нуаду, что он готов сделать для своего племени, был получен ответ: все, что угодно. Кельты приписывали этому богу множество функций, его называли даже отцом богини Дану. Возможно, древнейшая из них непосредственно связана с плодородием. Его изображали мужчиной огромного роста в простых крестьянских одеждах, а главными чертами были неумный аппетит и сексуальность. Мифы, в которых подчеркиваются эти черты, содержат элементы гротеска. Так, однажды Дагда отправился в лагерь фоморов просить перемирия, противники согласились, но лишь в случае выполнения одного условия: Дагда должен был съесть огромное количество каши, сваренной в гигантском королевском котле, а затем выброшенной в яму вместе с камнями. Дагда не только справился с заданием: несмотря на все усмешки, он вычерпал яму ложкой, но и соединился с дочерью вождя фоморов, который пообещал ему помощь.

Однако связанный с этим богом мотив изобилия реализуется не только в мифах, рассказывающих о его необыкновенном обжорстве и плодovitости, но, в первую очередь, в самом наличии у Дагды одного из четырех сакральных предметов кельтов — волшебного котла. Котел — неисчерпаемый источник пищи, от которого никто не уходил голодным, великий символ жизни; ему приписывались возможности исцеления раненых и воскрешения мертвых. Эти функции священного котла позволяют понять другие имена и ипостаси Дагды: Руад Рофесса — «Красный Многомудрый» или «Совершенное Знание» и Эохайд Олатайр (Эохайд — «Отец Всех»). Указанные свойства, магическое знание и власть над миром ассоциируют Дагду со скандинавским Одином. Хотя Дагда в гораздо меньшей степени, нежели Один, связан с воинской доблестью, он оказывает помощь ирландцам в битвах, обладая волшебной палицей, которая наносит огромный ущерб врагам.

Следующий символический атрибут Дагды — арфа — вызывает удивление: казалось бы, она меньше всего подходит этому простодушному гиганту. Арфа — любимый инструмент кельтов, фигурирующий во множестве мифов; внешне она выглядит более громоздко, чем та, которую называют готической, или романской арфой; у нее три струны, соответствующие трем временам года — весне, лету и зиме (осень входила в состав лета). Арфа верна ему, как верен только самый лучший друг. Однажды вместе с арфистом Дагда, прекрасным исполнителем песен, инструмент попадает в плен к фоморам. Три верховных бога — Луг, Дагда и Огма — следуют за врагами и, неузнанные, приходят в пиршественную залу, где на стене висит арфа. Дагда окликает ее заклинанием, и она немедленно следует на зов — мчится к нему в руки,

по пути убив девяти врагов. Даже внешне арфа Дагда напоминает инструмент, принадлежащий верховному магу, воину и музыканту. На ней он исполняет три благородные песни, которые известны всем арфистам: грустную песню, вызывающую слезы, песнь смеха, заставляющую веселиться, и дремотную песнь, погружающую в сон. Не только Дагда покровительствует поэзии, но и его дочь Бригита («возвышенная»), которая почиталась как поэтесса. Вообще, стихосложение находилось в ведении друидов, слагавших гимны для проведения священных обрядов, поэтому функции магического знания и поэтического мастерства у Дагда совпадают. Самым известным сыном Дагда является Оэнгус — бог любви, который помогает влюбленным. С ним же связана легенда о лебединой любви. Однажды он полюбил прекрасную деву Кэр, которая каждый год меняла свой облик, превращаясь в лебедя, и для того, чтобы последовать за своей возлюбленной, Оэнгус должен был изменить свой облик — превратиться в лебедя и улететь с ней.

Итак, Дагда — великий бог кельтов, обладающий и силой (отсюда — палица), и магическим знанием царя богов (его называют первым друидом), способный обеспечить всеобщее изобилие (волшебный котел), и поэтическим даром. В подобном синтезе нет ничего удивительного, так как в мифах народов Севера верховный бог должен обладать указанным триединством: абсолютным знанием, силой и поэтическим талантом. Однако, Дагда не стал верховным богом кельтов, уступив это место Лугу [4. С. 75].

По сравнению с другими, Луг — молодой бог. Знаменательно его происхождение, в котором соединились два великих рода: со стороны племен богини Дану он был внуком Диан Кехта, бога врачевания, а со стороны фоморов — самого Балора, одноглазого короля, который навел ужас на всех окружающих. Его появление выглядело следующим образом. После отречения жестокого правителя Бреса и возвращения Нуаду в Таре, столице племени богини Дану, шел веселый пир. Именно в это время в ворота зашел незнакомец в одежде короля, назвавшийся Лугом. Привратник не хотел его пускать, несмотря на обилие талантов (он утверждал, что является и плотником, и кузнецом, и воином, и врачом, и музыкантом, и поэтом, и магом), объясняя, что уже есть специалисты во всех названных областях. Холодный прием не испугал Луга, и он попросил стража спросить у короля, есть ли у него тот, кто совмещает знание всех искусств и ремесел. Заинтересовавшийся король Нуаду предложил пришельцу сыграть в шахматы со своим лучшим мастером, но гость легко его обыграл, придумав собственную защиту. Убедившись в разнообразных талантах Луга, который называл себя Йолданах — «Повелитель всех искусств», — Нуаду уступил ему свой трон на тридцать дней, чтобы тот возглавил борьбу с фоморами. В долгой и тяжелой битве Луг не только руководил действиями богов, но и принимал в ней непосредственное участие, причем в виде воина с одним глазом или одной рукой, он умертвил Балора, поразив его единственный глаз магическим камнем. Так свершилось пророчество, известное королю фоморов, — смерть от руки собственного внука.

Луг — герой и отец героев. От него и сестры короля Дейхтире родится Кухулин — самый прославленный воин и защитник своей родины. Кроме того, Луг — традиционное солярное божество. Впоследствии с Лугом отождествлялся галльский Меркурий. В нем культ императора соединился с культом древнего кельтского бога, именно поэтому праздник Меркурия приходился на 1 августа — день, когда в Ирландии чествовали Луга [3. С. 19].

Постоянные конфликты племен, а подчас и многолетние войны, требовали предельного напряжения и обусловили особую значимость и распространение культа богов и богинь войны. У кельтов их несколько. Древнейшей является Маха, которую можно воспринимать и как одноипостасное божество, восходящее к культу Великой Матери и, соответственно, связанное не только с войной, но и с плодovitостью и процветанием, и как триединое божество, причем каждая из трех богинь обладает всеми перечисленными функциями. Чаще всего этих трех богинь — Маху, Морриган и Бадб — представляли сестрами. Главной среди них считалась Морриган (Морригу) — великая королева, богиня-воительница. Она изображалась в воинских доспехах и с двумя копьями. Сама богиня не принимала участие в битвах, но всегда присутствовала на поле боя, воодушевляя воинов боевым кличем. Подобно другим кельтским божествам, Морриган — прорицательница и колдунья, она умеет менять свой облик и часто появляется перед войсками в образе черной вороны или серого ворона. Но главная ее функция — воодушевлять воинов, вселять в них дух победы. Для осуществления этой цели Морриган может

даже являться к великим царям в облике прекраснейшей женщины, чтобы разделить ложе. Так посетила она короля Нуаду, а когда покидала его, зажгла в нем истинную храбрость; в другой раз богиня назначила свидание Дагде, пообещав победу в битве. Бадб чаще всего воспринимается как ипостась главной богини Морриган или ее сестра; вместе они возвещают о великой победе или гибели мира. Сага «Битва при Маг Туриед» заканчивается пророчеством Бадб о конце света.

Образ суровой и мудрой воительницы, уходящий своими корнями в эпоху матриархата, получил распространение в кельтской мифологии и эпосе. Так, героя Кухулина, его друга Фердиада и многих других юношей обучает воинскому искусству хозяйка мира теней Скатах (само ее имя означает «тень», а имя ее дочери Уатах — «ужас»), царство которой находится на острове, попасть же на него можно лишь через мост Срыва. Мир Скатах часто интерпретируется как «тот свет», инобытие, хотя возможно и другое объяснение: это один из волшебных островов, находящихся на границе обитаемого мира, куда так часто отправлялись кельтские герои. В мире Скатах Кухулин воюет и побеждает могучих королев: Айфе в поединке, используя хитрость, а Медб опосредованно, нанеся поражение ее лучшему бойцу — Фердиаду. С одной стороны, победа Кухулина может знаменовать собой поражение материнского права, однако скорая гибель безупречного героя, которую принесут три ведьмы, как будто возвращает все на круги своя: сила воинственных богинь непреодолима, а победа над ними достаточно условна.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бородулина Н.В. Мифы и легенды народов мира. М., 2011.
2. Босье С. Мифы и легенды народов мира. М., 2010.
3. Кельтские мифы. М., 2009.
4. Роллестон Т. Мифы, легенды и предания кельтов. М., 2012.
5. Широкова Н.С. Мифы кельтских народов М., 2005.

**СОТВОРЧЕСТВО ПИСАТЕЛЯ
ЕРЕМЕЯ АЙПИНА И ХУДОЖНИКА
ГЕННАДИЯ РАЙШЕВА**

**COLLABORATION BETWEEN
WRITER EREMEY AYPIN AND
ARTIST GENNADIY RAISHEV**

Аннотация. В статье говорится о творческом союзе двух столповых личностей Югры — художника Геннадия Райшева и писателя Еремея Айпина. Их деятельность является сохраняющей историческую память народов Севера в качестве изобразительного и литературного текстов.

Ключевые слова: Югория; Югра; ханты; книжная иллюстрация; исторический роман; Геннадий Райшев; Еремей Айпин.

Abstract. This article dwells upon creative union of two significant people of Yugra — artist Gennady Raishev and writer Eremey Aypin. Their work keeps historical memories of the Peoples of the North in literary and visual arts.

Key words: Yugoria; Yugra; Khanty people; book illustration; historical novel; Gennady Raishev; Eremey Aypin.

Сведения об авторе: Лебедева Анна Витальевна, начальник отдела культуры народов Севера.

Место работы: Учреждение ХМАО — Югры «Творческое объединение “Культура”».

About the author: Anna Vitalievna Lebedeva, Head of the Department for Culture of the People of the North.

Place of employment: “Culture” Creative Association” in Khanty-Mansiysk Autonomous District-Yugra.

Контактная информация: 628012, г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, д. 14а; тел. (3467)332604.
E-mail: marmih77@mail.ru

Земля Сибирская, и в ней Страна Югория — неисчерпаемый ключ вдохновения, живой источник творчества. Не может и не должен человек оставаться равнодушным к истории, тайнам традиций и обрядов, к природе и временам года, к людям и их быту, к своей планете и солнцу.

Люди, живущие на этой земле, вносят свой вклад не только в нефтяные и газовые разработки, но и в формирование, сохранение и развитие наследия культурного пространства региона, России и мира.

В своей работе мы обратились к творческому союзу двух столпов Югры — художнику Геннадию Райшеву и писателю Еремею Айпину. Эти люди сотрудничают уже давно, и результат их деятельности можно увидеть воплощенным в книгах и выставочных экспозициях.

Этим тандемом интересовались искусствоведы — Юрий Герчук и Галина Голынец, библиотекари — Светлана Волженина и Мария Мадьярова, и другие исследователи. Тем не менее, мы не встречаем обращения к союзу двух авторов как формированию творческих почерков. Зачастую в работах и статьях речь идет об одном или нескольких их произведениях, без акцента на то, что партнерство длится уже много лет. Последнее упоминание представлено Светланой Волжениной в сборнике, посвященном 65-летию юбилею художника [1]. Здесь речь идет о трех книгах без подробного анализа иллюстративной части. После 2000 г. было издано шесть книг, остановиться подробно на иллюстрациях каждой из них не представляется возможным.

Знаковой книгой является исторический роман Еремея Айпина о трагических событиях 1930-х гг. на Обском Севере, которые сыграли в судьбе коренных народов Югры особую роль — «Божья Матерь в кровавых снегах». Мы более подробно рассмотрим особенности иллюстраций Геннадия Райшева в этом произведении.

Одним из основных источников, а в большой исторической перспективе — самым глубинным источником творческого и личностного потенциала человека является его принадлежность к определенной этнической общности. Когда этнос находится на подъеме, причастность к его исторической судьбе, ценностям и идеалам создает вдохновляющий настрой, активизирует созидательно-преобразовательную энергию людей, и наоборот: если этнос переживает состояние упадка, тем более в период глубокого социально-экономического кризиса, то это усугубляет гамму настроений социальной безысходности, истощает созидательную социальную энергию людей [6. С. 154]. Оба автора этнически принадлежат к народу ханты, но русская культура впитывалась ими с детства, и эти два начала органично проявляются в их творчестве.

Свои книги Еремей Данилович Айпин пишет на хантыйском и русском языках по рассказам родственников и старожилов, собственным воспоминаниям и впечатлениям, историческим хроникам. В основе текстов лежат реальные истории жизни аборигенов, мифологические сюжеты, биографические факты. Он работает во всех эпических жанрах, занимается поиском путей диалога традиционных хантыйских и современных ценностей в условиях воздействия техногенной цивилизации. Отдельные его произведения переведены на английский, венгерский, испанский, финский, японский языки. В конце 2007 г. в Ханты-Мансийске режиссер Олег Фесенко завершил съемки историко-приключенческой драмы по роману «Божья Матерь в кровавых снегах». Сейчас решается вопрос о постановке спектаклей по книгам писателя в Москве и Финляндии.

Венгерский филолог Каталина Надь в предложении о выдвижении Айпина в кандидаты на Нобелевскую премию по литературе в 2004 г. писала: «Его творчество — энциклопедия хантыйской жизни, оно является ценностью как художественной литературы, так и культурологии: он знает, понимает и в своих произведениях передает будущему поколению психическое, духовное, философское, моральное, историческое, этнографическое, фольклорное наследие, полученное от предков» [7. С. 22].

Сохранение и передача исторической памяти, помимо других форм, осуществляется через изобразительную деятельность. Особенно ярким примером является творчество художника Геннадия Степановича Райшева. Он родился в семье охотника-ханты С.М.Райшева и русской, коренной сибирячки Евгении Федоровны Коневой.

Райшев — самобытный, уникальный живописец и график современности. Через призму собственной жизни и родовой памяти он создает свой духовно-материальный мир образов. Ему интересны космические пространства и земной мир, природа и человек, мифы и легенды, отсюда и тематика его произведений. В работах художника можно выделить хантыйскую и русскую линии, которые проистекают из фольклорно-природной основы его искусства. Эти темы не замкнуты в себе, а представляют развивающуюся систему, потому так естественны переходы от одной темы к другой. В них художник выражает различные грани своего таланта. Их контрастность, их несхожесть придают его восприятию особую остроту и оригинальность.

Сегодня с именем мастера Геннадия Райшева знакомы не только его земляки, но и жители всей России и зарубежных стран. Он — заслуженный художник России, заслуженный деятель культуры Ханты-Мансийского автономного округа — Югры, член-корреспондент Российской Академии художеств. Его персональные выставки проводились в Ханты-Мансийске, Сургуте, Екатеринбурге, Тюмени, Тобольске, Карпинске, Москве, Будапеште, Секешфехерваре (Венгрия), Йозенсуу (Финляндия) и других городах.

В течение четырнадцати лет художник работает в Ханты-Мансийске, где создано уникальное по статусу в России учреждение: «Галерея-мастерская художника Г.С.Райшева». Галерея стала центром изучения его творческого наследия. Результаты научно-исследовательской работы воплотились в целом ряде публикаций и организации более 50 выставок, также в ней формируется самое крупное собрание его работ. Помимо этого «Мастерская художника» — настоящая лаборатория творчества: Геннадий Степанович регулярно и увлеченно творит, ставит художественные задачи, решает их, в ней происходят встречи посетителей, коллег и друзей с художником, проводят мастер-классы, экскурсии и беседы.

Одной из граней гения Райшева является работа в области книжной иллюстрации. В фондах Галереи хранятся рисунки к произведениям авторов классической литературы: иллюстрации к поэмам Гомера «Илиада» и «Одиссея», к «Повестям Белкина» и роману «Евгений Онегин» А.С.Пушкина, серия иллюстраций «Читая Гоголя», иллюстрации к поэмам М.Ю.Лермонтова, рисунки по мотивам прозы И.А.Бунина и др. Многие из них опубликованы в альбоме «Геннадий Райшев. Графика» исследователем Галиной Голынец. В 2009 г. к 75-летию юбилею вышел трехтомник русской классики с иллюстрациями Геннадия Райшева (А.С.Пушкин, Н.В.Гоголь, М.Ю.Лермонтов. Избранное).

«Почему отдаю предпочтение классике? Видимо, потому, что в классической литературе сюжет не превалирует над глубиной чувств. Жить чувственно — вот чему учила классика», — рассуждает художник, окончивший филологический и художественно-графический факультеты Ленинградского педагогического института им. А.И.Герцена.

В своих комментариях к литературным мотивам мастер поясняет: «Литературный материал интересен мне как таковой: могу ли я сделать то, что вижу внутренним взором. У меня есть определенные знания в области литературы, кинематографа, театра, музеев, материальной культуры народов, — все это дает возможность интерпретировать, находить изобразительные соответствия словесному образу. Я не делаю иллюстрации, а создаю общее впечатление. Все картинки рисуются от глубоко личного впечатления. Это абсолютно не иллюстрация в традиционном понимании этого слова».

Пластика форм и деликатность их стилизации, абсолютная композиционная выверенность, гармоничность сочетания индивидуального изобразительного языка и эстетики художественного почерка отличают работы Геннадия Райшева превосходным мастерством и высокой графической культурой [4. С. 66—69].

«Изучение графики, составляющей канву райшевского творчества, позволяет точнее понять его поиски, его эволюцию. Кроме того, графические произведения — рисунки, акварельные пейзажи и портреты с натуры, циклы иллюстраций — имеют самостоятельную ценность, которую не могут затмить блестящие колористические завоевания Райшева-живописца», — говорит во вступительной статье к альбому искусствовед Г.Голынец [3. С. 7].

Художник сотворчествовал со своими современниками, такими как Е.Д.Айпин, Ю.Шесталов, М.К.Волдина, А.К.Омельчук и др. Не просто иллюстрируя литературные произведения, а как бы продолжая их замысел, но уже по собственным ощущениям.

Геннадием Райшевым на сегодняшний день проиллюстрированы более 35 книг, из которых 10 — это книги Еремея Айпина. В 1990 г. увидел свет роман «Ханты, или Звезда Утренней Зари», ставший началом творческого союза Айпин — Райшев.

Каталина Надь писала: «Снежно-белая книга “Ханты, или Звезда Утренней Зари” Е.Айпина с чарующими иллюстрациями Г.Райшева. Сразу же приобрела. По пути домой на теплоходе по реке Иртыш до Омска начала читать книгу Айпина. Трепетала моя душа, как весенняя тайга: на меня необыкновенной силой влиял сибирский край, первая встреча с хантами, с манси, с ненцами и “буквенный голос” Айпина. Я переходила из одного изумления в другое, наслаждалась то сибирским краем, то произведением Айпина» [7. С. 21].

Журналист Екатерина Гидревич пишет: «Когда жизненное пространство Айпиных: отца, братьев, сестер, соседей — стало сжиматься под натиском покорителей нефтяных просторов, Еремей начинает искать спасение для своего народа. Словами из романа “Ханты, или Звезда Утренней Зари” он пытается примирить нефтяников и коренных жителей: “Земли на всех хватит”. Потом он стал писать о том, что народ вымирает от пагубного отношения к земле, на которой испокон веков поклонялся Богам» [2].

Союз проявился в органичном дополнении: текст — иллюстрация. Авторы являются «сотворцами», которые не просто понимают, а чувствуют связь с природным началом, свой народ и его культуру. Тем не менее, проблемы, затрагиваемые в произведениях, носят не только этнический характер, а затрагивают общечеловеческие ценности. Целостность книги определяется не только филологическими критериями, но и ее визуальной презентабельностью. В данном случае под одной обложкой оказываются два текста, представляющих линию индивидуального видения каждого из авторов, но они не конкурируют между собой, а более полно раскрывают суть задуманного. Неоднократно Райшев и Айпин рассказывали о союзе друг с другом через интервью и статьи.

Так, в 1991 г. выходит первый альбом о творчестве Г.Райшева «Геннадий Райшев: Хантыйские легенды», в котором Еремей Айпин говорит о художнике в своем рассказе «Гром-старик». Художник — герой, который становится легендой, воссоздавшей через творения свой мир и мир своего народа. Писатель, с присущей ему скромностью, неоднократно отмечал, что иллюстрации художника кажутся ему даже интереснее, глубже и содержательнее своих рассказов.

Позднее издаются книги «Я слушаю землю», «Ночь маэстро, или Река-в-январе. Рассказы. Лирика последних лет», «Клюквинка и травяная косичка: Потешки, сказки, были сургутских остяков» из серии «Сказки моего детства», «Река-в-январе» и другие.

Исследователь Светлана Волженина рассуждает: «И, если поэзия говорит своим, уже по природе абстрактным языком, что определяет и иллюстративный язык, то теперь перед художником стоит другая задача — создать художественный образ прозаических произведений, где

есть литературные герои, сюжет. Но ожидание традиционного подхода не оправдывается: конкретных образов литературных героев нет, как нет и сюжетных рисунков. «Патрон» художественной иллюстрации Николай Кузьмин говорил, что «...от художника-иллюстратора требуется постижение духа литературного произведения и той эпохи, в которой живут и действуют герои», тем самым иллюстрации помогают читателю в постижении авторского замысла.

Чем помогает читателю художник Райшев? Думаю, тем, что не мешает работе образного мышления читателя. Ведь важно не конкретное, а эмоциональное восприятие литературного произведения. В интервью Лилии Лазаревой Геннадий Райшев сказал: «Моя картина — это не красота для стены. Это книга для чтения». С полным правом это относится и к книжной графике, а читатель, открывший книгу с иллюстрациями Райшева, должен быть готов к тому, что художник ему не облегчит задачу, не разжует то, что непонятно, а заставит работать воображение, ум и чувства» [1. С. 43—44]. Помимо того, что читатель открывает книгу, он может прийти на выставку. Так, в столице Ханты-Мансийского автономного округа в рамках совместного проекта «Читаем с Райшевым» Галереи-мастерской Г.С.Райшева и Государственной библиотеки Югры в 2006 г. состоялась выставка графических работ Райшева — иллюстрации к произведениям югорских авторов: Еремея Айпина «Божья Мать в кровавых снегах», «Клюквинка и травяная косичка» и «Посреди бора длинный хвост»; Марии Вагатовой «Ас аланг». В период V Всемирного конгресса финно-угорских народов, проходившего в Ханты-Мансийске, в стенах Государственной библиотеки Югры с 25 июня по 25 июля 2008 г. была развернута выставка иллюстраций к роману Еремея Айпина «Божья Мать в кровавых снегах». В нее вошла серия из 15 графических листов (в том числе и тех, которые не были помещены в книгу), выполненных в 2002 г. в технике — шариковая ручка, акварель.

Как мы уже говорили выше, Геннадий Райшев дает собственное, не предполагающее дословности, прочтение текста через визуально-образное восприятие. Иллюстрации повествуют о «закадровой части» Казымского восстания, о противостоянии железной системы советского государства и человеческой судьбы, в них мы практически не находим прямого соответствия текстовой и изобразительной части романа.

Читателя и зрителя порой смущает некоторая простота изображения, в работах нет ничего лишнего, они как выстрел, как предел, как момент, запечатленный во всей его пространственно-временной полноте. Будто ребенок изобразил увиденное, приложив все свое знание, понимание и умение. Да и как может быть иначе, ведь такие же, как и описанные в романе, события (смерть отца) повлияли на судьбу художника в реальной жизни, когда в один момент ему пришлось стать кормильцем своей семьи.

Графические средства художник выбирает не случайно, поскольку именно через их остроту появляется возможность передать мрачную событийность и дух того времени. Тема огульных опал и расстрелов без суда и следствия, хоть и шокирующая, в качестве повода для иллюстраций оказалась наиболее яркой [5].

Роман Еремея Айпина «Божья Мать в кровавых снегах» является драматичным и визуально ярким произведением, в нем через картины восстания переданы все трагические события, прокатившиеся по бывшей Российской империи. Это несчастье не только всего народа, но и каждого человека, жившего в тот исторический период. Это судьба Геннадия Райшева и Еремея Айпина.

Таким образом, Югра — край самобытной архаической культуры, ее история и память о ней сохраняются в творческом наследии художника Геннадия Райшева и писателя Еремея Айпина. За двадцатилетний период свет увидели десять книг и еще несколько были подготовлены к печати, некоторые из них переведены на иностранные языки. Эти издания внесли большой вклад в литературу малых народов, что позволяет сделать вывод о значимости книг и иллюстраций.

Авторские рисунки, без сомнения, относятся к вкладу Г.С.Райшева в художественную культуру округа и финно-угорского мира. Художник является не пассивным хранителем исторической памяти, он активно транслирует традиционную мифологизированную картину мира в собственной изобразительной интерпретации. Несмотря на то, что в картинах Райшева мы не видим четких детальных проработок, мы ощущаем полноту образа и его законченность.

Мастер улавливает и передает содержательность сюжета, сотканного из мировосприятия, интуиции и генетической памяти.

Графические работы Г.С.Райшева — важное событие в сотрудничестве с писателями. Органичный синтез визуального и текстового ряда делают книги более насыщенными и дают дополнительную возможность индивидуального прочтения и интерпретации текста.

ЛИТЕРАТУРА

1. Волженина С.Ю. Книжная графика Г.С.Райшева // Геннадий Райшев: грани творчества: Мат-лы науч.-практич. конф., посвященной 65-летнему юбилею художника (17—18 ноября 1999 г., г.Ханты-Мансийск) / Сост. Л.Г.Лазарева. Ханты-Мансийск, 2000.
2. Гидревич Е. Его читатель — его избиратель. URL: http://www2.admhmao.ru/power/duma/10let/Ugor_vr/aiplin.htm
3. Голынец Г.В. Графика: путь исканий и экспериментов // Геннадий Райшев. Графика. Альбом / Сост. Г.В.Голынец. Екатеринбург, 2004.
4. Лебедева А.В. Два взгляда на творчество Николая Гоголя. Выставки Виталия Горяева и Геннадия Райшева в Ханты-Мансийске // Югра. 2009. № 5.
5. Лебедева А.В. Иллюстрации Геннадия Райшева к роману Еремея Айпина «Божья Матерь в кровавых снегах»: писатель, художник и тень восстания // Арт-лад. 2010. № 1.
6. Мархинин В.В., Удалова И.В. Межэтническое сообщество: состояние, динамика. Новосибирск, 1987.
7. Надь К. Три этюда о моем хантыйском друге // Мир Севера. 2008. № 6.

ПРОБЛЕМА ALTERSSTIL
В ЕВРОПЕЙСКОМ ИСКУССТВЕ
РЕНЕССАНСАTHE PROBLEM OF
ALTERSSTIL IN THE
EUROPEAN RENAISSANCE

Аннотация. Целью статьи является анализ так называемого «старческого стиля» в искусстве Ренессанса как в Италии, так и в странах севернее Альп. Рассматривается Altersstil применимо как к эпохе в целом, так и к индивидуальному методу отдельных мастеров.

Ключевые слова: искусство Ренессанса; повседневность; «старческий стиль»; маньеризм.

Abstract. The article is aimed at the analysis of an “Old Style” in the Renaissance in Italy and the countries that lay North of Alps. The research considers Altersstil relating to the period of Renaissance in general and in works of individual artist.

Key words: Renaissance; everyday life; “Old Style”; mannerism.

Сведения об авторе: Романенкова Юлия Викторовна, кандидат искусствоведения, доцент, ведущий научный сотрудник.

Место работы: Институт проблем современного искусства Академии искусств Украины.

About the author: Yuliya Victorovna Romanenkova, Candidate of History of Arts, Associate Professor, Leading Researcher.

Place of employment: Modern Art Research Institute of Ukrainian Academy of Arts.

Контактная информация: 01133, г. Киев, ул. Щорса, д. 18д; тел. (+38044)5292051.
E-mail: marmih77@mail.ru

Где усматривать начало Ренессанса, где — его конец; имел ли место Ренессанс в истории художественной культуры вообще, а если имел, то каково его место по отношению к Средневековью; считать ли Возрождение венцом, взрывом культурной эволюции после нескольких веков средневекового отходничества или же наречь его упадочным явлением после взлета одухотворенного, внутренне наполненного искусства Средних веков; является ли он переходной эпохой в истории мировой художественной культуры и лишь окончательным этапом Средневековья; считать ли Ренессанс переходной эпохой только ввиду того, что он хронологически стал мостиком от Средневековья к Новому времени? Это лишь краткий перечень вопросов, на которые исследователи ренессансного художественного наследия дают столь различные ответы. А главный вопрос: единично ли было это явление или множественно, как и маньеризм, который можно искать в любой эпохе [12. С. 2]? Это те основные вопросы, на которые дать однозначные ответы невозможно, если позиционировать Возрождение не просто как историческую эпоху, имеющую определенное место в истории мировой художественной культуры и искусства, а как более многослойное явление, и, что главное, — цикличное. Если принимать как аксиому утверждение, что любую эпоху в развитии искусства можно считать переходной, то и Ренессанс можно считать повторяющимся явлением, как и маньеристический период — константой любой вехи, стиля в истории искусств, индивидуального метода.

В период Ренессанса, начиная с XIII в. (в итальянском варианте), к художнику приходит «ясность самосознания», которая только лишь угадывалась, робко пускала свои корни в позднем Средневековье [14. С. 236]. Творческая личность понимает, что созданное ею произведение — оригинально, уникально, ценно. Но это убеждение вновь ослабевает и превращается в бич в период маньеризма, когда мастер именно под давлением личной ответственности за свое произведение гораздо глубже переживает невозможность его совершенства. Борьба противоположностей, зарождение внутреннего смятения, дисгармония, нарушение целостности, иное самоощущение, стремление выплеснуть отчаяние и внутреннюю пустоту — это черты, которые будут отмечать как раз кризис Ренессанса и знаменовать приход маньеризма. Но они отмечаются даже в Раннем Возрождении, уже в XV в. И их присутствие доказывается благодаря наличию у мастеров «исповедальных» произведений маньеристического типа. Те художники, чье творчество, согласно условной, общепринятой хронологии итальянского Возрождения, относится к Раннему Ренессансу, создают единичные работы, в которых уже сквозит «лаокоонизм». Пока еще нельзя проследивать это как тенденцию, но единичные «глашатаи маньеризма» отмечаются уже тогда. И чем больше их можно найти, и чем более раннему отрезку

времени они принадлежат, тем больше мы соглашаемся с мнением, что Ренессанс не только переходен по своему характеру, но его самостоятельность может отрицаться вовсе, поскольку у него все больше прав отвоевывает маньеризм.

Художники Возрождения посмели переступить через повседневность, которая их окутывала, не видеть грязи, пороха и крови, в которые была погружена раздробленная Италия, благодаря чему их искусство вновь обрело во многом идеализирующий характер, каковым обладало искусство греческой классики. М.Алпатов характеризует этот процесс так: «то, что было выхвачено из презренной обыденности, приобрело в искусстве высокую ценность, стало достойным почитания». А мастера последующих эпох уже «утратили возможность создавать искусство на такой основе» [1. С. 23—24], вследствие чего впали в то состояние, которое называли маньеризмом. Исследователь фактически упрекает в недостатке храбрости творческие личности постренессансного периода, превознося дерзновенность художников Возрождения. Но столь ли однозначно это утверждение? В чем состоят смелость и достоинство художника Кватроченто, изменившего свои ценностные ориентиры и поставившего на пьедестал иные? В поиске совершенного в обыденном, в умении его увидеть и заставить увидеть других, в способности им восхищаться и показать его достойным восхищения, т.е. пересоздать, трансформировать. Налицо метод идеализации, метод, так сказать, отвлеченного созерцания, «зашоренного» восприятия. Восторг вызывает не сам изображаемый объект, а метод его отображения. Отсюда художник приобретает иную роль, иной статус в обществе, а не только меняет свое самосознание, что начало происходить еще в позднем Средневековье. Таким образом, если продлить эту цепь рассуждений, то она приводит к выводу, что идеализация и отвлеченность, присущие художникам особенно Высокого Ренессанса, усилившись и усугубившись со временем, и породят ту отстраненность и гиперболизированную красоту, превратившуюся в конце концов в манерность. То есть корни маньеристического настроения снова можно усматривать еще в самом Ренессансе.

Но на роль художника Ренессанса можно попробовать посмотреть и с другой стороны, и эта позиция окажется не менее прочной благодаря некоторым весомым контраргументам. Стоит ли благодарить мастера за то, что он не хочет видеть сам и не призывает видеть других ту обыденность, которая формирует мировоззрение? Не призывает ли он тем самым к слепоте, причем эгоистической, самосохраняющей слепоте? Зритель огражден от всего безобразного, что его окружает, лишен возможности рассуждать самостоятельно, ведомый художником в мир прекрасного, созданного для него, но без него. Художник Возрождения на многое решился, и платой за его смелость стало его право лидировать в связке «зритель-художник». Конечно, формально искусство продолжало быть заказным, мастера расписывали храмовые постройки по заказу церкви, создавали портреты по желанию вельмож и т.д. Изначально меценат довлел над художником, что выражалось прежде всего в наличии тематических программ, о которых, правда, известно не так много [1. С. 41]. Хотя искусство еще не один век будет оставаться заказным, оплачиваемым все теми же меценатами (что, собственно, имеет место и сейчас), проблема взаимоотношений художника и зрителя, заказчика будет решаться все же в ином ключе. И несмотря на то, что зачастую такие ситуации будут, как упоминает М.Алпатов, приобретать трагический оборот (особенно в XIX в.) [1. С. 42], нельзя сбрасывать со счетов и иные примеры. На них можно попытаться посмотреть и с другой стороны. Художники, при всей согласованности с характером своей эпохи, уже тогда начинали бунтовать против психологической зависимости от заказчика, фактически навязывали ему свое видение. Постепенно они становились не только формально более независимыми от своих меценатов, но и подчиняли себе их волю. Уже Донателло посмел разбить заказанный ему вельможей бюст, изначально не принятый заказчиком, и так и не пошел на уступки. Микеланджело так и не согласился «облагородить» обнаженные фигуры в Сикстинской капелле. И если сначала такие случаи бунта художника против воли заказчика, диктуемой эпохой, были единичны, то впоследствии речь уже шла о подчинении воли заказчика, зрителя, потребителя художественного продукта его создателю.

Уже в XIV в. исследователи усматривают признаки разложения восторга на составляющие разочарования. О Ф.Петрарке исследователи пишут как о поэте, предвосхитившем это состояние [1. С. 48], ставшее всеобъемлющим через два столетия. В своем труде «Художественные

проблемы итальянского Возрождения» М.Алпатов вспоминает о том, что Леонардо однажды в «гневе назвал человека «проходом пищи» и без устали рисовал гримасы уродов, подчеркнув при этом, что «не это определяет представление о человеке в искусстве Возрождения» [1. С. 49]. Безусловно, вспышки такого настроения еще были стихийны, однако нельзя их недооценивать. Сместив акценты, стоит заметить, что и в творчестве Донателло, и у С.Боттичелли, и у Леонардо, не говоря уже о мастерах Северного Ренессанса, где все происходило гораздо ярче, четче и раньше, эти вспышки УЖЕ были, и о них не следует забывать. Их нельзя расценивать просто как исключение из общего правила, они-то как раз и являются предвестниками того маньеристического состояния, которое захлестнет всю постренессансную Европу. И если пока еще, во времена Боттичелли и Донателло, искусство, прибегая к ницшеанским формулировкам, являло собой арену для взаимодействия аполлонического и дионисийского начал, т.е. стремилось к гармонии, то вскоре оно станет памятником победившему диссонансу дионисизма. Иного выхода из создавшегося на художественной арене положения не было, поскольку если хоть капля дионисийского начала присутствует в креативном процессе (а иначе и быть не может), то рано или поздно это приводит к воцарению (хоть и временному) хаоса [13. С. 55]. Художники того периода большей частью все же еще придерживались принципа гармоничности, пропорциональности, что, еще по мнению Фомы Аквината, было необходимо для достижения прекрасного в искусстве. Но в их творения постепенно начинали вкрадываться те настроения, которые, угадываясь и у А.Мантеньи, и у Мазаччо, так ясно материализовались в конкретные произведения у Боттичелли и Донателло. Но, памятуя о том, какова была роль личностного начала у художников Ренессанса и насколько искусству этого времени была присуща индивидуализация, все же следует признать это отдельными случаями, частными проявлениями такого настроения. Еще в период Высокого Возрождения художников призывали опасаться быть слишком манерными и неестественными в выражении своих эмоций (*affettazione*) [1. С. 74]. Но как раз это *affettazione* и будет главенствовать весь XVI в., пришедшее и воцарившееся тем быстрее, чем больше его опасались.

Корни того, что произошло в XVI в., веке противоречий и конфликтов, заложил век XV. Еще в первой половине столетия, у Мазаччо, мы можем найти произведение, которое вполне можно считать предвосхищением маньеристического отчаяния не только по мироощущению, внутреннему состоянию, но даже по внешнему рисунку. Знаменитая фреска «Изгнание из рая» капеллы Бранкаччи в церкви Санта-Мария дель Кармине, созданная в 1424—1428 гг., принадлежащая хронологически к первой трети XV в., никогда не вырывается исследователями из контекста Кватроченто, на самом деле уже таит в себе искорку маньеристичности. Безусловно, это еще далеко от проявлений *Stilwandel* Возрождения, но это его отдельный, хоть и не частый, довольно характерный пример — *Stilwandlung* мастера. И несмотря на то, что это произведение писалось вплоть до года смерти автора (1428 г.), никто не упрекнет его в чертах «старческого стиля», в наличии которых упрекал ряд мастеров М.Алпатов, ведь Мазаччо умер, не дожив и до тридцати лет. А боль и безысходность, особая пронзительность, не присущая ищущим облагороженного идеального, приверженцам внешней и внутренней красоты, а значит, ценителям гармонии, кватрочентистам, здесь присутствует в полной мере. Отчаяние и безысходность у Мазаччо выражены театрально, внешне, усилены жестами и открытой мимикой так же, как это будут делать спустя около века маньеристы. Даже фигуры Адама и Евы у живописца удлиненные, что может объясняться соблюдением оптического эффекта, учетом искажения при восприятии фрески с определенного ракурса. Так же театрализованно будут подчеркивать драматизм мастера постренессансной Италии, создатели и поклонники *serpentinata* — удлиненных до болезненности фигур. Откуда у Мазаччо это предвидение и острое ощущение трагедии, которую гораздо более холодно передал в своей фреске намного позднее Микеланджело? Не предчувствие ли это собственного надвигающегося близкого конца, обостряющего все чувства до невозможности? С внутренней наполненностью этой фрески спорить сложно, а внутренняя полнота никогда не диктуется спокойствием и гармонией. Значит, уже в первые десятилетия XV в. поиск дисгармонии и трагизма в искусстве может увенчаться успехом.

Спустя тридцать лет, в середине XV в. тот же надлом вновь проявится в произведении флорентийского ваятеля Донателло, но он не будет так экспрессивен. Напротив, он будет представлять иной тип трагизма, выражающийся посредством опустошенности и обессиленности.

«Мария Магдалина» (флорентийский баптистерий, ок. 1455 г.) была создана скульптором примерно за десять лет до его смерти, так что говорить о «старческом стиле» и в данном случае не вполне корректно. Так чем была вызвана столь необычная трактовка образа? Ведь это воплощение маньеристического состояния Донателло, это визуализация его морального состояния, его духа в тот момент — такого же скукоженного, беззубого, одряхлевшего, потерявшего духовный стержень и запредельного... Но разве можно опротестовать, что именно этот образ стал одним из наиболее интересных, если не самым интересным среди творений флорентийского чародея бронзы? Руки Магдалины, какой ее еще никто не позволял увидеть, «некасание» ее пальцев — немая мольба, молчаливое отчаяние, такое хрупкое и ломкое, это предвосхищение более громкого, театрализованного отчаяния в работах мастеров XVI в. Пока Кватроченто искал гармонию в прекрасном и прекрасное в гармонии, Донателло терзался образом дряхлой красоты, словно кашлял кровью...

Через несколько десятилетий, во второй половине XV в., появятся два произведения одного из наиболее, казалось бы, хрестоматийно характерных представителей флорентийского Раннего Возрождения — С.Боттичелли. Два категорически разных по характеру, но, тем не менее, абсолютно выбивающихся из общего кватрочентистского строя. 1475-м годом датируется его «Венера и Марс» и 1490-ми гг. — «Покинутая». «Венера и Марс» — произведение, которое любой противник признания права маньеризма на оригинальность и жизнеспособность счел бы внутренне холодным и пустым. Оно вполне характерно для своего времени: мифологический сюжет, иконографически ставшая привычной поза Венеры, больше напоминающей модно одетую флорентийку — современницу Боттичелли, ее отстраненно прекрасное лицо, обрамленное модными локонами, фрагмент сугубо декоративного пейзажа на заднем плане, маленькие, игриво-бесшабашные козлоногие спутники Вакха, окружающие Марса. А вот правая часть картины абсолютно иного толка. Ее нельзя однозначно причислить к характерным примерам искусства Раннего Ренессанса. Марс у Боттичелли представлен спящим. А сколько раз приходилось читать в анализах картины Джорджоне «Спящая Венера» (1507—1508 гг.), что венецианец стал едва ли не революционером в трактовке образа богини, наделив ее особенностями земной женщины, впервые поверив в то, что и богиня может прилечь отдохнуть и заснуть. Боттичелли представил спящего бога, причем бога — олицетворение необузданной войны, на несколько десятилетий раньше. Но, несмотря на то, что Марс изображен спящим, Венера, хоть и бодрствующая, гораздо органичнее и спокойнее. Это не просто изображение спящего человека с закинутой назад головой и приоткрытым ртом, что можно было бы назвать натуралистической передачей сна. Образ несколько нервный, фигура картинна, манерна, в ней есть некоторая экзотичность, внутренний эротизм, которые будут отмечать многочисленные мифологические экзерсисы эпохи маньеризма. Правая и левая части картины явно противоречивы, в работе совмещаются покой и появление внутреннего напряжения, причем подсознательного (поскольку в данной ситуации оно проявляется в спящей фигуре). Это обратная сторона, глубинный пласт маньеристичности, проявляющийся и внешне, и внутренне, усложненный «орнамент» движения. Такие, казалось бы, несовместимые черты, с одной стороны — внутренняя боль и отчаяние, с другой — внешняя холодность, чувственность и эротизм, одновременно проявляются в маньеризме; и та, и другая сторона медали знаменуют собой маньеристичность, как и наличие противоречий само по себе. Не зря ведь маньеристов иногда называют неврастениками от живописи [9. С. 301]. Так, если можно усматривать маньеристичность внутреннюю, настроенческую, идущую от мироощущения, и внешнюю, так сказать, «орнаментальную», атрибутивную, проявляющуюся в ритме, линии, специфике композиционных схем, выборе иконографических типов, то в данном случае скорее можно рассматривать второй вариант. Бесспорно, нельзя преувеличивать значение усмотренного зерна противоречивости в этой работе, но и умалчивать о нем тоже некорректно.

А в 1490-е гг., в тот период, который можно отнести к проявлениям *Altersstil* у Боттичелли, он создаст свою «Дерелиту», однозначное прочтение которой до сих пор невозможно. Это явно не характерное для XV в. проявление скорби и отчаяния, предвосхитившее постоянные вспышки подобного настроения в более поздний период. Бесхитростно выраженное, лежащее на поверхности отчаяние исследователями трактуется по-разному. То ли это выражение скорби самого Боттичелли по Савонароле, идеи которого он так яро приветствовал, то ли эта

аллегория повествовала о храме Истины, но бесспорно одно — флорентиец предрек то состояние, в котором вскоре будет пребывать искусство в целом, когда общая восторженность останется за порогом храма искусства, а гармония, красота и ясность действий лишатся внутренней наполненности и повиснут лохмотьями, как драпировки на ступенях у Боттичелли. Фактически «Дерелита» — это аллегорический портрет искусства любого периода *Stilwandel*, а брошенные на первом плане драпировки — атрибуты его бессилия. Искусство так же в скорби закрывает свое лицо, отворачиваясь от мира, впадает в безысходность, и двери в прошлое для него уже будут закрыты.

На рубеже веков, около 1500 г., в тот период, который отмечен метаниями и сомнениями, за шесть лет до своей смерти еще один, казалось бы, типичный представитель Возрождения, А.Мантенья, вполне характерный кватрочентист, создает своего «Мертвого Христа» (М.Алпатов эту картину относит к периоду примерно после 1474 г., с чем вряд ли можно согласиться, исходя из стилевых особенностей работы и ее настроенческого окраса). Если датировать произведение приблизительно 1500 г., как в большинстве источников, тогда оно переходит в ряд выразителей того самого «старческого стиля», который синонимичен маньеристическому периоду индивидуального творческого метода. В данном случае речь уже не идет о красивом трагизме сюжета, к которому привык Кватроченто. Мантенья представляет смерть во всей ее наготе и неприглядности, со всеми подробностями, тело Христа дано как объект внимания в анатомическом театре, к тому же, ракурс, выбранный художником, заставляет отречься от всякой мысли о привычности трактовки: фигура расположена так, будто зритель смотрит на мертвое тело натурщика. Это типичная анатомическая студия, и лишь фрагментарно представленные женские лица, вззирающие на лик Иисуса скорее с любопытством, нежели со скорбью, напоминают о фабуле. Эта картина уже ближе к маньеризму, чем к Раннему и даже Высокому Ренессансу. XV в. не стал бы делать объектом внимания столь реалистично трактованное мертвое тело, лишенное всяческой одухотворенности, к этой картине не применим даже закон о методе прекрасного изображения безобразного. Она просто не вписывается в эстетические представления художников Кватроченто и, продолжая ряд предвосхищающих маньеризм работ, который мы начинали с творений Мазаччо, знаменует перелом в сознании творческой личности, произошедший в XVI в.

Этот краткий перечень отдельных примеров говорит о ростках кризисного состояния уже в Раннем, не говоря уже о Высоком, Возрождении. Но учитывая, что об искусстве этого периода мы не можем говорить в целом, а анализируем его только через творческие биографии конкретных художников, стоит отметить немногочисленность «исповедальных» произведений в их наследии. Ко второй половине XV в. их становится больше, а к рубежу веков постепенно проявляется тенденция к надлому, знаменующая начало нового витка движения искусства, как писал Н.Бердяев, по нисходящей, а вернее, его движение становится настолько сложным по своей пульсации, что воспринимается спиралеобразным...

Мировоззрение художников Северного Ренессанса подчиняется совсем иным законам. Динамика процессов, которые имели место во Франции, Нидерландах, Германии, Испании, была продиктована прежде всего тем, что от Средневековья ренессансное искусство не просто было отделено меньшим промежутком времени, но и зачастую не было отделено вовсе. Готические реминисценции были присущи и итальянскому искусству, но не были так часты и ощутимы. Если воззрения итальянских художников можно назвать в целом антисхоластическими, то мастера Северного Ренессанса не оторвались от Средневековья совсем, были на нем воспитаны, но при этом восприняли и идеи, пришедшие с родины Античности. А органично объединить преемственность от средневековой культуры и подверженность влиянию антикизированной ренессансной Италии очень сложно. А в XVI в. ситуация усугубляется еще и влиянием Реформации, которая ломает и меняет многие устои. В искусстве североевропейского Возрождения усматривается запаздывание по отношению к происходившему в Италии. Хилястические, эсхатологические настроения, лишь вспышками озарившие Ренессанс в Италии и только в XVI в. ставшие более характерными для ее земель, Германию, Испанию, Нидерланды и, хоть и в меньшей степени, Францию опутывали плотным туманом, из которого и вырисовывался образ их искусства. Северным Ренессансом принято называть искусство XV и XVI вв., когда в Италии уже зарождались арт-явления, лежащие *по ту сторону* Возрождения. Здесь гораздо более

значителен был религиозный жанр, соответственно, иными темпами развивался мифологический жанр, но знакомство североευропейских мастеров с творчеством итальянских коллег не могло не сделать своего дела. И вновь приходится сталкиваться с тем, что многие из мастеров, которых принято относить к художникам Возрождения, по сути являются «чистыми маньеристами». Не только отставание в процессе восприятия античного наследия и впитывания идей гуманизма имело место на землях севернее Альп, но и иные темпы эволюции искусства в это время, другая схема течения художественного процесса. Несмотря на всю условность принятой периодизации искусства итальянского Возрождения, все же нужно сказать, что она имела в себе то ядро, которое называется Высоким Ренессансом. На землях Севера этот период не выделяют, из чего следует, что течение художественного процесса здесь было более размеренно, не имело такого всплеска, как в Италии. Да и личность художника здесь не имела такого веса, как у итальянских мастеров, что обусловлено иным характером цеховой организации.

Религиозный фактор играл основную роль в темпе формирования нового облика искусства стран Севера. То, с какой скоростью, готовностью та или иная держава поглощала итальянские веяния, и определяло, насколько прогрессивно или консервативно будет ее искусство в данный период. Своеобразие синтеза готицизма и ренессансного влияния отличало и немецкое, и испанское, и французское искусство XV и XVI вв., но в одном локальном варианте дольше доминировали готические реминисценции, а в ином — побеждал (и быстро) ренессансный дух. Этим объясняются и отличия в течении процесса становления нового искусства этих держав. Процесс итальянизации поглотил все данные земли, но осуществлялся и обратный процесс — взаимопроникновение культур. Быстрее всего итальянизации подчинилась Франция, наиболее ретивая ученица Италии. Своеобразнее всего происходило обновление искусства, пожалуй, в Испании, где на все еще долго падали отсветы костров аутодафе.

Но процесс взаимообогащения культур, образования их новых моделей все же происходил преимущественно в XVI в., когда имел место феномен «триумфального шествия Возрождения по Европе». Но то, что исследователи именуют триумфальным шествием Возрождения с примесью черт маньеризма [1], на самом деле является чистой воды маньеризацией североευропейского искусства, и не только хронологически. Италия этого времени утратила свой пафос Высокого Ренессанса, она была уже не в состоянии учить других тому, что потеряла сама. Поэтому, когда Франция, Нидерланды, Испания, Германия были уже готовы впитать живительную влагу Возрождения, родина Античности была в состоянии предоставить еще не вполне «оправившимся» от готики землям только «жмых» маньеризма. Отсюда и пробел в образовавшейся культурной ткани Севера. Разумеется, нидерландские, французские, немецкие мастера, посредством путешествий в Вечный город и его окрестности, были знакомы с наследием как Античности, так и Возрождения, чей след на этих землях еще не успел остыть. Но обмен опытом с носителями оригинальных традиций осуществлялся уже в большей степени тогда, когда настал период маньеристов, в крайнем случае, «старческий стиль» художников, которые относились хронологически (т.е. весьма условно) к Высокому Ренессансу. Таким образом, готизированная Северная Европа училась в основном у тех, кто либо не застал Высокий Ренессанс, т.е. не застал того искусства, каким оно могло быть в Италии в дни ее славы, либо у тех, кто пережил тот «высокий» период и именно поэтому осознавал всю глубину и безвозвратность его потери и бессмысленность попытки догнать ее исчезающую тень. Золото «живых» носителей традиции оказалось сусальным, истинное уже исчезло, но Европа не заметила подмены. Поэтому XVI в. в странах Северной Европы — это уже тоже сугубо маньеристическое искусство, а до того момента Европа еще была практически средневековой, почти готической, т.е. можно проследить превращение готики едва ли не сразу в маньеризм. Собственно период Возрождения здесь был представлен весьма опосредованно. Если же признать существование довольно длительного Ренессанса на Севере, тогда маньеризм как таковой превратится в его синоним. Отсюда сложность создания даже условной периодизации искусства стран севернее Италии в XIV—XVI вв., даже учитывая, что в принципе периодизация создается лишь для того, чтобы найти место тому или иному явлению в истории искусства [см.: 3].

Суть вопроса в том, сколько места в периодизации отвести главенству влияния готики и сколько — предвестию маньеризма, чтобы понять, останется ли место в этой схеме «чистому» Возрождению. При внимательном изучении даже отдельных случаев, которые еще вряд ли

могли бы свидетельствовать о формировании стройной тенденции и иметь право считаться основанием для предвосхищения таковой, можно максимально поздно удержать в недрах каждого из явлений готические традиции и максимально рано предвидеть маньеристичность произведений. Любопытно, что сложность вопроса о периодизации и о том, кого из мастеров можно причислять к Ренессансу, а кого — к маньеризму, доходит до появления категорически противоречащих друг другу вариантов. П.Гнедич в своей работе «История Искусств. Северное Возрождение» рассматривает «под грифом» Возрождения даже мастеров XVII в., в числе которых и А. ван Дейк, и П.-П.Рубенс... [См.: 7]. Но, рассматривая подобные ситуации, нельзя забывать и том, что цель этого изыскания сводится не к тому, чтобы провести хронологическую грань между Возрождением и маньеризмом (это сделать в принципе невозможно, учитывая множество внестилевых личностей, творящих искусство этой поры), а рассмотреть проявление маньеристичности искусства как раз вне его хронологического вместилища, как это было в период эллинизма или поздней готики, или доказать его отсутствие.

Место французского искусства в этих сотах истории искусства, наверное, доминирующее. Хронологически можно рассматривать только XV в., поскольку в предыдущем столетии еще во всю силу цвела готика, а начиная с 20-х гг. следующего, уже можно говорить о сильнейшем главенстве итальянских влияний и двух волнах маньеризма при французском дворе. Арена для утверждения Ренессанса — это, наверное, только часть XV в. Тяжело анализировать и французский, и фламандский Ренессансы по отдельности, поскольку многие французские мастера имели фламандское происхождение, а многие — наоборот, лишь «офранцузились» (в состав Бургундского герцогства в анализируемый период входили и Нидерланды). Отсюда и такая тяга мастеров к детализации: подавляющее большинство из них имели выучку миниатюристов, как немецкие художники проходили ювелирную школу. Поэтому отделить французское от нидерландского XV в. еще довольно трудно, а в следующем столетии — это уже два абсолютно различных явления. Формально к мастерам французского Ренессанса нередко относят Ж.Фуке, Ж.Гужона, династию Клуэ (Жан Клуэ Мл. был младшим из двух сыновей Жана Клуэ, однако о его жизни практически ничего не известно, поскольку он очень рано умер).

Но если первое имя еще можно оставить для более детального изучения на предмет стилевой принадлежности, то Ж.Гужон и все три Клуэ явно с категорией Ренессанс не согласуются. Первое имя отвоевывает себе маньеризм, а второе и вовсе принадлежит к категории внестилевых личностей. Представители одной творческой династии Клуэ даже хронологически принадлежат разным эпохам: старший — еще архаичен в духе XIV в., а его сыновья жили в период французского варианта маньеризма, но представляли самостоятельное стилевое явление — школу в школе.

А вот нидерландский вариант Ренессанса гораздо более возможен в качестве поля для поиска «маньеристической константы». Античное наследие как основа для ренессансного искусства проявляется в этом поле гораздо в меньшей степени, оно базируется скорее на переосмыслении позднеготических традиций, чьей трансформацией его и можно признать. Нидерландское изобразительное искусство XIV—XV вв. еще находилось в поле влияния прежде всего миниатюры, а в ней просматриваются преимущественно позднеготические традиции.

В первой половине XV в. отмечается переход к новому типу мировоззрения и начало «особого варианта искусства Возрождения». Это связывают с появлением на художественной сцене братьев ван Эйк, в первую очередь — Яна. Его творческое наследие и работы его современников и последователей: Р. ван дер Вейдена, Д.Боутса, Р.Кампена, П.Кристуса — стали ядром явления, которое принято называть Нидерландским Возрождением. Р. ван дер Вейдена называют мастером повышенного драматического звучания, что привлекает к нему внимание в связи с поисками «маньеристической константы» в нидерландском варианте Ренессанса. Но это глубоко позднеготический драматизм, спиритуализм, присущий еще средневековому искусству, который постепенно начинает сочетаться с ренессансной трактовкой личности, образа человека. В его творчестве еще нет той экзальтации, надрыва, болезненности, который необходим для возможности «маньеризации» восприятия произведения искусства. Но все же, в целом неприкрытый готицизм произведений этих мастеров, их экзальтированная одухотворенность — это и есть дух своеобразного нидерландского Ренессанса. Маньеристичность ему ближе, потому что творчество его представителей глубже, нежели французское, трагичнее по своей

природе в силу большей привязанности к готике, от которой оно так и не оторвалось, составляя ее значительную часть.

К концу XV в. на художественном поле Нидерландов формируется явление, которое исследователи характеризуют утратой «главной опоры своего мировоззрения — верой в гармоничный и благоприятствующий ему строй мироздания». Речь идет об антитезе исканиям мастеров середины XV в. — Г. ван дер Гуса и Г. тот Синт Янса. Зарождающееся искусство обвиняют в пустоте и мелочности. Как раз внутри этого недооцененного феномена и следует искать маньеристический пласт, поскольку как только исследователи, прежде всего, советские, начинают сыпать в сторону искусства обвинениями в пустоте, значит постепенно начинает проявляться маньеристический характер нового, кризисного по своему мировоззрению искусства. Так ли было в данном случае, в конце XV в.? Безусловно, да. Тот период, который, по выражению некоторых исследователей, грешен пустотой и мелочностью, дал миру наиболее маньеристического по своему складу художника — И.Босха, которого в то же время с полным правом можно считать вневстилевой личностью. Его творчество, согласно хронологическому принципу, рассматривают в контексте искусства Нидерландов эпохи Возрождения. Эта фигура хронологически стоит на стыке Возрождения и чистого маньеризма. Однако достаточно увидеть несколько его произведений, чтобы понять, что Босха абсолютно невозможно отнести к ренессансным мастерам, даже учитывая специфику Северного Возрождения, отличного от итальянского отсутствием гармонии, уравновешенности и земной прелести. Это ярчайший пример вневстилевой личности маньеристического толка, но в ней сочетались и позднеготическая экзальтация, и надрыв болезненного духа, и фантазмагории, не присущие ренессансному мировоззрению, и трагизм, освещающий любой маньеристический период.

Еще более специфично и отдалено от итальянского варианта немецкое Возрождение. Средневековые тенденции здесь, так же как и в Нидерландах, дают о себе знать постоянно. Говорить о мировоззренческой цельности творческих личностей довольно сложно, поскольку политическая ситуация на немецких землях рубежа XIV и XV вв. не благоприятствовала этому: Германия была раздроблена, что поясняло и дробность ее художественной жизни. Хотя здесь особенно сильной была связь искусства с церковью, одним из основных прорывов искусства XV в. называют потерю отвлеченного спиритуалистического характера и приближенность к жизни, а отличительной особенностью — совмещение «консервативности и косности с неожиданной свежестью». В то же время в отношении большинства художников XIV—XV вв. с этим трудно однозначно согласиться. Да, безусловно, реалистические искания, новые черты художественного языка имели место у многих художников, но это не значит, что происходил отказ от спиритуализма. Готицизм, отстраненность и отвлеченный характер, хоть и с некоторыми вкраплениями жизненности, продолжают доминировать в немецком изобразительном искусстве, независимо от локальных школ. К.Виц, Конрад из Зеста, С.Лохнер, Г.Плейденвурф, мастер Бертрам из Миндена, Х.Мульчер в первой половине XV в., Б.Нотке, М.Шонгауэр во второй половине дали очень разноплановые примеры тенденций немецкого искусства. Конрад из Зеста и Бертрам представляют, пожалуй, наиболее архаизированное направление в живописи, они органичны в этом, и маньеристические метания эпохи еще не коснулись их творчества. А вот у Нотке произведения не просто многоплановые и усложненные, что было присуще средневековому искусству, они насыщены внутренним, уже не поверхностным драматизмом, мрачностью, сочетающейся с орнаментальностью и картинностью, свойственной многим его работам. Эсхатологические настроения в их наиболее ярком выражении лучше всего иллюстрирует «Пляска смерти» Б.Нотке (ок. 1463 г.). Его скульптурный «Св. Георгий и дракон» словно опередил время по накалу своей пышной декоративности (1487 г.). Средневековая отстраненность здесь сочетается с маньеристической чрезмерностью орнаментализации, пышностью декора. А контрастность и противоречивость, присущая произведениям этого мастера, подчеркивает наличие маньеристического элемента его художественного языка.

Однако апогей драматизма и противоречивости, свойственных немецкому искусству, приходится уже на XVI в., который, хоть и рассматривается как Ренессанс в искусстве Германии, на самом деле во многом по сути маньеристичен. Творчество Л.Кранаха Ст. и Мл., А.Дюрера, А.Альтдорфера, Г.Гольбейна Ст. и Мл., А.Гольбейна, М.Грюневальда, в основе своей сложившееся в период Возрождения и хронологически относимое к этому историческому периоду,

содержит значительные ростки распада и конфликтности, которые позволяют классифицировать их как предтечу маньеризма в немецком искусстве. Это заложено и во внутреннем пласте произведений, и даже во внешней атрибутике и выражается во всем — от выбора сюжетов до палитры и господствующей ритмической направленности. В творческом наследии этих мастеров «маньеристическая константа» выражена очень ярко. Гармонией и стабильностью, спокойствием и размеренностью, которыми дышал Ренессанс, эти художники бывали отмечены лишь в ранние периоды творчества, да и то — далеко не все. Их *Altersstil* больше контрастирует со зрелым периодом, нежели у предшественников. Интересно отметить, что наиболее показательна с этой точки зрения как раз творчество тех художников, середина жизни которых приходилась примерно на рубеж XV и XVI вв. Вновь напоминает о себе кризисный характер рубежа веков, чаще всего порождающий контрастные, маньеристические по своей природе личности, в творчестве которых периоды *Stilwandel* занимают особое место.

Еще более контрастно испанское искусство XIV—XVI вв., в котором готический период отделен от маньеристического крайне прозрачно. Реакционная роль католической церкви, ее теснейшая связь с искусством и его полная от нее зависимость, еще свежая память о Реконквите и по-прежнему активные воспоминания об инквизиции привели к тому, что испанское искусство имело совсем иную динамику развития. Лишь к рубежу XV и XVI вв. здесь наблюдаются укрепившиеся ростки Ренессанса, начавшего пробивать себе дорогу в середине XV в. То есть хронологически Ренессанс в Испании, если допускать правомерность использования хронологического метода изучения истории искусства в принципе, практически отсутствует: чрезвычайно затянувшаяся готика перетекает почти сразу в маньеристически окрашенное стилевое явление, не дав Ренессансу укрепиться на своих позициях. Испания не знала не только фазы Высокого Возрождения как такового, но и XVI в. (преимущественно вторая его часть), прошедший в Италии, Франции, Нидерландах и Германии под знаком маньеризма, в Испании породил совершенно иную атмосферу: здесь, как нигде, ощутимой была разница между приходом маньеризма как стиля и наступлением маньеристического состояния. Второе было свойственно испанским художникам практически все время от Средневековья до XVII в., причинами чему были и довлеющая сила церкви, и политическая ситуация. А вот приход стиля «маньеризм» хронологически совпадает с периодом «наивысших достижений» Ренессанса во второй половине XVI — начале XVII вв. Но так ли это? Вряд ли, поскольку отыскать художников, творчество которых знаменует весьма краткий, промежуточный период между средневековым и маньеристическим искусством, можно с трудом. Склонность к мистическим настроениям, экзальтированность, драматизм и катастрофичность, присущие некоторым мастерам Нидерландов и многим художникам Германии, отмечала практически всех творческих личностей Испании, поэтому маньеристический окрас был характерен для них в полной мере.

Так же, как и в случае с немецкими мастерами, в испанском искусстве этого времени есть и те, которые не вписываются в очерченную схему. Работавший во второй половине XV в. П.Берругете гораздо спокойнее и гармоничнее, нежели большинство испанских художников того периода, что объясняется впитанным им влиянием Италии, куда он ездил на несколько лет. А вот Б.Марторелл, пик творчества которого приходится на первую половину XV в., или Б.Бермехо, работавший в середине века, отмечены отсветом страха и страдания в полной мере. Как нельзя лучше подтверждает постулат о наличии «маньеристической константы» в любом периоде творчества Д.Теотокопули, чьим влиянием отмечен и творческий путь Л. де Моралеса. Струна нерва Эль Греко — лучшее проявление хрупкости и ломкости маньеристического искусства, но и у него, и у де Моралеса, который, конечно, не всегда так глубок и многослоен, есть и вполне спокойные, гармоничные произведения, однако именно сочетание столь различных настроений в художественном видении, его разнородность еще раз подтверждает склонность к маньеристичности настроения.

И в случае с немецким, и в ситуации с нидерландским искусством эпохи, позволим себе это выражение, так называемого Возрождения, можно констатировать, что позднесредневековый период плавно перетекает по сути в маньеристический, а собственно маньеризм отвоевывает себе все больше хронологического поля, если рассматривать персоналии, которые обычно относят к Ренессансу, исходя из их мировоззренческой «закваски», из стилистических характеристик их творчества, а не прибегая к хронологическому принципу. Так, учитывая, что, к

примеру, Босх, Грюневальд или Эль Греко по мировоззрению, да и по комплексу стилистических черт, — фактически «чистые» маньеристы, мы вынужденно сталкиваемся с тем, что Северное Возрождение почти полностью утрачивает даже хронологически право на существование как самостоятельное явление; корабль поздней готики практически врежется своим носом в маньеристическую волну. Поэтому берем на себя смелость предположить, что можно не просто найти маньеристические черты в Stilwandel разных локальных вариантов Северного Ренессанса, но и отвоевать для маньеристического этапа почти весь отрезок Возрождения в странах, лежащих севернее Альп, так что самостоятельность его будет уже во многом под сомнением.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алпатов М. Художественные проблемы итальянского Возрождения. М., 1956.
2. Биbihин В. Новый Ренессанс. М., 1998.
3. Вельфлин Г. Ренессанс и барокко. СПб., 2004.
4. Виппер Б. Борьба течений в итальянском искусстве XVI века. М., 1976.
5. Власов В. Маньеризм и барокко: большой энциклопедический словарь изобразительного искусства: В 8 т. СПб., 2000. Т. 1.
6. Всеобщая история искусств: В 6 т. / Под общ. ред. Ю.Колпинского и Н.Яворской. М., 1964. Т. V.
7. Гнедич П. История искусств. Северное Возрождение. М., 2005.
8. Гумилев Л. Конец и вновь начало. М., 2007.
9. Кларк К. Нагота в искусстве. СПб., 2004.
10. Крючкова В. Символизм в изобразительном искусстве: Франция и Бельгия, 1870—1900. М., 1934.
11. Лосев А. Эстетика Возрождения. М., 1998.
12. Панофский Э. Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада. М., 2006.
13. Эко У. История уродства. М., 2007.
14. Элиасберг Н. Андреа дель Сарто. М., 1973.

**К ВОПРОСУ ОБ ОБЩЕДОСТУПНОСТИ
ПРОПОВЕДИ В ПРАВОСЛАВНОЙ
ПРОПОВЕДНИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ****ON ACCESSIBILITY OF
SERMON IN ORTHODOX
SERMONIZING TRADITION**

Аннотация. Статья посвящена вопросам общедоступности проповеди в православной проповеднической традиции России и Украины. Рассматриваются мнения некоторых известных отечественных церковных деятелей, затрагиваются проблемы рецепции проповеди ее слушателями, необходимости осмысления эстетических характеристик проповеди как разновидности сакрального искусства.

Ключевые слова: феномен проповеди; православие; эстетосфера; гомилетические традиции; проповедь; сакральное искусство.

Сведения об авторе: Царенок Андрей Викторович, аспирант.

Место работы: Черниговский государственный педагогический университет им. Т.Г.Шевченко.

Контактная информация: 14013, г. Чернигов, ул. Гетьмана Полуботка, д. 53; тел. (046)2232069.
E-mail: marmih77@mail.ru

Abstract. This article is devoted to the problems of the comprehensibility of sermon in the Russian and Ukrainian Orthodox traditions of sermonizing. The views of some famous Church activists are under analysis. The author considers the problems of reception of the sermon and the necessity to appreciate its aesthetic characteristics.

Key words: the phenomena of sermon; Orthodoxy; aesthetosphere; homiletic traditions; sermon; sacred art.

About the author: Andrey Victorovich Tsarenok, post-graduate student.

Place of employment: T.H.Shevchenko Chernihiv State Pedagogical University.

Всестороннее исследование феноменов проповеди и проповедничества во всем многообразии его теоретико-практических проявлений предусматривает, в частности, тщательный анализ эстетических характеристик указанных объектов изучения. Эстетосфера проповеднического слова, играющего принципиально важную роль в церковной жизни, представляет собой весьма ценный материал для собственно гомилетических, а также литературоведческих и философско-эстетических студий. Так, значительное внимание эстетической сфере проповеди уделяется при попытке ответить на вопросы, связанные с особенностями ее рецепции, спецификой воздействия как на разум, так и на чувства слушателей (являющихся во многих случаях одновременно и «зрителями»). В данной статье мы в общих чертах коснемся проблемы доступности проповедей для восприятия и понимания реципиентом, обращаясь при этом к ярким примерам православной гомилетической традиции.

Нельзя не отметить наличие большого количества факторов надлежащего влияния слов проповедника. Неслучайно обращается внимание уже на само место произнесения поучения: как известно, наиболее удобным местом для проповедования религиозных истин и добродетелей является храм, благоговейная тишина которого и удаление от мирской суеты «предрасполагают слушателей к особенному вниманию» [5. С. 33]. Соответственно, удобным временем для проповеди является время совершения богослужений, прежде всего Литургии. Торжественность церковной службы, хоровое пение, внутреннее благолепие храма — все эти и иные факторы способны благоприятствовать молитвенной сосредоточенности, чувствам умиления, покаяния, а также благотворному действию проповеднических увещаний. При этом невозможно обойти вниманием и личность самого проповедника: речь в данном случае идет как об уровне его знаний, образованности, красноречия, так и о соответствии жизни пастыря проповедуемым им идеалам. Говоря об упомянутом личностном аспекте, невозможно не остановиться на необходимости для проповедника (и, прежде всего, для проповедника начинающего) пытаться наследовать достойный пример, связанный с многовековой гомилетической традицией. Таким, несомненно, хрестоматийным образцом в области проповеднического служения Церкви стал известный византийский религиозный деятель IV — начала V столетий святой Иоанн Златоуст, преуспевший, по справедливому замечанию одного из исследователей истории проповедничества, «в изяществе обработки своих проповедей и глубине изложения в них

христианской нравственности, христианского чувства» [1. С. 4]. Константинопольский иерарх стал настоящим «мегасимволом», а также существенным эталоном, «мерилом» дела проповедничества, а имя «Златоуст», по мнению отечественного витии более позднего времени — Феофана Прокоповича, — «великим памятником его вечной славы» [8. С. 155].

Одними из отличительных характеристик бесед «златословесного учителя» считаются их простота, общедоступность и увлекательность — те важные качества, роль которых в процессе адекватной рецепции проповеди трудно переоценить. На них, в частности, обращали особое внимание будущие генерации теоретиков и практиков православного проповедничества, развивавшегося во многих отношениях именно под «сигнатурой Златоуста» (как указывает Г. Сагач, для множества поколений именно его имя является символом непревзойденного искусства церковного красноречия [9. С. 238]). Вовсе не случайно автор первого в истории отечественной гомилетической мысли учебного пособия «Наука, альбо способ зложення казання» Иоанникий Галатовский, касаясь вопроса доступности проповеди, призывает наследовать святителя Иоанна, который, хотя и «мудрий бив казнодія», но все же «старав ясне, виразне і просто до зрозуміння людського казанне повідати» [2. С. 114]. Продолжая развивать данную мысль, Галатовский критикует проповедников, обладающих основательными познаниями, но не умеющих или вообще не желающих поучать слушателей при помощи ясной и доступной речи. В то же время, похвалы достойны те «казнодії», которые «трудную і непонятную реч ясно виражаючи і товкуючи лятвою (легкой. — А.Ц.) чинять». Наконец, автор пособия подводит читателя к серьезному выводу-предостережению: «Если будеш Слово Божє проповідати, а ніхто його не зрозумієт, себе самого будеш проповідати і виславляти, не Слово Божіє» [2. С. 114].

Упомянутый выше Феофан Прокопович считал проявление ораторского таланта более очевидным в том случае, когда произносящий речь был способен увлечь ею одновременно всех своих слушателей — ученых и необразованных, горожан и крестьян и др. [8. С. 121—122], приводя при этом пример другого известного Отца Церкви — св. Василия Великого.

«Пишите... просто, без всяких умствований...», — указывал выдающийся проповедник первой половины XIX в. Иннокентий Борисов. — Видите, как евангельские истины просты и доступны для каждого, и как они обильны мыслями. Читаем и не начитаемся. Пишите... не с тем, чтобы блеснуть, себя показать..., а чтобы убедить, наставить, вразумить...». Нельзя не упомянуть, что изложением своих гомилетических взглядов владыка Иннокентий, которого небезосновательно многие называли «Русским Златоустом», не ограничивался: его проповедническая «практика» в свое время вызвала справедливое восхищение современников. Среди разнообразных достоинств его проповедей, действовавших преимущественно на сердца слушателей, выделялись ясность и простота слова, художественная картинность представлений и образов и т.д. [7. С. 246]. Главную причину успеха поучений Иннокентия Борисова видели в умении проповедника «самые высокие истины излагать в простой увлекательной форме, доступной как интеллигентному человеку, так и простолюдину» [3. С. 140—141]. Характерно, что сам иерарх был твердо убежден в том, что «вместе с проповедником христианским действует и Сам Дух Святой... Без Него все наше красноречие — медь звенящая, а с Ним самая простота и безыскусственность всесильны» [1. С. 146].

Простота и доступность — отличительные черты многочисленных проповедей недавно канонизированного Макария Невского, известного своей миссионерской деятельностью на Алтае. Многолетнее миссионерское служение оказало заметное влияние на эстетосферу проповедей архиерея. Общаясь с представителями коренного населения Алтая, Макарий Невский был поставлен перед необходимостью объяснять им высокие истины христианского учения наиболее доступным для понимания и, безусловно, правильным с точки зрения вероучения образом. Вследствие этого речь иерарха поражала и указанной простотой, доступностью, но в то же время и глубиной выражаемой мысли. Согласно мнению современника, обращая внимание на внешне простые, но одновременно незаурядные обороты речи владыки Макария, можно сделать вывод, что «до выработки этой простоты проповедник Архипастырь дошел путем долгого мышления» [6. С. 882—883]. По словам самого святого Макария Невского, в местах его служения на Алтае не требовалось особенного ораторского искусства; «но простое слово проповедника, от сердца сказанное, сердцем усердным приемлется и, растворяемое верою слушающих, приносит плоды желанные» [4. С. 153].

Приведенные выше примеры, на наш взгляд, являются убедительной иллюстрацией важности общедоступности, общепонятности проповеднического слова, его ясности, живости, близости к сердцу, свидетельством необходимости того, что превращает проповедь в «речь отца, который говорит к своей семье» [5. С. 34—35]. Такие качества несколько не обедняют собственно эстетическую сферу проповеди. Выступая ее существенными характеристиками, они трансформируют ее, тем самым выводя на качественно новый уровень. Большое влияние в данном случае играет фактор ситуативности: творческий замысел автора-проповедника и его реализация во многом определяются конкретными обстоятельствами, спецификой аудитории. Именно здесь появляется возможность для проявления творческого потенциала, таланта мастера «словес проповедных», его способности воздействовать своим словом на всех слушателей, в чем, безусловно, значительная роль принадлежит его личностным качествам.

На первый взгляд, многие примеры проповедничества убеждают нас, что простота произносимой речи во многом снижает ее эстетическую ценность. Однако такой вывод, по нашему мнению, является довольно поверхностным и касается, прежде всего, «излишней простоты», вызванной, как правило, отсутствием у проповедника соответствующего опыта, мастерства и т.д. Речь идет об умении сделать произносимое поучение общепонятным: чтобы проповедь «понимали не некоторые только, а все, чтобы и простой человек назидался ею, и ученый находил бы в ней для себя пищу» [5. С. 34]. Отсутствие в такой проповеди многих изяществ, труднопознаваемых высказываний не будет свидетельством ее низкой эстетической «пробы». Наоборот, в данном случае талантливый проповедник приложит усилия, чтобы гармония эстетосферы его произведения не нарушалась, но преобразовывалась соответственно замыслу. Дополнительным критерием ценности такой проповеди будет выступать ее вышеуказанная эффективность.

С другой стороны, удар как по эстетической сфере церковного поучения, так и по его рецепции аудиторией может нанести «крайняя» простота, определенная вульгаризация проповеди, когда, например, произносящий слово употребляет нелепые, несообразные со священным назначением проповеди сравнения и др. Личный опыт, мастерство, внутренняя настроенность — эти и другие качества проповедника помогают ему, избегая крайностей, придерживаться «золотой середины» оправданного применения указанных приемов.

Безусловно, автор данной статьи ограничивается лишь предельно поверхностным освещением затронутой в ней проблемы. Интерес вызывает целый ряд вопросов, связанных с воззрениями на эстетические характеристики проповеди многих выдающихся проповедников, со сферой собственно Сакрального, в тесном единении с которой существует проповедническое слово. Теоретико-эстетическое осмысление феномена простоты и общедоступности проповеди, их влияния на сознание реципиента, перспективы которого и намечаются, в частности, в этом небольшом исследовании, будет способствовать более глубокому философскому анализу проповедничества как особенного вида сакрального искусства, играющего значительную роль в жизни Церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ветелев А., прот. Учебный курс по истории проповедничества Русской Православной Церкви. Загорск, 1990.
2. Галятовський І. Наука, альбо способ зложення казання // Українська література XVII ст. К., 1987.
3. Лебедев И. Преосвященный Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический // Борисов И., архиеп. О путях Промысла Божия в жизни человеческой. М., 1996.
4. Невский М., митроп. Избранные слова, речи, беседы, поучения. М., 1996.
5. Поликопа И., прот. Священник на приходе: церковно-практическая деятельность. Чернигов, 2000.
6. Полное собрание проповеднических трудов (слов, бесед, поучений, посланий, воззваний и наставлений) преосвященного Макария, архиепископа Томского и Алтайского, за все время его архиерейского служения (1884—1910 гг.) (Рецензия) // Черниговские Епархиальные Известия. 1910. № 24. Прибавление.
7. Преосвященный Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический // Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. Введенская Оптиная пустынь, 1997.
8. Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. К., 1979. Т. 1.
9. Сагач Г. Риторика. К., 2000.
10. Смирнов Е.И. История Христианской Церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997.

**ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ПЕДАГОГИКА
И ПОЛИКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ****ART PEDAGOGY AND
MULTICULTURAL EDUCATION**

Аннотация. В статье раскрывается специфика поликультурного образования в художественной педагогике. Подчеркивается, что искусство, художественная культура наиболее полно отвечает целям и задачам поликультурного образования.

Ключевые слова: поликультурное образование; типы мировоззрения; этническая идентичность; новая образовательная парадигма; художественное образование.

Сведения об авторе: Шайгозова Жанерке Наурызбаевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры академического рисунка.

Место работы: Казахский Национальный педагогический университет им. Абая.

Контактная информация: 050010, г. Алматы, пр. Достык, д. 13; тел. (727)2916339.
E-mail: marmih77@mail.ru

Abstract. The author of the article dwells upon peculiarities of multicultural art education. It is noted that art and art culture fully serve the purposes and help solve the problems of multicultural education.

Key words: multicultural education; types of world views; ethnic identity; new education paradigm; art education.

About the author: Zhanerke Nauryzbaevna Shaigozova, Candidate of Pedagogy, Associate Professor of the Department of Academic Drawing.

Place of employment: Kazakh National Pedagogical University named after Abay.

Всеохватывающий процесс глобализации, который квалифицируется довольно противоречиво: появление сверх-общества, стремящегося к мировому господству; рост неравенства и дальнейшее усиление противоречий между странами; резкое снижение значимости национального и культурного своеобразия стран и регионов — все это стимулировало во второй половине XX в. повышенный интерес мировой общественности к этнической проблематике в самых разных ракурсах: от поиска основного вопроса современной философии до учета интереса этнических меньшинств в общественной жизни. Например, философы выделяют в качестве основного вопроса современной философской мысли идею достижения мира в мире и душах людей. Известный украинский философ В.С.Лутай подчеркивает, что «в современной философии образования в качестве ее важнейшей задачи ставится формирование такой всесторонне развитой личности, которая могла бы оптимально соединять свой высокий профессионализм и свои индивидуальные потребности с лучшими достижениями общих интересов — национальных, общечеловеческих и т.п. Именно такие личности могут найти свое уникальное место в общем деле, и тем самым не только успешно решать основной вопрос философии, но и быть максимально счастливыми» [12]. Таким образом, большинство философов современности стало исходить из признания принципов плюрализма, означающих признание возможности существования различных типов мировоззрения (этнических, национальных, религиозных, классовых).

Социологи объясняют «этнический» всплеск следующими причинами: реакция отставших в развитии народов на порождающую этнокультурное разделение труда, экономическую и технологическую экспансию народов более развитых: мировая и социальная конкуренция. Психологи выделяют следующие причины роста этнической идентичности: поиск ориентиров и стабильности в перенасыщенном информацией и нестабильном мире; борьба с фрустрацией; интенсификация межэтнических контактов, как непосредственных, так и опосредованных. И именно контакты актуализируют этническую идентичность, поскольку только через сравнение можно наиболее четко воспринять свою «русскость», «еврейство» и т.п. как нечто особое [17. С. 196]. Все эти перечисленные причины явились мощным толчком к складыванию новой образовательной парадигмы, называемой поликультурным образованием. Оно сформировалось в западной интеллектуальной культуре в 1970-е гг. Из самой сущности понятия «поликультурное», состоящего из двух ключевых слов: «поли» (обширный, многочисленный, означающий всесторонний охват или разнообразный состав чего-либо) и «культура» многопланово видно, что современные ученые-педагоги столкнулись с довольно многоплановым, многоаспектным и междисциплинарным явлением. В мировой педагогике до сих пор нет универсального определения поликультурного

образования. Существование различных определений объясняется многофункциональностью и многоаспектностью понятия «культура». Многие российские исследователи (А.Кудлай, С.Г.Кулагина, М.С.Уваров и другие) подчеркивают, что поликультурное образование, с одной стороны, должно способствовать осознанию человеком своих корней и определению места, которое он занимает в мире, и с другой — привить ему уважение к другим культурам. Огромное значение в этом процессе играет художественная культура, которая традиционно является сферой воплощения духовно-нравственных ценностей, самопознания и самосовершенствования человека (народа). По этому поводу известный ученый А.Мелик-Пашаев пишет: вся история человечества свидетельствует, что явление, которое мы называем искусством, или художественной культурой, — это неотъемлемая составляющая человеческого способа существования в мире. И ее деградация, утрата новыми поколениями понимания ее жизненной ценности, утрата ответственности за ее сохранение, развитие и «трансляцию» в будущее — это прямой путь к расчеловечиванию данного общества. В условиях светского образования искусство — единственная область, в которой может закономерно совершаться эмоционально-нравственное развитие человека и его приобщение к высшим духовным ценностям своего народа и человечества. А если этого не происходит, если человек растет бездушным, если общечеловеческие ценности ему чужды, то чем успешнее он будет во всех остальных отношениях, тем хуже [13. С. 7]. Сказанное означает, что именно художественная культура, искусство, благодаря своей специфичности, своему особому «образному строю», через процесс формирования чувственного образа мира ведет человека к смыслопониманию, смыслоприятию внутрисистемных связей объективной картины мира и поэтому наиболее полно обеспечивает решение целей и задач поликультурного образования. В пользу данного положения также высказываются известные российские исследователи художественного образования и эстетического воспитания В.С.Собкин и В.А.Левин, которые подчеркивают: «...сущностная основа искусства мощнейшее средство, с одной стороны, национального самопознания, осознания своей культурной национальной традиции и специфики, а с другой — межнациональной интеграции, глубокого эмоционального приобщения к духовным ценностям других культур и общечеловеческим идеалам» [16. С. 24].

Согласно мнению известного ученого Л.С.Клейна: «...самые современные, самые сложные, высшие ценности культуры наталкиваются на наибольшее «сопротивление материалов» в процессе их интериоризации... Имеется в виду не только первичная социализация личности — воспитание молодежи, но и последующая: энкультурация, аккультурация, утверждение и борьба классовых структур, культурный обмен, преодоление национальной и расовой розни, интеграция человечества. Все это помогает понять, почему с ростом и развитием культуры (науки, техники, образования) значение искусства не падает, а возрастает» [11. С. 82]. Данный факт позволяет утверждать об исключительной роли искусства, его специфической функции в процессе социализации личности, в становлении его поликультурного мышления, что объясняется его способностью наиболее четко отражать современные социальные реалии, предвидеть будущее и утверждать общественный идеал.

На Всемирной конференции по образованию в области искусств «Создание творческого потенциала для XXI века», состоявшейся в Лиссабоне (6—9 марта 2006 г.) под эгидой исполнительного совета ЮНЕСКО с участием более 1000 представителей от почти 100 стран, было признано важное значение «искусств» в процессе обучения и в повышении качества образования в целом. На ней было отмечено, что включение проблематики искусства в образовательные системы позволяет обеспечить передачу искусств и культуры из поколения в поколение. Воспитание с помощью искусства расширяет культурную эрудицию и активизирует культурную деятельность, укрепляя, таким образом, индивидуальную и коллективную самобытность и ценности, которые способствуют сохранению и поощрению культурного разнообразия [18]. Таким образом, согласно материалам этой конференции, именно образование в области искусства и культуры обеспечивает преемственность искусства, расширяет культурную эрудицию, активизирует культурную деятельность, способствует сохранению и поощрению культурного разнообразия.

Также в этом документе отмечается, что для ЮНЕСКО приоритетом является обеспечение «качественного образования для всех», и образование в области искусств является одним из важных инструментов для достижения этой цели, поскольку оно уникальным образом способствует развитию личности, социальному единению и критическому анализу и тем самым

помогает упрочению таких универсальных ценностей, как мир, терпимость и взаимопонимание, а также устойчивое развитие, которое служит важным фактором для достижения Дакарских целей и целей в области развития, сформулированных в Декларации тысячелетия (ЦРТ). Искусство и культура способствуют решению этой задачи с помощью междисциплинарного подхода и эффективных партнерских связей. ЮНЕСКО надлежит в полной мере использовать преимущества своего положения среди учреждений системы ООН для поощрения междисциплинарного, а в данном случае культурного подхода к образованию [18].

Наблюдаемая в последние годы огромная волна иммигрантов в Германию подтолкнула общественность к дискуссиям о типе интеграции этих людей. Немецкие педагоги используют термин интеркультурный (*interkulturell*), чтобы подчеркнуть взаимодействие (и взаимопроникновение) между представителями национального большинства и национальных меньшинств. Концепции иностранной педагогики («Особая педагогика для иностранцев»), столь популярные в Германии до 80-х гг. прошлого столетия, ставившие своей целью развитие национально-государственно-ориентированной ассимилятивной педагогики, до сих пор считаются доминирующими. Однако в последнее время, согласно мнению Райнхарда Гольца, все большую роль в педагогике Германии приобретают «современные межкультурно-педагогические концепции, как с культурной универсальной тенденцией, так и культурно-релятивистскими» [9. С. 13]. Это отмечает и исследователь проблем немецкого образования Н.А.Ахтамзян: к ключевым компетенциям, необходимым современной немецкой молодежи, относятся способность к принятию решений, умение разрешать конфликты компромиссным путем, медиа-компетенция, предполагающая развитие навыка выбирать существенную информацию, и межкультурная компетенция [2. С. 15]. Таким образом, одной из стран, ранее других накопившей конструктивный опыт организации интеркультурного образования, является Германия, где в настоящее время проживает более 7 млн. иностранцев, среди которых свыше 23% — дети и молодежь до 18 лет; при этом тенденции государственной демографической и миграционной политики направлены на увеличение количества иностранной молодежи.

Образовательная область «Искусство» в немецких школах варьируется в зависимости от типов школ: основной, реальной, интегрированной и гимназии. Учебные программы основной школы предусматривают: изучение художественных полотен; знакомство с художественными концепциями, принципами, средствами, возможностями изображения и его интерпретации; формирование умений сравнивать художественные произведения по смысловому аспекту (мотив, стиль, принадлежность к культуре) и расшифровывать художественное произведение как выражение собственных переживаний, как сообщение о других цивилизациях; раскрытие культурных и общественных особенностей художественных произведений, поиск и реализацию определенных решений в собственных произведениях; овладение знаниями о влиянии традиций на создание художественных произведений; восприятие художественных произведений как определенной образной связи, осознание при этом собственной значимости и влияния на общественную жизнь, адаптацию в социуме [4. С. 52]. Как видно из основных моментов учебной программы по искусству, все ее пункты отвечают задачам поликультурного образования. Также исследователь Л.В.Быкасова представляет собственный опыт участия в эксперименте, проводимом в Северном Рейне-Вестфалии (2000 г.) в рамках разработки региональной концепции «Дом в мире — мир в доме», направленном на проектирование и реализацию формирования мировидения подростков, живущих в мультикультурном полиэтническом социуме [4. С. 53]. Так, обобщение результатов эксперимента (практическое обучение включало обучение технике коллажирования: работа с текстилем, изготовление элементов мозаичных панно из цветного стекла, применение разнохарактерных материалов при создании единого художественного объекта и фроттажа) показало, что обучение привело не только к освоению перечисленных художественных видов деятельности, но и способствовало «формированию представлений о многомерности мира благодаря наложению в едином смысловом пространстве альтернативных культурных кодов и смыслов» [4. С. 53].

Все вышесказанное убедительно показывает нам, что поиски немецких педагогов в области художественного образования обогащаются данными из теории поликультурализма (иначе в Германии ее называют теорией инкультурации), т.е. искусство представлено как процесс практически-духовного освоения мира в специфически художественных формах и традициях

различных этносов и народов; «искусство многослойно, многомерно, представляет собой социальную оптику, является семиотической технологией, культивирует и сохраняет культуру». Итак, современные модели художественного образования Германии транслируют мировоззренческие и духовно-нравственные проблемы национального самосознания, культурно-исторической идентичности, гуманистического значения культур (субкультур) для человека. Касательно подготовки учителей искусства в Германии в последнее время наблюдается усиление их общей художественной подготовки как трансляторов культурных ценностей человечества.

Предметы художественно-эстетического цикла занимают существенное место в поликультурном образовании США. Наряду с решением «традиционных» задач поликультурного компонента (развитие понимания других культур средствами музыки, изобразительного искусства) ставится задача вовлечения в процесс творчества. Например, во время изучения особенностей индейских национальных инструментов пятиклассники учатся элементам игры и делают попытку придумать свой собственный музыкальный инструмент, соблюдая при этом традиции индейцев [6. С. 34]. Таким образом, поликультурное образование вводится во все предметные области школьного образования. Разработка вопросов поликультурного компонента в содержании предметов художественно-эстетического цикла должна быть направлена не только на познание других культур средствами изобразительного искусства, но и на развитие творческих способностей школьников.

В 1980-е гг. в американской художественной педагогике произошли значительные изменения: был положен конец провозглашавшейся до сих пор панацее — идее спонтанной изобразительной деятельности. В официальных документах по модернизации художественного образования по поводу подготовки учителей изобразительного искусства подчеркивается следующее: «программа должна стимулировать у студентов стремление получать знания, понимать и переживать произведения искусства современности и прошлых эпох с акцентом на связь искусства с той культурой, в которой оно создавалось, и его влияние на последующие культуры» [15. С. 17]. Также в обозначенные годы в практике американских школ использовался единый курс, в котором изучаются все виды искусств в совокупности — некий аналог полихудожественного образования в России. По мнению американской общественности, при таком едином курсе отрицательной стороной является проблема подготовки такого преподавателя-универсала, поэтому констатировалась некая поверхностность знаний, не позволяющая проникнуть в тайны бытия. Согласно мнению исследователя Ю.Н.Протопопова, в содержание предмета «изобразительное искусство» в американской педагогике включается материал из следующих дисциплин: эстетика, критический анализ, история искусства и продуктивная деятельность в области искусства. Охват изучения пластических искусств довольно широкий. Изучаются виды прикладного искусства, народное искусство, изобразительное искусство, включая европейское, и произведения других культур, от древнего до самого современного [15. С. 17].

Заканчивая краткий обзор зарубежных исследователей поликультурного образования через призму художественной педагогики, можно отметить следующее: в системе высшего образования США, Канады существуют специальные институты по подготовке учительских кадров для поликультурного воспитания учащихся; предметы художественно-эстетического цикла в поликультурном образовании играют значительную роль. Об этом свидетельствует разветвленная сеть исследовательских педагогических центров: Академия воспитания в США, Общество педагогических исследований в Великобритании, Центр педагогической документации во Франции и многие другие. Сопоставляя процессы, происходящие в системе мировой педагогической науки в области поликультурного образования, надо отметить, что значительных результатов достигли американские педагоги. Американский опыт перехода от чисто педагогической, информационной функции преподавателя и университета к инновационной, исследовательской системе представляет несомненный интерес для исследователей многих стран. В течение десятилетий в американском обществе идут дискуссии о роли университетов, что провоцировало и провоцирует возникновение все новых концептов совершенствования образования, в том числе и поликультурного.

Изучение современного педагогического опыта ученых Российской Федерации показало, что число исследований, направленных на поиск решений проблем поликультурного образования страны, постоянно растет.

Интересной представляется работа З.И.Гладких [7]. Исследователь отмечает, что принципы родного языка, включение ребенка в родную этнокультурную традицию приобретают все большее значение в преподавании предметов образовательной области «Искусство». Решение проблемы приобщения современных школьников к народной культуре обуславливает необходимость разработки содержания и технологий педагогического образования на этнокультурной основе [7. С. 11]. Также ученый особо выделяет следующую позицию: теорию и практику художественно-педагогического образования обогащают данные исследований в области межкультурной коммуникации. «Учителю искусства необходимо знание и целесообразное использование закономерностей межкультурной коммуникации в художественно-педагогическом процессе» [7. С. 14]. В более поздней работе данного автора под названием «Человек в искусстве: тема и вариации» исследователь утверждает, что неотъемлемой частью комплексных исследований человека является этнографический аспект. Архетипы, образы пространства и времени насыщаются символами местного космоса, национальной культуры: и внешней, и соответствующей ей внутренней. Национальный художественный стиль детерминируется особенностями мировосприятия и языка народа, именно фольклорные истоки составляют основу национальной общности стилистических характеристик искусства.

Профессиональное художественное образование подразумевает не только владение знаниями и технологиями в соответствующей области искусства, но и становление личности, развитие ее мировоззрения, формирование гуманитарной культуры, этического сознания и аксиологических установок творческой деятельности. В наши дни особое внимание в системе профессиональной подготовки студентов вузов художественно-творческого профиля следует уделять воспитанию духовности, гуманистической позиции, социальной активности. Благо, что история отечественной и мировой художественной культуры изобилует примерами истинного служения гуманистическим идеалам [8. С. 14].

Исследуя научные основы конструирования содержания учебного предмета «Изобразительное искусство», Л.А.Ивахнова приходит к выводу о необходимости изучения национальной художественной культуры. Автор подчеркивает: «...для введения национальной культуры в учебные предметы необходимо определить инвариант, который отражает ее специфику и может служить элементом конструирования содержания учебной дисциплины». К национально-специфическим компонентам культуры она относит: язык; традиции (устойчивые элементы культуры); обычаи и обряды (система нормативных требований поведения); культуру быта, связанную с традициями; нормы общения; национальные особенности мышления, восприятия и отражения мира, т.е. «национальные картины мира»; художественную культуру, выражающую культурные традиции этноса. «Представленный перечень необходимо обобщить, чтобы выделить инвариант национальной культуры, который будет элементом конструирования содержания учебного предмета. Инвариантом культуры, несущим национальную специфику, являются культурные традиции этноса» [10. С. 90].

О главенствующей роли этнического наследия в художественно-творческом развитии и образном мышлении учащихся рассуждает И.Б.Ветрова. Она пишет: «...этническая культура, интегрируясь в область художественного образования, открывает возможности обогащения современного искусства элементами образной символики, обновления его содержания на основе изучения лингвистических особенностей фольклора, топонимики, культуры, быта — всего того, что, вливаясь ручейками, делает реку “Искусства” полноводной. В основе процесса интеграции лежит принцип семантических связей, знаковая сущность и модульные единицы-структуры которых участвуют в архитектонике складывающегося образа. Дидактическая обоснованность обращения этнического компонента в тематику заданий по изобразительному искусству состоит в том, что он является источником обогащения художественно-образного мышления» [5. С. 175]. Таким образом, потенциал этнической культуры, интегрированной в художественное образование на основе составляющих художественный образ произведений этнической культуры (семантика, знаковая сущность, модульные единицы-структуры), является мощнейшим источником развития художественно-образного мышления учащихся.

Рассуждая о современном художественном образовании, Л.Л.Алексеева отмечает: «сложившиеся традиции художественного образования — это не только национальное культурное достояние, но и единственная в своем роде возможность воздействия на духовное развитие человека.

Отечественные культурно-исторические ценности выступают незаменимым фактором формирования у подрастающего поколения национального самосознания, межкультурного взаимодействия и чувства ответственности за будущее процветание страны» [1]. Наиболее важным в данном исследовании является тот факт, что именно коммуникативная функция искусства выступает в широком смысле как общение с миром культуры других народов и другими людьми. Это общение, посредством которого учащиеся «не только узнают о многообразии культурно-исторических традиций, религий и укладов, особенностях материальной и духовной деятельности людей разных стран, но и учатся бережно относиться к непонятной порой культуре, понимать специфические особенности искусства других народов, уважительно воспринимать человека с отличным от своего мировоззрением» [1]. Данное положение в широком смысле отражает глобальную идею нашего исследования о возможностях искусства, художественно-творческой деятельности через проникновение в ценностное содержание произведений национальной и мировой художественной культуры способствовать реализации задач поликультурного образования.

Не менее известный исследователь поликультурного образования В.П.Борисенко, рассуждая «о возможностях поликультурного образования — чрезвычайно важной и перспективной области современного педагогического знания», указывает, что «культура говорит на разных языках — искусства, науки и религии». Поэтому определение искусства в структуре и содержании общего образования является одной из ключевых проблем в модернизации образования [14. С. 134]. Также ученый отмечает: «...к сожалению, в Российской Академии образования проблемам поликультурного образования пока не уделяется достаточно внимания. Спорадически появляются отдельные публикации, но системной работы в этой области не ведется. И это плохо, поскольку в современном мире за поликультурным образованием будущее. Дидактический принцип поликультурности обретет эффективность лишь в том случае, если он будет пронизывать всю методику преподавания, и эти вопросы требуют детальной теоретической и прикладной разработки» [14. С. 135]. В этой работе также встречаются высказывания в пользу большой «продуктивности» искусства в поликультурном образовании, а также отмечается отсутствие системного труда, исследующего роль искусства, художественной культуры в поликультурном образовании, методики преподавания изобразительного искусства на поликультурной основе.

Анализ работ российских ученых в области интеграции художественного и поликультурного образования показывает, что исследовательские усилия в этой области развиваются в различных ракурсах: от создания этнохудожественного образовательного пространства до создания и введения в практику гуманитарно-художественного комплекса. Для России современный переходный период означает вхождение в систему демократического поликультурного общества при сохранении национально-культурной самобытности и исторической специфики евроазиатской страны. Поэтому в целом можно сказать, что идет интенсивный и разнонаправленный поиск инновационных путей развития системы художественного образования в поликультурном контексте. Однако системное исследование проблем поликультурного образования будущих учителей изобразительного искусства не осуществлялось. По мнению И.С.Бессарабовой, в настоящее время поликультурное образование в России рассматривается как дополнение к традиционному содержанию путем включения в него определенных тем, разделов и спецкурсов, что соответствует контрибутивному и аддитивному подходам, разработанными в американской педагогике, которые являются необходимыми последовательными этапами трансформирования учебных программ с учетом целей и задач поликультурного образования. В дальнейшей работе над содержанием образования практически полезны трансформационный подход и подход «социальных действий» для осуществления перехода от простого наполнения учебных программ этническим материалом к более сложным трансформациям с позиций поликультурного образования» [3]. Следовательно, конструирование содержания системы поликультурного образования будущих учителей изобразительного искусства на первоначальном этапе с позиции контрибутивного и аддитивного подхода — необходимый этап, который впоследствии переходит на новый уровень с помощью трансформационного подхода и подхода «социальных действий».

Анализ работ зарубежных и российских ученых позволил нам сделать следующие выводы:

— цели и задачи поликультурного образования наиболее полно раскрываются через искусство, художественную культуру, поскольку «задача искусства состоит в том, чтобы показать суть, своеобразие одной культуры в отличие от других культур в ее целостности». Искусство

выступает как «код» культуры, который делает вхождение и приобщение к иной культуре более легким и интересным;

— поликультурная компетентность педагога в США считается одним из важнейших критериев его профессиональной подготовки и включает в себя «умение выделять и вносить в содержание общего образования идеи о культурном многообразии общества и мира, организовывать учебно-воспитательный процесс как диалог носителей различных культур». Однако в процессе профессиональной подготовки будущих педагогов в США приоритетным является вопрос формирования тех или иных «поликультурных» качеств самой личности студента. В трудах российских исследователей большее внимание уделяется методическому компоненту, т.е. знанию и умению учителей реализовывать поликультурный компонент в своей будущей профессиональной деятельности;

— российские и казахстанские ученые указывают главную особенность поликультурного образования на постсоветском пространстве, которая выражается в усвоении на первоначальном этапе этнокультуры. Поэтому наиболее активно исследовательские усилия проявились в становлении этнохудожественного образовательного пространства. Однако системный анализ проблем интеграции поликультурного и художественного образования отсутствует;

— при всем многообразии исследовательской мысли в области синтеза поликультурного и художественного образования до сих пор не было системного исследования теории и практики поликультурного образования будущих учителей изобразительного искусства, осуществляемого на художественно-графических факультетах педагогических вузов. Актуальность разработки данной системы подчеркивается как зарубежными, так и российскими и казахстанскими учеными.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеева Л.Л. К проблеме оценки качества образования на уроках искусства // Педагогика искусства: электронный научный журнал. 2008. № 4. URL: <http://www.art-education.ru/AE-magazine/new-magazine-4-2008.htm>
2. Ахтамзян Н.А. Дискуссия в немецком обществе об образовательной политике Германии // Педагогика. 2003. № 2.
3. Бессарабова И.С. Тенденции развития поликультурного образования в США // Новости научной жизни: научная Интернет-конференция. URL: http://www.rusnauka.com/NNM_2006/Pedagogica/16710.doc.htm
4. Быкасова Л.В. О преподавании «Искусства» в немецких школах // Искусство и образование. 2006. № 1.
5. Ветрова И.Б. Неформальная композиция: от образа к творчеству: Учеб. пособие. М., 2004.
6. Гаганова С. Поликультурное образование в США: теоретические основы и содержание // Педагогика. 2005. № 1.
7. Гладких З.И. «Человек в искусстве»: тема и вариации // Искусство и образование. 2009. № 2.
8. Гладких З.И. Национальный образ мира и художественное образование // Искусство и образование. 2004. № 1.
9. Гольц Р. Проблемы и шансы интеграции российско-еврейских иммигрантов // Заметки по европейской истории. 2005. № 5.
10. Ивахнова Л.А. Методологические основы конструирования содержания учебного предмета: Учеб. пособие. Алматы, 1998.
11. Клейн Л.С. Марксизм и культура: поздний роман // Метафизические исследования. Вып. 4. Культура. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ. 1997.
12. Лутай В.С. Основной вопрос современной философии. Синергетический подход. URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/Philos.htm>
13. Мелик-Пашаев А. О состоянии и возможностях художественного образования // Искусство в школе. 2008. № 1.
14. Поликультурное образовательное пространство России: история, теория, основы проектирования: Монография / Борисенков В.П., Гукаленко О.В. Ростов н/Д, 2004.
15. Протопопов Ю.Н. Методика выявления особенностей художественного восприятия в некоторых исследованиях XX века // Российская художественно-педагогическая школа: стратегия регионального развития. Самара, 2005.
16. Собкин В.С., Левин В.А. Художественное образование и эстетическое воспитание // Вопросы психологии. 1989. № 1.
17. Стефаненко Т.Г. Социальная и этническая идентичность // Идентичность: Хрестоматия. М.; Воронеж, 2003.
18. Road Map for Arts Education // The World Conference on Arts Education: Building Creative Capacities for the 21st Century. Lisbon, 2006. 6—9 March.

УДК 316.346

С.Р.Аминов
Сургут, Россия

S.R.Aminov
Surgut, Russia

СОЦИАЛЬНО-ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОБЩНОСТИ СЕВЕРНОГО ГОРОДА

SOCIAL AND PROFESSIONAL COMMUNITIES IN NORTHERN CITIES

Аннотация. В статье рассматриваются понятия социальной и социально-профессиональной общностей в условиях северного города.

Ключевые слова: социальная общность; социально-профессиональная общность; город; северный город.

Сведения об авторе: Аминов Салават Рифгатович, кандидат культурологии, доцент.

Место работы: Сургутский государственный педагогический университет.

Abstract. The current article concerns the problem of the social and social-professional community in the northern city.

Key words: social community; social-professional community; city; northern city.

About the author: Salavat Rifgatovich Aminov, Candidate of Culturology, Associate Professor.

Place of employment: Surgut State Pedagogical University.

Контактная информация: 628404, г. Сургут, ул. Артема, д. 9; тел. (912)8118896. E-mail: aminov79@narod.ru

Обращение к анализу социально-профессиональных общностей в условиях северного города представляется актуальным по ряду причин: *во-первых*, социальная жизнь людей осуществляется, прежде всего, в социальных общностях (семье, трудовом коллективе, учебной группе и др.), или в так называемом обществе, которое по существу является абстракцией, а не индивидуально; социальные общности носят совершенно конкретный характер и являются единственной реальностью, в которой личности себя реализуют; *во-вторых*, северный город необходимо рассматривать сквозь призму не столько социальных, сколько именно социально-профессиональных общностей, поскольку именно они являются важнейшими подсистемами социально-культурной среды города и играют роль основных субъектов социальной жизни; *в-третьих*, промышленное освоение нефтегазодобывающих районов Западной Сибири оказало значительное влияние на формирование социально-профессиональных общностей, которые являются основными субъектами жизнедеятельности северного города; *в-четвертых*, представляется интересным выявление и анализ механизмов функционирования социально-профессиональных общностей в условиях северного города.

При анализе социально-профессиональных общностей северного города вначале обратимся к понятиям «город», «северный город» и их характеристикам, затем к категории социальной и социально-профессиональной общности. Отметим, что имеется большое количество работ как зарубежных, так и отечественных социологов, урбанистов, культурологов, архитекторов и градостроителей, где город рассматривается как социальное явление. Из всего многообразия подходов согласимся с точкой зрения отечественного социолога Е.Н. Заборовской, которая отмечает, что город — это особый тип поселения людей, обладающий следующими признаками:

1. пространственное скопление людей, жилищ, вещей, отношений. Город — это поселение в рамках ограниченного пространства, которое долговременно, отличается разнообразием архитектурного облика, располагается в центре коммуникаций;

2. специфическая городская деятельность, которая определяется путем перечисления ее видов (промышленная, научная, торговля и т.д.) или путем противопоставления (городская деятельность — деятельность несельскохозяйственного характера). При этом нередко подчеркивается качественное своеобразие этой деятельности (разнообразная, концентрированная, дифференцированная, интенсивная и т.д.);

3. численность жителей в поселении;

4. городской образ жизни (своеобразные типы жизнедеятельности горожан и условия этой жизнедеятельности);

5. официальный статус города (официальное признание за поселением статуса «город», закрепленное в соответствующих документах);
6. место в системе расселения (город занимает центральную позицию по отношению к размещению других таких поселений);
7. определение города как специфической среды обитания (как искусственная среда, жизненная среда, средовая целостность, система взаимодействия различных сред (социальных, пространственных, экономических, экологических и др.)) [4. С. 9—10].

Также на данный момент отсутствует единая трактовка северных городов, которые в России значительно разнятся по своим характеристикам. Являясь исторически конкретной социально-пространственной формой организации социума, северный город включает в себя следующие характеристики: природно-климатические; удаленность от основных экономических центров; связь с эволюцией северных городов, их индустриальным, постиндустриальным, урбанистическим переходами, которые обуславливали динамику развития северного города в прошлом и определяют его будущее; индустриальный характер освоения; наличие крупных корпораций (нефтяных, газовых, угольных, рыбо- и лесопромышленных). Следовательно, развитие северных городов зависит не только от климатических условий, но и от всей совокупности факторов социального, экономического, исторического, урбанистического, градостроительного, демографического характера [3. С. 22—37].

Значительную роль в освоении территорий Севера сыграли социальные и социально-профессиональные общности. Несомненно, «социальная общность» — универсальная и базовая категория социологии, раскрывающая источник и развитие социального. В данной категории соединяются макро- и микроуровни социологического анализа: поведение конкретных людей, массовые процессы, культура, социальные институты, отношения собственности и власти, управление, функции, роли, ожидания и т.п.

Понятие социальной общности известно давно. Предпосылки теории социальной общности содержались в работах основателей социологической науки — О.Конта, К.Маркса, Э.Дюркгейма, Г.Зиммеля, М.Вебера. Однако «отцом-основателем» теории социальной общности является Ф.Теннис (1855—1936). Именно ему принадлежит рассмотрение социальной общности в качестве первоосновы общества. Общность и общество выступают у Ф.Тенниса как основные критерии классификации социальных форм. Сами формы социальной жизни подразделяются им на три типа: социальные отношения; группы, совокупности; корпорации, или соединения, союзы, объединения, товарищества [12. С. 219]. Как отмечают историки социологии, указанные типы форм социальной жизни являются одной из первых попыток рассмотрения социальной структуры общества на социологическом уровне.

В социологии конца XIX — начала XX вв. рассматривалась преимущественно массовая социальная общность и тесно связанные с ней массовые движения [10. С. 140—141, 143]. В 1920—1940-х гг. произошла смена ориентаций в социологических концепциях социальных общностей. Этому предшествовали общественные изменения, связанные с развитием капиталистического производства, переходом его на конвейерные и поточные технологии, ростом городов, в первую очередь в США. В связи с массовыми миграционными процессами американские города, особенно крупные, были заселены множеством разнообразных этнических (национально-этнических) общностей, что создавало для развития города большие проблемы. Пришедшая к своему расцвету в 1920-х гг. Чикагская социологическая школа, в рамках созданной ею социологии города, обратила внимание на городские социальные общности [6. С. 52—53].

1930—1940-е гг. были ознаменованы бурным подъемом исследовательского интереса и внимания к небольшим социальным общностям группового характера — как формальным, так и неформальным. Многие исследования отличались своей национально-этнической и социально-психологической направленностью [1. С. 30]. В середине XX в. интерес к групповому, коллективному поведению в социологии не пропадает, но получает новый импульс в виде теории коллективного поведения Г.Блумера, в которой делается попытка совместить в фокусе социологического внимания массовые и групповые социальные общности [2. С. 168—215].

В отечественной науке внимание категории социальной общности стало уделяться в начале 1990-х гг. Это было связано с трактовкой предмета социологической науки и дискуссиями вокруг него. К примеру, в «Кратком социологическом словаре» под социальной общностью

понимается «реально существующая, эмпирически фиксируемая совокупность индивидов, отличающаяся относительной целостностью и выступающая самостоятельным субъектом исторического и социального действия, поведения» [9. С. 209]. Несколько позже в энциклопедическом социологическом словаре под социальной общностью стала пониматься «относительно устойчивая совокупность людей, отличающаяся более или менее одинаковыми чертами (во всех или некоторых аспектах жизнедеятельности) условий и образа жизни, массового сознания, в той или иной мере общностью социальных норм, ценностных систем и интересов» [14. С. 480].

Однако первым в отечественной литературе о социальной общности как «ядре» предметного поля социологии писал В.А.Ядов в 1990 г. [15. С. 3—16], в 1992 и 1995 гг. — Г.Е.Зборовский и Г.П.Орлов [7, 8]. Далее, в «Общей социологии» Г.Е.Зборовского доказывалось, что социальная общность — это не просто «сердцевина» предмета социологии, а такое понятие, которое пронизывает и его периферические зоны: социальные действия и взаимодействия, социальные институты и организации, социальные процессы, социальную структуру, наконец, общество в целом. Общество же, в свою очередь, определяется как взаимосвязь различных социальных общностей [5. С. 257].

Можно выделить целый ряд определений понятия «социальная общность» и подходов к его анализу [6. С. 43—167]. К примеру, В.А.Ядов определяет социальную общность как «взаимосвязь человеческих индивидов, которая обусловлена общностью их интересов благодаря сходству условий бытия и деятельности людей, составляющих данную общность, их материальной, производственной и иной деятельности, близости их взглядов, верований, их субъективных представлений о целях и средствах деятельности» [16. С. 17—18]. Однако данное определение не является универсальным, поскольку не может охватить всех видов социальных общностей, таких, к примеру, как публика, толпа, социальный круг.

Существуют различные способы классификации социальных общностей. Наиболее существенным основанием их классификации является выделение базового, системообразующего, общностнообразующего признака: территориального, этнического, демографического, профессионального, образовательного уровня и т.д. Социальные общности включают в себя как массовые неструктурированные образования (толпа, телевизионная аудитория и т.п.), так и социальные группы как более или менее сплоченные, стабильные и связанные общим интересом объединения людей. По предметному критерию можно выделить следующие типы общностей: социально-демографические; социально-классовые; социально-территориальные; социально-профессиональные; этносоциальные; конфессиональные и т.п.

В совокупности данные виды общностей, выступающие в различных соотношениях и сочетаниях, образуют социальную структуру и стратификацию современного общества, и чем устойчивее социальная общность, тем более важную роль она играет в социальной структуре общества. При этом, разумеется, необходимо помнить о том, что социальные общности находятся друг относительно друга в неравном положении, в частности по таким критериям как доход, собственность, образование, доступ к власти, престиж.

Г.Е.Зборовский выделяет следующие общностнообразующие признаки социальной общности [6. С. 109—110]:

1. включенность социальной общности в более широкий социальный контекст, систему общественных отношений;
2. наличие у членов социальной общности значимого основания (причины) сообщая находиться в ней, отвечающего интересам всех ее участников и способствующего реализации потребностей каждого «быть вместе»;
3. осуществление членами социальной общности совместной деятельности, взаимодействия между ними на разных уровнях: от сильного до весьма слабого, порой не ощущаемого самими людьми;
4. наличие социальных связей между людьми;
5. наличие ряда схожих характеристик условий жизни и деятельности членов социальной общности;
6. наличие у социальных общностей ресурсов — социальных, политических, культурных, символических;

7. наличие социально-пространственных и социально-временных характеристик социальной общности;
8. объединение людей;
9. принятие всеми или большинством членов социальной общности характерных для нее правил, традиций, ценностей и образцов поведения;
10. осознание людьми своей принадлежности к социальной общности;
11. признание данной социальной общности и ее идентичности существующим социальным окружением;
12. «конструирование» социальных общностей отдельными людьми (группами людей);
13. наличие социальной солидарности между членами общности;
14. наличие ценностей, интересов, установок как основы устойчивых форм совместной жизни членов социальной общности.

К вышепредложенному перечню общностнообразующих признаков следует добавить еще один признак, который социологи, как правило, практически не используют ни в области эмпирии, ни в области теории, заменяя более удобными для операционализации понятиями [13. С. 112—117]. Таким признаком может являться менталитет, под которым мы будем понимать общий тип поведения, свойственный индивиду и представителям определенной социальной общности, в котором выражено их понимание мира в целом и их собственного мира в нем.

Итак, категория социальной общности представляет собой одно из самых базовых и фундаментальных понятий в отечественной и зарубежной социологии. Американский социолог Н.Смелзер отмечает, что понятие «общность» является сложным, имеет много оттенков и значений, поэтому почти невозможно дать его точное определение [11. С. 244—245]. Среди российских социологов также отсутствует единый подход к пониманию социальной общности и методологии ее исследования. Тем не менее, мы согласны с подходом к анализу социальной общности Г.Е.Зборовского и под социальной общностью будем понимать один из основных типов социальной системы, выступающей в качестве реально существующей, эмпирически фиксируемой, относительно единой и самостоятельной совокупности (взаимосвязи) людей, объединенных по социокультурным, демографическим, экономическим, этническим, территориальным, религиозным, политическим, профессиональным и иным основаниям.

Одним из видов социальных общностей является социально-профессиональная общность, под которой мы понимаем взаимосвязь людей, профессионально занятых однородным (относящимся к данной профессии) трудом, обладающих необходимыми ресурсами для его осуществления, являющихся самостоятельным субъектом социального действия и характеризующихся относительным единством, сходством их профессиональных целей, задач, интересов. Социально-профессиональные общности являются реально существующими структурами, объединяющими людей, которые получают от участия в них важные результаты, причем не только чисто профессионального, но и социального характера.

По нашему мнению, социально-профессиональные общности северного города, к которым можно отнести работников нефтяной, газовой промышленности, строителей, геологов, энергетиков, возможно, обладают особым типом менталитета, поскольку являются важнейшими подсистемами и индикаторами социально-культурной среды города. Это проявляется также в том, что члены социально-профессиональных общностей являются носителями и выразителями ряда стереотипов сознания и поведения, общественного мнения и др.

На наш взгляд, сущностной характеристикой, определяющей любую социально-профессиональную общность, выступает также социально-профессиональная идентичность. Она играет значительную роль в солидарности, единстве коллектива, определяет тип профессионального поведения личности. Идентичность облегчает процесс взаимодействия индивида и общности, что необходимо для самоутверждения, самореализации, успешности функционирования в рамках данной социально-профессиональной общности. В свою очередь идентификация позитивно влияет на результаты деятельности социальной общности, на ее презентацию. Она повышает кооперацию, старания, увлеченность, мотивацию, взаимовыручку и поддержку между ее членами.

Таким образом, выявление и анализ механизмов функционирования социально-профессиональных общностей в условиях северного города, их взаимодействие, включая противоречия

и конфликты, возникающие в этих процессах, представляется наиболее интересным, актуальным и перспективным социологическим исследованием, поскольку именно социально-профессиональные общности являются основными субъектами жизнедеятельности северного города.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М. и др. Этносоциология. М., 1998.
2. Блумер Г. Коллективное поведение // Американская социологическая мысль. М., 1994.
3. Волосникова Е.А. Северный город: жизнедеятельность социальных общностей. Екатеринбург, 2010.
4. Заборова Е.Н. Социология города. Горожанин в системе городских групп. Екатеринбург, 2001.
5. Зборовский Г.Е. Общая социология. М., 2004.
6. Зборовский Г.Е. Теория социальной общности. Екатеринбург, 2009.
7. Зборовский Г.Е., Орлов Г.П. Введение в социологию. Екатеринбург, 1992.
8. Зборовский Г.Е., Орлов Г.П. Социология. Екатеринбург, 1995.
9. Краткий словарь по социологии. М., 1989.
10. Лебон Г. Психология народов и масс // Западноевропейская социология XIX — начала XX века. М., 1996.
11. Смелзер Н. Социология. М., 1994.
12. Теннис Ф. Общность и общество: основные понятия чистой социологии. СПб, 2002.
13. Шимица М.А. Менталитет как социологическая категория // Вестник Нижегородского университета им. Н.И.Лобачевского. Серия «Социальные науки». 2007. № 2 (7).
14. Энциклопедический социологический словарь. М., 1995.
15. Ядов В.А. Размышление о предмете социологии // Социологические исследования. 1990. № 2.
16. Ядов В.А. Социологическое исследование: методология, программа, методы. Самара, 1995.

Уважаемые коллеги!

Издательство Нижневартковского государственного гуманитарного 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 гуманитарного 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 № ФС77-26062 от 25.10.2006 г.

«Вестник Нижневартковского государственного гуманитарного университета» зарегистрирован в ISSN реестре:

ISSN 2070-7274 (печатная версия журнала);

ISSN 2304-0440 (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?

1. 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 языке), 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.

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

3. В случае отказа в публикации автору направляется мотивированный отказ.

Контактная информация

Адрес: 628600, Россия, г.Нижневартковск, ул.Ленина, д.56, Нижневартковский государственный гуманитарный университет, управление научных исследований и международной деятельности (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 и международной деятельности