

# ВЕСТНИК

**МОСКОВСКОГО ГОРОДСКОГО  
ПЕДАГОГИЧЕСКОГО  
УНИВЕРСИТЕТА**

**НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ**

**СЕРИЯ  
«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»**

**№ 1 (17)**

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

**Москва  
2016**

**VESTNIK**

**MOSCOW CITY UNIVERSITY**

**SCIENTIFIC JOURNAL**

**SERIES**

**PHILOSOPHICAL SCIENCES**

**№ 1 (17)**

**Published since 2009**

**Quarterly**

**Moscow**

**2016**

#### **РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:**

**Реморенко И.М.**

председатель

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

**Рябов В.В.**

заместитель председателя

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

**Геворкян Е.Н.**

заместитель председателя

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

**Агранат Д.Л.**

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

#### **РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

**Бессонов Б.Н.**

главный редактор

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

**Бирич И.А.**

заместитель главного редактора

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

**Жукоцкая А.В.**

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

**Чёрненькая С.В.**

ответственный секретарь

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

**Черезов А.Е.**

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

**Чесноков Г.Д.**

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

**Мамедова Н.М.**

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

**Ксенофонтов В.Н.**

профессор общеакадемической кафедры философии  
и социально-экономических дисциплин Московского  
государственного юридического университета  
им. О.Е. Кутафина, доктор философских наук, профессор

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

ISSN 2074-7829

© ГАОУ ВО МГПУ, 2016

## СОДЕРЖАНИЕ

### Слово главного редактора

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

### Общество: ценности и смыслы

<i>Мамедова Н.М.</i> Традиция и культурная идентичность.....	10
<i>Бирич И.А. Давыдова О.Е.</i> Изучение национального бытия в контексте философии культуры.....	16

### Методология социального познания

<i>Королёва Л.В.</i> И снова об идеологии ( <i>О некоторых идеологических концептах для современной России</i> ).....	28
<i>Медведева Г.П.</i> Социальная работа в контексте философии повседневности.....	36
<i>Паришина Н.В.</i> Эволюция идей гражданского общества в истории социально-философской мысли .....	43

### Философия науки

<i>Черезов А.Е.</i> Методологические проблемы общей патологии .....	50
---	----

### Философия языка

<i>Лебедев А.В.</i> Сотворение мира в библейском повествовании как лингвокультурологический концепт .....	63
<i>Сахарова А.В.</i> Языковая коммуникация в перспективе коммуникативной рациональности: концепция Ю. Хабермаса .....	70

**История идей и современность**

*Чесноков Г.Д.* Эстетическая теория Н.Г. Чернышевского. Часть 1 ..... 76

*Бессонов Б.Н.* Николай Александрович Бердяев:  
жизнь и творчество. Часть 1 ..... 89

**Наши публикации**

*Умберто Эко.* Вечный фашизм. Эссе ..... 96

*Чёрненькая С.В.* Семиотика Умберто Эко ..... 107

**Рецензии**

*Кульчицкая Н.Н.* Мировоззренческие поиски современности.  
Рецензия на коллективную монографию «Мировоззрение  
кризисного социума» (Орёл, ООО ПФ «Картуш», 2015. 176 с.) ..... 113

**Авторы «Вестника МГПУ», серия «Философские науки»,**

**2016, № 1 (17)** ..... 117

**Требования к оформлению статей** ..... 119

## CONTENTS

### **The Word of Editor-in-Chief**

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

### **Society: Values and Meanings**

<i>Mamedova N.M.</i> Tradition and Cultural Identity .....	10
<i>Birich I.A., Davydova O.E.</i> The Study of National being in the Context of the Philosophy of Culture.....	16

### **The Methodology of Social Cognition**

<i>Koroliova L.V.</i> And Again about the Ideology ( <i>On Some Ideological Concepts for Modern Russia</i> ) .....	28
<i>Medvedeva G.P.</i> Social Work in the Context of Philosophy of Everyday Life.....	36
<i>Parshina N.V.</i> The Evolution of the Ideas of Civil Society in the History of Social and Philosophical Thought.....	43

### **Philosophy of science**

<i>Tcherezov A.E.</i> Methodological Problems of General Pathology.....	50
---	----

### **Philosophy of language**

<i>Lebedev A.V.</i> Creation of the World in the Biblical Narrative as the Lingvocultural Concept.....	63
<i>Sakharova A.V.</i> Language Communication in the Long Term Communicative Rationality: Yu. Habermas's Concept .....	70

## **The History of Ideas and Modernity**

- Chesnokov G.D.* N.G. Chernyshevsky's Aesthetic Theory. Part 1 ..... 76
- Bessonov B.N.* Nikolai Aleksandrovich Berdyaev:  
Life and Work. Part 1 ..... 89

## **Our publications**

- Umberto Eco.* Eternal Fascism. *Essay*..... 96
- Chernenkaya S.V.* Umberto Eco's Semiotics ..... 107

## **Reviews**

- Kulchitskaya N.N.* Worldview Searches of Modernity.  
Review of the Collective Monograph «Outlook of Crisis Society»  
(Orel, OOO PF «Kartush», 2015. 176 p.)..... 113

- «MCU Vestnik» / Authors, Series «Philosophical Sciences»,  
2016, № 1 (17) ..... 117**

- Style Sheet..... 119**

### ЗАДАЧИ НОМЕРА

**В** разделе «Общество: ценности и смыслы» профессор Н.М. Мамедова в статье «Традиция и культурная идентичность» убедительно доказывает, что в поисках новой культурной парадигмы, которая может служить основанием и опорой современной культурной идентичности, необходимо обращаться как к историческому наследию, кристаллизованному в традициях, так и к анализу современной культурной ситуации, создающей условия для более широкой идентификационной базы.

В работе И.А. Бирич и О.Е. Давыдовой «Изучение национального бытия в контексте философии культуры» обосновывается вывод, что культура как феномен национального бытия органично соотносится с исторической памятью народа, которая генерирует позитивные программы деятельности, поведения и общения людей. Вместе с тем авторы подчеркивают, что одновременно культура и история народа неизбежно соотносятся с судьбой человечества.

В статье акцентируется внимание на идеях отечественного мыслителя Г.Д. Гачева, разработавшего оригинальный метод сравнения национальных культур, в основе которого лежит

утверждение, что природа и культура находится в отношениях диалога и дополнительности.

**В разделе «Методология социального познания»** публикуется работа доцента Л.В. Королевой «И снова об идеологии», в которой автор утверждает, что современной России необходимы идеологические ориентиры, призванные стать духовными скрепами, которые помогут нашему народу сохранить и упрочить свою Отчизну в качестве уникальной и самобытной цивилизации.

Профессор Г.П. Медведева в статье «Социальная работа в контексте философии повседневности» рассматривает профессиональную социальную работу как вид деятельности людей, который, с одной стороны, призван предотвращать возникновение негативных обстоятельств повседневной жизни индивида, а с другой — восстанавливать позитивные условия его повседневного бытия.

Н.В. Паршина, аспирантка кафедры философии и религиоведения ИГН МГПУ, в статье «Эволюция идей гражданского общества в истории социально-философской мысли» уточняет категории «гражданского общества» и «правового государства» в свете



их тесной связи с состоянием свободы и самоопределения личности. Автор подчеркивает также, что современное демократическое государство и гражданское общество взаимно определяют и дополняют друг друга.

**В разделе «Философия науки»** профессор А.Е. Черезов анализирует нарушения тканевого гомеостаза, приводящего к функциональной недостаточности тканей и в результате — к неконтролируемому патологическому состоянию.

**В разделе «Философия языка»** профессор А.В. Лебедев в статье «Сотворение мира в библейском повествовании как лингвокультурологический концепт» рассматривает сотворение мира, описываемое в Библии, как феномен языка и культуры, проводит также сопоставительный анализ данного концепта с концептами других мифологических систем. Большое внимание автор уделяет также переводческой проблематике данного явления.

Соискатель А.В. Сахарова в своей работе анализирует эпистемологические возможности концепции коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса применительно к изучению коммуникации как процесса взаимодействия языковых личностей.

**В разделе «История идей и современность»** профессор Г.Д. Чесноков в статье «Эстетическая теория Н.Г. Чернышевского» (Часть 1) рассматривает процесс формирования эстетических идей Н.Г. Чернышевского в творческой полемике с философскими и эстетическими взглядами Гегеля.

Статья профессора Б.Н. Бессонова «Николай Александрович Бердяев: жизнь и творчество» посвящена пути Духа, который устремлен к вечности, как это видит и утверждает Н.А. Бердяев, рассматривая историю философии и русской в том числе.

**В разделе «Наши публикации»** доцент С.В. Черненькая в своей статье «Семиотика Умберто Эко» характеризует взгляды крупнейшего современного философа, известного семиотика, медиевиста, историка культуры и яркого писателя Умберто Эко.

С.В. Черненькая кратко и точно излагает взгляды У. Эко на задачи семиотики, которая, по его определению, тождественна философии языка в целом и заключается в развитии общего концептуального каркаса, в рамках которого могут быть изучены знаковые системы социальной, культурной и интеллектуальной жизни.

Наряду с этим С.В. Черненькая отмечает, что У. Эко всегда смело и последовательно указывал на опасность фашистских и неофашистских идей.

Статью С.В. Черненькой предвещает эссе У. Эко «Вечный фашизм», в котором автор резко разоблачает антигуманные устремления фашизма. В наши дни работа эта кажется чрезвычайно актуальной.

В конце журнала помещена рецензия доцента Н.Н. Кульчицкой на коллективную монографию «Мировоззрение кризисного социума», в которую включены материалы многолетнего межвузовского философского семинара «Мировоззренческие поиски современности» (г. Орел).

## ОБЩЕСТВО: ЦЕННОСТИ И СМЫСЛЫ

Н.М. Мамедова

### Традиция и культурная идентичность

В статье рассматриваются демонстративные и императивные формы сложения традиций как проявление «спонтанных порядков». Аксиологическая коннотация традиций выражается в культурных универсалиях. Сконструированные традиции — результат «сознательных порядков». Новые традиции становятся средством легитимации власти, базой корпоративной, личной и макроидентичности.

*Ключевые слова:* идентичность; традиция; «спонтанные порядки»; «сознательные порядки»; культурные универсалии.

**П**роблема самоопределения человека в кардинально изменяющемся мире выдвигается в ранг основных философских тем современности. Формирование новых идентичностей, общностей, всплеск национальных движений обостряет проблему механизмов как социетального творчества, так и стабилизации. Происходящие процессы модернизации, угрожающие самобытности культур, все более органично включают в себя элементы культурного традиционализма. В связи с этим особую актуальность приобретает рассмотрение динамики культуры, роли традиций в накоплении и трансляции совокупного опыта и смысловых интенций, образующих основу культурной идентичности. Обращение к традиции как хранительнице значимых смыслов в периоды коренных социокультурных преобразований — это закономерный процесс, подтверждаемый практикой развития обществ на всем постсоветском пространстве. В целях обоснования своего суверенитета все новые национальные государства демонстрируют одни и те же социальные технологии, основанные на реконструкции и искажении прошлого. В зависимости от политического запроса происходит либо идеализация, либо очернение различных исторических периодов. Основным механизмом в социальной инженерии национального самосознания является конструирование традиций.

На способы создания новых традиций обратил внимание английский философ Эрик Хобсбаум, обозначив их термином «изобретенные традиции»,

делая акцент на субъективной составляющей феномена, его политической ангажированности. В основе социальных трансформаций, формирования новых идентичностей, солидарностей, гражданского самосознания, оказываются процессы воссоздания и конструирования традиций. Традиция, представляя собой символически-ритуальный комплекс, является важным фактором стабилизации общества и трансляции культурных смыслов. Вопрос о смысле культурного развития, составляющий мировоззренческий каркас социальной идентичности, связан с вопросом обретения масштаба суждения о ценностях культуры. Этот масштаб формируется из прошлого, исходя из данного момента, и устремляется в будущее. В стабильные времена происходит преемственность культурного смысла, в катастрофические — рождается новая культурная идея или актуализируется старая. Данный процесс отражается в диалектике самовоспроизводства и конструирования традиций. Для понимания этой диалектики представляется плодотворным подход Ф.А. Хайека в выявлении различных созидательных и эпистемологических возможностей «сознательных» и «спонтанных» социальных порядков [5: с. 135].

«Спонтанные порядки», в отличие от «сознательных», складываются в ходе органического эволюционного процесса. Координация в них осуществляется не на основе общей цели, а на основе соблюдения общих универсальных правил поведения. Они являются продуктом социальных привычек, традиций. Человек каждым актом своей жизнедеятельности втягивает себя в поток определенного рода необходимости. М. Вебер вводит понятие традиционного действия как своеобразного автоматизма. Традиция выполняет роль клише в поступках, образе мышления, ценностных предпочтений, поскольку в ней актуализирован предшествующий опыт. Не прошлое как таковое учит людей, а прошлое, реорганизованное в традицию. В традиции актуализируется мир истории. Она представляет собой связующую нить времен прошлого, настоящего и будущего. По тонкому замечанию Э. Сэпира, «прошлое представляет интерес для культуры только тогда, когда оно по-прежнему является настоящим или может еще стать будущим» [4: с. 235]. Из практически неограниченных возможностей, какие содержит прошлое, традицией становятся только некоторые из них.

Что именно из прошлого актуализируется, а что становится просто историческим фактом? В традиции опредмечен опыт прошлых поколений, по крайней мере двумя путями — либо в форме образцового единичного действия (прецедента), либо в форме некоего универсального закона (ритуала, кодекса, инструкций и т. п.). Прецедент иллюстрирует идеальный образец, и каждый закон является своеобразной парадигмой для продуцирования истолковывающих ее образцов. Преемственность традиции обеспечивается, таким образом, по крайней мере двумя различными и вместе с тем взаимосвязанными принципами — кодифицированием поступка, образца, прецедента и кодифицированием предписания, закона. Оба типа традиционной преемственности прослеживаются в различных культурах. Первая форма трансляции традиции — это форма демонстрации.

Демонстративные формы создают поведенческие модели, которые превращаются в устойчивую культурную матрицу. Это исторически первая форма культуронаследования, возникшая на основе психологического механизма подражания. К демонстративным формам относятся примеры, образцы, эталоны, каноны, прецеденты, а также обряды, обычаи, ритуалы, привычки, которые содержат социальные коды поведения, оценок, смыслообразования. В деятельности как индивидуальной (использование артефактов), так и групповой (ритуалы) происходит раскодирование смыслов, сложение поведенческих норм [1: с. 16]. Вторая форма передачи традиций носит императивный характер. Это повелительная форма, которая предписывает определенный тип поведения в категорической форме. В культуре сложились разнообразные по степени категоричности, модальности императивные формы культуронаследования. Это приказ, приказание, повеление, предложение, распоряжение, директива, команда, наказ, указание, установка, инструкция, ордер, рескрипт, циркуляр, заповедь, наложение, правило, назначение, предписывание, рецепт и т. п. Такое многообразие императивных форм отражает, с одной стороны, их социальную функциональность как инструмента культуронаследования. С другой стороны, оно отражает длительную эволюцию культуры по созиданию оптимальных форм кристаллизации и трансляции социального опыта.

Если архаические культуры ограничивались лишь внешними формами передачи группового опыта (демонстративными и императивными), то, начиная с античности, происходит аксиологическая коннотация их содержания. Постепенно формируются ценностно-смысловые основания культуры, которые определяют духовные традиции общества, духовные универсалии. Универсалии — это способы закрепления и трансляции исторического опыта. В каждую историческую эпоху они представляют целостную систему категориальных форм, в которой закодирована обобщенная программа мировидения, жизнедеятельности людей. Культурные универсалии — это некоторые «схематизмы», посредством которых фиксируется и передается человеческий опыт. С помощью данных схематизмов происходит осмысление мира, которое основано на рациональной, понятийной составляющей категорий культуры. С другой стороны, сообразно смыслам этих категорий происходит переживание человеком мира культуры. С этой точки зрения категории культуры выступают как жизненные смыслы, ценности. Это аксиологическая составляющая культурных традиций. Благодаря им происходит понимание, осмысление и переживание мира.

Универсалии культуры образуют целостную систему и выполняют следующие функции в жизнедеятельности людей:

- являются формами трансляции культурного опыта;
- определяют категориальный строй сознания исторической эпохи, являясь категориями сознания;
- задают целостный образ мира, мировоззрение эпохи.

Они определяют отношение человека к миру, структуру осмысления, понимания и переживания мира. Культурные универсалии отражают вечные

проблемы существования человека, которые каждая эпоха решает по-разному. Смыслы универсалий меняются, и в каждую новую эпоху по-новому проводится грань между субъектом и объектом, по-разному осмысливаются время и пространство, смерть и бессмертие, добро и зло, прекрасное и безобразное и т. п. Каждая культура в различные исторические эпохи создает различные модели универсалий, в которых воплощается их культурно-историческое своеобразие [3]. Несмотря на антропологическое единство человечества, на наличие архетипических оснований культуры, возникает множество модификаций в рамках человеческой культуры. Таким образом, аксиология традиций отражает глубинные культурные смыслы, укорененные в духовных универсалиях. Онтология традиций связана с органическим эволюционным процессом развития общества, его упорядочивания через определение символических границ, контуров социального порядка, который очерчивает как цели, так и поведенческие модели. Большинство исследователей современности отказались от ранних концепций модернизации, основанных на жестком противопоставлении традиции и инновации. Как показывает исторический опыт, модернизационные процессы происходят успешнее в тех странах, которые смогли органично включить в культуру элементы традиционализма.

«Сознательные порядки» — результат действия социальных акторов — образуют переменную величину миропорядка и связаны с процессом конструирования традиций. Новые традиции становятся средством легитимации власти, базой корпоративной, личной и макроидентичности. Ключевая проблема, возникающая при этом, — это координация знаний, рассеянных в обществе среди бесчисленного множества индивидов. Поэтому как в экономических, так и в социально-политических процессах определяющая роль принадлежит личностным знаниям: Если механизмом координации личностных знаний в сфере экономики является рынок, то, как мы полагаем, таковым механизмом в сфере социальной является гражданское общество. Добровольное объединение в сообщества происходит независимо от государства, а иногда и в противовес государству. Гражданское общество как некий порядок, связанный с самоорганизацией общества, противостоит централизованной власти. Оно воплощает в себе идею народной демократии, предполагающей демократизм как образ жизни, укорененный в традициях и культуре. Наличие защищаемой законом сферы частной жизни позволяет индивиду самостоятельно принимать решения, соединять свои усилия с усилиями других для наиболее эффективного использования личностных знаний и способностей. Поэтому развитие общества тесно связано с расширением сферы индивидуальной свободы, альтернатив, в которых индивид предоставлен себе самому. Условием свободы и прогресса культуры становятся рационализация и индивидуализация сознания, совершающаяся через личностное самоопределение.

Самоопределение предполагает позицию по отношению к чему-либо или кому-либо иному. Социальная идентификация — это самоопределение индивидов в социально-групповом пространстве относительно многообразных общностей

как «своих» и «не своих». Социальная идентичность есть осознание, переживание своей принадлежности к различным социальным общностям [2: с. 92]. Принадлежность к социальной общности обеспечивает как подчинение индивида социальной группе, так и групповую защиту и экзистенциальную безопасность. Она придает определенность и упорядоченность «Я», способствует приспособлению к новым социальным условиям, обретению своего места в социальном пространстве, выбору модели поведения, осмыслению своей сущности. Социальная идентификация приобретает собственную определенность в актах определения «Другого». В процесс саморефлексии оказываются вовлеченными абстрактные символические системы, которые дополняют однозначную определенность традиции и предлагают постоянно расширяющийся набор различных рекомендаций — от социокультурных до интимно-личностных. Онтологическая безопасность личности предполагает чувство доверия по отношению к социуму, которое возникает в результате социальной идентификации и ощущения собственной аутентичности, верности своему «Я». Эта самоидентичность в неустойчивом, противоречивом мире наделяет личность внутренней референтностью.

Самоопределение «Я» в современной культуре становится возможным благодаря рефлексивному использованию самого широкого социокультурного контекста, включения его в структуру личности посредством символических механизмов. В поисках новой культурной парадигмы, которая может служить опорой современной культурной идентичности, следует обращаться как к историческому наследию, кристаллизованному в традициях, так и к анализу культурной ситуации, создающей условия для более широкой идентификационной базы.

### *Литература*

1. *Кривых Е.Г.* Проектирование пространства в глобальном городе: гуманитарные технологии. // Вестник МГСУ. М., 2014. № 4. С. 16–20.
2. *Мамедова Н.М., Зверева И.А.* Идентичность: социокультурный контекст // Омский научный вестник. Омск, 2009. № 3 (78). С. 91–95.
3. *Мамедова Н.М.* Проблема универсалий в культуре // Научный вестник МГТУ ГА. М., 2008. № 129. С. 48–52.
4. *Сэпир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии / пер. с англ., под ред. и с предисловием А.Е. Кибрика. М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1993. 485 с.
5. *Хайек Ф.А.* Дорога к рабству. М.: Экономика, 1992. 176 с.

### *Literatura*

1. *Krivy'x E.G.* Proektirovanie prostranstva v global'nom gorode: gumanitarny'e tehnologii // Vestnik MGSU. M., 2014. № 4. S. 16–20.
2. *Mamedova N.M., Zvereva I.A.* Identichnost': sociokul'turny'j kontekst // Omskij nauchny'j vestnik. Omsk, 2009. № 3 (78). S. 91–95.
3. *Mamedova N.M.* Problema universalij v kul'ture // Nauchny'j vestnik MGTU GA. M., 2008. № 129. S. 48–52.

4. *Se'pir E'*. Izbranny'e trudy' po yazy'koznaniyu i kul'turologii / per. s angl., pod red. i s predisloviem A.E. Kibrika. M.: Izd. gruppa «Progress», «Univers», 1993. 485 s.
5. *Xajek F.A.* Doroga k rabstvu. M.: E'konomika, 1992. 176 s.

*N.M. Mamedova*

### **Tradition and Cultural Identity**

The article considers demonstrative and peremptory forms of composing of traditions as a manifestation of «spontaneous orders». Axiological connotation of traditions is expressed in the cultural universals. Designed traditions — the result of «conscious orders». New traditions become a means of legitimizing power, corporate and personal base and macro identity.

*Keywords:* identity; tradition; «spontaneous orders»; «conscious orders»; cultural universals.

**И.А. Бирич,  
О.Е. Давыдова**

## **Изучение национального бытия в контексте философии культуры**

В статье рассматривается культура как духовный феномен национального бытия и раскрывается диалектика универсальных законов проживания народов и проявления их национальной самобытности.

*Ключевые слова:* историческая память народа; культурная традиция; этнос; «месторазвитие»; нация; национальная культура; национальный космос; национальный логос; национальный образ народа.

**Н**ароды развиваются, прокладывая тернистый путь к проживанию своей уникальной, самостоятельно выстраданной истории. Система культурных ценностей и идеалов веками вырабатывается и хранится в памяти народа. Мы хорошо знаем, что подразумевается под понятием «память человека», но не всегда однозначно можем утверждать, что такое «память народа» или «историческая память народа».

Очевидно, что любой человек, имеющий представление о пространстве и времени, так или иначе относит себя к определённому обществу окружающих его людей, с определёнными признаками поведения, правилами общежития и определёнными представлениями о своём прошлом через родовую связь своей семьи с данным обществом. При этом с опытом он усваивает обычные занятия, традиционные виды деятельности, критерии оценки поведения, принятые в обществе и семье. Воспринимая окружающую среду как определённую модель жизни, индивид идентифицирует себя с определённой этнической, национальной или идеологически-религиозной группой. Тем самым он подтверждает приверженность определённой культурной традиции, совершая свой выбор на основе внутреннего чувства родства с исторической памятью своего народа. На наш взгляд, культура реализует онтологически заданную в человеке потребность выразить себя в созидательном труде, гармонизирующем его отношения с обществом и природой.

Культура как духовный феномен национального бытия как раз и соотносится с исторической памятью народа, которая генерирует позитивные программы деятельности, поведения и общения людей. Это позволяет иметь упорядоченный и предсказуемый характер жизни, так как делает человека причастным к конкретной культуре.

Необходимым условием конструктивного взаимодействия разных народов является понимание того общего, универсального, человечески значимого, что



лежит в основе культуры любого народа, и того уникального, самобытного, что лежит в основе культуры национальной. Данное противоречие и является предметом исследования философии культуры. Постараемся проанализировать некоторые методы определения модели национальной культуры, представленной в разнообразных философских текстах, раскрывающих национальную картину мира.

Исследование по данному вопросу впервые было начато немецкими романтиками конца XVIII в. (И. Гердер) и было активно воспринято русской общественной мыслью середины XIX в., в частности в статьях литературного критика В.Г. Белинского. Национальное — первичное зерно, по мнению Белинского, из которого произрастает поэтапно, то есть стадийно развиваясь, человек в своей природе, общество в своём историческом развитии, определяется духовная идея, совершается определённая деятельность и создаётся та часть общечеловеческого достояния, что называется культурой. Содержание деятельности и творчества каждого народа подчиняется уникальному набору принципов и смыслов, заключённых во взгляде этого народа на окружающий мир. Эти смыслы раскроются только для того, кто имеет тот же ракурс взгляда на действительность и обладает той же системой ценностей.

В.Г. Белинский указывает на необходимость философской оценки особенностей той или иной культуры, «сумму правил, которыми держится общество». Эта особенная «манера понимать вещи», или ментальность, заключается в своеобразных суждениях, укоренённых в исторической судьбе, структуре и формообразованиях национального языка, особенностях национального мышления и организации быта [1: т. 3, с. 507].

«Словесность, письменность и литература, — продолжает рассуждать В.Г. Белинский, — суть три главные периода в истории народного сознания, выражающегося в слове» [1: т. 3, с. 507]. Уже в устном народном творчестве, поэтических эпических текстах, в ранних художественных образах, дошедших до нас, читается содержание будущих национальных представлений о мире. Это первый период — дописьменный период народного сознания, выраженный в устном народном творчестве: песнях, мифах и сказаниях, в орнаментальных и сакральных знаках и фигурах оберегов, украшениях жилища, одежде и предметах быта, которых стало такое количество, что они потребовали записи, т. е. письменности как более надёжного хранителя информации.

Сама письменность (иероглифо-графическая, руническая, клинопись, слоговая, буквенная) есть отражение определённого характера складывающейся культурной традиции и системы мышления. Это второй период развития культуры народа. Надо вспомнить, что письменность есть изображение или отражение звуков речи, то есть перевод мысли из временной формы в пространственную доступными конкретному воображению средствами. Вот и имеем мы сейчас памятники эпической поэзии и мудрости древних цивилизаций, которые фрагментарно свидетельствуют о смыслах существования человечества и понимания счастья человеком тысячи лет назад.

Третий период развития культуры народа, выраженного в слове, — появление литературы. Далеко не каждый народ имеет свою литературу, полагает В.Г. Белинский. Он ставит наличие национальной литературы в зависимость от исторического этапа развития народа в достижении общечеловеческих высот культуры, объясняя расцвет великой русской литературы.

В статье «О литературе» В.Г. Белинский раскрывает своё понимание литературы как «сознания народа», как общедоступного «достояния», воплощённого в «произведениях его ума и фантазии». Тем более, что в самой русской литературе середины XIX в. содержались истоки и русской философии, пока не отделившейся в отдельную отрасль знания.

Далее в статье Виссарион Григорьевич развивает свою мысль о современных ему европейских народах Италии, Франции, Германии, Англии, Австрии и Пруссии. Он отмечает, что литературы этих народов отражают последовательное развитие и рост национального духа, выросшего как «единый живой организм», ставшего выражением общечеловеческой исторической судьбы. Парадоксальный вывод делает Белинский: если в национальном развитии народа не отражается развитие человечества, этот народ не может иметь свою литературу.

Белинский выделяет особенности ведущих европейских народов, сравнивая качество их литератур. При этом он делает прогноз: «Стена национальности между народами постепенно падает; дружественно и братски начинают они делиться духовными дарами своего национального исторического развития... и постепенно сливаются в единое семейство человечества» [1: т. 2, с. 94] в результате взаимопроникновения и доступности плодов культуры. Белинский был уверен, что люди должны интересоваться достижениями просвещения, что наука займёт достойное место в обществе, национальные различия сотрутся.

Противоположным образом представлял себе развитие европейской культуры и цивилизации русский мыслитель 2-й половины XIX в. Н.Я. Данилевский, внесший в русскую историософию известную концепцию культурно-исторических типов, действующих в истории [10]. По его концепции, никакой сквозной прогрессивной линии развития единой цивилизации не существует, а существуют на карте планеты отдельные народы, создающие свой самобытный культурно-исторический тип развития («организм»), оставляющий после своего ухода с исторической арены памятники культуры, которыми можно пользоваться, но которым нельзя подражать.

Таких типов Н.Я. Данилевский за период в несколько тысячелетий выделил и кратко описал одиннадцать. При этом современный романо-германский культурно-исторический тип, по его концепции, уже угасает, культура его упрощается, теряет набранную когда-то духовную высоту. Зато новый славянский (с русским народом во главе) входит в пору роста и «цветения» культуры, демонстрируя ее многообразие и сложность.

Среди современников Данилевского эта его концепция вызывала разные отзывы и споры. Если Н.Н. Страхов, Ф.М. Достоевский и К.Н. Леонтьев её поддержали, то В. Соловьёв категорически отверг эти идеи, назвав их в противовес «крылатой утопии» Платона — «ползучими» и вредными [11: с. 336]. Выйдя в свет в 1871 г. и пережив еще три издания (1888, 1889, 1895), книга Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» оказалась непонятой в русской философской среде.

К ее внимательному прочтению вернулись благодаря вышедшей в Европе в начале XX в. книге О. Шпенглера «Закат Европы» [13]. Немецкий философ де факто развивает концепцию Н.Я. Данилевского (правда, не ссылаясь на него). Он пишет книгу, в которой особенность каждой культуры связывает с «материнским ландшафтом». Определяя возраст «культурного типа», Шпенглер вводит критерий его духовной зрелости в зависимости от уровня взаимодействия с цивилизационными (социальными, экономическими) процессами. Судьбе России Шпенглер посвятил 2-й том своей книги. Вслед за Данилевским он прогнозирует, что «материнский ландшафт» России должен дать духовные всходы новой культуры, образ которой он связывает с именем Ф.М. Достоевского, и предрекает ей будущий расцвет.

Работа О. Шпенглера, переведенная на русский язык, была воспринята как «философская симфония» и вызвала активное обсуждение ее в учёной среде. Четыре известных философа Н.А. Бердяев, Я.М. Букшпан, Ф.А. Степун, С.Л. Франк в 1922 г. подготовили к изданию книгу «Освальд Шпенглер и закат Европы» [3]. Взгляды авторов на действующие силы в истории настолько отличались от господствующей идеологии большевиков, что набор книги был рассыпан, а авторы оказались пассажирами «философского парохода».

А ведь разговор в книге строился именно вокруг взаимодействия культуры и цивилизации. Тогда и стал строиться понятийный аппарат собственно философии культуры. Так, Н.А. Бердяев отождествил философию культуры с философией истории, которые должны иметь в своём начале, основании традиционное народное предание. Человек как субъект культуры понимается Бердяевым заключённым в рамки исторической судьбы своего народа. Таким образом, национальная идентичность необходима для возможности вообще говорить о культуре и истории народа. Но одновременно культура и история народа неизбежно соотносятся с судьбой человечества. Индивид должен принять свою судьбу и в своей судьбе — историческую судьбу.

Именно так, через историческую память и причастность к ней представляет Бердяев отношение человека к своей родной национальной культуре, определяя для России путь духовного преображения как единственный верный. Национальную идентичность любой человек определяет внутренним чувством, эмоциональным откликом и этическими установками под воздействием общей судьбы народа.

С исчезновением культуры заканчивается и история народа — наступает конец истории. Будучи последователем В. Соловьёва в его историософии, Бердяев

тем не менее развивает мысли и К.Н. Леонтьева, и О. Шпенглера о противостоянии культуры и цивилизации: «Во всякой культуре, после расцвета, усложнения и утончения, начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется всё направление культуры. Она направляется к практическому осуществлению могущества, к практической организации жизни в сторону всё большего её расширения по поверхности земли», — писал Бердяев [2: с. 205].

Пережив две мировые войны в Европе, Бердяев пытается объяснить ситуацию тем, что в мире завершается расцвет культуры и наступает эпоха господства цивилизации. Воля к жизни, выраженная в жизни превратившегося в толпу общества, появление экстремистских течений стали отличительными признаками предвоенного времени. Если тотальная социализация общественных отношений разрушает основу самоидентичности человека как субъекта культуры, ограничивает возможность творческой деятельности, необходимой для реализации потенциальных возможностей индивида, то напротив, культура всегда имеет национальный характер и национальные корни. Интернациональная культура невозможна. Только техника носит интернациональный характер.

Национальность есть культурно-исторический факт, утверждал Бердяев. Культура не реализует новую жизнь, новый способ существования, по мнению Бердяева, но реализует новые ценности. Все достижения культуры более символичны, чем реалистичны. В свой творческий период культура создаётся не ради практических целей, а ради самих ценностей. Представления об истине создаются ради самой истины и познания, представления о красоте — ради самой красоты, а представления о добре — ради самого добра. Философия культуры предметом своего познания имеет с этой точки зрения «духовную действительность», она есть «наука о духе, приобщающая нас к тайнам духовной жизни» [2: с. 22].

К концепции Н.Я. Данилевского обратились и евразийцы, создав своё оригинальное направление в среде русского интеллектуального движения за рубежом. Так, один из идеологов евразийства Николай Сергеевич Трубецкой, профессор Софийского университета, в 1920 г. опубликовал статью «Европа и человечество», подытоживая сложившиеся за десять лет свои взгляды на европейскую культуру. Евразийцам было очень близко учение Данилевского о культурно-исторических типах, доведённое Трубецким до крайней теоретической отточенности: нет культур высших и низших — есть различные; нет плохих или хороших культур, нет таких критериев, с помощью которых можно объективно сравнить одну национальную культуру с другой, они все своеобразны и ценны по-своему.

Целиком разделяют евразийцы и взгляды Данилевского на проблему противостояния России и Запада. Они резко критикуют попытки отдельных представителей европейской цивилизации абсолютизировать свои ценности, выдать свою культуру за общечеловеческую. Необходимо понять, рассуждают евразийцы, что

та культура, которую русским поднесли под видом общечеловеческой цивилизации, на самом деле есть культура лишь определенной этнической группы романских и германских народов.

Изучавший проблемы русской культуры, наблюдавший Первую мировую войну и русские революции с их последствиями для народа и культуры, Н. Трубецкой пытался вскрыть суть происходящего. Речь идёт о теоретических основаниях европейского космополитизма, который по факту является общероманогерманским шовинизмом. Трубецкой относит этот феномен к разновидности бессознательного психологического предрассудка, называемого им эгоцентризмом. Когда эгоцентризм распространяется на целую нацию, дело разрешается или экономической борьбой, или даже войной (прогноз будущей Второй мировой войны оказался очень точным). «Европейцев же, которые признавали бы культуры так называемых «дикарей» равноценными с культурой романогерманской — таких европейцев мы не знаем вовсе. Кажется, их просто нет» [12: с. 12].

Что касается истории нероманогерманских народов, то «если она не кончается заимствованием европейской культуры, все последние, ближайšie к нашим дням этапы этой истории, согласно всему вышесказанному, неизбежно должны рассматриваться европейскими учёными как эпоха застоя или упадка. Только когда такой нероманогерманский народ отказывается от своей национальной культуры и предается слепому подражанию европейцам, романогерманские ученые с удовольствием отмечают, что этот народ «вступил на путь общечеловеческого прогресса». Основанная на чувствах душевная жизнь людей, полагает Н. Трубецкой, должна уступить место указаниям разума. Только на логических научных основаниях можно строить национальную идеологию.

Чем многосложнее состав народа, тем сложнее источник самобытности его культуры. По этому пути исследования новых признаков русской культуры пошли евразийцы. Определение «русский этнос» им показалось узким для объяснения самобытности русской культуры. Если же это «суперэтнос», то и территория, занимаемая им, это уже не просто Россия, а Евразия.

В историческом развитии человечества культура порождается этносом. Этнос — это сообщество людей, имеющих общие происхождение, обычаи, традиции, верования, психологию, язык, а также привязанность к конкретной территории проживания. Евразиец П.Н. Савицкий привязывает само развитие этноса к месту, топографическому ландшафту как более широкой значимости для социобиологической общности, который характеризуется через понятие «месторазвитие», что предметно отражено в самобытном культурном наследии народов. И действительно, огромное количество мифов, фольклор, история искусства свидетельствуют об укоренении народной традиции, одухотворяющей природную среду обитания и фиксирующей отношение к ней этнического сообщества. А с точки зрения историка и географа Л.Н. Гумилёва, этнос — вообще понятие географическое.

Давайте вспомним, как и когда образовался наш народ, и мы увидим ясные ответы на вопрос «кто мы?» В очерках этнической истории Л.Н. Гумилёв, говоря о возвышении Москвы при Иване Калите, отмечает, что основной заслугой его стало воплощение нового принципа строительства государства — принципа этнической терпимости. Силой, связующей всех жителей Московского княжества, включая переселенцев из Литвы и бежавших от хана Узбека ордынцев, стала православная вера. «Так, исподволь, во всей Северо-Восточной земле восторжествовало православие, хотя при этом сохранились и некоторые языческие обычаи» [7: с. 143]. Развивая далее мысль об образовании на территории Московского государства новой общности, в которую влились пассионарии с запада и востока, объединённые духовным единством с коренным населением, Гумилёв констатирует образование в XIV в. нового этноса — великорусского.

Общность, сложившаяся из различных этнических субстратов, считала главным авторитетом на Руси — митрополита. Это был по национальным особенностям уже совершенно иной этнос. Именно тогда Русь приняла самоназвание «Святая». Характерный эпитет указывал, что на месте старой Киевской Руси возникла новая этносоциальная система — Московская Русь. В ней и появились силы противостоять внешним угрозам. Можно констатировать, что именно это многонациональное общество исторически развивалось на территории нашего государства вплоть до начала XXI в. Важно понимать, что логика развития России всегда была укоренённой в национальные традиции, обеспечивающие сохранность духовного единства в границах полиэтнического пространства государственного образования. Попытки трансформации российской культурной идентичности ведут к разрушению общества с опасными последствиями.

Перед угрозой глобализации новую жизнь в исследование национальных культур во второй половине XX в. вдохнул отечественный мыслитель, писатель и культуролог Г.Д. Гачев. Он создал свой метод исследования национальных культур. После выхода из печати книги Георгия Гачева «Национальные образы мира» [5] автором были реконструированы 20 культурных моделей. Наконец, Гачев пишет книгу, где объясняется его исследовательский метод, «Космо-Психо-Логос» [4]. Этот его последний опубликованный при жизни труд является методологическим ядром серии сравнительного описания культур и миропонимания разных народов.

По Гачеву, народ — дитя природы и родины. Природа и Культура находятся в отношениях диалога и дополнительности: «Национальное (как и этнос, и язык), конечно, подвержено социальным, классовым дифференциям, растяжениям и расколам («две культуры в каждой национальной культуре»)… но нужно выяснить, что может быть раскалываемо. Национальный образ мира складывается в религиозных пантеонах, космогониях, просвечивает в наборе основных архетипов-символов в искусстве» [4: с. 10].

Отделяя общечеловеческие неделимые для любой национальной культуры черты, автор буквально нащупывает решение, схваченное из незначительных, еле уловимых признаков, особенности конкретного народа, чаще всего из художественных литературных произведений, которые всегда несут эмоциональную окраску и чаще всего показывают вектор движения. И далее, конечно, топография. Определившись с координатами и ландшафтными особенностями, Гачев переходит к натурфилософии. В звучании национального языка он определяет стихии, их значимость, избыточность и недостаток того или иного компонента. На этом этапе исследования уже можно точно определить занятия людей, их виды деятельности, чаще всего встречающийся темперамент. Высшие задачи и цели этноса поставлены уже в мифологии, и в общих чертах можно ответить, что в культуре восполняет конкретный народ, не имея этого от природы. Это всегда будут духовные задачи, питающие культурные ростки.

Работы Г.Д. Гачева являются в некотором смысле послесловием к книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» о ценности культурно-исторического типа того или иного народа. Гачев считал размышления Данилевского до сих пор актуальными с точки зрения политологии. В этюдах о русских религиозных философах в «Русской думе» он пишет, что Н.Я. Данилевский — это «толковый реалист и деятель, неутомимый шелкопряд ткани русской цивилизации» [6: с. 37]. С точки зрения Гачева, в труде «Россия и Европа» даны принципы концепции Государства, противопоставленные Н.Я. Данилевским воззрениям Ф. М. Достоевского.

Однако в этом труде Данилевского, претендующего на «научный метод» в философии истории, по мнению Гачева, отсутствует дыхание, «дух живой». Мыслитель не видит, что кроме судьбы народа есть свобода — воли и усилия превозмочь «заданность природы и вещества». В «России и Европе» не ставились проблемы личности. В то время как Г.Д. Гачев в своих опытах экзистенциальной культурологии исследует общие национальные качества, собираемые из глубоко личных для любого человека проявлений архетипа. Он заглядывает внутрь представлений человека, смотрит на мир его глазами, ощущает внешнюю среду и выстраивает его логику мышления как представителя той или иной национальности.

Первоисточник национальной целостности у Г. Гачева составляют: природа (пространство–время), этнос, язык, история, быт, труд, культура — музыка, танец, игры, литература, наука. История у него имеет два измерения — по вертикали и по горизонтали. Если рассматривать историю по горизонтали, то происходит уход культуры от национальной сути к единой мировой цивилизации. При вертикальном рассмотрении — народ стремится к тождеству со своей природой: «...приноравливается к Природе и в одежде, и в вещах быта, и в красках живописи, в песнях; телодвижениями в танце очерчивает структуру национального пространства-времени» [4: с. 17]. Хотя автор отказывается от «логической

обязательности» и скорее «показывает, а не доказывает», глубина изображения национальной целостности в книге не теряет в своей полноте, оставляя читателю право иметь свою точку зрения. Возможно, это происходит от манеры рассуждения автора и формы дневниковых записей. Самым трудным, считает Гачев, является понимание логики мышления другого народа, национальный Логос.

Критерии сравнения национального Космоса, психологии и Логоса автор устанавливает, рассматривая каждый элемент отдельно для каждого народа; в предметах культуры и быта он видит «книгу человеческой психологии». Космос интересен автору «натурфилософски»: как происходит его «переливание» в национальный склад мышления и творчества. Предпосылкой своего исследования автор называет очевидные факты истории XX в., в ходе которого все народы сблизились и унифицировались по быту, информационным возможностям и мышлению. Все народы пользуются достижениями информационных и инновационных технологий, а население стран понимается как общество потребителей товаров и услуг без оглядки на ментальности и национальные особенности. Но разным, необщим, особенным остаётся всё-таки у каждого народа свой инвариант бытия и ценностные ориентиры, всё реже вспоминаемые в гонке за личным успехом. Георгий Гачев поддерживает концепцию диалога культур. Идея диалога культур стала ответом на идею столкновения цивилизаций, высказанную сначала А. Тойнби, а затем С. Хантингтоном.

Сегодня в социальной философии и социологии широко обсуждается новое понимание категории «нация». Нация в современной науке описывается прежде всего как общность экономической жизни, территории, языка, и в последнюю очередь — культуры. Отсюда желание маленьких стран войти в различные геополитические союзы. Нация есть государство граждан с общим происхождением и традициями; нация предполагает осознанное желание её граждан жить совместно. На Западе в этой связи возникает термин «мультикультурализм», целью которого, по исследованиям наших коллег, является возможность «деконструкции национальных культур», обострение проблемы культурной самоидентификации народа, которая в современную эпоху часто приобретает вненациональный смысл (см. материалы, посвящённые влиянию глобализации на этнические процессы в мире: [8: с. 79–102]).

В связи с происходящими процессами адаптации нации к условиям глобализации надо принять к сведению, что в России достаточно сильна ценность традиции, и именно этническая культура воспринимается в качестве категории, обеспечивающей преемственность поколений, придающей устойчивость социальному развитию, наполняющей смыслом прошлое, а значит, и будущее народа. Согласно данным социологических исследований, культурная идентичность для россиян обладает гораздо большей значимостью, чем идентичность гражданская. Культурная идентичность, которая проявляется прежде всего в языковой общности, а также религиозная терпимость и взаимопонимание



между различными религиозными конфессиями, исторически сложившиеся в России, проявляются здесь гораздо ярче, чем во многих других полиэтнических государствах, где идентичность основана в большей степени на гражданских принципах и на идее нации.

Итак, анализ некоторых культурфилософских текстов выявил два подхода к определению сущности национальных культур: универсальный — духовный и особенный — географически-исторический. Оба зиждутся на основе утверждения, что любая культура национальна, развивается стадиально, как растение, укоренённое в почву родной природы, месторазвития.

Одновременно можно констатировать нарастающий в научном сообществе интерес к проблемам изучения особенностей культурфилософской методологии. Эта методология связана с решением проблемы самоидентичности народа, с поиском её источников. Пространство, окружающее человека, формируется в процессе взаимодействия природного и культурного комплекса, в его историческом и социальном месте бытия. Ценностные ориентиры занимают в этом пространстве особое место. В процессе развития национального бытия формируется ценностная шкала мест (природных, обустроенных человеком, отмеченных историей). Она определяется посредством выработки соответствующих критериев в различных социальных и культурных стратах (традиционной, научной, массовой, элитарной), а также на индивидуальном, групповом и национальном уровнях.

Бытие человека вписывает его деятельность и представления о его месте в мире в общие фундаментальные проблемы отношений «человек – природа – культура». Связь категории места с проблемой пространства, с его освоением и концептуализацией, а также с его «обнаружением», «раскрытием» и структурализацией (оно становится «видимым», когда оказывается наполненным, обозначенным разными объектами), позволяет предполагать, что данный подход имеет целостный характер. Георгий Гачев оставил нам красивую философскую гипотезу, согласно которой между разными народами не может существовать антагонизма, ведущего к конфликтам на межнациональной почве, так как каждый народ наделен определёнными ценными качествами, которыми могут не обладать остальные. Эти качества дополняют друг друга, поэтому все народы уникальны и вместе представляют полноценную силу человечества и выполняют свою планетарную задачу, определённую логикой мироздания. Вместе все народы представляют собой «большой симфонический оркестр», в котором каждый исполняет свою партию, играет свою роль. У каждого народа существует то, чего нет у другого. Познавать чужую культуру нужно так, чтобы узнавать в ней новое, непохожее, и, принимая это «не моё» как своё, становиться душевно богаче, гармоничнее и счастливее: «питать друг друга смыслами» [5: с. 423].

Сегодня очевидно, что самобытность разных народов не может являться причиной конфликтов между ними. Многообразие национальных культур

является необходимой базой здорового устойчивого развития человеческого общества. Не народы, а политическая власть использует национальные особенности разных стран для осуществления своих мировых амбиций.

### *Литература*

1. *Белинский В.Г.* Собр. соч.: в 3 т. М.: Художественная литература, 1948. Т. 2: Общее значение слова литература. С. 84–118; Т. 3: Сочинения Александра Пушкина. С. 172–641.
2. *Бердяев Н.А.* Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 203–220.
3. *Бердяев Н.А., Букипан Я.М., Степун Ф.А., Франк С.Л.* Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Книгоиздательство «Берег», 1922 // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 314–404.
4. *Гачев Г.Д.* Космо-Психо-Логос. М.: Академический проект, 2007. 511 с.
5. *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. М.: Советский писатель, 1988. 448 с.
6. *Гачев Г.Д.* Русская дума. Портреты русских мыслителей. М.: Новости, 1991. 272 с.
7. *Гумилёв Л.Н.* От Руси до России. М.: Айрис-пресс, 2002. 320 с.
8. *Гусейнов А.А., Луков Вал.А., Гуревич П.С.* Что означает крах мультикультурализма? // Вестник аналитики. 2011. № 3 (45). С. 79–102.
9. *Давыдова О.Е.* Методологические основы культурологии Г. Гачева: на стыке филологии и философии // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2013. № 2 (8). С. 94–102.
10. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Известия, 2003. 607 с.
11. *Соловьев В.* Россия и Европа // Соловьев В. Сочинения: в 2 т. Т. 1: Философская публицистика. Национальный вопрос в России. Вып. 1. М.: Правда, 1989. С. 333–396.
12. *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество. М.: Правда, 1998. С. 333–396.
13. *Шпенглер О.* Закат Европы: в 2 т. М.: Айрис пресс, 2004. Т. 1: Образ и действительность. 528 с.; Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. 624 с. (Сер. «Библиотека истории и культуры».)

### *Literatura*

1. *Belinskij V.G.* Sobr. coch.: v 3 t. M.: Xudozhestvennaya literatura, 1948. T. 2: Obshhee znachenie slova literatura. S. 84–118; T. 3: Sochineniya Aleksandra Pushkina. S. 172–641.
2. *Berdyayev N.A.* Volya k zhizni i volya k kul'ture // Berdyayev N.A. Smy'sl istorii. Novoe srednevekov'e. M.: Kanon+, 2002. S. 203–220.
3. *Berdyayev N.A., Bukshpan Ya.M., Stepun F.A., Frank S.L.* Osva'd Shpengler i Zakat Evropy'. M.: Knigoizdatel'stvo «Bereg», 1922 // Berdyayev N.A. Smy'sl istorii. Novoe srednevekov'e. M.: Kanon+, 2002. S. 314–404.
4. *Gachev G.D.* Kosmo-Psixo-Logos. M.: Akademicheskij proekt, 2007. 511 s.
5. *Gachev G.D.* Nacional'ny'e obrazy' mira. M.: Sovetskij pisatel', 1988. 448 s.
6. *Gachev G.D.* Russkaya дума. Portrety' russkix my'slitelej. M.: Novosti, 1991. 272 s.
7. *Gumilyov L.N.* Ot Rusi do Rossii. M.: Ajris-press, 2002. 320 s.

8. *Gusejnov A.A., Lukov Val.A., Gurevich P.S.* Chto oznachaet krax mul'tikul'turalizma? // *Vestnik analitiki*. 2011. № 3 (45). S. 79–102.
9. *Davy'dova O.E.* Metodologicheskie osnovy' kul'turologii G. Gacheva: na sty'ke filologii i filosofii // *Vestnik MGPU. Seriya «Filosofskie nauki»*. 2013. № 2 (8). S. 94–102.
10. *Danilevskij N.Ya.* Rossiya i Evropa. M.: Izvestiya, 2003. 607 s.
11. Solov'ev V. Rossiya i Evropa // Solov'ev V. *Sochineniya: v 2 t. T. 1: Filosofskaya publicistika. Nacional'ny'j vopros v Rossii. Vy'p. 1.* M.: Pravda, 1989. S. 333–396.
12. *Trubeczkoj N.S.* Evropa i chelovechestvo. M.: Pravda, 1998. S. 333–396.
13. *Shpengler O.* Zakat Evropy': v 2 t. M.: Ajris press, 2004. T. 1: *Obraz i dejstvitel'nost'*. 528 s.; T. 2: *Vsemirno-istoricheskie perspektivy'*. 624 s. (Ser. «Biblioteka istorii i kul'tury'».)

*I.A. Birich,*

*O.E. Davydova*

### **The Study of National Being in the Context of the Philosophy of Culture**

The article considers culture as a spiritual phenomenon of national being and reveals the dialectics of the universal laws of living of peoples and manifestation of their national identity.

*Keywords:* historical memory of the people; cultural tradition; ethnos; «places of development»; nation; national culture; national space; national logos; the national image of the people.

# МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

**Л.В. Королёва**

## **И снова об идеологии (О некоторых идеологических концептах для современной России)**

В статье рассматривается необходимость и возможность создания в современной России тех идеологических ориентиров, которые могли бы сплотить, укрепить народ, стать духовными скрепами, помогающими наметить общее направление развития всех сфер жизнедеятельности общества и государства.

*Ключевые слова:* идеология; идеологические концепты; консерватизм и его ценности; ценности современного неоконсерватизма; национальное мировоззрение.

**С**ледует признать, что на изломе столетий в сегодняшнем мире потребность в идеологии оказалась куда больше, чем ожидалось. Несмотря на внешний запрет темы идеологии и даже отказ от данного термина (в зарубежной литературе он отождествляется с социально-политической доктриной или системой ценностей), западные правительства имеют мощную, структурированную идеологию, активно используемую ими в своей внешней и внутренней политике. По мнению многих исследователей, современной Америкой управляют прежде всего идеологи и только потом политики. И с этим трудно не согласиться. Чего стоит одно только вмешательство США и стран Запада во внутривнутриполитические дела республик постсоветского пространства, агрессивное навязывание всем своих ценностей, беспрецедентное нарушение государственного суверенитета некоторых арабских стран и не только их, разработка и претворение в жизнь теории войны и «управляемого хаоса». Запад давно понял, что отсутствие идеологического вектора в развитии общества и государства пагубно влияет на разработку, принятие и реализацию управленческих решений на всех уровнях власти. А это в первую очередь сказывается на уровне стратегического управления и соответствующих управленческих решениях. Ситуация, когда не обозначены внятные и общепринятые обществом и государством цели, приводит к отсутствию единой политики и единой точки зрения по приоритетным проблемам на различных уровнях органов государственной власти и местного

самоуправления. Поэтому забота о собственной политической идеологии никогда не оставляла западное общество, дабы не привести его к разбалансированности, полному хаосу и в результате к гибели. Хочется привести слова одного из лидеров американского неоконсерватизма в 90-х гг. XX в. И. Кристола: «Неидеологическая политика — это безоружная политика» [1: с. 63]. Потому-то западные эмиссары и теоретики, желая развалить, подчинить, обезглавить ту или иную страну, в первую очередь говорят о правах человека на свободу мысли и слова, на политический плюрализм и невозможность исповедования всеми одной идеологии. Но весь мир наблюдает совсем иное: тотальное навязывание демократического образа жизни со стороны США всем, кого они не считают таковыми, господство нелиберальной экономики в международных рыночных отношениях, беспрецедентное нарушение суверенитета неудобных им государств. Отсюда, по мнению ряда исследователей, в начале XXI в. стал чётко прослеживаться новый всемирный этап идеологизации всех сфер общественной жизни, вызванный борьбой за очередной передел мира. [3: с. 6].

Следует напомнить о том, что идеология как система взглядов на мир, общество, человека, государство, система, определяющая конкретные ценностные ориентации (это — хорошо, это — плохо) и нормы поведения, формируется на протяжении всей истории общества, включает в себя особенности исторического развития и менталитет народа. Её отсутствие приводит к потере системы координат и смысла существования человека и общества, неопределённости будущего. Кроме того, идеология определяется также как система философских, научных, художественных, нравственных, эстетических, правовых, политических, экономических, социологических знаний о мире и роли человека в нём, которая организует, регулирует, интегрирует и направляет деятельность индивидов во всех сферах жизни общества. Любое государство во все времена опиралось на идеологию, поскольку каждое государство должно как-то обосновывать направления своего развития, цели своего существования, наконец, свой национальный интерес. Любое государство должно заботиться о своей безопасности, а значит, и о воспитании граждан, в основу которого оно закладывает какую-либо идею.

Идеология как форма общественного дискурса необходима любому политическому режиму в целях его собственного оправдания и легитимности. Её задача — доступно объяснить «массам» политическую программу власти, ибо все идеологии, независимо от их содержания, касаются проблем авторитета и властных отношений, основываются на признании определенной модели общества и политической системы, а также путей и средств реализации такой модели. Поэтому ни одно государство, даже то, в котором идеология находится под запретом, не может вести активную политическую деятельность без соответствующей идеологической поддержки. К тому же идеология как совокупность общезначимых идей выполняет в государстве следующие функции:

- идентификации личности и общества — кто мы, куда идём, чем отличаемся от других;
- защитную — определяет своих и чужих, отделяет друзей от врагов;

- ориентирующую — как мы должны развиваться и в каком направлении;
- разъединительную — мы и они.

В связи с этим невозможно представить без идеологического обоснования не только политические партии, выполняющие роль связующего звена между гражданским обществом и государством и борющиеся за власть на парламентских выборах при помощи каких-то своих идеологических установок, но и главу любого государства, который приходит к власти тоже с определённой политической программой. В этой программе прописаны цели, задачи, стратегия и те ценности, к которым стремится будущий политический деятель. Следовательно, с идеологией связано функционирование основных политических институтов общества, ориентация в политическом пространстве, сохранение национального суверенитета и идентификация личности.

Вероятно, по этой причине в современном российском обществе зреет понимание необходимости обоснования общей идеологической концепции развития и функционирования общества и государства. Думается, что это закономерное явление. Посему нельзя не согласиться с авторами Комментария к Конституции РФ в том, что во все периоды становления, формирования и развития Руси, Российского государства и Советского Союза, каждый из которых имел свои характерные особенности развития духовно-политических и социально-экономических отношений, существовала единая российская государственность, национально-государственная идеология, характеризовавшаяся преемственностью и изменявшаяся в зависимости от политических и исторических задач, стоявших перед страной, но всегда являвшаяся основой государственной целостности России [4: с. 568].

Действительно, в XV в. такой идеологией стала выдвинутая монахом Филофеем идея «Москва — Третий Рим», в XIX в. — триада «православие, самодержавие, народность», сформулированная графом С.С. Уваровым, в СССР — идея социализма и коммунистического будущего. Всё это работало, поскольку отвечало запросам государственной власти, которая в качестве общенародной идеи вживляла указанные постулаты в национальное сознание, а народ был согласен воспринимать данные идеологемы и претворять их в жизнь. И самое главное состояло в том, что перечисленные идеи цементировали общество, становились теми духовными скрепами, из которых и рождалось национальное самосознание и российская государственность. Однако после обретения современной Россией самостоятельности в 1991 году само понятие «идеология» было отвергнуто как политической элитой, так и большинством населения страны. А в 1993 году уже конституционно был прописан и закреплён запрет на господство в России любой идеологии.

Совершенно ясно, что предусмотренное п. 2 ст. 13 Конституции РФ [5: с. 6–7] положение о недопустимости установления какой-либо идеологии в качестве обязательной или государственной — это правовая реакция авторов Основного Закона на советский опыт идеологического единообразия. Назначение этого

положения действующей Конституции РФ состоит прежде всего в том, чтобы не допустить восстановления монопольного статуса той или иной идеологии, а также стремление придать новой Конституции РФ либерально-демократический характер. Одновременно с запретом на государственную идеологию ст. 13 Конституции России устанавливает принцип идеологического и политического многообразия и многопартийности. Тем не менее хочется отметить, что прописанная конституционная норма вовсе не означает отмены или запрета государственной идеологии как таковой. Да это и невозможно, поскольку государственная идеология есть политическая идеология в широком смысле этого слова, а потому должна обосновывать основные направления развития всех сфер жизни российского общества.

Примечательно, что президент РФ Б.Н. Ельцин ещё в середине 90-х гг. XX в. поручил А.Б. Чубайсу как главе своей Администрации создать специальную комиссию по выработке основных общероссийских ценностей для того, чтобы впоследствии их можно было бы положить в основу государственной идеологической канвы. И тогда же были выдвинуты в качестве приоритетных такие ориентиры как семья и православие. К сожалению, деятельность упомянутой комиссии не увенчалась успехом, да и предложенные векторы не могли вызвать общее согласие. Вторая попытка наметить основные направления государственной идеологической канвы была предпринята уже при президенте В.В. Путине.

В 2005 г. В. Сурковым, возглавлявшим тогда Администрацию Президента РФ, на официальном уровне была провозглашена весьма сомнительная идеологема «суверенной демократии». В дискуссию включились политики, чиновники и учёные, но она ничем так и не закончилась, так как предложенный термин изначально содержал в себе противоречие, а противникам В.В. Путина он показался ещё одним способом укрепления авторитарной власти российского президента.

После бурного проведения в конце 2011 г. очередных парламентских выборов, ещё больше расколовших российское общество на два лагеря, власть должна была представить народу внятную концепцию развития политической системы и хотя бы видимость справедливой политической игры. Поэтому президент и его команда вынуждены были вернуться к теме идеологического обоснования процессов, проходящих в стране. К 2012 г. В.В. Путин выпустил для всеобщего обсуждения целый ряд своих программных статей с характерными названиями, в которых прописывал не столько свою предвыборную платформу, а те концепты, по которым страна должна жить, заявлять о себе миру и занимать в нём своё положение [6].

После ознакомления с этими статьями становится понятным, что президент, говоря о целесообразности возвращения к некому идеологическому контуру, по которому должна жить наша страна, имеет в виду прежде всего консервативные ценности. Это патриотизм, семья, сохранение лучших традиций общества, народосбережение, признание России уникальной цивилизацией, защита собственных интересов и целей, а не продиктованных кем-то решений.

В некоторых кругах как у нас в стране, так и за рубежом, вариации на тему консерватизма вызывают раздражение. Так, В.В. Путиным пугают Европу и США, а у нас — возвращением к патриархальному прошлому, монархическим ценностям, переложённым на новый лад, к откату от провозглашённого демократического курса. В связи с этим стоит заметить, что открытое и последовательное отстаивание политики собственного национального суверенитета никогда не понравится США и странам Западной Европы, привыкшим считать Россию региональной державой с отсталой экономикой и ядерными боеголовками. Нашим же либералам не по вкусу сами консервативные ориентиры, потому что они не могут согласиться с тем, что либеральные ценности ещё сильнее загоняют страну в кризис, ещё сильнее отторгаются обществом, а по сути — обнажают предательскую по отношению к национальным интересам своей Родины и своему народу сущность самого российского либерализма.

Тем не менее указанные президентом В.В. Путиным ценности традиционны и поэтому их поддерживают во всём мире. Да и идеология современного консерватизма давно сбросила налёт прошлых лет. Сегодня консерваторы выступают инициаторами перемен; их представления о роли государства, личности, правах человека меняются в зависимости от конкретных обстоятельств, т. е. характеризуются эклектизмом и прагматизмом, противоречивостью и многовариантностью. «Консерваторы в значительной степени правы, рассматривая власть и необходимость подчинения дисциплине как важный атрибут государственности. И действительно, где нет дисциплины, закона и порядка, там нельзя говорить об эффективности и дееспособности государственно-политических институтов...» [2: с. 67], — пишет главный научный сотрудник Института мировой экономики и международных отношений РАН К.С. Гаджиев. Кроме того, как показывает исторический путь России, консерватизм соответствует её цивилизационному коду. В связи с этим достаточно упомянуть об отношении россиян к реформам, власти и государству практически в любой промежуток времени нашей истории. Например, любое преобразование принималось в штыки, отторгалось обществом, забалтывалось и... возвращалось на круги своя. Как только власть слабела, начиналась анархия, развал государства, и народу приходилось требовать её укрепления, даже ужесточения. В политическом самосознании россиян поэтому всегда сосуществуют страх и надежда на государя, правителя, генерального секретаря, президента, который только и есть заботливый отец: когда необходимо — пожурит, побьёт, накажет, но и поможет, и даже спасёт.

По этой причине некоторые концепты идеологии консерватизма, безусловно, могут стать фактором «мягкой силы» для современной России, поскольку известно, что идеология как раз и является одним из проявлений soft power. Постепенное оформление со стороны государства определённых идеологических концептов, принимаемых большинством, и обязательное практическое их воплощение позволят создать тот идеологический проект, так необходимый нашему обществу. Сегодня это уже не является чем-то абстрактным. Так, за последние



пятнадцать лет Россия вновь обрела геополитическое влияние, укрепились экономически, стала возвращаться к своим духовным истокам. Но невозможно идти дальше, не имея общего идейного ориентира, способного сплотить российское общество и государство. Для этой цели в 2013 году был собран коллектив авторов, перед которым поставлена задача по написанию концепции нового школьного учебника истории. А в 2014 году написана концепция «Основ государственной культурной политики». В данном документе уже чётко указаны те скрепы, которые должны объединить россиян. Это: общее мировоззрение, основанное на конкретной системе ценностей, формирование «духовно-культурной матрицы» народа, поощрение и развитие только тех культурных направлений, которые соответствуют принятой системе ценностей. Россия в рамках такого подхода должна рассматриваться как уникальная и самобытная цивилизация, не сводимая ни к Западу (Европе), ни к Востоку, а восприятие российской истории должно пониматься в качестве непрерывного процесса — от Российской империи через СССР к современной Российской Федерации [7]. Очевидно, что данный документ является первым опытом закрепления не просто патриотических установок по развитию страны, а признание того, что это развитие будет идти в соответствии с её национальным мировоззрением.

Продолжением работы по формированию национального мировоззрения становится и формулирование новой концепции государственной кадровой политики, то есть понимание самой идеологии государственной службы как служения, а не кормления. Конечно, сломать вековое представление чиновников о госслужбе непросто, если учесть, что в российской политической традиции служение Отечеству никогда не рассматривалось чиновничеством как обязанность и благо. Однако бороться с коррупцией по-другому в России уже невозможно. В 2014 году В.В. Путиным было принято решение о создании Управления Президента Российской Федерации по вопросам противодействия коррупции. А за последнее время (весь 2015 год) были предприняты и реальные законодательные шаги, и практические действия по борьбе с коррумпированностью власти на всех уровнях. Президентом РФ внесено множество поправок в Федеральный Закон «О борьбе с коррупцией». Поправки коснулись граждан, претендующих на замещение любой должности на госслужбе. Они обязаны предоставлять сведения о доходах, имуществе и обязательствах имущественного характера. Эти положения касаются чиновников федерального, регионального и муниципального уровней. Весомая роль в антикоррупционной деятельности сегодня принадлежит Общероссийскому народному фронту, добровольно осуществляющему контроль от имени гражданского общества за чиновниками всех уровней и за государственными деятелями. Стоит надеяться, что все эти мероприятия прибавят ответственности многим государственным чинам, а также их контролёрам.

Итак, основные положения новой идеологической концепции должны содержать в себе рекомендации и ориентиры всем гражданам государства, в том числе занимающим должности на государственной службе. Эта категория требует

значительного внимания, поскольку госслужащие представляют собой аппарат, предназначенный для обеспечения выполнения государством всех своих функций, а их профессиональная деятельность связана с определением интересов, потребностей, целей и воли государства.

Подводя итоги, следует отметить, что идеология как система идей и представлений выражает мировоззрение, идеалы различных субъектов политики, в первую очередь — государства. Её отсутствие грозит расколом общества, общественного сознания, анархией власти и, в конце концов, гибелью государства. Все указанные явления наша страна испытала и испытывает сполна. Но создание новой идеологической концепции — не простая задача, особенно когда повержены прежние идеалы. То, что предлагает современному российскому обществу президент В.В. Путин укладывается в понятие неоконсерватизма — идеологической модели, не отрицающей, в отличие от консерватизма классического, либеральных ценностей и допускающей реформы. Прежде всего, это — идея Великой державы, гражданская идентичность, т. е. общий исторический путь всех народов России, патриотизм и сохранение народных традиций, под которыми подразумеваются семья, религия, культура, общая история и общий язык.

Конечно, сегодня вряд ли возможно говорить о создании в России какой-то новой идеологии, особенно после всех испытаний, которые она прошла, но обозначить определённые идеологические ориентиры просто необходимо. К сожалению, выработке таких ориентиров мешают сами политические элиты, которые расколоты, порой коррумпированы, защищают свои корыстные интересы, не желают трудиться во благо Отечества, презирают свой народ. Поэтому по праву лидера страны наш президент просто обязан вмешаться и в этот проект, ибо современная Россия нуждается в новой системе ценностных установок, которые должны помочь ей успешно развиваться в сложном глобализирующемся мире и выстоять в качестве суверенного политического игрока.

### *Литература*

1. *Гаджиев К.С.* Консерватизм в современном мире // *Власть*. 2013. № 1. С. 63–67.
2. *Гаджиев К.С.* Политическая идеология: кризис или возрождение // *Свободная мысль*. 2013. № 1. С. 3–20.
3. *Гаджиев К.С.* О воле, силе и слабости государства в современном мире // *Мир и политика*. 2011. № 1. С. 6–17.
4. Комментарий к Конституции Российской Федерации (постатейный) / Л.В. Андриченко, С.А. Боголюбов, Н.С. Бондарь и др.; под ред. В.Д. Зорькина. 2-е изд. М.: Норма, Инфра-М, 2011. 1008 с.
5. Конституция РФ. М.: Эксмос, 2000. 48 с.
6. *Путин В.В.* [Электронный ресурс] «Россия сосредотачивается — вызовы, на которые мы должны ответить»; «Россия: национальный вопрос»; «О наших экономических задачах»; «Демократия и качество государства»; «Строительство справедливости. Социальная политика для России»; «Быть сильными: гарантии национальной безопасности для России», «Россия и меняющийся мир» // URL: <http://supercook.ru/decoration/prezident-putin-programma.html> (дата обращения: 11.01.2016).

7. Указ Президента РФ от 24.12.2014 № 808 «Об утверждении Основ государственной культурной политики» [Электронный ресурс] // Информационно-правовая система «Законодательство России». URL: [http:// www.pravo.gov.ru](http://www.pravo.gov.ru), 25.12.2014,N 0001201412250002 (дата обращения: 29.11.2015).

### *Literatura*

1. *Gadzhiev K.S.* Konservatizm v sovremennom mire // *Vlast'*. 2013. № 1. S. 63–67.
2. *Gadzhiev K.S.* Politicheskaya ideologiya: krizis ili vozrozhdenie // *Svobodnaya my'sl'*. 2013. № 1. S. 3–20.
3. *Gadzhiev K.S.* O vole, sile i slabosti gosudarstva v sovremennom mire // *Mir i politika*. 2011. № 1. S. 6–17.
4. Kommentarij k Konstitucii Rossijskoj Federacii (postatejny'j) / L.V. Andrichenko, S.A. Bogolyubov, N.S. Bondar' i dr.; pod red. V.D. Zor'kina. 2-e izd. M.: Norma, Infra-M, 2011. 1008 s.
5. Konstituciya RF. M.: E'ksmos, 2000. 48 s.
6. *Putin V.V.* [E'lektronny'j resurs] «Rossiya sosredotachivaetsya — vy'zovy', na kotory'e my' dolzhny' otvetit'»; «Rossiya: nacional'ny'j vopros»; «O nashix e'konomicheskix zadachax»; «Demokratiya i kachestvo gosudarstva»; «Stroitel'stvo spravedlivosti. Social'naya politika dlya Rossii»; «By't' sil'ny'mi: garantii nacional'noj bezopasnosti dlya Rossi», «Rossiya i menyayushhijsya mir» // URL: <http://supercook.ru/decoration/prezident-putin-programma.html> (data obrashheniya: 11.01.2016).
7. Указ Президента РФ от 24.12.2014 № 808 «Об утверждении Основ государственной культурной политики» [Электронный ресурс] // Информационно-правовая система «Законодательство России». URL: [http:// www.pravo.gov.ru](http://www.pravo.gov.ru), 25.12.2014,N 0001201412250002 (дата обращения: 29.11.2015).

*L.V. Koroliova*

### **And Again about the Ideology (On Some Ideological Concepts for Modern Russia)**

The article considers the necessity and possibility of creating in modern Russia the ideological reference points that might unite, strengthen the people, become spiritual ties, helping to outline the general direction of the development of all spheres of life of society and state.

*Keywords:* ideology; ideological concepts; conservatism and its values; values of modern neoconservatism; national outlook.

**Г.П. Медведева**

## **Социальная работа в контексте философии повседневности**

В статье профессиональная социальная работа рассматривается как вид деятельности, который, с одной стороны, призван способствовать предотвращению возникновения негативных условий повседневного бытия индивида, а с другой — восстанавливать позитивные условия повседневного бытия.

*Ключевые слова:* жизнедеятельность; повседневность; условия повседневности; философия повседневности; социальная работа.

С начала XX века повседневная жизнь с ее привычностью и узнаваемостью для каждого человека стала предметом изучения гуманитарных наук. Необходимость ее изучения обосновывал еще Э. Гуссерль, характеризовавший утрату наукой жизненной значимости как ее кризис [3: с.19]. Данная научная категория способна вобрать в себя огромный объем различных систем и комплексов, связанных с жизнью человека (быт, поведение, деятельность, ментальность и др.), вследствие чего каждый из представителей научного мира может определить собственное оригинальное поле исследований.

В последнее время особое внимание исследователей различных научных специальностей привлекли к себе два понятия — «обыденная жизнь» и «повседневность», обозначающие «определенную сферу и способ жизни», как пишет Б. Вальденфельс [2: с. 39]. Сегодня повседневность является предметом целого комплекса научных дисциплин: социологии, психологии, психиатрии, лингвистики, теории искусства, теории литературы и, в первую очередь, философии.

В современной западной социальной философии имеются существенные теоретические наработки в области исследования повседневности. Основы философии повседневности — области философии, занимающиеся исследованием проблем повседневного человеческого существования в мире, — были заложены Х.П. Бардтом, М. Бланшо, Ж. Бодрийяром, М. Бубером, Э. Гуссерлем, В. Дильтейем, Г. Зиммелем, Э. Левинасом, Г. Риккертом, М. Фуко, М. Хайдеггером, Ю. Хабермасом, А. Шютцем и др. В отечественной философии большое значение имеют работы М. Бахтина, Л.В. Беловинского, Т.С. Георгиевой, Е.В. Золотухиной-Аболиной, Л.Г. Ионина, И.Т. Касавина, Г.С. Кнабе, Н.Н. Козловой, Ю.М. Лотмана, А.А. Магомедовой, Б.В. Маркова, О.Ю. Марковцевой, Л.А. Савченко, С.Н. Тесля, Б.Б. Ярмахова и др., изучавших определенные аспекты повседневности. Отечественные и зарубежные философы подчеркивают важность и значимость изучения повседневной жизни обычных людей. Это объясняется тем, что, как пишет

И.П. Полякова, «повседневность в определённой степени тождественна социокультурному миру: они взаимодействуют и взаимовлияют друг на друга в пределах тех или иных социальных субъектов» [11: с. 4].

В центре внимания философии повседневности находятся экзистенциальные проблемы, связанные с переживанием человеком своего бытия в мире. Тема повседневности часто доминирует в философских и прочих научных исследованиях, авторы которых обращаются к определенным аспектам социальной сферы, истории, культуры и политики. При этом ими может быть дана различная оценка повседневной жизни человека. Проблема выявления сущности повседневного бытия представляет собой проблему исследования каждодневного, рутинного бытия каждого конкретного индивида, в котором представлена целостность и духовная полнота его личности.

Категория повседневности используется для описания явлений повседневной жизни, каждодневных забот индивида по обеспечению своего повседневного физического, социального и духовного существования. С повседневностью связаны такие явления, как обыденное сознание, здравый смысл, обыденная культура.

Повседневность представляет собой процесс жизнедеятельности индивидов, развертывающийся в привычных общеизвестных ситуациях на базе самоочевидных ожиданий. Теоретическая модель повседневности, разработанная В.Д. Лелеко, вобрала в себя вещно-предметный ряд, событийный ряд и набор сценариев поведения, повседневных ритуалов, предполагающих гендерную и возрастную дифференциацию [8].

Повседневность как феномен представляет большой интерес и для наук о социальной работе, так как значительная часть проблем, с которыми сталкивается индивид и с которыми работает специалист, являются частью повседневности.

Повседневность в философских исследованиях рассматривается предельно широко — как нечто типичное и привычное для жизнедеятельности определённой социальной или профессиональной группы. Как пишет Э. Левинас, «наша бытовая рутина — это, конечно, не просто череда проявлений нашей животной природы, преодолеваемая непрерывной активностью духа» [7: с. 54]. Она не ограничивается лишь одной стороной жизни индивида (профессиональной, культурной, социальной и т. п.), а включает в себя всю совокупность различных сфер и аспектов его бытия — определенных условий повседневности. Повторяемость действий и событий повседневности придает индивиду уверенность в себе, устойчивость в жизни. Она позволяет существенно экономить жизненные силы индивида, так как привычные ситуации и действия не требуют глубокого обдумывания, привлечения дополнительных материальных и духовных ресурсов. Изменения, происходящие в одном из условий повседневности, неизбежно влекут за собой изменения и в других условиях, следовательно, и в повседневном бытии в целом.

Обыденная жизнь не существует сама по себе, а возникает в результате процессов «оповседневнивания», которым противостоят процессы «преодоления

повседневности» [7: с. 40]. Повседневность — это дифференцирующее понятие, которое отделяет одно явление от другого. Границы и значения выделенных сфер изменяются в зависимости от места, времени, среды и культуры.

Повседневность существует как пространство образования смысла, выработки определенных правил. Как утверждает Ж. Бодрийяр, повседневная жизнь «не является просто суммой повседневных факторов и действий, проявлением банальности и повторения; она есть система интерпретации» [1: с. 16]. Таким образом, повседневность является определенного рода рефлексией социума или конкретного индивида, его пониманием момента и действием соответственно этому моменту.

Повседневное — это привычное, упорядоченное, в чем-то даже стереотипное и рутинное. «Оповседневнивание означает прежде всего воплощение и усвоение того, что входит в «плоть и кровь» человека», — пишет Б. Вальденфельс [2: с. 46]. В противоположность повседневному неповседневное существует как не вписывающееся в привычный порядок, нарушающее его, непривычное, порой пугающее и дезорганизирующее. Отделение необычного от повседневной привычки принимает патологические формы, когда время и место для него являются неподходящими. Когда новое и оригинальное становится несовместимым с интегративным общим порядком или основополагающим принципом, регулирующим жизнедеятельность, оно принимает форму отклонения.

И.Т. Касавин и С.П. Щавелев отмечают, что «философия и гуманитарные науки постоянно делают повседневность в ее разных формах объектом своего исследования, постоянно колеблясь между низведением повседневности к рутинному сознанию и практике и возвышением ее до интегрального мифоподобного горизонта, свойственного современности» [6: с. 9]. Однако социальная философия при исследовании повседневности рассматривает многомерную действительность с позиций ее онтологического и гносеологического влияния на человека, ее влияния на процессы идентификации, протекающие на различных социальных уровнях. Комплексное знание базируется на онтологическом допущении, согласно которому объект анализа — повседневность обладает многослойной и многоуровневой структурой и разнообразна в формах своего осуществления.

Повседневное — это значительная часть жизни человека не только в количественном (например, с точки зрения времени и пространства), но и в качественном выражении, в первую очередь, уровня стабильности, безопасности и комфортности бытия. Поэтому от качества повседневности существенно зависит благополучие человека и его социальное самочувствие. Специалисты в области социальной работы и других «помогающих» профессий знакомы с категорией «трудная жизненная ситуация», которая характеризуется тем, что нарушает нормальную жизнедеятельность человека. Л.Г. Ионин пишет: «...повседневная жизнь — процесс жизнедеятельности индивидов, развертывающийся в привычных общеизвестных ситуациях на базе самоочевидных ожиданий» [5: с. 122]. Однако Е.В. Золотухина-Аболина подчеркивает, что

такие качества повседневности, как повторяемость, стереотипность и понятность не тотальны. Они оставляют зазоры для своих противоположностей — исключительности, неопределенности и непонятности. Причем ситуации неопределенности занимают в повседневной жизни значительное место [4: с. 37].

Анализируя субъективные обстоятельства жизнедеятельности индивида, можно определить, насколько комфортной была для данного индивида его повседневность, соответствовала ли его ожиданиям, а также предпринимались ли им попытки с помощью трансформации тех или иных субъективных условий повседневности изменить свой статус в обществе.

Иными словами, трудная жизненная ситуация так или иначе связана с нарушениями повседневности, возникновением необычного, неповседневного, что нарушает привычный порядок жизни, зачастую в негативную сторону. Поэтому деятельность социального работника с точки зрения философии повседневности может быть интерпретирована как восстановление повседневности, нарушенной или разрушенной трудной жизненной ситуацией.

К причинам, вызывающим нарушения условий повседневности, могут быть отнесены события самого широкого спектра: от покупки нового автомобиля и отъезда ребенка в летний лагерь до техногенной катастрофы и военного конфликта. Однако Х.П. Бардт [12: с. 144] считает, что исключительно «внеповседневные ситуации», такие, как, например, смерть родственника, пронизаны явно повседневными явлениями. И, безусловно, не каждое из событий, нарушающих привычную повседневность, требует реагирования со стороны социальной работы или иных социальных институтов.

Б.В. Марков подчеркивает, что повседневность — это привычки, стереотипы, правила, мышление и переживания людей, но также и их поведение, деятельность, регулируемая нормами и социальными институтами [9: с. 129–130]. К сожалению, в современном мире такие негативные явления, как бедность, безработица, бездуховность, жестокость и др. стали привычными. Социальное и индивидуальное бытие становится все более динамичным, нестабильным, неопределенным и труднопрогнозируемым. Современный этап развития цивилизации характерен не только быстрой сменой одних процессов другими, но и повышенным уровнем рискованных ситуаций, в которых оказывается отдельный индивид. Можно сказать, что нестабильность и неопределенность — часть повседневности. Жизненные сценарии принимаются и реализуются (или не реализуются) в условиях все возрастающей степени риска. Выход из рискованных ситуаций требует от индивида принятия нестандартных решений, творческого подхода, не укладывающихся в привычные стереотипы. Это означает, что индивид далеко не всегда может надеяться на помощь извне и что он должен действовать самостоятельно.

Превентивная деятельность системы социальной работы направлена на поддержание позитивных условий повседневности, в которых жизнедеятельность индивида является объективно относительно комфортной и безопасной,

максимально свободной от социальных рисков. Но деятельность социального работника может быть связана с феноменом повседневности и противоположным образом. Например, если трудная жизненная ситуация носит перманентный или имманентный характер, то это означает, что повседневное хотя и обладает негативными характеристиками, но тем не менее является привычным, стереотипным, рутинным. Именно это и порождает парадокс, с которым имеет дело практика профессиональной социальной работы. Можно рассмотреть это на примере.

Если индивид теряет работу и становится безработным, то с точки зрения философии повседневности происходит «расповседневливание», возникновение необычного, не вписывающегося в привычный порядок его жизни. Однако то, что для данного индивида является индивидуально неповседневным, «выбивающим из колеи», в социальном плане является частью повседневности: безработица как явление известна давно и уже около полутора столетий изучается представителями различных наук. Далее, если в условиях экономического кризиса индивид длительное время (более года) не может найти работу, он становится «стагнативным» безработным; безработица в его индивидуальном случае становится застойной (стагнативной). ««Повседневное» — это то, что происходит каждый день, в силу чего не удивляет. Оно обнаруживается в форме рутины, привычки и многочисленных знакомых явлений», — пишет И.Б. Орлов [10: с. 11]. Стагнативная безработица приобретает во всех смыслах рутинный характер, становится одним из условий повседневности для данного индивида, частью его бытия.

Таким образом, с одной стороны, повседневное может рассматриваться как привычное, рутинное, а значит, в определенной степени нормальное в бытии индивида. Но с другой стороны, возникает вопрос: может ли в качестве нормального рассматриваться бедность, если она стала застойной, а значит, привычной, повседневной? Может ли придавать «уверенность в себе и устойчивость в жизни» стагнативная безработица, даже если она способствует «существенной экономике жизненных сил индивида» в силу привычности? Известно из результатов многочисленных исследований, что одновременно с бедностью и безработицей имеет место рост преступности, заболеваемости, социальной апатии, аномии, суицида и др. негативных явлений, что никак не может являться следствием уверенности индивидов в себе и их устойчивости в жизни. Сказанное вновь приводит к выводу, что комфортность и стабильность бытия индивида существенно зависят от качества повседневности, которая может быть как позитивной, так и негативной. Позитивная повседневность может быть в определенной степени соотнесена с нормой бытия, в то время как негативная повседневность представляет собой скорее девиантное явление, отклонение от нормы, требующее адекватной реакции как со стороны общества и его институтов, так и со стороны самого индивида и его социального окружения.

Как представляется, необходимо более четкое разграничение понятий «социальная повседневность» и «индивидуальная повседневность». Приведенный Х.П. Бардтом пример (смерть родственника) в социальном плане действительно



представляет собой повседневную ситуацию (в соответствии с законами природы человек смертен; по некоторым данным, каждую минуту на земле умирает около 100 человек), но в индивидуальном плане он явно выходит за рамки повседневности. Точно также в рамках общества, живущего по законам рыночной экономики, безработица является повседневностью, но в индивидуальном плане она может ею быть или не быть в зависимости от множества характеристик как самой безработицы, так и конкретного индивида. Профессиональная социальная работа с точки зрения философии повседневности может быть охарактеризована как вид деятельности, направленный на поддержание позитивных условий повседневного бытия человека и преобразование негативных условий его бытия. Специалист направляет свои усилия на преобразование негативной повседневности, формирование повседневности с новыми, более позитивными характеристиками, удовлетворяющими потребности человека в большей, нежели ранее, степени.

Складывающаяся жизненная ситуация, объективно нарушающая нормальную жизнедеятельность индивида, в контексте философии повседневности представляет собой расповседневливание. Но и преодоление уже сложившейся трудной жизненной ситуации также представляет собой расповседневливание. Значит, деятельность социального работника, направленная на преодоление сложившейся ситуации, объективно нарушающей нормальную повседневную жизнедеятельность индивида, которую он не может преодолеть самостоятельно, представляет собой деятельность по устранению негативных качеств повседневности и по содействию расповседневливанью. В то же время деятельность социального работника, направленная на предотвращение различных ситуаций, нарушающих нормальную жизнедеятельность индивида, может быть представлена как деятельность, направленная на сохранение позитивных условий повседневности.

### *Литература*

1. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления: его мифы и структура. М.: Республика, 2006. 269 с.
2. *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности. М.: Социо-Логос: М.: Прогресс, 1991. С. 3950.
3. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. М.: Наука, 2013. 496 с.
4. *Золотухина-Аболина Е.В.* Повседневность: философские загадки. М.: Ника, 2005. 289 с.
5. *Ионин Л.Г.* Повседневная культура // Культурология XX век: Энциклопедия. Т. 2. СПб.: Университетская книга, 1998. 447 с.
6. *Касавин И.Т., Щавелев С.П.* Анализ повседневности. М.: Канон+, 2006. 432 с.
7. *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: ВРФШ, 1998. 264 с.
8. *Лелеко В.Д.* Пространство повседневности в европейской культуре. СПб.: СПбГАК, 2002. 320 с.

9. *Марков Б.В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. СПб.: Алетея, 1999. 304 с.
10. *Орлов И.Б.* Советская повседневность: исторический и социологический аспекты становления. М.: ВШЭ, 2010. 317 с.
11. *Полякова И.П.* Повседневность в социально-философском контексте: теоретико-методологический анализ: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2011. 36 с.
12. *Bahrtdt H.P.* Grundformen sozialer Situationen. Eine kleine Grammatik des Alltagslebens. München, 1996.

### *Literatura*

1. *Bodriyyar Zh.* Obshhestvo potrebleniya: ego mify' i struktura. M.: Respublika, 2006. 269 s.
2. *Val'denfel's B.* Povsednevnost' kak pravil'ny'j tigl' racional'nosti. M.: Socio-Logos: M.: Progress, 1991. S. 3950.
3. *Gusserl' E'.* Krizis evropejskix nauk i transcendental'naya fenomenologiya. M.: Nauka, 2013. 496 s.
4. *Zolotuxina-Abolina E.V.* Povsednevnost': filosofskie zagadki. M.: Nika, 2005. 289 s.
5. *Ionin L.G.* Povsednevnyaya kul'tura // Kul'turologiya XX vek: E'nciklopediya. T. 2. SPb.: Universitetskaya kniga, 1998. 447 s.
6. *Kasavin I.T., Shhavelev S.P.* Analiz povsednevnosti. M.: Kanon+, 2006. 432 s.
7. *Levinas E'.* Vremya i drugoj. Gumanizm drugogo cheloveka. Spb.: VRFSh, 1998. 264 s.
8. *Leleko V.D.* Prostranstvo povsednevnosti v evropejskoj kul'ture. SPb.: SPbGAK, 2002. 320 s.
9. *Markov B.V.* Xram i ry'nok. Chelovek v prostranstve kul'tury'. SPb.: Aletejya, 1999. 304 s.
10. *Orlov I.B.* Sovetskaya povsednevnost': istoricheskij i sociologicheskij aspekty' stanovleniya. M.: VShE', 2010. 317 s.
11. *Polyakova I.P.* Povsednevnost' v social'no-filosofskom kontekste: teoretiko-metodologicheskij analiz: avtoref. dis. ... d-ra filoz. nauk. M., 2011. 36 s.
12. *Bahrtdt H.P.* Grundformen sozialer Situationen. Eine kleine Grammatik des Alltagslebens. München, 1996.

### **G.P. Medvedeva**

#### **Social Work in the Context of Philosophy of Everyday Life**

In the article professional social work is considered as a kind of activity, which, on the one hand, aims to contribute to the prevention of appearance of adverse conditions of everyday life of the individual, and on the other hand - to restore the positive conditions of everyday life.

*Keywords:* life activity; daily occurrence; the conditions of everyday life; philosophy of everyday life; social work.

**Н.В. Паршина**

## **Эволюция идей гражданского общества в истории социально-философской мысли**

Статья посвящена анализу идей гражданского общества в истории философии. В статье уточняются категории гражданского общества, сформированные исторически в связи с состоянием человеческой свободы и самоопределения. Рассматривается необходимость преодоления отчуждения человека от управления обществом, участие в его развитии.

*Ключевые слова:* гражданское общество; государство; философия истории; личность.

**Г**ражданское общество является одной из важнейших концепций классических социально-философских и политических теорий, которая широко обсуждается в современном социальном дискурсе. В современной действительности понятия «правовое государство» и «гражданское общество» не только являются составными частями одного целого, но и обуславливают взаимное развитие. Взаимодействие правового государства и гражданского общества происходит в соответствии с действием всеобщей философской категории «содержания и формы». Правовое государство в данном случае выступает в качестве «формы», внешней оболочки, в рамках которой в качестве внутреннего наполнения выступает гражданское общество [4]. Без полноценного формирования устойчивого гражданского общества как компонента современной демократии, становится невозможным и социально-экономическое развитие страны, поскольку экономическая, политическая и гражданская сферы образуют целостную систему государства, которая находится в постоянном взаимодействии между собой.

Понятие «гражданское общество» восходит к идее Аристотеля, Цицерона, а также к идеям естественного права. Одним из первых ученых, кто утверждал, что граждане, проживающие в государстве, составляют гражданское общество, был Аристотель. Он писал, что «перед тем, как определить, что есть государство, должно выяснить понятие о гражданине, ибо государство есть не что иное, как совокупность граждан, гражданское общество» [1].

С позиции естественного права философское учение о праве, законе и государстве весьма основательно разработал Цицерон. Важнейшее применение гражданской доблести Цицерон видел в управлении государством.

Позднее до середины XVIII века европейская политическая мысль использовала термин «гражданское общество» (*societascivilis*) для описания политической организации, члены которой подчиняются требованиям ее законов, благодаря чему обеспечивается мирный порядок и справедливое правление.

В этой традиции, восходящей еще к Аристотелю, «гражданское общество» и «государство» рассматривались как взаимосвязанные понятия. Быть членом гражданского общества означало быть гражданином государства и стало быть действовать в соответствии с законами и воздерживаться от поступков, причиняющих вред гражданам. Такое понимание гражданского общества можно обнаружить у Д. Юма, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта [11]. Однако Дэвид Юм не разрабатывал понятие гражданского общества и практически не использовал это словосочетание. Но он активно употреблял обозначение «гражданский» в смысле, «происхождения гражданской власти и общества» [10]. Юм показывал факторы самоорганизации в гражданском обществе и посредством этого объяснял конвенциональную основу общественного взаимодействия.

Выдающийся философ эпохи Просвещения XVIII в. Жан-Жак Руссо (1712–1778) в учении об общественном договоре исследовал проблемы происхождения общества и государства и продвинулся чуть дальше своих предшественников. Согласно его учению, гражданское общество означает трансформацию его в государство с помощью общественного договора и непременно в форме республики, где правительство может быть свергнуто в любое время по требованию гражданского общества [8]. Изменение способа существования человечества обусловлено возникновением государства. Оно представляет собой политическую организацию, чья мощь направлена на утверждение и защиту гражданской свободы.

Первые, наиболее точные и полные толкования понятия «гражданское общество» были даны в работах таких политических мыслителей, как Дж. Локк и Ш. Монтескье. Дж. Локк (1632–1704) в своих трудах «Два трактата о правительстве», «Письма о терпимости» выступает как теоретик парламентской демократии и разрабатывает принцип конституционного ограничения абсолютной власти. В своем втором трактате Джон Локк поясняет, что защита свободы личности, а также ее имущественных интересов является причиной, почему члены гражданского общества объединяются для формирования правительства. Он полагает, что законными правительствами являются те, которые имеют согласие народа. По мнению английского мыслителя, государство и гражданское общество появляются одновременно в результате добровольного соглашения между людьми с целью избавления от неудобств, свойственных естественному состоянию [5]. Таким образом, любое правительство, которое правит без согласия народа, может быть свергнуто. В работах Локка гражданское общество рассматривается как политическое и общественное устройство, в котором «во главу угла» поставлен гражданин, являющийся полноправным членом общества. Однако гражданин не является индивидуальным субъектом гражданского общества, в нем преобладают коллективные начала, так как только коллективный договор дает право участвовать в политической жизни общества. Таким образом, главным является гражданин как часть коллектива, от которого может зависеть общее благо. Идея «гражданского» теперь связана с идеей «общества», а не только с государством и правительством.

Это связывание «гражданского» с «обществом» стало более явным в учении французского правоведа, социолога и мыслителя Ш. Монтескье (1689–1755). В своих произведениях «Персидские письма», «Рассуждения о причинах величия и упадка римлян» и главном труде — «О духе законов» он развивал главную тему всей политической теории — тему политической свободы, которая состоит не во вседозволенности, а в праве делать то, что дозволено законами. Поэтому к числу необходимых условий этой свободы относятся справедливые законы и надлежущая организация государственности. Именно потребность людей в законах обусловила в свое время возникновение государства. Вне государства нет свободы и прав человека. Такая постановка вопроса в рассмотрении отношения государства и гражданского общества позволила ему обнаружить многослойность этого отношения. В целом он рассматривал общество в качестве промежуточной сферы между государством и его гражданами.

Понятие гражданского общества, основанного на рассуждениях Локка, позже расширили Адам Фергюсон (1723–1816) и Адам Смит (1723–1790). Представитель блестящей плеяды шотландских мыслителей века Просвещения Адам Фергюсон инициировал обсуждение идей современного гражданского общества в своей работе, опубликованной в 1767 году под названием «Опыт истории гражданского общества». По его мнению, добровольные объединения имеют потенциал для создания инициатив в государственных и деловых кругах. Для Фергюсона гражданское общество — это результат процесса деятельности цивилизации. Согласно его работам, гражданским являлось лишь общество утонченное, восприимчивое к морали и искусное в политике. Фергюсон изложил концепцию «коммерческого государства», в которой появляется дополнительный субъект общественных отношений — индивид, который способен без участия государства решать определенные задачи, тем самым противостоя феодальной бюрократии. Следуя традиции Дж. Локка, А. Фергюсон также полагал, что гражданин — это член гражданского общества, член сообщества. Он должен отказаться от собственного счастья и свободы, если это мешает благу общества. Гражданин является лишь частью целого, коллектива, без которого он не может быть социальным. Именно при создании государства и формировании гражданского общества возможна реализация истинной свободы, защита собственности и, как следствие, достижение безопасности.

Шотландский экономист, основоположник экономической теории А. Смит (1723–1790) в своей работе «Исследование о природе и причинах богатства народов» объяснил основу концепции гражданского общества как одну из «экономических составляющих человека». Экономическая теория, которую Смит изложил в «Исследовании о причинах и богатстве народов», была тесно связана с системой его философских представлений о человеке и обществе. Он считал, что свободу можно построить только на принципе невмешательства. Свобода, которая обеспечивается конкуренцией на свободном рынке, состоит, по Смицу, в равных для всех субъектов рыночных отношений возможностях личностной реализации. Государственное регулирование

политической и экономической сфер должно быть минимальным, но эффективным по сути. Правительство призвано защищать государство как территориальное объединение, любыми способами отстаивать институт частной собственности, честное правосудие, поддерживать гражданский порядок, развивать и обеспечивать социально-экономическую инфраструктуру и общественное образование. Решение всех остальных вопросов, по Смигу, ложится на свободных граждан, образующих гражданское общество, исходя из собственных предпочтений и стремлений. В отличие от Дж. Локка и А. Фергюсона, А. Смит более детально анализирует качества гражданина как субъекта гражданского общества. С его точки зрения, гражданин должен уважать законы, повиноваться властям, содействовать счастью и благоденствию всего общества [9]. Исходя из этого, основной принцип, на котором базируется существование гражданского общества, — это принцип справедливости, добродетели (что в понимании А. Смита одно и то же) [9]. А. Фергюсон и А. Смит считали, что гражданское общество создано, чтобы защищать рыночную практику, право собственности. Именно Адам Смит будет первым, намного раньше Гегеля, кто разовьет экономическое понимание гражданского общества. Тем не менее следует отметить, что он ни разу не употребляет понятие гражданского общества в «Богатстве народов». Он рассуждает более широко, просто об обществе. Для Смита, как и для всей английской философии уже в течение около ста лет, гражданское общество — окончательно и полностью усвоенное понятие. Поэтому когда Смит пишет «общество», следует читать «гражданское общество». Но на самом деле он довольно редко употребляет этот термин. Зато он непрерывно говорит о *нации*; нация и гражданское общество для Смита — две идентичные реальности. Смит пользуется термином «нация» для того, чтобы сместить понятие гражданского общества от юридически-политического смысла к смыслу экономическому.

Немецкая классическая философия подняла концепцию гражданского общества на качественно новый уровень научного исследования благодаря применению диалектической методологии. Концепция гражданского общества И. Канта (1724–1804) носит ярко выраженный правовой характер. Немецкий философ различает естественное (*status naturalis*) и гражданское (*status civilis*) состояния. Естественное состояние — это неправовое состояние, из которого «необходимо выйти для того, чтобы вступить в законное состояние» [3]. И. Кант противопоставляет естественному состоянию не общественное, а гражданское. Гражданское общество, которое И. Кант отождествляет с правовым или гражданским состоянием, образовалось в результате общественного договора. Согласно И. Канту, «величайшая проблема человечества, решать которую его заставляет природа», — это установление гражданского общества, осуществляющего всеобщее распределение прав в соответствии с законом, что и называется общественной справедливостью.

В XIX в. классическая идея гражданского общества стала угасать в связи с появлением сомнений в его способности эффективно разрешать экономические, социальные, идеологические и религиозные конфликты. В этой ситуации появилась концепция Г.В.Ф. Гегеля (1770–1831). Проблемы философии права и развития

гражданского общества занимают большое место в работах Гегеля. В своей работе «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве» (1802–1803) Гегель различает три научных способа трактовки естественного права: эмпирический, формальный и абсолютный [2]. Он обращает внимание на дифференциацию между государством как центральным правительством и гражданским обществом, которое представляет и защищает интересы общественных классов и отдельных лиц. По Гегелю, гражданское общество — продукт современного государства. Различая гражданское общество и политическое государство, Гегель под гражданским обществом по существу имеет в виду буржуазное общество. «Гражданское общество, — пишет он, — создано, впрочем, лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет их право» [2]. Для Гегеля, гражданское общество представляет собой противоречивые силы. Из-за разнообразных конкурирующих интересов, Гегель рассматривает гражданское общество как общество, склонное к нестабильности и конфликтам, несмотря на его естественное стремление к равновесию. Гегель считает, что государство должно быть единственным лицом, которое способно представлять единство общества и содействовать свободе граждан. Таким образом, существует необходимость в постоянном надзоре за обществом со стороны государства в целях обеспечения стабильности и для поддержания морального порядка в обществе. Движущая сила исторического прогресса, по Гегелю, не гражданское общество, а государство: именно оно воплощает «Абсолютный Дух», который лежит в основе развития всего сущего. Гражданское общество и индивид подчинены государству, ибо именно государство интегрирует отдельных индивидов и их группы в органическую целостность, задавая смысл их жизнедеятельности.

Противником гегелевских и кантовских воззрений на сущность государства был И. Фихте (1762–1814), сторонник демократического пути развития государства. Отличительной чертой государства должна быть, по его мнению, ответственность и подконтрольность обществу лиц, осуществляющих управление. Государство — это средство достижения общего благоденствия. Таким образом, идеальное государство И. Фихте видел в той форме, при которой граждане нацелены на решение конкретных задач, посредством науки и использования машинной техники [7]. И. Фихте согласен с И. Кантом в вопросах мира и войны. Тому свидетельство — отрицание им всяческого рода шовинизма и выступление за мирное решение вопроса вопросов внешнеполитического характера.

В отличие от Гегеля, немецкий философ и экономист К. Маркс (1818–1883) придавал гораздо более важное значение идее гражданского общества. Он рассматривал государство как фактор политической консолидации господства буржуазии, которая существовала в гражданском обществе. По Марксу, гражданское общество было создано буржуазией. Это означает, что гражданское общество в самом деле, представляет ее интересы [6]. Он также считал, что гражданское общество представляет собой «базис», воплощающий единство производительных сил и производственных отношений, в то время как государство — политическое общество — «надстройка». В этом контексте, государство как «надстройка»

представляет собой господствующий класс. Ликвидировать разрыв между гражданским обществом и государством с позиции Маркса возможно путем создания нового, коммунистического типа, общества без государства, в котором свободное развитие каждого индивида является условием развития всего общества.

Современное демократическое государство и гражданское общество неразрывно связаны между собой и взаимно друг друга дополняют. Сейчас гражданское общество можно считать структурным фактором демократической консолидации. Однако между наиболее крупными представителями групповых интересов, входящими в состав гражданского общества, возможно развитие острой конкуренции, в результате которой одни ассоциации — члены общества — начинают доминировать, а остальные могут превратиться в пассивных наблюдателей, неспособных влиять на политические процессы и эффективно отстаивать собственные интересы. В связи с этим нельзя исключать такое взаимодействие государства и общества, при котором государство будет стремиться поставить во главе наиболее крупных групповых объединений гражданского общества лояльных и управляемых лидеров, а гражданское общество — формировать мощное лобби в органах исполнительной и законодательной ветвей государственной власти. Гражданское общество есть концептуальный код эпохи 70–90-х годов XX века, с помощью которого раскрывается содержание современных трансформаций в обществе и государстве.

В настоящее время уже мало кто отождествляет гражданское общество с государством, хотя бы даже и правовым, поскольку в таком случае понятие гражданское общество теряет собственное содержание. Гражданское общество теперь выполняет функцию связующего звена между личностью и государством, «частной» и «публичной» сферами, частными и общими интересами.

Дальнейшая институционализация данной идеи приводит к образованию множества научных школ и течений, имеющих политическое значение, так или иначе влияющих на расстановку политических сил. Некоторые из них стимулируют новые социальные движения, гражданские инициативы, способствуют формированию социокультурных и правовых образцов, определяющих поведение людей и гарантирующих их права и свободы.

### *Литература*

1. *Аристотель*. Политика // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 376–644.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Политические произведения. М.: Наука, 1978. С. 185–275.
3. *Кант И.* Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб.: Наука, 1995. 386 с.
4. *Коновалов В.А.* Гражданское общество. Становление и развитие // Известия ОГАУ. 2007. № 14–1. С. 133–141.
5. *Локк Дж.* Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 137–405.
6. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 1. М.: Мир книги, 2007. 228 с.



7. *Ойзерманн Т.И.* «Философия Фихте». М.: Знание, 1982. 303 с.
8. *Руссо Ж.Ж.* Об общественном договоре. Трактаты: пер. с фр. М.: «КАНОН-пресс», 1998. 416 с.
9. *Смит А.* Теория нравственных чувств или опыт исследования законов, управляющих суждениями, естественно составляемыми нами сначала о поступках прочих людей, а затем и о своих собственных. СПб.: Республика, 1895. 352 с.
10. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным проблемам / пер. С.И. Церетели // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965. С. 694, 700–702.
11. *Юшин В.Ю.* Естественное право и гражданское общество // Государственная власть и местное самоуправление. 2009. № 12. С. 124–137.

### *Literatura*

1. *Aristotel'.* Politika // Aristotel'. Sochineniya: v 4-x. Т. 4. М.: My'sl', 1983. – С. 376–644.
2. *Gegel' G.V.F.* Politicheskie proizvedeniya. М.: Nauka, 1978. S. 185–275.
3. *Kant I.* Osnovy' metafiziki nravstvennosti. Kritika prakticheskogo razuma. Metafizika nravov. SPb.: Nauka, 1995. 386 s.
4. *Kononov V.A.* Grazhdanskoe obshhestvo. Stanovlenie i razvitie // Izvestiya OGAU. 2007. № 14–1. S. 133–141.
5. *Lokk Dzh.* Dva traktata o pravlenii // Lokk Dzh. Sochineniya: v 3 t. Т. 3. М.: My'sl', 1988. S. 137–405.
6. *Marks K.* K kritike gegelevskoj filosofii prava // Marks K., E'ngel's F. Soch. Т. 1. М.: Mir knigi, 2007. 228 s.
7. *Ojzermann T.I.* «Filosofiya Fixte». М.: Znanie, 1982. 303 s.
8. *Russo Zh.Zh.* Ob obshhestvennom dogovore. Traktaty': per. s fr. М.: «КАНОН-пресс», 1998. 416 с.
9. *Smit A.* Teoriya nravstvenny'x chuvstv ili opy't issledovaniya zakonov, upravlyayushhix suzhdeniyami, estestvenno sostavlyaemy'mi nami snachala o postupkax prochix lyudej, a zatem i o svoix sobstvenny'x. SPb.: Respublika, 1895. 352 s.
10. *Yum D.* Traktat o chelovecheskoj prirode, ili popy'tka primenit' osnovanny'j na opy'te metod rassuzhdeniya k moral'ny'm problemam / per. S.I. Cereteli // Yum D. Soch.: v 2 t. Т. 1. М.: My'sl', 1965. S. 694, 700–702.
11. *Yushin V.Yu.* Estestvennoe pravo i grazhdanskoe obshhestvo // Gosudarstvennaya vlast' i mestnoe samoupravlenie. 2009. № 12. S. 124–137.

*N.V. Parshina*

### **The Evolution of the Ideas of Civil Society in the History of Social and Philosophical Thought**

This article is devoted to the analysis of the ideas of civil society in the history of philosophy. The article clarifies the categories of civil society, historically formed in connection with the state of human freedom and self-determination. The author considers the need to overcome the alienation of man from the administration of society, participation in its development.

*Keywords:* civil society; state; philosophy of history; personality.

**А.Е. Черезов**

## **Методологические проблемы общей патологии**

В статье рассматриваются методологические проблемы нарушения тканевого гомеостаза как причины функциональной недостаточности тканей, переходящей в неконтролируемое состояние. Анализируются проблемы перехода количества в качество, понятия меры, единства структуры и функции.

*Ключевые слова:* тканевый гомеостаз; пролиферация (деление клеток); дифференцировка (специализация клеток); эмбрионализация (дедифференцировки); онкогены; мутации; канцерогены; геном; прокариоты (примитивные микроорганизмы).

**О**бщая патология изучает закономерности патологических процессов, лежащие в основе болезней. В ее задачу входит разработка теоретических аспектов этиологии и патогенеза болезней человека. Она представляет собой интегративную науку совершенствования клинического мышления врача. Использование методологии системно-синергетического подхода подразумевает исследование закономерностей регуляции и ее нарушений. Расстройство регуляции жизнедеятельности организма является патогенетическим механизмом возникновения и развития болезней. Повреждение регуляции, сопровождающее болезнь, представляет собой труднейшую и до сих пор не изученную сторону патогенеза [17: с. 5–9].

Для анализа проблемы неконтролируемого роста необходимо обратиться к методологии системного подхода. Ткань и клетка соотносятся друг с другом как система и подсистема. Система, состоящая из подсистем, не может контролироваться тем же механизмом, что и подсистема. Следовательно, тканевый гомеостаз обладает механизмом контроля, отличающимся от клеточного уровня.

Таким образом, контроль пролиферации (деления) клеток в ткани осуществляется двумя различными механизмами. Поэтому теоретически возможны два альтернативных объяснений нарушения контроля. Первый подход связывает трансформацию клетки с накоплением мутаций онкогенов, что предполагает необратимые изменения генома. Альтернативная версия основана на нарушении структуры и функции тканевого гомеостаза в результате прогрессирующей

дифференцировки клеток, что нарушает обратную связь, контролирующую пролиферацию, а также вызывает нарушение межклеточной адгезии [21]. Выявляется логическая связь структуры и функции: разрушение структуры гомеостаза приводит к нарушению функции контроля. Функция и структура представляют собой единое целое. Процесс прогрессирующей эмбрионализации ткани определяет переход количества в новое качество при нарушении меры допустимых воздействий.

Ткань обладает динамической структурой, которая воспроизводится в результате постоянного обновления клеточного состава ткани. Соотношение клеточной массы тканей поддерживается с высокой точностью. Ткани обладают способностью к ограничению восстановительного роста после повреждения. Это указывает на существование регуляторных механизмов, контролирующих численность клеток одной тканевой принадлежности. Исследования кейлонной регуляции позволили обосновать основной постулат теории контроля массы ткани — существование универсального рост-регулирующего механизма с участием тканеспецифических эффекторов — кейлонов. В кейлонном регулировании роста нормальных быстро обновляющихся тканей решающую роль играет их пространственная организация [24: с. 8]. Ткань удерживает постоянство за счет механизма прямой и обратной связи. Кейлоны выделяются дифференцированными клетками и репрессируют деление стволовых клеток. Следовательно, дедифференцировка клеток ткани приведет к разрушению кейлонной отрицательной обратной связи. Репрессирующий эффект кейлонов ослабевает, что активизирует пролиферацию стволовых клеток. Другой аспект состоит в том, что дедифференцировка приводит к разрушению межклеточной адгезии и контактного торможения, развивается автономность, «глухота» к регулирующим сигналам. Нарушение динамики воспроизводства ткани за счет усиления пролиферации хронического типа приводит к нарушению дифференцировки, искажению структуры ткани и неконтролируемому росту стволовых клеток. Превышение порога устойчивости гомеостаза при длительном, хроническом воздействии ведет к прогрессирующей эмбрионализации, что разрушает структуру и функцию ткани.

С позиции методологии синергетики (постнеклассической науки), учения о самоорганизации, потеря устойчивости системы в результате превышения меры стабильности — это переход к точке бифуркации. В результате прогрессирующей эмбрионализации нарушается саморегуляция ткани, что лежит в основе неконтролируемого роста. Точка бифуркации — это начало ветвления путей эволюции открытой системы. Поэтому нелинейную систему можно определить как такую, которая таит в себе бифуркации [14: с. 89]. Таким образом, тканевый гомеостаз устойчив в границе заданной меры, диапазоне компенсаций, на который он запрограммирован.

Анализ свойств раковой клетки выявил сходство ее генома с геномом древних прокариотов, протистов. Обнаружилось, что гены, определяющие злокачественность, являются нормальными генами, присущими как реликтовым формам прокариотов, протистов, так и современным стволовым клеткам.

Это означает, что «злокачественные» свойства раковой клетки сформировались в филогенезе, а не в результате мутаций в онтогенезе.

Реакция ткани на канцерогенное воздействие проявляется в виде двух процессов. Первое направление определяется накоплением мутаций онкогенов в клетке. Другой процесс связан с усилением гибели клеток в результате апоптоза и компенсаторной пролиферацией, восполняющей клеточные потери. Ускоренная хроническая пролиферация вызывает развитие прогрессирующей дедифференцировки клеток. Молодые клетки, заменяющие зрелые, отмирающие в результате апоптоза, не успевают пройти дифференцировку. Омоложение клеток это ответная реакция на компенсаторную пролиферацию.

Накопление мутаций онкогенов в клетке, с одной стороны, и развитие дедифференцировки ткани выступают как два альтернативных пути развития, способных привести к неконтролируемому росту, что предполагает выдвигание двух отличающихся теорий. Теория онкогена связывает трансформацию клетки с необратимым изменением генома, мутациями онкогенов. Другое направление основывается на разрушении тканевого гомеостаза, вызванное дедифференцировкой, искажающей структуру и функцию гомеостаза ткани [21]. Необходимо выяснить, какая из альтернативных теорий подтверждается данными, а какая не проходит верификацию, оказывается ошибочной.

Традиционное представление состоит в том, что поскольку мутации — это необратимые изменения генов, то трансформация носит необратимый характер, передается по наследству дочерним клеткам. Но оказалось, это не соответствует фактам, под воздействием индукторов дифференцировки, раковые клетки созревают, специализируются, при этом исчезают злокачественные свойства. Если бы трансформация была обусловлена необратимыми мутациями, то нормализация и дифференцировка раковых клеток были бы невозможны. Данные, опровергающие укоренившиеся представления теории, американский методолог науки Т. Кун назвал «аномальными фактами», накопление которых разрушает старую парадигму.

Нормализацию опухолевых клеток в результате дифференцировки, как отмечает известный отечественный онколог Г.И. Абелев, современная теория онкогена объяснить не может: «Клетки недифференцированной тератокарциномы помещались в бластоцисту мышиноного эмбриона и развивалась химерная мышшь, состоящая из вполне нормальных тканей... Реверсии низкодифференцированных опухолевых клеток к высокодифференцированным формам были показаны для культур гепатоцитов и рака молочной железы... Почему карциномы не утрачивают эту способность, сказать в настоящее время невозможно» [1]. Это данные можно объяснить так. В эмбрионе под воздействием индукторов дифференцировки раковые клетки созревают в результате чего нормализуются. Такой же результат получен при использовании других методов, вызывающих дифференцировку раковых клеток.

Вывод о непричастности мутаций к злокачественной трансформации доказывают факты, полученные известным израильским онкологом Лео Сакс:

«В лейкемических миелоидных клетках, принужденных к дифференцировке, аномалии хромосом сохраняются. Следовательно, с помощью индукции дифференцировки, остановка злокачественного роста достигается «в обход» тех генетических дефектов, которые нарушили нормальный ход событий дифференцировки и размножения [18]. Л. Сакс делает вывод, согласно которому дифференцировка вызывает нормализацию раковых клеток. Но считает, что нормализация идет «в обход» тех изменений, которые вызвали трансформацию клеток. На самом деле факты позволяют сделать иной вывод. Данные не доказывают, что мутации, генетические дефекты являются причиной трансформации, поскольку в силу их необратимости, нормализация не могла бы их «обойти». Дифференцировка раковых клеток, вызывающая нормализацию, идущая «в обход» генетических мутаций, свидетельствует о том, что мутации не являются прямой причиной трансформации.

Представление о том, что переход от нормальной клетки к злокачественной обусловлен мутациями, может быть дополнен симметричным переходом в обратную сторону, от раковой клетки к нормальной в результате дифференцировки. Если переход от нормальной клетки к раковой связан с мутациями, то почему обратный переход, от раковой к нормальной, совершается в процессе дифференцировки? Либо переход в одну и в другую сторону обусловлен мутациями, либо переходы в противоположные стороны связаны с изменением дифференцировки. Первое и второе утверждение обладают разной степенью достоверности. Доказано, что нормализация раковой клетки осуществляется в результате индукции дифференцировки. Характер первого перехода остается под вопросом, предположительно он может совершаться либо за счет мутаций, либо путем дедифференцировки. Следовательно, и в ту и в обратную сторону переходы совершаются в результате изменения дифференцировки.

Если злокачественные свойства у клеток появляются в процессе дедифференцировки, то нормальные стволовые клетки при выделении и пересадке должны обладать злокачественностью. Стволовые клетки потенциально обладают злокачественностью, проявляющейся при разрушении тканевого гомеостаза, либо при выделении из ткани и пересадке. Так, Шпеман трансплантировал недетерминированные клетки-бластулы в полость тела лягушки и наблюдал, как они делятся без дифференцировки и проникают в окружающие ткани [29]. Если ввести мышам под кожу полипотентные стволовые клетки, полученные от нормальных зародышей, то у мышей возникают солидные тератокарциномы [26–27].

Смысл полученных данных в том, что стволовые клетки из нормальных тканей при пересадке в другой организм проявляют инвазивный опухолевый рост. К аналогичному выводу пришли американские ученые Р. Фентон и Д. Лонго: «Опухолевые клетки можно получить без повреждения генов. Клетки первичной эктодермы мышиноного эмбриона бесконтрольно пролиферируют в культуре. При введении таких клеток животным у них развивается опухоль —

тератокарцинома» [20]. Английский генетик Г. Харрис доказывает, что причина рака не в прямом действии онкогенов, не в мутациях клеточного цикла, не в повреждении генов супрессоров. Рак не возникает как прямой ответ на генетические повреждения генома. Харрис приходит к выводу, что истоки опухолевого роста связаны с мутациями, блокирующими ключевые ступени специализации клеток и тканей. Рак — следствие ошибок дифференцировки [28]. Вывод Харриса о том, что рак связан с нарушением дифференцировки имеет важное значение. Но он ошибается, связывая блокировку созревания с необратимыми мутациями. Нарушение дифференцировки при раке носит динамический характер, она может снижаться, либо повышаться.

К такому выводу приходит английский ученый М. Терци. Он опровергает представление о мутациях как причины трансформации клетки и связывает ее с состоянием дифференцировки: «С трансформацией, которая определяется как способность давать опухоли, связаны различные особенности роста. У ревертантов эта особенность... одна за другой утрачиваются... Онкогенность представляет собой своего рода дифференцировку; она не является необратимой... Онкогенность — это... динамическое состояние дифференцировки, которую нельзя связать с конкретными функциональными изменениями» [19]. Анализ Терци, с одной стороны, подтверждает положение Харриса относительно того, что трансформация определяется нарушением дифференцировки, с другой стороны, он утверждает, что трансформация не является необратимой. Последнее означает, что трансформация не обусловлена мутациями онкогенов. Терци делает вывод, что «ревертанты», т. е. раковые клетки, подвергнутые дифференцировке, утрачивают злокачественные свойства.

Эпигенетический подход к трансформации в результате изменения регуляции генов многое не объясняет, поскольку характеризуется вероятностным разбросом нарушения активности разных онкогенов. Остается проблема — как в результате трансформации клетки появляются одни и те же шесть признаков трансформации. Общий паттерн нарушений должен быть связан с активностью одних и тех же онкогенов, определяющих фенотип трансформированных клеток. Смысл этого противоречия состоит в том, что результат трансформации всегда один и тот же — появляются шесть признаков злокачественности. Но если мутации вероятностны, имеет место разброс сочетаний различных мутировавших генов, то как достичь единого конечного результата?

Полученный Терци вывод относительно связи трансформации с дифференцировкой коррелирует с позицией итальянского молекулярного биолога Стефано Пикколо: «Мы пришли к весьма необычной мысли относительно первопричины возникновения рака: возможно, она состоит не в накоплении мутаций, а в изменении архитектуры ткани на микроскопическом уровне» [16].

С опровержением общепринятой точки зрения на роль мутаций при раке выступили американские онкологи Д.С. Кофеи и Д. Виндивиш: «Наличие тканевой специфичности опухолей... ставит под сомнение представление о роли

генетических факторов как единственной причины развития опухоли. Все клетки организма наследуют одинаковый геном, однако в одних органах... опухоли возникают очень часто... Воспаление может способствовать формированию тканевой специфики рака» [13]. Согласно Кофеи и Виндивиш, клетки организма обладают одним набором генов, поэтому теоретически для разных тканей возможность трансформации одинакова. Однако одни из них более предрасположены к заболеванию. Авторы связывают это с воспалением, с процессами дисплазии, эмбрионализации в основе которых лежит хроническая пролиферация и дедифференцировка.

Согласно клиническим данным, опухоли с более низкой дифференцировкой являются более злокачественными. И наоборот, для гормональных опухолей снижение гормонального профиля уменьшает пролиферацию, и опухоль в ряде случаев исчезает. Рассмотренные данные, демонстрирующие, с одной стороны, потенциальную «злокачественность» стволовых клеток, а с другой выявляющие способность раковых клеток нормализоваться в результате дифференцировки коррелируют между собой. Если раковые клетки способны нормализоваться, то их трансформация не связана с мутациями. Это означает, что опухолевые стволовые клетки, образующие клоны раковых клеток, не являются мутантами. С другой стороны, так как стволовые клетки при пересадке проявляют злокачественный рост, то им присущи злокачественные свойства, которые являются для них нормальными. Следовательно, злокачественные свойства раковых клеток есть проявление нормальных свойств стволовых клеток в условиях разрушения тканей. Так, стволовые клетки обладают иммортализацией (бессмертием), активной теломеразой (фермент, обеспечивающий бессмертие), нарушением апоптоза (программируемая смерть клетки), аутокринным митозом (автономностью деления), анаэробным гликолизом, метастазированием при пересадке. Эпителиально-мезенхимальный переход, в результате которого клетки приобретают способность к индивидуальной миграции, характерен и для заживлении ран, и эмбрионального развития, и онкологических заболеваний. Перечисленные свойства обнаруживаются и у стволовых, и у раковых клеток.

Изменение энергетики в раковых клетках называют нарушением «эффекта Пастера». С этим феноменом О. Варбург связал природу рака. Все ткани способны к анаэробному гликолизу, но они не гликолизуют в аэробных условиях. Блокировка гликолиза со стороны дыхания получила название «эффекта Пастера». Решение парадокса состоит в том, что низкодифференцированные клетки, заменяющие зрелые клетки, обладают другим набором ферментов, характерным для одноклеточных анаэробных организмов. Дедифференцированные раковые клетки обладают свойствами древних прокариотов, которые сформировались в бескислородной среде, поэтому они содержат анаэробный набор ферментов. Зрелые клетки многоклеточных организмов содержат два набора, поэтому в присутствии кислорода происходит переключение на дыхание. Как же осуществляется трансформация? Общепринятая точка зрения состоит в следующем.

На первой стадии — инициации, накапливаются необратимые изменения в геноме. На второй стадии — промоции (пролиферации), трансформированный клон формирует опухоль. Однако вторая стадия, вопреки необратимым мутациям, считается обратимой. Двухстадийная схема канцерогенеза «инициация-промоция», с учетом открывшихся фактов, может быть сведена к стадии «промоции».

В свете изменений в двухфазной схеме канцерогенеза обретает актуальность концепция «предрака» известного отечественного онколога Л.М. Шабда: «Малигнизация является не первым (как по мутационной теории двухфазного канцерогенеза), а лишь одним из последних этапов развития опухолевого процесса» [22]. Шабда перенес первую стадию инициации на последнюю. Но вторая фаза уже определена как промоция. Возникает наложение первой фазы на вторую, что свидетельствует о выявившихся противоречиях.

В плане обсуждаемых противоречий представляет интерес точка зрения американского онколога У. Гиббс. Он отмечает, что ученому Мухамед Аль-Хадж удалось выделить группу клеток из раковой опухоли молочной железы, обладающих способностью индуцировать образование новых опухолей. Десятки сотен других клеток из этих же опухолей такого эффекта не дали. Если мутации передаются всем дочерним потомкам, то почему агрессивными оказываются только некоторые из них? Как считает У. Гиббс, гипотеза «онкогены / онкосупрессоры» не выдержала испытания, выявилось множество несоответствий с теорией [7].

Почему же ускоренная пролиферация вызывает эмбрионализацию ткани? В условиях хронического повреждения ткани, стволовые клетки активно делятся, не успевая пройти дифференцировку. Так, созревание базальной клетки ушной раковины мыши до включения в роговой слой занимает 24 суток. У человека клетки мигрируют к поверхности слизистой оболочки кишки в сроки от 4 до 8 дней [9]. Эту особенность защитной реакции ткани кровеносного сосуда отмечает Р. Росс — при повреждении эндотелия она быстро восстанавливается. Если же имеется повторное, продолжительное нарушение эндотелиального покрова, то ответная реакция артериальной стенки приобретает характер развития атеросклеротического поражения. Ключевая роль принадлежит пролиферации гладкомышечных клеток [6]. Злокачественные свойства появляются у клеток в результате прогрессирующей дедифференцировки. Известно, что апоптоз у раковых клеток нарушается. У нормальных недифференцированных клеток он также блокирован. Следовательно, если заставить раковые клетки дифференцироваться, то апоптоз должен нормализоваться. Результаты, полученные Т.О. Волковой, Н.Н. Немовой, показали, что дифференцировка опухолевых клеток нормализует апоптоз [4].

Этот результат подтверждается другими фактами. Исследуя исчезновение белка p-53 в опухолевых клетках, Е.К. Комарова и А.В. Гудков пишут: «Почему зависимость от p-53 гораздо сильнее выражена у дифференцированных клеток по сравнению со стволовыми ...В недифференцированных стволовых



эмбриональных клетках *in vitro* и ранних эмбриональных *in vivo* было обнаружено ингибирование индукции p-53» [12]. Данные говорят о том, что нарушение апоптоза в раковых клетках вызвана дедифференцировкой, поскольку у нормальных эмбриональных клеток апоптоз также блокирован. Появление злокачественности у клеток в процессе дедифференцировки демонстрируют факты исчезновения тканеспецифических белков. Нарушение межклеточной адгезии и нарушение контактного торможения играют существенную роль в развитии инвазивного потенциала опухолевых клеток. Угнетение экспрессии E-кадгерина и связанное с этим разрушение межклеточной адгезии рассматриваются как пусковой механизм инвазии и диссеминтации опухолевых клеток [10]. Специализированные ферменты в опухолях отсутствуют либо их активность низка, — утрачивается специфический ферментный профиль. Снижение активности эволюционно молодых (дифференцировочных функций) метаболических путей дает картину редуцированного метаболизма. Это свидетельствует о том, что при трансформации происходят конвергентные ретроэволюционные изменения метаболизма. Изменяясь, клетки возвращаются к унифицированным общим для разных клеток прототипам [3]. При трансформации клетки становятся похожими на «общие прототипы», возвращаются к стволовым клеткам.

Раковые клетки разных тканей в процессе прогрессии конвергируют к единому фенотипу, что предполагает мутации одних и тех же онкогенов. Однако вероятностный характер мутаций, дает каждый раз новое сочетание, что противоречит представлению о мутациях одних и тех же онкогенов. Противоречие между мутационным подходом и подходом, основанном на концепции предрака, отмечают Г.И. Абелев и Т.Л. Эрайзер, они пишут: «Мутации редки и случайны... не имеют закономерного пути, определяющего их природу и физиологическое содержание. Отсюда возникает представление о непредсказуемости природы опухолей и об отсутствии... закономерного предрака. Но патоморфология опухолей четко указывает на существование морфологически отличимого предрака... как совместить это понимание с моноклональностью опухолей?» [2].

Авторам удалось вскрыть одно из основных противоречий теории онкогена. В основе предрака лежит хроническая пролиферация и прогрессирующая дедифференцировка. Развитие этой тенденции ведет к появлению злокачественных свойств и разрушению структуры тканевого гомеостаза. Роль мутаций состоит в другом, накопление мутаций инициирует апоптоз, что стимулирует компенсаторную пролиферацию, вызывающую дедифференцировку. Апоптоз, вызывающий гибель клеток, и компенсаторная пролиферация, определяют механизм (универсальной тканевой защиты), названный «общим знаменателем», который нивелирует различие между канцерогенами, выявляя общую канцерогенность.

Согласно концепции тканевых ингибиторов (W.S. Bullough), гомеостаз ткани поддерживается кейлонами (ингибиторами) в качестве отрицательной

обратной связи и факторами роста, стимулирующими пролиферацию клоногенных клеток [25]. Низкодифференцированные клетки не продуцируют кейлоны, поэтому при эмбрионализации обратная связь между дифференцированными и стволовыми клетками нарушается.

Новый подход к природе канцерогенности определяется в рамках концепции «канцерогенного профиля» [21]. Канцерогенный профиль — это промоторное, либо генотоксическое воздействие, стимулирующее апоптоз и компенсаторную пролиферацию, вызывающую прогрессирующую дедифференцировку, разрушающую тканевый гомеостаз. Канцерогенный эффект определяется не только свойствами канцерогена, но и длительностью воздействия, что отражает динамику регенерации ткани. Возникает вопрос, формируется ли геном раковой клетки в онтогенезе в результате мутаций, либо он сформировался в филогенезе в эпоху одноклеточных прокариотов?

Развитие организма в онтогенезе повторяет в краткой форме филогенез. Это означает, что в генетической программе сохраняются программы предковых форм эволюции вида. Самая ранняя часть генома активизирована у недифференцированных стволовых клеток. У одноклеточных форм древних прокариотов отсутствовала межклеточная адгезия и контактное торможение. Это объясняет, почему в процессе дедифференцировки клеток межклеточная адгезия и контактное торможение нарушаются. Рецепторы на клеточной мембране, которые обеспечивают контролируемость со стороны ткани, у прокариотов отсутствовали. Это также свойственно раковым клеткам, у них наблюдается «глухота» к контролирующим сигналам. Анаэробная энергетика прокариотов возникла в бескислородную эпоху. Такая же анаэробная энергетика характерна для раковых клеток. Одноклеточные формы обладают бессмертием. Апоптоз (программируемая смерть) у древних одноклеточных форм отсутствовал, поскольку они обладали иммортализацией. Поэтому у раковых клеток апоптоз также нарушается.

Злокачественные свойства, обнаруживаемые у опухолевых клеток, оказались нормальными свойствами одноклеточных реликтовых форм. Шесть признаков злокачественности, определяемые активностью онкогенов, связаны в одном функциональном кластере древней программы. Это означает, что генотип раковых клеток невозможно сформировать за счет мутаций в онтогенезе, поскольку реликтовая программа сформировалась на ранних стадиях филогенеза и содержится в каждой клетке современных организмов. Почему же реликтовый геном, определяющий злокачественность, сохранился до нашего времени? Анализируя проблему стабильности в эволюции К.М. Завадский и Э.И. Ключинский пишут: «Все эволюционные новшества капитального значения удерживаются с поразительной стойкостью в течении миллионов поколений» [11]. Эволюционную стабильность, с нашей точки зрения, можно объяснить тем, что после достижения совершенства, эволюционное изменение данной системы заканчивается. Проблему эволюционной стабильности

реликтового генома анализируют также В.Б. Винницкий, М.Д. Мосиенко, Г.В. Глинский: «Структурные гены относятся к наиболее эволюционно консервативным, а продукты их активности определяют основные свойства зародышевых клеток, развившихся в филогенезе и наблюдаемых в онтогенезе» [5]. Это означает, что фундаментальные свойства, сформировавшиеся в филогенезе, проявляются в зародышевых стволовых клетках.

Анализируя переход древних анаэробных клеток к аэробному дыханию, американский ученый Дж.В. Шопф приводит такие данные: «Аэробное дыхание... эукариот... представляет собой процесс, состоящий из трех этапов: гликолиз, за которым следует цикл Кребса... и затем электрон-транспортная система окислительного фосфорилирования. Гликолиз, первый из трех этапов, рано возникший десятистадийный анаэробный метаболический путь, присутствует во всех организмах (это биохимический реликт самой древней биоты Земли, которая населяла до ВКР анаэробный мир задолго до появления кислородного фотосинтеза)» [23]. Согласно Шопфу, гликолиз — это древний тип энергетики, анаэробный путь использования энергии биотой. Энергетика этого типа является реликтом древних одноклеточных, живших в бескислородную эпоху до появления кислородного фотосинтеза. Анализируя энергетику прокариотов, другой американский ученый — Линн Маргелис — обращает внимание на сохранение фундаментальных свойств: «Брожение можно определить как процесс ферментативного превращения органических веществ, в котором акцепторами электронов служат другие органические вещества. Наличие таких превращений в промежуточном обмене едва ли не всех организмов служит аргументом в пользу их древности... ни одно фундаментальное новшество... возникнув в процессе эволюции никогда не исчезает бесследно» [15: с. 85].

Как показала Маргелис, примитивная форма энергетики — брожение, встроено в промежуточный обмен всех организмов, что свидетельствует о ее древности. Выводы Шопфа и Маргелис, как и отечественных ученых, совпали. Обнаружение реликтовой программы древних прокариотов, определяющей злокачественность, в геноме современных клеток изменяет представление о природе трансформации и механизме опухолеобразования. Какова связь между американской теорией онкогена (Д. Стахелин, Г. Вармус и М. Бишоп, Р. Хьюбнер, Дж. Тодаро) и тканевой теорией рака? [21] Тканевая модель рака показывает, что онкогены действительно существуют, но они взаимосвязаны друг с другом в одном кластере реликтовой программы. Однако активизация онкогенов осуществляется не в результате мутаций или эпигенетических нарушений, поскольку это нормальные гены древних прокариотов. В таком понимании тканевая модель развивает теорию онкогена, но при этом кардинально изменяются базовые положения теории. Решающим событием является нарушение тканевого гомеостаза в условиях прогрессирующей эмбрионализации.

*Литература*

1. *Абелев Г.И.* // Биохимия. 2000. Т. 65. Вып. 1. С. 127–138.
2. *Абелев Г.И., Эрайзер Т.Л.* На пути к пониманию природы рака // Биохимия. 2008. Т. 73. Вып. 5. С. 605–618.
3. *Акоев И.Г., Мотлох Н.Н.* Биофизический анализ предпатологических состояний. М.: Наука, 1984. 288 с.
4. *Волкова Т.О., Немова Н.Н.* Молекулярные механизмы апоптоза лейкозной клетки. М.: Наука, 2006. 105 с.
5. *Винницкий В.Р., Мосиенко М.Д., Глинский Г.В.* Биология маркеров рака и беременность. Киев, 1990. С.27–28.
6. *Вихерт А.М., Розинова В.Н.* К вопросу об эндотелиальной выстилке артерий у человека в генезе атеросклеротической бляшки // Стенки сосудов в атеро- и тромбогенезе. М.: Медицина, 1983. С. 5–14.
7. *Гиббс У.* Рак: как распутать клубок? // В мире науки. 2003. № 10. С. 54–66.
8. *Глас Л., Мэки М.* От часов к хаосу: Ритмы жизни. М.: Мир, 1991. С. 190–195.
9. *Ефимова Е.А.* Кожа // Структурные основы адаптации и компенсации нарушенных функций. М.: Медицина, 1987. С. 84–100.
10. *Житняк И.Ю., Глушанкова Н.А.* Особенности морфологии, межклеточных взаимодействий и миграционной активности эпителиоцитов LAR-2 трансформированных онкогеном RAS // Онтогенез. 2011. Т. 42. № 6. С. 453–464.
11. *Завадский К.М., Ключинский Э.И.* Эволюция эволюции. М.: Мир, 1982. 77 с.
12. *Комарова Е.Н., Гудков А.В.* // Биохимия. 2000. Т. 65. Вып. 1. С. 48–56.
13. *Коффеи Д.С., Виндиш Д.* Молекулярно-клеточные основы развития опухолей мочеполовой системы // Онкоурология. М.: БИНОМ, 2011. С. 20–40.
14. *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Основания синергетики. М.: КомКнига, 2005. 240 с.
15. *Маргелис Л.* Роль симбиоза в эволюции клетки. М.: Мир, 1983. 352 с.
16. *Пикколо С.* Поворот судьбы // В мире науки. 2014. № 12. С. 76–82.
17. Патология: курс лекций / под ред. М.А. Пальцева. Т. 1. М.: Медицина, 2007. С. 5–9.
18. *Сакс Л.* Остановка злокачественного роста путем принудительной дифференцировки клеток // В мире науки. 1986. № 3. С. 14–24.
19. *Терци М.* Генетика и животная клетка. М.: Мир, 1977. С. 170–179.
20. *Фентон Р., Лонго Д.* Клеточная биология злокачественных новообразований. М.: Практика-Мак-Гроу-Хилл, 2005. С. 602–612.
21. *Черезов А.Е.* Тканевая теория канцерогенеза и проблемы общей патологии // Медицинские науки. 2011. № 3. С. 15–20.
22. *Шабад Л.М.* Предрак в экспериментально-морфологическом аспекте. М.: Медицина, 1967. 384 с.
23. *Шопф Дж.В.* Геологические доказательства оксигенного фотосинтеза и биохимические изменения а ответ на «великую кислородную революцию» 2400–2200 млн лет назад // Биохимия. 2014. Т. 79. Вып. 3. С. 223–238.
24. *Элбакидзе Г.М., Элбакидзе А.Г.* Внутритканевое регулирование клеточной массы и тканевый стресс. М.: Мир, 2007. 147 с.
25. *Bullough W.S.* The evolution of differentiation. London: Academic Press, 1987. 150 p.
26. *Doetschman N.C., Eistetter H., Katz M. et al.* // J. Embryol exp. Morphol. 1985. 185–207 p.

27. *Evans N.J., Kaufman M.H.* // *Cancer Surveys*. 1983. Vol. 2. № 1. 185–207 p.
28. *Harris H.* // *BioEssay*. 2005. V. 27. P. 833–838.
29. *Speman H.* // *Arch. Tntw. Mech.* 1942 / Bd. 141. S. 693–769.

### Literatura

1. *Abelev G.I.* // *Bioximiya*. 2000. T. 65. Vy'p. 1. S. 127–138.
2. *Abelev G.I., E'rajzer T.L.* Na puti k ponimaniyu prirody' raka // *Bioximiya*. 2008. T. 73. Vy'p. 5. S. 605–618.
3. *Akoev I.G., Motlox N.N.* Biofizicheskij analiz predpatologicheskix sostoyanij. M.: Nauka, 1984. 288 s.
4. *Volkova T.O., Nemova N.N.* Molekulyarny'e mexanizmy' apoptoza lejkoznoj kletki. M.: Nauka, 2006. 105 s.
5. *Vinniczij V.R., Mosienko M.D., Glinskij G.V.* Biologiya markerov raka i bere-mennost'. Kiev, 1990. S.27–28.
6. *Vixert A.M., Rozinova V.N.* K voprosu ob e'ndotelial'noj vy'stilke arterij u chelove-ka v geneze ateroskleroticheskoy blyashki // *Stenki sosudov v atero- i trombogeneze*. M.: Medicina, 1983. S. 5–14.
7. *Gibbs U.* Rak: kak rasputat' klubok? // *V mire nauki*. 2003. № 10. S. 54–66.
8. *Glas L., Me'ki M.* Ot chasov k kaos: Ritmy' zhizni. M.: Mir, 1991. S. 190–195.
9. *Efimova E.A.* Kozha // *Strukturny'e osnovy' adaptacii i kompensacii narushenny'x funkcij*. M.: Medicina, 1987. S. 84–100.
10. *Zhitnyak I.Yu., Glushankova N.A.* Osobennosti morfologii, mezhkletochny'x vzaimo-dejstvij i migracionnoj aktivnosti e'piteliocitov LAR-2 transformirovanny'x onkogenom RAS // *Ontogenez*. 2011. T. 42. № 6. S. 453–464.
11. *Zavadskij K.M., Klyuchinskij E'.I.* E'volyuciya e'volyucii. M.: Mir, 1982. 77 s.
12. *Komarova E.N., Gudkov A.V.* // *Bioximiya*. 2000. T. 65. Vy'p. 1. S. 48–56.
13. *Koffei D.S., Vindish D.* Molekulyarno-kletochny'e osnovy' razvitiya opuxolej mochepolovoj sistemy' // *Onkourologiya*. M.: BINOM, 2011. S. 20–40.
14. *Knyazeva E.N., Kurdyumov S.P.* Osnovaniya sinergetiki. M.: KomKniga, 2005. 240 s.
15. *Margelis L.* Rol' simbioza v e'volyucii kletki. M.: Mir, 1983. 352 s.
16. *Pikkolo S.* Povорот sud'by' // *V mire nauki*. 2014. № 12. S. 76–82.
17. *Patologiya: kurs lekcij / pod red. M.A. Pal'ceva*. T. 1. M.: Medicina, 2007. S. 5–9.
18. *Saks L.* Ostanovka zlokachestvennogo rosta putem prinuditel'noj differencirovki kletok // *V mire nauki*. 1986. № 3. S. 14–24.
19. *Terci M.* Genetika i zhivotnaya kletka. M.: Mir, 1977. S. 170–179.
20. *Fenton R., Longo D.* Kletochnaya biologiya zlokachestvenny'x novoobrazovanij. M.: Praktika-Mak-Grou-Xill, 2005. S. 602–612.
21. *Cherezov A.E.* Tkanevaya teoriya kancerogeneza i problemy' obshhej patologii // *Medicinskie nauki*. 2011. № 3. S. 15–20.
22. *Shabad L.M.* Predrak v e'ksperimental'no-morfologicheskome aspekte. M.: Medicina, 1967. 384 s.
23. *Shopf Dzh.V.* Geologicheskie dokazatel'stva oksigennogo fotosinteza i bioximicheskie izmeneniya a otvet na «velikuyu kislorodnyuyu revolyuciyu» 2400–2200 mln let nazad // *Bioximiya*. 2014. T. 79. Vy'p. 3. S. 223–238.
24. *E'lbakidze G.M., E'lbakidze A.G.* Vnutritkanevoe regulirovanie kletochnoj massy' i tkanevy'j stress. M.: Mir, 2007. 147 s.

25. *Bullough W.S.* The evolution of differentiation. London: Academic Press, 1987. 150 p.
26. *Doetschman N.C., Eistetter H., Katz M.* et al. // *J. Embryol exp. Morphol.* 1985. 185–207 p.

*A.E. Tcherezov*

### **Methodological Problems of General Pathology**

The article considers the methodological problems of disorder of tissue homeostasis as the cause of functional impairment of tissues, transforming into an uncontrollable state. The problems of transition from quantity to quality, the concepts of measure, unity of structure and function are analyzed.

*Keywords:* tissue homeostasis; proliferation (cell division); differentiation (specialization of cells); embrionalization (dedifferentiation); oncogenes; mutations; cancerogens; genome; prokaryotes (primitive microorganisms).

**А.В. Лебедев**

### **Сотворение мира в библейском повествовании как лингвокультурологический концепт**

В статье рассматривается сотворение мира в Библии как феномен языка и культуры, проводится анализ данного концепта с точки зрения его структуры, а также соотношения с другими мифологическими системами. Акцентируется особое внимание на культурологической и переводческой проблематике данного явления.

*Ключевые слова:* Библия; сотворение мира; лингвокультурология; мифология; концепт.

**П**роблема интерпретации концепта «сотворение мира» как составляющей Священного Писания является очень актуальной, так как возникает необходимость осмысления материала в полном объеме в разрезе культурфилософского и лингвокультурологического направлений. Действительно, культурологическая, религиозно-богословская, переводческая проблематика концепта «сотворение мира» нашла свое отражение в исследованиях широкого круга ученых, богословов, общественных деятелей. В то же время анализ литературы позволил сделать вывод о недостаточности совокупных исследований по проблеме сопоставительного анализа картин мира, соотношения концепта «сотворение мира» и картины мира, мировых мифологических сюжетов, по мифологической диалектике в многообразии этнической картины мира и интерпретации национальной картины мира финно-угорской языковой группы. Для глубинного понимания концепта «сотворение мира» необходимо проанализировать генезис концепта как категории, определить основные направления его развития, соотношение концепта «сотворение мира» и картины мира. Как многоаспектное явление, концепт является объектом изучения многих научных дисциплин: философии, культурологии, лингвокультурологии, лингвистики, языкознания и представляет различное смысловое значение в разных областях знания, использующих такие методы изучения концептов, как исторический, социальный, экспериментальный. Этимология концепта «Сотворение мира» указывает на многогранность

и сложность этого понятия, в котором переплелись разные семантические и знаковые компоненты.

В изучении концепта важны также подходы в его определении: культурологический (Ю.С. Степанов, Г.Г. Слышкин, В.Н. Телия), лингвокогнитивный (З.Д. Попова, И.А. Стернин, Е.С. Кубрякова и др.), лингвокультурный (В.И. Карасик, Н.А. Красавский, Е.С. Кубрякова, Д.С. Лихачев), психолингвистический (А.А. Залевская), лингвистический (В. Гумбольдт, А.А. Потебня, Ф. Соссюр), семантический (С.А. Аскольдов, Н.Д. Арутюнова, А. Вежбицкая, Д.С. Лихачев, В.А. Маслова), как абстрактного научного понятия (С.Г. Воркачев, В.В. Колесов, А. Соломоник, А. Черч).

По нашему наблюдению, применительно к концепту «сотворение мира» системное описание данных признаков неполно и заслуживает детального исследования. Поэтому описание картины мира в преломлении в ней определенного фрагмента — концепта «сотворение мира» — выходит на первый план, а комплекс лингвистических и культурных элементов, а также ментальных единиц, репрезентирующих данный концепт в картине мира, становится предметом исследования. Изучение концепта «сотворение мира» указывает на то, что: 1) он относится к ядру языкового сознания, структурируется по одним и тем же смысловым областям и имеет отличительные содержательные признаки, связанные с его универсальностью, а также с различием культур; при этом совпадений гораздо больше, чем различий, что говорит о двойственности в характеристике данного концепта; 2) номинируется лексемой «сотворение мира» и реализуется различными способами, где в качестве репрезентантов выступают лексемы («Шестоднев», «творение», «креационизм»), словосочетания («творение Божье», «сотворение человека», «день покоя»), фразеологизмы («от сотворения мира», «запретный плод сладок», «От Адама до Потсдама»), прецедентные имена и высказывания («Адам и Ева», «Змей-искуситель», «Эдемский сад», «да будет свет»), метафорические обозначения («запретный плод», «твердь небесная», «хорошо весьма»), тексты, то есть целый комплекс единиц разных уровней. Множественность реализаций данного концепта свидетельствует о его значимости для философского осмысления, языкового сознания и мышления, феноменальности во многих областях знания как значимой составляющей любой картины мира; 3) включает семантический объем концепта, его ассоциативно-семантическое поле с признаками отображаемого объекта и связанные с ним прагматические ассоциации исследуемого фрагмента. При этом семантическое поле оказывается многомерным, имеет пересечения; 4) представляет специфику соотношения этнокультурного, языкового для реализации данного концепта в картине мира; 5) определяет ассоциативный характер концепта, его динамизм и вариативность; 6) анализирует ценностные ориентиры для этнического сознания каждого народа.

Процесс сотворения мира является важной частью Священного Писания и описан в первых двух главах Книги Бытия, согласно которым мир был создан



за шесть дней. Однако некоторые христианские мыслители (Дж. Мейчен, Р. Торрей, Л. С. Чафер, Ч. Фуллер, Ф. Шлейермахер) не требуют от верующих буквального понимания описания процесса творения и рассматривают его как аллегорию о создании Богом мира. Представители современных православных теологов (Д. Сысоев, И. Эпштейн, П. Полонский, Дж. Левинсон) понимают, что процесс творения соответствует описанным временным рамкам не буквально, то есть день — это некоторый неопределенный промежуток времени, выраженный еврейским словом «йом» («ём»). Тем не менее достаточно много православных, евангельско-христианских, протестантских богословов придерживаются буквального понимания (6-дневного) творения мира.

Согласно еврейской талмудической традиции, сотворение мира описано в «Маасе Берешит» (первый раздел Торы), в котором имеет место возвышенное представление о Боге как о высшей духовной силе, не имеющей телесного или ограниченного; акты творения включают в себя глубокую мораль. Так, сотворение человека из праха земли ведет человека к смирению и размышлению о смерти; сотворение женщины из ребра мужчины должно внушить супругам взаимную верность и любовь. Еще одной отличительной чертой библейского рассказа о Сотворении является монотеистическое представление о Боге как о Едином Творце. Третья особенность — отсутствие теогонии, то есть невозможности создания Бога еще кем-нибудь. Авраамическая монотеистическая религия, происходящая из древней традиции, восходящей к патриарху семитских племен Аврааму, признает сотворение мира единым Богом, что является одним из центральных догматов веры как иудаизма, так и христианства. Главным повествованием о сотворении является первая книга Библии — Бытие, однако смысловые интерпретации понимания процесса творения различаются среди верующих. В иудаизме: «Десять вещей были созданы в первый день. Вот они: небо и земля, смятение и пустота, свет и тьма, дух и вода, свойство дня и свойство ночи» Талмуд (трактат Хагига 12:1); «Словом Бога сотворены небеса» (Техилим 33:6); «Десятью речениями создан мир» (трактат Авот 5:1). В Христианстве — «*creatio ex nihilo*» (лат.) — «сотворение из ничего» является центральной догмой творения, в которой создателем является Бог как первопричина существования мира со своей волей — «*productio totius substantia ex nihilo sui et subjecti*» (лат.), то есть «переход всего сущего из состояния небытия в бытие» [3: с. 227].

Если сравнить Маас Берешит в русском переводе с комментариями Й. Левина и У. Линеца (издание 2008 г.) и Книгу Бытие в современном переводе Библейского общества (2011 г.), то можно увидеть, как богословские и культурологические предпосылки влияют на перевод [5]. К примеру, еврейское *ruah* передается в Маасе Берешит просто как «дуновение», в то время как христианские переводы говорят о «Духе Божьем», что с переводческой точки зрения также корректно, однако несет в себе определенную богословскую концепцию о Троицизме Бога. Еврейское издание буквально передает оригинал в описании небесного свода, а формально-эквивалентный перевод Российского Библейского Общества

передает шестой стих первой главы описательно: «нечто, разделяющее воду посередине», «часть вод была над воздухом, а часть — под воздухом». Само слово «свод» (оставляющее место для интерпретаций) передается в современном библейском переводе как «воздух» и «небо». В четырнадцатом стихе греческое слово «кайрус» (сроки, норма, определенное время) в современном издании передано как «время для священных собраний», что представляет собой описательный перевод и фактически культурологический комментарий. В первом стихе второй главы слово «космос» (строение, мировой порядок, система) в русском издании Торы переводится как «воинство», а в современном переводе Библии — «все, что на них».

Сотворение мира Богом в Священном Писании представляет собой один из основных догматов иудаистской и христианской веры. В первой и второй главах Книги Бытия находим повествование о сотворении мира, интерпретация которого, однако, различается среди верующих. Повествование о сотворении мира описывается в виде рабочей недели и выходного (субботнего) дня; текст рассказывает, что в первый день Бог создал свет, отделив его от тьмы; на второй — твердь и воду; на третий — сушу и растения; на четвертый — небесные светила; на пятый — птиц, рыб и пресмыкающихся; на шестой — животных и человека. Первая часть Моисеевых книг (Торы) описывает картину сотворения мира, как из начального хаоса был создан упорядоченный мир (Быт. 1:1–2:3). Описание шести дней создания всегда заканчивается словами: «И был вечер, и было утро», затем идет нумерация дней. Рассказ о каждом дне обрамлен художественными рамками; конец фразы выражен словами: «И сказал Бог: да будет...»; «И стал...»; «И увидел Бог... что он хорош». Эти рамки применяются восемь раз для каждого дня Творения, а третий и шестой дни обрамляются этими фразами дважды. Числа в Библии имеют символическую значимость: числа «три» и «семь» выражают совершенство и божественность; мир, таким образом, представляет собой совершенное творение Бога.

Сказание о сотворении мира является одной из древнейшей частей Ветхого Завета. В первых фразах о процессе Творения: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною» (Бытие 1:2) употребляется еврейское выражение «техом» (бездна), что означает «поток». С этим же понятием мы встречаемся в поэме «Энума Элиш» (вавилонская космогония), где Тиамат олицетворяет поток воды, находящийся в постоянном движении и готовый начать наведение порядка в мире (отделение света от тьмы, вод над и под твердью, моря от суши). Это перекликается с написанным в книге Псалтирь: «Ты расторг силою твоею море, Ты сокрушил головы змиев в воде; Ты сокрушил голову левиафана. ... Ты иссек источник и поток... Твой день и твоя ночь: Ты уготовал светила и солнце; Ты установил все пределы земли, лето и зиму Ты учредил» (Пс. 74: 12–17). По мнению некоторых ученых, эти примеры могут свидетельствовать о том, что древнееврейский космогонизм частично заимствован из мифологических представлений ближайших народов, однако интерпретирован в соответствии с иудейским монотеизмом.

Происхождение мира и человечества — это тема, которая постоянно вызывала глубочайший интерес человека и всегда останется актуальной мировоззренческой проблемой. По мысли исследователей Ветхого Завета С. Мерсера и Л. Льюиса, можно выделить несколько поворотных точек в исследовании этого вопроса. Первый прорыв был вызван результатами библейской критики и применения научного знания к истории создания библейской Книги Бытия. «Отныне изучающий Библию не идет только к Книге Бытия для современного научного представления о том, каким образом возникли этот мир и человечество, но он видит в истории первых глав Книги Бытия о сотворении образцы лучшей еврейской мысли IX–VI вв. до христианской эры» [6: с. 22]. Второй же отправной точкой, пробудившей научный интерес к вопросу сотворения, были открытия английского ассириолога и археолога Дж. Смита. В 1872 г. Смит раскопал из-под обломков библиотеки ассирийского царя Ассурбанипала несколько фрагментов глиняных табличек, в которых после расшифровки были обнаружены ссылки на процесс творения. Это, в свою очередь, стало началом пробуждения интереса к исследованиям в области параллелизма библейских и вавилонских повествований о сотворении мира.

Общие парадигмы человеческого мышления, характерные для всех мифологических систем, выражаются в поиске параллелей библейским повествованиям в мифах всех народов мира. Ведущий исследователь в области шумерской мифологии С. Крамер обнаружил параллель между шумерским мифом об Энки и Нинхурсаг и библейским сказанием о сотворении женщины из ребра [4: с. 42]. Интересно проследить ближневосточные параллели с рассказом о сотворении мира. Библейские слова «бездна» — *tehom* и «пустота» — *bohu* имеют аналоги в именах вавилонской богини хаоса Тиамат и финикийской Баау. Есть также много схожих деталей между описанием разделения земли и неба, воды и суши в эпосе «Энума Элиш» и в первой главе Книги Бытия. Из приведенных фактов ученый делает вывод о том, что библейские тексты первых глав Книги Бытия во многом попали под влияние месопотамской культурной традиции и части повествования, из которых впоследствии сложился единый библейский рассказ, различаются степенью вовлеченности в мифологический контекст. Многие комментаторы отмечают, что в Библии меняются акценты и смыслы, и использование известного ближневосточного материала в Писании позволяют переосмыслить его в рамках новой монотеистической картины мира. Ближневосточные параллели с библейскими текстами дают общее представление о литературном контексте и межкультурных контактах до создания письменного текста Пятикнижия.

По мнению специалиста в области фольклора В.С. Кузнецовой, «все эти архаические черты были переинтерпретированы в Библии на языке двух соотнесенных сюжетных схем. Библейская и постбиблейская еврейская литература, принадлежащая к следующей стадии в истории поэтики (к эпохе риторики или рефлексивного традиционализма), совершает два дополнительных и противоположных акта. С одной стороны, она возрождает мотивы и сюжетные ходы более архаичные, чем в библейском рассказе (реликты этиологических легенд,

мифология центра мира, сопоставление микрокосма и макрокосма в рассказах о первом человеке, неоднократность творения и т. п.). И чаще всего — это как раз те мотивы, которые были лишь слегка намечены в самом тексте Библии или проявлялись в нем очень редуцированно. Но в то же время в пост-библейской еврейской литературе эти архаичные мотивы отливаются в более молодую и получившую преобладающее значение циклическую схему сюжета» [1: с. 102].

При изучении библейской картины мира напрашивается вывод о ее взаимопроникновении в мифологические картины культур разных народов. Исследуя Книгу Бытия, понимаем, что она излагает основные события по созданию, порядку возникновения жизни на Земле, а также написана на символическом и образном языке своего времени. В библейском повествовании прослеживается связь с мифологическими моделями мира у разных народов, которые содержат основные элементы религии и искусства, а также включают в себя описание богов, природы, человека и мира культуры. Мифологические сюжеты разных народов основаны на античной мифологии; религия Вавилона явилась важной вехой в развитии теорий о сотворении мира и создала мифологические сказания, которые обожествляли явления природы, и описала жизнь богов по образу жизни людей. Повествования о сотворении мира являются ярким примером взаимопроникновения мифологических и библейской культур, изучение которых невозможно без переводов Священного Писания на все национальные языки.

Космогонические представления народов утверждают взаимосвязь Библии и мифологии, так как слово «миф» происходит из греческих источников, продолжая понятия «предание» или «легенда», описывая культурные символы, объясняющие происхождение мира. Так, священник, богослов и философ А. Мень объясняет значение слова «миф» как формы выражения мышления древних народов: «Миф — это тот язык, на котором древний человек говорит о самом важном для себя. Древние евреи не создавали абстрактных схем, они мыслили картинками, образами, они прибегали к мифотворчеству. Миф — это недифференцированное единство религии, поэзии, науки, этики, философии» [2: с. 96]. Миф появился благодаря постижению человеком действительности, историческим фактам. По словам А. Мень, «... миф в высоком смысле слова, миф-икона и миф-символ, составляет самую основу Ветхого Завета. Творение мира, Завет с Богом, Исход, День Ягве, Царство Мессии — все это боговдохновенные мифологемы, заключающие в себе истины Откровения» [2: с. 96]. Библия, таким образом, содержит древнюю мифологию, в том числе и повествования о творении, указывая на специфичность передачи информации сакрального характера.

### *Литература*

1. Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: СО РАН НИЦ ОИГТМ, 1998. 250 с.
2. Мень А. Библиологический словарь: в 3 т. Т. 1. М.: Фонд им. Александра Менья, 2002. 555 с.

3. Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. М.: Большая Рос. Энциклопедия, 1993–1995. Т. 1. 863 с.; Т. 2. 671 с.; Т. 3. 783 с.
4. Штейнзальц А. Введение в Талмуд. М.: Курчатовский институт, 1993. 381 с.
5. Электронная еврейская энциклопедия. – URL: <http://www.eleven.co.il> (дата обращения: 15.02.2014).
6. Kraft C.H. Christianity in Culture. NY: Orbis, 1979. 427 s.

### *Literatura*

1. Kuzneczova V.S. Dualisticheskie legendy' o sotvorenii mira v vostochnoslavjanskoj fol'klornoj tradicii. Novosibirsk: SO RAN NICz OIGGM, 1998. 250 s.
2. Men' A. Bibliologicheskij slovar': v 3 t. T. 1. M.: Fond im. Aleksandra Menya, 2002. 555 s.
3. Xristianstvo: E'nciklopedicheskij slovar': v 3 t. M.: Bol'shaya Ros. E'nciklopediya, 1993–1995. T. 1. 863 s.; T. 2. 671 s.; T. 3. 783 s.
4. Shtejnzal'cz A. Vvedenie v Talmud. M.: Kurchatovskij institut, 1993. 381 s.
5. E'lektronnaya evrejskaya e'nciklopediya. – URL: <http://www.eleven.co.il> (data obrashheniya: 15.02.2014).

### *A.V. Lebedev*

#### **Creation of the World in the Biblical Narrative as the Lingvocultural Concept**

The article considers the creation of the world in the Bible as the phenomenon of language and culture. The author analyzes this concept from the point of view of its structure, as well as relation with other mythological systems. Special attention is accentuated on culturological and translation problems of this phenomenon.

*Keywords:* Bible; world creation; lingvoculturology; mythology; concept.

**А.В. Сахарова**

## **Языковая коммуникация в перспективе коммуникативной рациональности: концепция Ю. Хабермаса**

В статье рассматриваются эвристические возможности концепции коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса с точки зрения исследования процесса языковой коммуникации.

*Ключевые слова:* коммуникативное действие; коммуникативная рациональность; языковая личность.

**Я**зыковая коммуникация, реализуемая как совокупность языковых практик в контексте конкретной социальной реальности, — одна из наиболее активно исследуемых тем в современном социогуманитарном знании. Центром коммуникативного процесса является взаимодействие его субъектов — языковых личностей как носителей совокупности «способностей и характеристик человека, обуславливающих создание и восприятие им речевых произведений (текстов), которые различаются: а) степенью структурно-языковой сложности; б) глубиной и точностью отражения действительности; в) определенной целевой направленностью» [2: с. 3]. При этом, как было показано в философии Новейшего времени, траектория движения по направлению к искомой цели не является однонаправленным вектором, а представляет собой, по словам А.В. Назарчука, «многообразие дифференцированных согласованных действий, которые востребованы современной сложной социальной организацией» [3: с. 161]. Согласованность взаимодействия основывается на том, что сообщение должно быть отправлено, воспринято и понято. Таким образом, в фокус внимания исследователей попадает категория *взаимопонимание*.

Однако как возможно такое взаимопонимание, каковы условия его достижения — вот вопрос, поиски ответа на который ведутся в пределах разных предметных полей: социологии (Э. Гидденс), лингвистики (Н. Хомский), философии (Х. Йонас, К-О. Апель, Ю. Хабермас). Одной из наиболее влиятельных современных концепций, обосновывающих критическую теорию общества, исходя из анализа коммуникации и нового понимания рациональности, является теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса.

Цель статьи заключается в том, чтобы проанализировать эпистемологические возможности концепта «коммуникативная рациональность» применительно к изучению коммуникации как процесса взаимодействия языковых личностей. Начнем с того, что теория Ю. Хабермаса, неоспоримо являясь

достоянием современной философской классики, вместе с тем подвергается и достаточно острой критике. Среди слабых мест называют, в том числе, ее утопичность и идеализм. Дело в том, что по своей сути она является деонтологической, т. е. обосновывающей, какой должна быть идеальная коммуникация, а не какой является. Соответственно, возникает опасность того, что идеальные модели, образующие ее понятийный каркас, не могут быть использованы для изучения реальной коммуникации. Действительно, в данном случае речь идет об «идеальной коммуникативной ситуации» и нормах «идеального коммуникативного сообщества». Однако, хотя последние являются идеализациями, они служат необходимой «регулятивной идеей» в процессах коммуникации в реальных социокультурных жизненных мирах [3: с. 161].

Итак, согласно Ю. Хабермасу, существуют два типа социального действия — стратегическое и коммуникативное. Если мотивация первого коренится в стремлении субъекта достигнуть цели посредством влияния (воздействия) на других субъектов, то второго — основывается на достижении взаимопонимания. Коммуникативное действие определяется им как «*взаимодействие* как минимум двух способных говорить и действовать субъектов, вступающих в межличностные отношения; они ищут *взаимопонимания* относительно ситуации действия с целью координирования своих планов действия, а, следовательно, и своих действий. При этом в процессе (взаимной) *интерпретации* должна происходить выработка таких определений ситуации, которые могли бы привести к *согласию* (consensus)» [7: с. 11].

Коммуникативному действию соответствует коммуникативная рациональность, суть которой заключается в способности индивидов обосновать собственные высказывания, т. е. позволяет участникам коммуникативного процесса тематизировать спорные вопросы и разрешать или критиковать их с помощью соответствующих аргументов. Социальная ценность коммуникативной рациональности заключается не только в достижении взаимопонимания как результата конкретной интеракции, но более широко — в формировании индивидуальности, ориентированной на достижение консенсуса в процессе коммуникации. «Поскольку другие вменяют ответственность мне, — писал Ю. Хабермас, — я постепенно делаю себя той личностью, какой я становлюсь через взаимоотношения с другими» [5: с. 38].

Коммуникативная рациональность с точки зрения формальной прагматики рассматривается как совокупность структур, включающая структуры субъекта, структуры действия, структуры интересубъективности, структуры ситуации. Не углубляясь в их подробное описание, данное в обстоятельной статье М.Е. Соболевой, [4: с. 101] проанализируем лишь некоторые, наиболее важные условия взаимопонимания в контексте языковой коммуникации.

Во-первых, это потенциальная способность языковой личности как субъекта языковой коммуникации генерировать структуры рациональности, т. е. наличие у нее исходной *коммуникативной компетенции*, выражающейся в умении ориентироваться на существующие правила. Наличие такой универсальной способности позволяет субъекту коммуникации выстраивать диалогическое взаимодействие.

В основу такой идеальной модели речевой коммуникации положено разработанное К.-О. Апелем трансцендентально-герменевтическое понятие языка, в соответствии с которым язык рассматривается как «условие возможности диалогического взаимопонимания и понимания самого себя, а благодаря этому — понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия» [1: с. 205]. В отличие от Л. Витгенштейна, отрицавшего наличие у неограниченного количества языковых игр единой основы, Апель полагал, что «общность всех языковых игр в действительности состоит в том, что с изучением определенного языка — и, соответственно, с успешной социализацией в определенной «форме жизни», «сплетенной» с употреблением языка, — одновременно изучается нечто вроде языковой игры как таковой (или человеческой формы жизни как таковой), а именно одновременно в принципе приобретает компетенция в рефлексии относительно собственного языка (или формы жизни) и в коммуникации со всеми другими языковыми играми» [1: с. 212].

Итак, согласно Апелью и Хабермасу, коммуникативная компетенция — та универсальная основа языковой коммуникации, которая потенциально обуславливает возможность взаимопонимания языковых личностей. Исходя из структуры языковой личности, предложенной Ю.Н. Карауловым [2], можно соотнести ее с первым, вербально-семантическим, уровнем структуры, предполагающим для носителя нормальное владение естественным языком. В обеих моделях постулируется наличие исходной культурно-языковой нормы, предопределяющей общие условия, на которых субъекты включаются в коммуникацию, рассчитывая на ее успешный результат.

Второе условие достижения взаимопонимания в процессе языковой коммуникации Ю. Хабермас усматривает в функционировании самой системы языка и механизме воспроизводства его структуры. Речь идет о том, что в русле идей В. фон Гумбольдта, с одной стороны, и традиций немецкой классической философии, с другой, язык понимается как система объективного духа, т. е. как воздействующая на говорящего субъекта и формирующая его интерсубъективная сила, которая в то же время не противостоит ему как нечто исключительно внешнее. Обуславливая возможность осуществления речевого акта, сама структура языка в нем не создается, но постоянно обновляется в практике живой речи. Таким образом, в функционировании языка реализуется принцип взаимодополняемости структуры языка и практики.

В-третьих, для обозначения условий, при которых возможно взаимопонимание в процессе интеракции, Ю. Хабермас вводит теоретический конструкт «идеальная речевая ситуация». Она достигается при отсутствии какого бы то ни было насилия, систематического разрыва коммуникации, т. е. возможности ее продолжения до тех пор, пока стороны свободно не придут к взаимному согласию, а также при симметричности условий для участников дискурса. Нормативный характер подобного конструкта не исключает, однако, присутствия такой речевой ситуации в любом коммуникативном акте. Дело в том, что языковые личности,



будучи вовлеченными в процесс речевой интеракции, уже ориентированы на взаимопонимание при условии использования понятных (грамматически правильно построенных) высказываний, предлагаемых и принимаемых приемлемым способом и содержащих претензии на истину, правильность и правдивость. «Процессы взаимопонимания, — пишет Ю. Хабермас, — нацелены на достижение согласия, которое зависит от рационального мотивированного одобрения содержания того или иного высказывания» [6: с. 200].

Все приведенные доводы в пользу предпосылок взаимопонимания охватывают собственно сферу языковой коммуникации, включая ее авторов, способ коммуникации и сам ее процесс, т. е. те аспекты, которые охватываются формальной прагматикой. Однако для полного понимания всей совокупности условий достижения согласия необходимо учитывать и такой коррелят коммуникативного действия, как жизненный мир, предполагающий «определенный запас культурных самоочевидностей, из которого участники коммуникации в своих интерпретативных усилиях заимствуют устраивающий всех образец истолкования» [6: с. 202].

Помимо устоявшихся в культуре фоновых допущений содержание жизненного мира образует такие факторы, как сплоченность групп, объединенных на основе определенных ценностей, компетенции индивидов в отношении традиций того или иного сообщества. Словом, конкретный коммуникативный акт происходит не только в определенной речевой ситуации, но и погружен в жизненный мир как заранее образуемый контекст действия. Концепт «жизненный мир» соотносится Ю. Хабермасом с более широким понятием «мир». Под последним понимается формальный конструкт, который участники интеракции используют в качестве определенной системы отсчета в том случае, если хотят добиться взаимопонимания. Смысл такого согласования заключается в том, чтобы определиться, на какую именно сферу «мира» направлена коммуникация, чтобы реализовать это в адекватных формах.

Ориентированность языковой коммуникации возможна в трех направлениях: к *объективному миру*, когда речевые действия служат для представления какой-либо информации; к *социальному миру* — для установления межличностных отношений, регулируемых нормами; к *субъективному миру* — для самопредставления своего внутреннего состояния, своих переживаний. «Таким образом, — заключает Ю. Хабермас, — согласие в повседневной коммуникативной практике может опираться одновременно на разделяемое несколькими субъектами пропозициональное знание, на согласие в нормативном плане и на взаимное доверие» [6: с. 203].

Рассмотрев основные составляющие концепта «коммуникативная рациональность», можно выделить два направления его применения к изучению процесса языковой коммуникации: *методологическое* и *аксиологическое*. Модель коммуникативной рациональности обладает значительным эвристическим потенциалом, позволяя создать интегративную конструкцию процесса

языковой коммуникации. Ю. Хабермас вводит и обосновывает те исходные условия, которые обеспечивают взаимную согласованность речевых актов языковых личностей.

Во-первых, подчеркнем, что коммуникативное действие, сущностью которого является коммуникативная рациональность, понимается как процесс постоянного обмена интеракциями, а не как разовый акт. Основанием этому является изначальная погруженность языкового взаимодействия в более широкий языковой контекст и, следовательно, потенциальная возможность продолжения коммуникации и достижения консенсуса при соблюдении ряда рациональных условий.

Во-вторых, присущая языковой личности коммуникативная компетенция как способность генерировать структуры языка уже изначально обеспечивает исходные предпосылки согласованности языковой коммуникации, будучи подкрепленной объективными законами функционирования самой системы языка.

В-третьих, представляется особенно важным признание взаимодополняемости структуры языка и практики, поскольку позволяет логично увязать в единую целостную конструкцию три ключевых элемента языковой коммуникации: субъект коммуникации – язык – живой процесс intersубъективного взаимодействия.

Аксиологическое значение концепта «коммуникативная рациональность» заключается в выявлении области нормы, отделяющей сферу коммуникативного действия от стратегического действия. Описывая условия реализации взаимопонимания в языковых практиках, Ю. Хабермас вводит универсалию «идеальная коммуникативная ситуация». Полагаем, что нормативный характер концепции «коммуникативной рациональности» не снижает ее эвристического потенциала, но направляет исследовательскую активность в несколько иное русло, стимулируя размышления над тем, каковы перспективы развития языковой коммуникации с точки зрения тех вызовов, которые современное общество предъявляет своим членам.

Развитие языковых практик, основывающихся на принципах коммуникативной рациональности, — это лишь одна из возможных альтернатив, причем та, которая несет позитивный, гуманистический заряд. Между тем в философии эпохи постмодерна нет недостатка в пессимистических сценариях развития коммуникативных процессов, констатирующих разрушение традиционных основ коммуникации вплоть до исчезновения языковой личности как субъекта языковой деятельности. Следовательно, представляется вполне оправданным обращение к исследованию коммуникативной рациональности как фундаментального условия достижения взаимопонимания в ходе языковой коммуникации.

### *Литература*

1. *Апель К.-О.* Трансцендентально-герменевтическое понятие языка: пер. с нем. // От Я к Другому: сборник переводов по проблемам intersубъективности, коммуникации, диалога / под ред. А.А. Михайлова. Минск: Менск, 1997. 276 с.

2. *Караулов Ю.Н.* Русская языковая личность и задачи ее изучения // Караулов Ю.Н. Язык и личность. М.: Наука, 1989. 312 с.

3. Назарчук А.В. Идея коммуникации и новые философские понятия XX века // Вопросы философии. 2011. № 5. С. 157–165.
4. Соболева М.Е. К концепции философии языка Юргена Хабермаса // Логос. 2002. № 2. С. 97–119.
5. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 35–40.
6. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001. 379 с.
7. Хабермас Ю. Отношения к миру и рациональные аспекты действия в четырех социологических понятиях действия: пер. с нем. // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 1. С. 3–33.

### *Literatura*

1. Apel' K.-O. Transcendental'no-germenevticheskoe ponyatie yazy'ka: per. s nem. // Ot Ya k Drugomu: sbornik perevodov po problemam intersub'ektivnosti, kommunikacii, dialoga / pod red. A.A. Mixajlova. Minsk: Mensk, 1997. 276 s.
2. Karaulov Yu.N. Russkaya yazy'kovaya lichnost' i zadachi ee izucheniya // Karaulov Yu.N. Yazy'k i lichnost'. M.: Nauka, 1989. 312 s.
3. Nazarchuk A.V. Ideya kommunikacii i novy'e filosofskie ponyatiya XX veka // Voprosy' filosofii. 2011. № 5. S. 157–165.
4. Soboleva M.E. K koncepcii filosofii yazy'ka Yurgena Xabermasa // Logos. 2002. № 2. S. 97–119.
5. Xabermas Yu. Ponyatie individual'nosti // Voprosy' filosofii. 1989. № 2. S. 35–40.
6. Xabermas Yu. Moral'noe soznanie i kommunikativnoe dejstvie. SPb.: Nauka, 2001. 379 s.
7. Xabermas Yu. Otnosheniya k miru i racional'ny'e aspekty' dejstviya v chety'rex sociologicheskix ponyatiyax dejstviya: per. s nem. // Sociologicheskoe obozrenie. 2008. T. 7. № 1. S. 3–33.

*A.V. Sakharova*

### **Language Communication in the Long Term Communicative Rationality: Yu. Habermas's Concept**

In article the heuristic possibilities of the concept of communicative rationality of Yu. Habermas from the point of view of research of process of language communication are considered.

*Keywords:* communicative action; communicative rationality; language personality.

Г.Д. Чесноков

### Эстетическая теория Н.Г. Чернышевского

В статье рассматривается процесс формирования эстетических идей Н.Г. Чернышевского в творческой полемике с философскими и эстетическими взглядами Гегеля. Н.Г. Чернышевский — последователь Фейербаха, чья философия в 60-е гг. XIX в. была недостаточно известна в России. В результате философские воззрения Н.Г. Чернышевского были плохо поняты современниками и неверно оценены.

*Ключевые слова:* философская антропология; материализм; идеализм; эстетика.

#### Часть 1

Эстетические воззрения Чернышевского не могут не представлять интереса не только для специалистов в данной области, но и самого широкого читателя. И это понятно. Перед нами литературный критик, многие годы руководивший самым влиятельным литературным российским журналом. Журнал внимательно оценивал труды современных российских писателей и состояние литературной критики в 50–60-е гг. XIX в. в нашей стране. Для Чернышевского эстетика была областью приоритетных интересов, к которой он готовил себя с момента своего поступления в Петербургский университет. «Эстетические отношения искусства к действительности» — это итог, к которому Чернышевский пришел в процессе долгих размышлений о месте искусства вообще и литературы в частности в жизни не одной лишь России, но всего современного общества.

Первое, что следует отметить, приступая к знакомству с содержанием магистерской диссертации Н.Г. Чернышевского, — это то, что автор «Эстетических отношений искусства к действительности» выступил решительным оппонентом гегелевского взгляда на эстетику, причем в то самое время, когда идеи гегелевской эстетики по существу не ставились под сомнение. Данный момент диссертации Чернышевского мы считаем крайне важным для уяснения позиции автора «Эстетических отношений» и поэтому остановимся на этом вопросе достаточно подробно. Для начала напомним, что первым глубоким критиком гегелевской

идеалистической философской системы выступил Л. Фейербах. Основной порок его философии Фейербах усмотрел в том, что противопоставление Духа Природе Фейербах признал ложным. Сознание, по Фейербаху, есть всего лишь свойство Природы, и оно не может быть принято в качестве первоосновы истинной философии. Если же говорить о философской системе Гегеля в целом, то очевидно, что наиболее несостоятельной частью всей данной системы Фейербах признал гегелевскую «Философию природы». Сущность природы Гегелем была извращена, что и позволило ему заменить истинную сущность природы ложной.

К. Маркс пошел от Фейербаха дальше к критике гегелевского идеализма. Он обратил внимание на то, что сущность общественной жизни Гегель осмыслил столь же неправильно, как и сущность природы. Что до Чернышевского, то его заинтересовала вполне конкретная область человеческой деятельности — сфера искусства, и потому в центре авторского интереса оказались отношения искусства и действительности. И здесь его главный упрек Гегелю тот же, что и отмеченный выше упрек к последнему Л. Фейербаха и К. Маркса. Эстетика Гегеля ложна, с точки зрения Чернышевского, поскольку она идеалистична.

Современная наука, согласно Чернышевскому, все более и более избавляется от засилья метафизического априоризма и переходит на позиции анализа фактов. В области эстетики этот процесс еще даже не начался. Здесь по-прежнему преобладает прежний априористический подход. «Уважение к действительной жизни, недоверчивость к априорическим, хотя бы и принятым для фантазии, гипотезам, — отмечал в предисловии к своей диссертации Н.Г. Чернышевский, — вот характер направления, господствующий ныне в науке» [1: с. 282]. Автору кажется, что необходимо привести к этому знаменателю и наши эстетические убеждения, если еще стоит говорить об эстетике. Или эстетика уже потеряла права на наше внимание? Или нашего внимания достойны только библиографические исследования? Или мы из-за подробностей должны пренебрегать целым? [1: с. 282]. Автор «Эстетических отношений искусства к действительности» подобное сомнение в возможности существования эстетики как науки, безусловно, отвергает. «Мне кажется, — пишет он, — что такой взгляд, имеющий ныне очень многих защитников, односторонен и что, если мы признаем важность исследований об отдельных писателях, то не можем не признавать важности исследований о значении искусства. Странно было бы отвергать всеобщую историю и признавать заслуживающими внимания только вопросы о подробностях отдельных событий, странно отвергать и эстетику из-за подробностей истории литературы» [1: с. 282].

Итак, эстетика как теория искусства, по мысли Чернышевского, должна непременно существовать. Но существует ли, задается Чернышевский вопросом, научная теория искусства? Ответ автора на этот вопрос оказывается отрицательным. Но почему? Чернышевский объясняет, что сегодняшние специалисты в области эстетики по-прежнему остаются под влиянием гегелевского понимания того, что есть искусство. Напомним читателям, что

для Гегеля искусство есть одна из трех форм Абсолютного Разума, правда, самая низшая, ибо произведение искусства непременно связано с чувственным созерцанием, от которого Разуму следует освободиться. Согласно Гегелю, реальная действительность не может выступать предметом искусства. Искусство парит над действительностью. Слиться с ней для Гегеля должно означать смерть искусства. Перед нами пример идеалистической теории искусства, которую Чернышевский (для этого он и пишет свою диссертацию) решительно не принимает. Мы знаем, что на позициях идеалистической эстетики стоял не один Гегель, но его эстетические воззрения в середине XIX в., когда уже не было Гегеля, все еще преобладали в общественном сознании. В качестве главного объекта своей критики Чернышевский избирает наиболее влиятельного в его время гегелевского ученика Фридриха-Теодора Фишера (1807–1887), демонстрируя на его примере несостоятельность всей идеалистической эстетики в целом. В чем, согласно Чернышевскому, выразилась ее несостоятельность, мы покажем чуть ниже, а пока ответим на следующий вопрос: существует ли реальная возможность заменить идеалистическую эстетику другой? По мнению Чернышевского, сегодняшней альтернативной эстетики идеалистической еще не существует, но он убежден, что она непременно появится, и обоснованию этого и должна служить работа автора «Эстетические отношения искусства к действительности».

К такому ходу мысли Чернышевского подтолкнул не кто иной, как Фейербах. Последний полагал, что создать философию на фундаменте пустой абстракции, которой, как он показал, является на самом деле Абсолютная Идея, невозможно. Но ведь на этом же фундаменте зиждилась и гегелевская эстетика. Фундаментом новой философии Фейербах объявил **антропологию**, значит, рассуждает Чернышевский, тот же фундамент должен лечь в основу не одной только философии, но вместе с тем и **эстетики** будущего. В предисловии к третьему изданию «Эстетических отношений» Чернышевский особо подчеркивал, что «в своей брошюре он высказывал, насколько мог, что придает важность только тем мыслям, которые взял из трактатов своего учителя (читай Л. Фейербаха. — Г. Ч.), что эти страницы его брошюры составляют все достоинство, какое может быть находимо в ней. Те выводы, какие он делал из мыслей Фейербаха для разрешения социальных и эстетических вопросов, казались ему в то время правильными, но он и тогда не считал их особенно важными. Он был доволен своим небольшим трудом только в том отношении, что ему удалось передать на русском языке некоторые из идей Фейербаха в тех формах, какие представляла тогда для подобных работ необходимость сообразоваться с условиями русской литературы» [1: с. 416]. Иными словами, Чернышевский подчеркивает, что он ни в коем случае не создатель новой материалистической эстетики. Эта работа была начата до него, просто не была завершена. А для завершения предстоит сделать еще очень многое. Однако откладывать далее эту работу уже нельзя. Таким образом, по поводу новой

эстетики Чернышевский в своей брошюре высказывает пока только самые что ни на есть общие соображения, которые он может уже теперь обосновать вполне конкретными фактами.

Итак, вопрос поставлен следующим образом. Идеалистическая эстетика не только продолжает существовать, но подавляющее большинство специалистов в области эстетики полагают, что иной эстетики быть просто не может. Чернышевский же убежден в обратном. Идеалистическая эстетика научно несостоятельна, ибо ее основные тезисы невозможно подтвердить фактами.

Чернышевский свою критику гегелевской идеалистической эстетики начинает рассмотрением проблемы прекрасного в искусстве, ибо то решение, которое дает гегелевская эстетика, строится на утверждении, будто бы в реальной действительности существование прекрасного исключается. Послушаем, как аргументировал эту свою мысль Гегель, чтобы читатель сумел до конца понять главную мысль материалистической эстетики Чернышевского: прекрасное не просто может существовать в действительности, но именно там только и следует искать ответ на вопрос о природе прекрасного.

О всех недостатках гегелевской идеалистической системы Чернышевский рассуждает с позиций антропологической философии. Человек в ней (в гегелевской философии. — *Г.Ч.*) оказался растворенным в Абсолютной Идее. Для развитого мышления, согласно Гегелю, прекрасного не существует. «Я, — пишет Чернышевский, — не буду говорить о том, что основные понятия (на которых выводится у Гегеля понятие прекрасного) теперь уже признаны не выдерживающими критики; не буду говорить и о том, что прекрасное (у Гегеля является только «признаком», проистекающим от непроницательности взгляда (неразвитого), не просветленного философским мышлением, перед которым исчезает кажущаяся полнота проявления идеи в отдельном предмете, так что (по системе Гегеля), чем выше развито мышление (в человеке), тем более исчезает перед ним прекрасное, и, наконец, для вполне развитого мышления есть только истинное, а прекрасного нет; не буду опровергать этого фактом, что на самом деле развитие мышления в человеке несколько не разрушает в нем эстетического чувства; все это уже было (сказано раньше меня, и если бы я хотел ограничить свою критику развитием этих замечаний, то не для чего было бы мне и начинать ее). **И часть метафизической системы, изложенное выше понятие о прекрасном падает вместе с нею**» [1: с. 284].

Итак, вывод Чернышевского понятен. Коль скоро философская система Гегеля ложна, то и часть ее — учение о прекрасном (эстетика) едва ли имеет право претендовать на истинность. Однако Чернышевский не торопится на одном только этом логическом основании (коль скоро общая посылка ошибочна, то и все вытекающие из нее частные умозаключения также должны считаться ложными) делать заключение, что учение Гегеля о прекрасном должно быть отброшено раз и навсегда. «Но может быть, — продолжает рассуждать Чернышевский, — ложна система, а частная мысль, в нее вошедшая, может, будучи взята самостоятельно, оставаться справедливой, утверждаясь на своих особенных основаниях (независимых

от общих метафизических оснований)» [1: с. 284]. С подобными фактами мы нередко встречаемся в познании. К примеру, гегелевская идеалистическая система являлась ложной в своей основе. Но она содержала в себе рациональное зерно, которое в дальнейшем привело к появлению, правда, уже не идеалистической, а материалистической диалектики. То же можно сказать и в отношении утопического социализма. Он не был научен. Но в последующем идея социализма получила все же и научное обоснование. Вот почему Чернышевский не удовлетворился критикой при рассмотрении гегелевского понятия прекрасного в одной только гегелевской системе, а счел необходимым еще и показать, что гегелевское определение прекрасного не выдерживает критики, будучи взято даже и вне связи с отвергнутой ныне системой его метафизики.

После всего вышесказанного обратимся к гегелевскому определению прекрасного. У Гегеля оно звучит следующим образом: «Прекрасно то существо, в котором вполне выражается идея этого существа» [1: с. 284]. В переводе на общедоступный язык, поясняет автор, сказанное должно означать: «прекрасно то, что превосходно в своем роде; то, лучше чего нельзя себе вообразить в этом роде». «Совершенно справедливо, — замечает по поводу вышеприведенных гегелевских слов Чернышевский, — что предмет должен быть превосходен в своем роде для того, чтобы называться прекрасным. Так, например, лес может быть прекрасен, но только «хороший» лес, высокий, прямой, густой, одним словом, (отличный) превосходный лес; коряжник, жалкий, низменный, редкий лес не может быть прекрасен. Роза, продолжает Чернышевский, прекрасна; но только хорошая, свежая, неоципанная роза. Одним словом, все прекрасное превосходно в своем роде. Но не все превосходное в своем роде прекрасно; крот может быть превосходным экземпляром породы кротов, но никогда не покажется он «прекрасным»; точно также надобно сказать о большей части амфибий, многих породах рыб, даже многих птицах: чем лучше для естествоиспытателя животное такой породы, т. е. чем полнее выражается в нем его идея, тем оно некрасивее с эклектической точки зрения. Чем лучше в своем роде болото, тем хуже оно в эстетическом отношении» [1: с. 285].

Чернышевский полагает, что гегелевское определение прекрасного «как полного соответствия отдельного предмета с его идеею» непомерно широко. В нем подчеркивается, что в предметах и явлениях, достигших красоты, прекрасными представляются далеко не все, но только **лучшие** предметы и явления. Но такое определение не дает, по словам Чернышевского, ответа на другой вопрос: «почему самые разряды предметов и явлений разделяются на такие, в которых является красота, и другие, в которых мы не замечаем ничего прекрасного» [1: с. 285].

Гегелевское определение, таким образом, с одной стороны, слишком широко, но вместе с тем, подчеркивает Чернышевский, оно и слишком узко. «Прекрасным, — цитирует Чернышевский эстетику Фишера, — кажется то, что кажется полным осуществлением родовой идеи», но этим одновременно



предполагается, «чтобы в прекрасном существе было все, что только может быть хорошего в существах этого рода, надобно, чтобы нельзя было найти ничего другого хорошего в других существах того же рода, чего не было бы в прекрасном предмете» [1: с. 285]. Это, согласно Чернышевскому, можно принять в отношении лишь тех классов предметов и явлений, которые не отличаются разнообразием. К примеру, у дуба может быть только один характер красоты. Он должен быть высок и густ. «Но уже у животных, — утверждает Чернышевский, — является разнообразие типов одной породы, как скоро делаются они домашними животными. Еще более такого разнообразия типов красоты в человеке, и мы даже никак не можем представить себе, чтобы все оттенки человеческой красоты совмещались в одном человеке» [1: с. 285].

Итак, природа не знает некоего единого образца красоты. Чем богаче и разнообразнее мир, тем богаче и разнообразнее наши представления о красоте этого мира. «Гегелевское определение прекрасного, — делает вывод Чернышевский, — при попытке приложить его к предметам реального мира явно не срабатывает». Отсюда автор делает собственный вывод, что выражение: «прекрасным называется полное проявление идеи в отдельном предмете» — вовсе не определение прекрасного, но оно содержит важное указание на то, что прекрасное не есть отвлеченная мысль, но что оно есть отдельный живой предмет. Вместе с тем (и это также следует подчеркнуть в гегелевском определении присутствует намек на то, что истинно художественное произведение имеет своим содержанием не то, что интересует данного художника, но имеет своим содержанием то, что представляет интерес вообще для человека. Намек этот заключается в том, что идея — «нечто общее, действующее всегда и везде» [1: с. 286].

Впрочем, у Гегеля имелось еще и другое определение прекрасного, которое сторонниками гегелевской идеалистической эстетики характеризовалось как чуть ли не тождественное тому, которое мы, следуя за Чернышевским, рассмотрели выше (прекрасное есть полное проявление идеи в отдельном предмете). Это другое определение (здесь, как и во многих других случаях, Чернышевский цитирует Г. Фишера) звучало так: «прекрасное есть единство идеи и образа, полное слияние идеи с образом». Данное выражение действительно, считает Чернышевский, указывает на существенный признак, но не прекрасного вообще, а по-настоящему **художественного** произведения. «Прекрасно, — замечает Чернышевский, — будет произведение искусства действительно только тогда, когда художник передал в произведении своем все то, что хотел передать. Конечно, портрет хорош только тогда, когда живописец сумел нарисовать совершенно того человека, которого хотел нарисовать. Но «прекрасно нарисовать лицо» и «нарисовать прекрасное лицо» — две совершенно различные вещи. Таким образом, Чернышевский призывает не смешивать вопрос о художественном характере искусства с вопросом о прекрасном. К творчеству художника, — считает он, — имеет отношение лишь первое, но никак не второе. «Об этом качестве художественного произведения (делающего его произведением искусства. — Г.Ч.) придется, — пишет

Чернышевский, — говорить при определении сущности искусства. Здесь же, считаю не излишним заметить, что в определении красоты как единства идеи и образа, — в этом определении, имеющем в виду не прекрасное живой природы, а прекрасные произведения искусств, уже скрывается зародыш или результат того направления, по которому эстетика обыкновенно отдает предпочтение прекрасному в искусстве перед прекрасным в живой действительности» [1: с. 286].

Отвергнув определение сущности прекрасного как «единство идеи и образа» или как «полное проявление идеи в отдельном предмете», Чернышевский предлагает взамен собственное определение прекрасного. Можно без преувеличения сказать, что предлагаемое им определение проводит водораздел между старой (идеалистической) и новой (материалистической) эстетикой, идею которой решительно отстаивал Н.Г. Чернышевский в своей магистерской диссертации. Сама работа была написана Чернышевским еще в 1853 г. Однако ее защита и последующее утверждение Министерством образования растянулись на целых четыре года. Сложности начались сразу, как только диссертация была направлена на рецензирование будущему оппоненту Чернышевского профессору А.В. Никитенко. У рецензента работа пролежала с середины 1853 г. до сентября 1854 г. Это показывает, насколько трудными для восприятия старой профессуры оказались новые мысли Чернышевского, идущие вразрез с господствовавшими на тот момент гегелевскими эстетическими воззрениями.

Только 23 сентября 1854 г. Чернышевский смог сообщить в письме к своему отцу первую обнадеживающую новость. «Никитенко, наконец, удосужился прочитать ее (диссертацию. — Г.Ч.) и несколько дней тому назад уполномочил меня пустить ее в дело» [1: с. 556]. 21 декабря 1854 г. Чернышевский извещает родных: «Диссертация, столь долго покоившаяся, подобно мне, и проходившая различные степени испытания — то есть более, как и все в мире на словах, нежели на деле, — теперь приближается к утверждению для печати...» Утверждение университетского Совета состоялось 11 апреля 1855 г., т. е. два года потребовалось на то, чтобы готовая диссертация могла быть представлена автором на защиту. А вот как характеризовал в письме отцу свои впечатления по поводу только что вышедшей из типографии собственной работы Н.Г. Чернышевский (это произошло 3 мая 1855 г.): «Диссертация для сокращения времени и издержек напечатана мной в большом формате и очень убогим шрифтом; кроме того, и для тех же целей, я значительно сократил ее (хотя цензура университетская не зачеркнула ни одного слова), когда рукопись уже была одобрена к печати. Поэтому вышло всего только  $6\frac{1}{2}$  печатных листов вместо 20, которые были бы наполнены ею без сокращений и при обыкновенном разгонистом печатании. Внешность брошюры очень прилична, шрифт и бумага хороши. Печатал я в типографии Праца, которая считается лучшею. Напечатал только 400 экземпляров, из которых за удовлетворением университетских требований (100 экз.) и раздачею разным знакомым остается у меня около 250 — не знаю, успею ли сбыть их в книжные лавки, на что я и не рассчитывал. Во внешнем отношении она имеет ту особенность, что нет в ней **ни одной**

цитаты, — наперекор общей замашке шарлатанов этой дешевою ученостью. К числу особенностей принадлежит и то, что она писана мною прямо набело — случай едва ли бывавший с кем-нибудь. Этим всем я хотел себе доставить удовольствие внутренне позабавиться над людьми, которые не могут сделать подобного. О содержании пока не пишу — это до другого письма. Заглавие Вы знаете: «Эстетические отношения искусства к действительности» [1: с. 556].

Мы отнюдь не случайно привели здесь выдержку из письма Чернышевского отцу, в которой тот не только торопится передать свою радость, что затянувшаяся работа, наконец, близится к концу. Главное для нас показать читателям, что автор уже в то время вполне отдавал себе отчет в том, что его магистерская работа по эстетике по своему содержанию безусловно превосходила диссертационные работы большинства выпускников Санкт-Петербургского, не говоря о других университетах России. Если бы работа была слабой, то на пути к ее завершению автора не ожидало бы того количества препятствий, которое выпало на долю злополучной диссертации Н.Г. Чернышевского. Впрочем, нельзя не отметить, что процесс защиты диссертации прошел вполне гладко, а результаты голосования оказались более чем удовлетворительные. Сам Чернышевский однако не испытывал особых восторгов относительно того, что Совет единодушно поддержал его работу.

Публичная защита диссертации состоялась 10 мая 1855 г., т. е. спустя два года после окончания Н.Г. Чернышевским университета. Его оппонентами были А.В. Никитенко и М.И. Сухомлинов. Интересно описание хода защиты диссертации Чернышевского самим соискателем. «Диспут мой был во вторник, 10 мая, как я вам писал поутру в этот день. Заключился он обоснованным концом, т. е. поздравлениями, потому что диспут — чистая форма. Никитенко возражал мне очень умно, другие, в том числе, Плетнев, ректор, очень глупо. Впрочем, и Никитенко повторял только те сомнения, которые приведены и уже опровергнуты в моем сочиненьюшке, которое, как ни плохо, все же основано на знакомстве с предметом, почти никому у нас не известном, потому и не может иметь серьезных противников, кроме разве двух-трех лиц, к числу которых не принадлежит ни один из людей, мне известных (выделено мной. — Г.Ч.). Диспут продолжался очень недолго, всего 1½ часа, потому что присутствовал попечитель Мусин-Пушкин, который добрый человек, но не совсем благовоспитан в обращении и потому всегда стесняет своим присутствием».

«Я думал, что придется мне говорить что-нибудь дельное в ответ на возражения или, по крайней мере, по поводу их — но они были так далеки от сущности дела, что и ответы мои должны были касаться только пустяков. Одним словом, диспут мог для некоторых показаться оживлен, но в сущности был пуст, как я впрочем и предполагал. Не предполагал я только, чтобы он был пуст до такой степени» [1: с. 557]. Очевидно, что Н.Г. Чернышевский не был удовлетворен тем, как прошла защита. Ведь для него важно было не полученные степени магистра, а привлечь внимание к проблеме отношения искусства

к действительности, но именно этого не произошло, хотя со своей стороны, Чернышевский сделал все, чтобы направить обсуждение диссертации в строго научное русло.

На возражение Никитенко о том, что в «философском отношении аргументация диссертанта неубедительна, так как существующая эстетическая теория неизбежно установила идеальные цели искусства, поднимающие его над действительностью на недостижимую высоту и обеспечивающие за ним то превосходство, которое имеет дух над материей» (к критике этого тезиса оппонента Чернышевского мы еще вернемся), Чернышевский, по свидетельству Пынина, возражал сначала сдержанно, но потом все с большим и большим воодушевлением. Он признавал, что его диссертация слабо аргументирована, но слабость этой аргументации зависела не от него. «В нашем обществе, — говорил он, — господствует рабское преклонение перед старыми, давно пережившими себя мнениями, которые приобретают характер непогрешимых авторитетов». Нас слишком пугал дух свободного исследования и свободной критики, которая по природе своей не знает преград для своего действия. Между тем в России свободная критика наталкивается на целый ряд предметов, которые она должна обходить молчанием, хотя эти предметы представляют собой не что иное, как предрассудки и заблуждения. Только этим обстоятельством и можно объяснить, что в нашем образовании и ученом обществе держатся до сих пор устаревших и давно уже ставших ненаучными эстетических понятий, в то время как на Западе получили широкое распространение идеи иного порядка, прямо противоположные нашим. Наши понятия об идеальном значении искусства — отжили и их надо отбросить вместе со многими аналогичными идеями о других предметах» [1: с. 557].

Мы привели столь значительную выдержку, чтобы читатель полнее себе представил высокий профессиональный уровень диссертационной работы Чернышевского. В ходе защиты он показал себя не послушным учеником, готовым принять любое замечание признанных мэтров в области эстетики, а хоть и молодым, но знающим себе цену ученым, смело принимающим вызов со стороны всякого несогласного с его эстетической концепцией, и не отдавать должное его знаниям и эрудиции в области эстетики было невозможно.

Совет принял положительное решение по поводу обсуждаемой диссертации, после чего ректор Петербургского университета обратился к попечителю Петербургского учебного округа с ходатайством об утверждении Чернышевского в степени магистра. Последний направляет ходатайство министру народного образования А.С. Норову на утверждение решения Совета. Казалось бы, какие еще препятствия могли после уже проведенной защиты появиться для того, чтобы ученая степень не дошла до Чернышевского? Однако, как выяснилось, такое препятствие появилось, и таким препятствием стал не кто иной, как сам министр народного просвещения России. Степень магистра Чернышевский получает только через 3 года (29 октября 1858 г.). В письме своему

отцу от 13 января 1859 г. Чернышевский сообщает: «Вчера узнал я неожиданную новость о деле, про которое забыл думать, но которое, вероятно, интереснее для Вас. Вот уже почти четыре года, как я держал экзамен на магистра. По окончании всех формальностей решение университетского Совета было, как обыкновенно, представлено на утверждение министру народного просвещения. Министром в то время был Норов, который не мог слышать моего имени, — почему? Бог его знает, я никогда его в глаза не видел, но были у меня доброприятели, которые потрудились над этим. Отвергнуть представление университета он не решился, потому что это было бы нарушением обычных правил, но положил бумаги под сукно. Университетские очень обиделись и года два приставали ко мне, чтобы я подал в университет вопрос о моем магистерстве, — тогда университет имел бы формальное основание вести дело. Я отвечал, что мне в этом нет надобности, что если они обижены, то могут поступать, как угодно, а что я даже рад этому случаю несогласия министра. Действительно, я был рад, потому что, слава богу, имею репутацию, не нуждающуюся в министерских утверждениях, а это дело придавало ей больше эффекта. Наконец, сменился Норов. Университет опять приставал ко мне, чтобы дал им нужную бумагу. Я опять сказал, что не имею в том надобности. Наконец, вчера, не знаю, как получается утверждение министра, я улыбнулся» [1: с. 557]. Каковы же были те опасные мысли, которые «потребовали» вмешательства самого министра просвещения, дабы затянуть утверждение решения ученого Совета столичного университета в отношении магистерской степени Н.Г. Чернышевского? Это в самом деле интересно. Основной эстетической категорией прежней эстетики считалась категория **прекрасного**. Она была призвана подчеркнуть отличие эстетики от других наук [экономической, исторической, нравственной, юридической и т. д.]. Чернышевский согласен, что названная категория и в самом деле характеризует специфику эстетики как самостоятельной науки. Вместе с тем он не считает, что эстетика целиком сводится к учению о прекрасном. Предмет науки, с его точки зрения, много шире. Для него эстетика есть теория искусства, и первое, что от нее требуется, — ответить на вопрос, что мы понимаем под **прекрасным**. Идеалистическая эстетика при ответе на этот вопрос исходила из того, что ни один из существующих предметов действительности не может быть подведен под понятие прекрасного, коль скоро не обладает полным совершенством. Отсюда делался вывод, что прекрасное создает искусство. Чернышевскому такой ответ о природе прекрасного представляется неубедительным, и он предлагает собственный ответ, полностью отдавая себе отчет в том, что не ожидает, что этот его ответ тотчас будет принят всеми или даже большинством представителей эстетического знания. «Новое, — пишет Чернышевский, — строится не так легко, как разрушается старое, и защищать его не так легко, как нападать, потому очень может быть, что мнение о сущности прекрасного, кажущееся мне справедливым, не для всех покажется удовлетворительным;

но, если эстетические понятия, — продолжает Чернышевский, — выводимые из господствующих ныне воззрений на отношение человеческой мысли к живой действительности, еще остались в моем изложении неполны, односторонни или шатки, то это, я надеюсь, недостатки не самих понятий, а только моего изложения» [1: с. 286].

В чем суть того нового понимания природы прекрасного, которую отстаивал в своей диссертации Н.Г. Чернышевский? Чтобы читатель лучше понял эстетическую позицию Чернышевского, мы напомним, что Чернышевский был твердым последователем антропологической философии Л. Фейербаха. До своего ареста о своих философских симпатиях автор говорил полунамеками. Только в предисловии к 3-му изданию «Эстетических отношений искусства к действительности» Чернышевский скажет об этом прямо. «Брошюра, предисловие которой пишу я, — твердо заявит в нем автор «Эстетических отношений», — попытка применить идеи Фейербаха к разрешению основных вопросов эстетики» [1: с. 412]. Итак, этим своим поздним предисловием Чернышевский сумел, наконец, сообщить отечественному читателю то, чего не имел возможности сказать в двух первых изданиях своей диссертации. Помимо вышесказанного в предисловии к 3-му изданию своей работы автор обратил особое внимание читателей на то, что в своих эстетических взглядах он решительно следовал за создателем антропологической философии, никак не пытаясь добавить что-то от себя к уже известным материалистическим воззрениям Л. Фейербаха. «Автор, — констатировал в своем предисловии Чернышевский, — не имел ни малейших притязаний сказать что-нибудь новое, принадлежащее лично ему» [1: с. 412]. И далее Чернышевский объясняет причины столь долгого умалчивания им имени философа, ставшего главным вдохновителем его замысла противопоставить идеалистической эстетике Гегеля новую, построенную на базе антропологической философии Л. Фейербаха. «Странную несообразность, — замечает Чернышевский, — составляло то обстоятельство, что во всем... трактате ни разу не упоминается имя Фейербаха». Дело объясняется тем, что это имя было тогда невозможно употреблять в русской книге. У автора, словно извиняясь за то, что во многих своих печатных изданиях Чернышевскому приходилось пользоваться в целях конспирации эзоповским языком, автор ссылается на то, что у «него нет и имени Гегеля, хотя он постоянно полемизирует против эстетической теории Гегеля, продолжавшей господствовать тогда в русской литературе, но уже без упоминаний о Гегеле. Это имя, — напоминает Чернышевский, — тоже было неудобно тогда для употребления в русском языке» [1: с. 412].

Итак, чтобы правильно оценить эстетические воззрения Чернышевского, следует постоянно помнить, что перед нами ученик Фейербаха, убежденный в том, что прогресс научного знания в области эстетики возможен на базе именно антропологической философии. Для Фейербаха гегелевская Абсолютная Идея есть не что иное, как пустая абстракция. Как можно создать науку,

взяв за основу то, что само по себе ничего собой не представляет. Как можно из ничего вывести нечто? В реальной действительности подобное исключено, но в гегелевской Логике это оказывалось возможно посредством перехода понятия к понятию, в результате чего лежащая в основе их Абсолютная Идея обретала большую конкретность.

Фейербах пришел к выводу, что, следуя по пути гегелевской Логики, философия придет равно к тому, с чего она начинала. Напомним, что начинала она с Ничто. Начинать же надо с Нечто, т. е. с природы, а это значит, что в познании полагаться следует не на мышление, а на ощущения. Следуя этому указанию материалиста Фейербаха, Чернышевский предлагает начинать эстетику не с определения идеи прекрасного (напомним, у Гегеля это было тождество идеи с чувственным образом), а с выяснения чувства прекрасного, когда индивиды в процессе опыта испытывают подобные чувства.

«Ощущение, производимое в человеке прекрасным, — поясняет Чернышевский, — светлая радость, похожая на ту, какой наполняет нас присутствие милого для нас существа. Мы бескорыстно **любим** прекрасное, мы любимся, радуемся на него, как радуемся на милого нам человека. Из этого следует, что в прекрасном есть что-то милое, дорогое нашему сердцу. Но это «что-то» должно быть нечто чрезвычайно многообещающее, нечто способное принимать самые разнообразные формы, нечто чрезвычайно общее; потому что прекрасными кажутся нам предметы чрезвычайно разнообразные существа, совершенно не похожие друг на друга» [1: с. 412]. Чернышевский, объясняя, что есть прекрасное, отнюдь не имеет в виду изображение прекрасного в отдельных художественных произведениях. Там оно может ассоциироваться с самыми разными чувствами: радостью, печалью, горем, восторгом и т. д. Но если мы говорим о сущности прекрасного, то здесь речь непременно должна идти о чем-то общем для каждого из нас. Иначе это не будет сущностью исследуемого нами явления. Что же Чернышевский называет тем общим, что способно вызывать радость каждого из нас? «Самое **общее** из того, что мило человеку (обращаем внимание, что подобно Фейербаху, Чернышевский за исходное принимает, как ему кажется, реального человека), и самое милое ему на свете — **жизнь**; ближайшим образом такая жизнь, какую хотелось бы ему вести, какую любит он; потом и всякая жизнь, потому что все-таки лучше жить, чем не жить: все живое уже по самой природе своей ужасается гибели, небытия и любит жизнь. И кажется, — заключает свою мысль Чернышевский, — что определение: «прекрасное есть жизнь, прекрасно по существу, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть по нашим понятиям; прекрасен тот предмет, который высказывает в себе жизнь или напоминает нам о жизни», — кажется, что это определение, — убежден Чернышевский, — удовлетворительно объясняет все случаи, возбуждающие в нас чувство прекрасного» [1: с. 287].

*Окончание в следующем номере*

*Литература*

1. *Чернышевский Н.Г.* Избр. филос. соч. в 3-х т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1950–1951. 2952 с.

*Literatura*

1. *Cherny'shevskij N.G.* Izbr. filos. soch. v 3-x t. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury', 1950–1951. 2952 s.

**G.D. Chesnokov**

**N.G. Chernyshevsky's aesthetic theory. Part 1**

The article considers the process of formation of N.G. Chernyshevsky's aesthetic ideas in creative polemics with Hegel's philosophical and aesthetic views. N.G. Chernyshevsky is a follower of Feuerbach, whose philosophy in the 60-s of XIX century was known in Russia insufficiently. As a result, N.G. Chernyshevsky's philosophical views were poorly understood by his contemporaries and incorrectly assessed.

*Keywords:* philosophical anthropology; materialism; idealism; aesthetics.



**Б.Н. Бессонов**

## **Николай Александрович Бердяев: жизнь и творчество**

Статья посвящена исследованию жизни и творчества русского философа Н.А. Бердяева, рассматривавшего историю философии, русской в том числе, как путь Духа, устремленного к вечности. С его точки зрения, жизнь в этом мире поражена глубоким трагизмом. В этом причина нелюбви философа к классицизму, который создает иллюзию совершенства в конечном. Совершенство достижимо лишь в бесконечном.

*Ключевые слова:* антропология; гуманизм; диалектика; экзистенциализм; жизнь; творчество; философия; свобода.

### **Часть 1**

**В**ыдающийся русский философ Н.А. Бердяев (1874–1948) родился 6 (18) марта в Киеве в семье традиционно военной. Сначала он учился в кадетском корпусе, но, не закончив его, поступил в Киевский университет на естественный факультет, позднее перешел на юридический факультет. В университете Н.А. Бердяев проявляет интерес к марксистской литературе, втягивается в революционное движение. В 1898 году за участие в социал-демократической студенческой демонстрации он был арестован и сослан на три года в Вологду. После ссылки снова возвращается в Киев.

В 1901 г. выходит в свет первая книга Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском». В 1904 г. Н.А. Бердяев переезжает в Петербург. Здесь он входит в религиозно-философский кружок З. Гиппиус и Д. Мережковского, ставивший целью сближение интеллигенции и церкви. Участие в собраниях этого кружка сыграло большую роль в идейной эволюции Н.А. Бердяева от марксизма к идеализму.

В 1901–1905 гг. Н. Бердяев и С. Булгаков активно участвовали в издании журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни», заложивших основы так называемого нового религиозного сознания, которое акцентны делало прежде всего на постановке религиозно-экзистенциальных проблем.

В 1908 г. Бердяев приезжает в Москву. Здесь он активно сотрудничает с философами, объединившимися вокруг издательства «Путь», основанного Е.Н. Трубецким, и религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. В эти годы он много пишет. Выходят его публицистические работы, статьи по общественной и религиозной психологии. Он активный участник сборника «Вехи». В 1911 г. Бердяев издает книгу «Философия свободы», затем, в 1916 г., — другую — «Смысл Творчества. Опыт оправдания человека».

Февральская и особенно Октябрьская революции Бердяева разочаровывают. На события Октября он откликнулся статьей «Духи русской революции», опубликованной в сборнике «Из глубины» (1918 г.) и книгой «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (Эта книга вышла в свет уже в Берлине в 1923 г.). В 1918 г. Бердяев участвует в организации Вольной академии духовной культуры. В 1920 г. становится профессором Московского университета.

В 1922 г. Н.А. Бердяев был выслан из советской России. Приехав в Берлин, он принял участие в создании Религиозно-философской академии, но затем постепенно отдалился от эмиграции из-за ее «каменной нераскаянности», отсутствия сознания своей вины и, наоборот, «гордого сознания своего пребывания в правде». В свою очередь, эмигрантская интеллигенция дистанцировалась от Бердяева в связи с его попытками принять коммунистические идеалы, очистив их от «большевистских искажений» и сблизив с христианством.

Важнейшие работы этого периода: «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923 г.), «Мировоззрение Ф.М. Достоевского» (1923 г.). Большой (и для него неожиданный) резонанс вызвала его брошюра «Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы» (1924 г.).

В 1924 г. Н.А. Бердяев переезжает из Берлина в Париж. Здесь с 1926 г. и в течение 14 лет он редактирует журнал «Путь», ставший центром объединения философов-эмигрантов. Дом Бердяевых становится центром своеобразного кружка французских интеллигентов, его посещают Э. Мунье, Ж. Маритэн, Г. Марсель, А. Жид и др. Говоря о влиянии на французскую интеллигенцию, вообще на духовную жизнь Запада, Бердяев отмечал, что он привнес в нее эсхатологическое чувство судеб истории, сознание кризиса исторического христианства, конфликта личности и мировой гармонии, русскую экзистенциальность мышления и критику рационализма, религиозный анархизм и идеал религии Богочеловечества. В Париже философ опубликовал книги «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931 г.), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947 г.) и др.

Умер Н.А. Бердяев 23 марта 1948 года.

Подытоживая свою жизнь в книге «Самопознание», философ пишет: «Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие мирозерцаний, и более всего Ф.М. Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федорова. Я — русский мыслитель и писатель. И мой универсализм, моя вражда к национализму — русская черта. Кроме того, я сознаю себя мыслителем аристократическим, признавшим правду социализма» [1: с. 11]. В России, считал Н.А. Бердяев, не было настоящих аристократических традиций. В аристократическом обществе не было настоящего аристократизма, было чванство, замкнутость, презрение к низшим.

Все его существование, признается Н.А. Бердяев, стояло под знаком тоски по трансцендентному, но по другому: «то есть я, очевидно, принадлежу

к религиозному типу, который определяется жаждой вечности. Мгновение полноценно, если оно есть выход из времени, если оно, по выражению Кьеркегора, атом вечности, а не времени».

Философ противопоставляет индивида как первичную данность и личность как качественное достижение. Индивиду присущи страх и скука, личности свойственна тоска. Страх и скука направлены на низший мир. В страхе и скуке коренятся безнадежность, пустота и пошлость, в тоске же — надежда. Тоска проявляет себя в печали и ужасе. Печаль душевна, связана с прошлым. Ужас может освободить от тоски, обновить душу. По мнению Н.А. Бердяева, И.С. Тургенев — писатель печали, Ф.М. Достоевский — художник ужаса.

Коренная черта личности — творчество, считает Н.А. Бердяев. Творчество, полагает Н.А. Бердяев, — есть бунт против данного, конечного, объективного, против скуки, это — прорыв и взлет, движение к трансцендентному. В объективном мире преобладает уродство. В человеке же есть бесконечное, есть величие, поэтому он не может примириться с конечным. Это делает человека несчастным, но это вселяет и надежду. Каждый человек имеет свой особенный внутренний мир, который он противопоставляет объективному миру.

Человек, считает Н.А. Бердяев, должен быть счастливым, но к счастью неприменимы никакие измерения количества. А главное — человек должен утверждать не столько свое право на счастье, сколько свое достоинство. Философ же, по мнению Н.А. Бердяева, должен защищать верховную ценность каждого человека, который не должен быть превращен в средство. Именно поэтому, заявляет Бердяев, ему и была всегда близка мысль Ивана Карамазова о слезинке ребенка [1: с. 50, 51, 65, 68].

В этой связи, подчеркивает мыслитель, он социально и этически «совершенно согласен с Чернышевским». Чернышевский свято прав и человечен в своей проповеди свободы человеческих чувств и в своей борьбе против власти ревности в человеческих отношениях. При этом в книге его («Что делать». — *Б.Б.*), столь оклеветанной правыми кругами, есть сильный аскетический момент и большая чистота.

Н.А. Бердяев решительно отклоняет всякого рода декадентские построения. В декадентской психологии, считает он, никакого центра нет, всякая норма отрицается и потому личность расплывается, гибнет, распадается на разорванные и мимолетные переживания, проваливается в предметный мир. В этом смысле декадентство — отрицание индивидуальности, оно отражает и выражает потерю личности и тщетность ее поисков. Индивидуализм — враг индивидуальности. Гипертрофия индивидуальности, болезненное «ячество» — свидетельство гибели и распада подлинной индивидуальности. В ибсеновском «Пере Гюнте» великолепно обнаружен характер такой гипертрофии индивидуальности. Пер Гюнт потерял свое «я», болезненно его ищет и не находит. Индивидуализм, подчеркивает Н.А. Бердяев, — есть трагедия пустой свободы, истинная индивидуальность, подчиняющая личность норме,

не только не противоположна универсализму, но даже неизбежно предполагает универсализм и в универсализме лишь осуществляется [2: т. 1, с. 158],

Что касается непосредственно философских традиций, то на него, признает Бердяев, большое влияние оказали средневековые мистики М. Экхарт, Я. Беме, Ангелус Силезиус, Фр. Баадер. «Они мне ближе, чем учителя церкви. Я верю в существование универсальной мистики и универсальной духовности» [2: т. 1, с. 283]. По мнению Бердяева, Плотин — самый яркий выразитель мистики единого. Множественность и индивидуальность для Плотина не обладают метафизической реальностью. Единое, принцип всех вещей, — оно совершенно просто, оно ничто [2: т. 1, с. 283].

В том же духе, считает Бердяев, рассуждает и Майстер Экхарт. В темной бездне Божества исчезает все — Бог и творение, Бог и человек, исчезает сама эта противоположность. Путь отрешенности погружает в неизреченное, в ничто, в сверхсущее. Путь этот возвращается к тому, что предшествует творению, возникновению и Творца и Твари. Там «я первопричина самого себя, моего вечного и временного существа... По вечной сущности моего рождения я был от века, есмь и в вечности пребуду... В моем рождении рождены были все вещи... Не было бы меня, не было бы и Бога». Бог — это одно чистое, светлое, единство, далекое от всякой двойственности. И в это единое “Ничто” должны мы вечно погружаться из бытия» [2: т. 1, с. 285].

Н.А. Бердяев отмечает также, что на него большое воздействие оказали идеи Шопенгауэра, Ницше, Ибсена и, разумеется, К. Маркса. Он говорил, что всегда уважал К. Маркса, всегда был согласен с его критикой капитализма. Из русских же мыслителей на него большое влияние оказали прежде всего Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский.

«Вообще, продолжает Бердяев, в книге “Самопознание” я формировался в атмосфере философских дискуссий. Журнал “Вопросы жизни” был местом встречи всех новых течений. В нем, кроме редакторов С.Н. Булгакова и меня, участвовали Д. Мережковский, В. Розанов, Вяч. Иванов, Ф. Сологуб, А. Блок, А. Белый, В. Брюсов, А. Ремизов, Г. Чулков, Л. Шестов, М. Гершензон, С. Франк, П. Струве, кн. Е. Трубецкой, П. Новородцев, Б. Кистяковский, В. ЭРН и др. Встречи с Л. Шестовым и — особенно — С. Булгаковым были для меня наиболее важными. С. Булгаков был центральной фигурой православного возрождения начала XX века» [1: с. 142].

В целом, подчеркивает Н.А. Бердяев, «моя концепция экзистенциальной диалектики гуманизма сформировалась в первую очередь под влиянием трех мыслителей: Достоевского, Ницше и Маркса» [1: с. 217]. «После Ницше и Достоевского, — продолжает Н.А. Бердяев, — нет уже возврата ни к старой христианской антропологии, ни к старой гуманистической антропологии. После Ницше и Достоевского человек должен по-новому осознать себя и оправдать свое призвание, раскрыть свою творческую природу, а не просто восхвалять себя. Что касается К. Маркса, то он был и остается для меня гениальным человеком, раскрывшим возможность победы социалистической революции» [1: с. 118].

В духе «русской традиции» Н.А. Бердяев противопоставляет науку и философию. Наука есть служение необходимости; она знает лишь истины, но не знает истину, то есть последнюю тайну. Напротив, философия есть искусство познания в свободе через творчество идей, противостоящих объективной данности и необходимости. Философия проникает в запредельную сущность мира; она ищет его смысл. Если наука есть горькая нужда человека, то философия — роскошь, избыток его духовных сил. Философская истина персональна, она открывается в индивидуальном переживании. Интуиция выше дискурсивного мышления, выше логики [2: т. 1, с. 52, 53].

Бердяев резко выступает против позитивистско-прагматической традиции в истории философии. Эта утилитарная традиция, по его мнению, — свидетельство кризиса философии. Источник философского познания — целостная жизнь духа, духовный опыт. Страдание, радость, трагический конфликт — вот источник познания, утверждает Н. Бердяев. Но тайна всегда остается, она лишь углубляется от познания. Познание Бога — путь приобщения к Тайне, которая от этого становится еще более таинственной.

Однако философ отнюдь не отвергает науку. Наука — неоспоримый факт, нужный человеку. Н.А. Бердяев отвергает научность, то есть перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науке. Нельзя, например, перенести метод естественных наук в психологию и в науки общественные. Наука — средство приспособления к природе, она есть послушание необходимости. Напротив, философия есть творчество, не приспособление и не послушание.

Н. Бердяев одобряет философию А. Бергсона, который, по его мнению, сознает, что философия не наука, что она — творческий акт. Однако, полагает Бердяев, Бергсон все-таки боится науки, его «творческая эволюция» зависит от биологии. Иррационализм Бергсона — слишком биологический иррационализм, т. е. почерпнут из науки о жизни. Границы науки и философии не соблюдены Бергсоном. Но он понял, что философское познание базируется на интуиции, на любовном проникновении в сущность вещей.

Истина, подчеркивает Бердяев, не отражение, не дублирование, повторение бытия в познающем, а осмысливание бытия. Истина предполагает творческий акт познающего в бытии. Именно так понимаемая и так постигаемая истина приносит человеку свободу и освобождение: отрицать свободу значит отрицать и истину. Философ с уважением пишет о Джемсе и его книге «Религиозный опыт». Джемс, по его мнению, глубокий мыслитель, отстаивающий расширение опыта за пределы рационального. Он признает за опытом святых и мистиков такой же фактический характер, как и за всяким другим опытом.

Бердяев считает, что рефлексия и сомнение лишают философию творчески активного характера, делают познающего рабом необходимости. Подлинная философия — творческая цельная философия, сделавшая свой выбор, уверенная в себе, т. е. догматическая философия. Догматизм — отказ от положения буриданова осла; догматизм, в конечном счете, есть преодоление дурной множественности во имя избрания единого [2: т. 1, с. 66, 67].

Человек — верховный центр вселенной, малый космос, включающий в себя все, есть предпосылка и истина философского познания. Философствует человек и философствуют для человека. Попытка «онаучить» философию, освободить ее от человека, от всякого антропологизма, свести к гносеологии — это «человекоубийственное» стремление [2: т. 1, с. 70, 71].

Бесспорно, жизнь трагична, считает Н.А. Бердяев. Но это не должно рождать в нас пессимизма. «Спиритуалистическая метафизика преодолевает эмпирически-безысходный трагизм жизни и приводит нас к тому высшему, окончательному оптимизму, который не имеет ничего общего с пошлым довольством и даже предполагает негодование, тоску и печаль. Трагизм жизни, в конце концов, коренится в иллюзии эмпирической действительности. Внутри ее... не может быть окончательно уничтожено зло, не может окончательно восторжествовать правда», — считает Н. Бердяев [2: т. 2, с. 207].

Выход помогает найти философский идеализм, утверждает Н.А. Бердяев. Разрушая наивный реализм в теории познания, он ведет нас к признанию духовной природы человека и мира и к восстановлению прав человеческого разума. Таким образом, гносеологически преодолевается один из основных источников пессимизма — агностицизм, подчеркивает мыслитель. Агностицизм — это болезнь XIX века, которую позитивисты пытались возвести в философский принцип.

По убеждению Н. Бердяева, из трагедии познания есть только один достойный человека выход — возвращение к той пламенной вере в человеческий разум, которая жила у величайших мыслителей человечества — Платона и Аристотеля, Спинозы и Лейбница, Фихте и Гегеля, вере, в которой был силен и кенигсбергский мудрец. У Канта никогда не угасала вера в человеческий разум как носителя высших идей, он написал критику разума, и его критика была прежде всего памятником, воздвигнутым нравственно-разумной природе человека. Восстановленный в своих правах человеческий разум должен создать новую метафизику, которая будет лишь дальнейшим шагом в постепенном раскрытии единой вечной метафизики, основанной Платоном [2: т. 2, с. 208].

В этой связи Н.А. Бердяев в духе славянофилов, считает важнейшей задачей русского сознания создание синтетической философии. По его мнению, А.С. Хомяков положил начало традиции построения такой философии цельного духа, которую затем плодотворно развил Вл. Соловьев. При этом Н.А. Бердяев апеллирует к религиозному опыту православия.

К христианству же в целом философ относится весьма критически. Христианство, понятое как религия личного спасения от вечной гибели через смирение, утверждает в человеке сознание бессилия и беспомощности. Человек, живя под страшным давлением угрозы вечной гибели, соглашался на все, лишь бы избежать ее. В результате была создана авторитарная система искупления и послушания. В таких условиях затруднено или даже невозможно творческое отношение к жизни, утверждает Н.А. Бердяев. Творческие ценности не нужны для спасения от гибели, может быть, даже вредны. По мнению Н. Бердяева, христианство должно быть прежде всего религией преображения мира, обожения твари, религией

космической и социальной, религией любви к Богу и человеку, обетования Царства Божьего. «Человек оправдывает себя перед Творцом, не только искуплением, но и творчеством. В тайне творчества открывается бесконечная природа самого человека и осуществляется его высшее назначение» [2: т. 1, с. 122]. Именно потому, что христианские мистики ставили любовь к Богу и слияние с ним выше личного спасения, хотя и им не открылась тайна творчества, они ему ближе, чем официальные Отцы Церкви, отмечает Бердяев. Он даже полагает, что если бы не революция, то был бы он не в Париже, а в Сибири, на вечном поселении «за оскорбление Святейшего Синода».

*Окончание в следующем номере*

### *Литература*

1. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Книга, 1991. 446 с.
2. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. 542 с.; Т. 2. 510 с.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., Наука, 1990. 222 с.
4. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
5. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон 1998. 400 с.
6. Бердяев Н.А. Русская идея. М.: АСТ, 2002. 616 с.
7. Бердяев Н.А. О русской философии. М.: Издательство русского университета, 1991. Ч. 1. 288 с.; Ч. 2. 240 с.

### *Literatura*

1. Berdyaev N.A. Samopoznanie. M.: Kniga, 1991. 446 s.
2. Berdyaev N.A. Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva: v 2 t. M.: Iskusstvo, 1994. T. 1. 542 s.; T. 2. 510 s.
3. Berdyaev N.A. Istoki i smysl russkogo kommunizma. M., Nauka, 1990. 222 s.
4. Berdyaev N.A. Filosofiya svobody'. Smy'sl tvorchestva. M.: Pravda, 1989. 607 s.
5. Berdyaev N.A. Duxovny'j krizis intelligencii. M.: Kanon 1998. 400 s.
6. Berdyaev N.A. Russkaya ideya. M.: AST, 2002. 616 s.
7. Berdyaev N.A. O russoj filosofii. M.: Izdatel'stvo russkogo universiteta, 1991. Ch. 1. 288 s.; Ch. 2. 240 s.

***B.N. Bessonov***

### **Nikolai Aleksandrovich Berdyaev: life and work. Part 1**

The article is devoted to the study of the life and work of Russian philosopher N.A. Berdyaev, who considered the history of philosophy, including Russian, as the way of the Spirit, aspiring to eternity. From his point of view, the life in this world is struck by a deep tragic element. This is the reason of the philosopher's dislike of classicism, which creates the illusion of perfection in the finite reality. Perfection is achieved only in the infinite .

*Keywords:* anthropology; humanism; dialectics; existentialism; life; creation; philosophy; freedom.

## НАШИ ПУБЛИКАЦИИ

Умберто Эко

### Вечный фашизм<sup>1</sup>

*Эссе*

19 февраля 2016 года ушел из жизни выдающийся итальянский учёный, философ, специалист по семиотике и средневековой эстетике, теоретик культуры, литературный критик, писатель, публицист. Редационный совет «Вестника МГПУ. Философские науки» не мог не откликнуться на это печальное событие и не почтить память выдающегося деятеля не только итальянской, но и мировой культуры. Предлагаем вниманию читателю доклад, прочитанный У. Эко на симпозиуме, проводившемся итальянским и французским отделениями Колумбийского Университета (Нью-Йорк) 25 апреля 1995 года. Этот доклад — одно из лучших эссе писателя, которое кажется нам особенно актуальным в наше непростое время.

**В** 1942 году, в возрасте 10 лет, я завоевал первое место на олимпиаде *Ludi Juveniles*, проводившейся для итальянских школьников-фашистов (то есть для всех итальянских школьников).

Я изощрился с риторической виртуозностью развить тему «Должно ли нам умереть за славу Муссолини и за бессмертную славу Италии?» Я доказал, что должно умереть. Я был умный мальчик. Потом в 1943 году мне открылся смысл слова «свобода». В конце этого очерка расскажу, как было дело. В ту минуту «свобода» еще не означало «освобождение».

В моем отрочестве было два таких года, когда вокруг были эсэсовцы, фашисты и партизаны, все палили друг в друга, я учился уворачиваться от выстрелов. Полезный навык. В апреле 1945 года партизаны взяли Милан. Через два дня они захватили и наш городишко. Вот была радость. На центральной площади толпились горожане, пели, размахивали знаменами. Выкрикивалось имя Миммо, командира партизанского отряда... Он выскакал на балкон муниципалитета на костылях, бледный. Рукой сделал знак толпе, чтоб замолчали. Я наряду со всеми ждал торжественной речи, все мое детство прошло в атмосфере крупных исторических речей Муссолини, в школе мы учили наизусть

<sup>1</sup> Эко У. Вечный фашизм // Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб.: Симпозиум, 2003. С. 2–20. Текст печатается с сокращениями.



самые проникновенные пассажи. Но была тишина. Миммо говорил хрипло, почти не было слышно: «Граждане, друзья. После многих испытаний... мы здесь. Вечная слава павшим». Все. Он повернулся и ушел. Толпа вопила, партизаны потрясали оружием, палили в воздух. Мы, мальчишки, кинулись подбирать гильзы, ценные коллекционные экспонаты. В тот день я осознал, что свобода слова означает и свободу от риторики...

В мае нам сказали, что война окончилась. Мир показался мне великой странностью. Меня учили, что перманентная война является нормальным условием жизни для молодого итальянца. В последующие месяцы открылось также, что Соппротивление — не наше деревенское, а общеевропейское явление. Я научился новым волнующим словам, таким как *reseau*, *maquis*, *armee secrete*, *Rote Kapelle*, варшавское гетто. Я увидел первые снимки геноцида евреев — того, что называется Холокост, — и усвоил смысл явления раньше, чем узнал термин. Я понял, от чего именно нас освободили.

В Италии кое-кто сегодня задается вопросом, сыграло ли Соппротивление реальную военную роль. Моему поколению этот вопрос несуществен. Мы сразу почувствовали моральную и психологическую роль Соппротивления. Вот что давало нам гордость: знать, что мы, население Европы, не дожидались освобождения сложа руки. Думаю, что и для молодых американцев, которые платили кровью за нашу свободу, было тоже небезразлично знать, что за линией фронта среди населения Европы кто-то платит по тому же счету.

В Италии звучат высказывания, что Соппротивление в Европе — вымысел коммунистов. Нельзя спорить, коммунисты действительно употребили Соппротивление как личную собственность, пользуясь тем, что они сыграли в Соппротивлении центральную роль. Но я помню партизан в шейных платках самых разных расцветок... Сейчас у нас принято говорить, что война за освобождение Италии привела к трагическому расколу нации и что необходимо национальное примирение. Воспоминание об ужасном времени должно быть вытеснено (*refoulee*, *verdrangt*). Но вытеснение — источник неврозов. Примириться, проявить понимание, уважить тех, кто от чистого сердца вел свою войну. Простить — это не значит забыть. Допускаю, что Эйхман был чистосердечно предан своей миссии. Но мы не говорим Эйхману: «Валяйте, продолжайте в том же духе». Мы обязаны помнить, что же это было, и торжественно заявить, что снова они этого делать не должны.

Но кто такие «они»? Если до сегодняшних пор подразумевать под «они» тоталитарные правительства, распорядившиеся Европой перед Второй мировой войной, можно спать спокойно: они не возродятся в прежнем своем виде среди новых исторических декораций. Итальянский фашизм (Муссолини) складывался из культа харизматического вождя, из корпоративности, из утопической идеи о судьбоносности Рима, из империалистической воли к завоеванию новых земель, из насадного национализма, из выстраивания страны в колонну по два, одевания всех в черные рубашки, из отрицания парламентской демократии, из антисемитизма. Так вот, я вполне верю, что нынешний

Национальный альянс, родившийся из останков Итальянского социального движения, — это партия хотя и безусловно правая, но не связанная с нашим прежним фашизмом.

И хотя я очень обеспокоен неофашистскими движениями, возникающими повсеместно по Европе и, в частности, в России, я — по той же причине — не думаю, что именно немецкий фашизм в своей первоначальной форме может снова явиться в качестве идеологии, охватывающей народы.

В то же время, хотя политические режимы свергаются, идеологии рушатся под напором критики, дезавуируются, за всеми режимами и их идеологиями всегда стоят: мировоззрение и мирочувствование, сумма культурных привычек, туманность темных инстинктов, полуосознанные импульсы. О чем это говорит? Существует ли и в наше время призрак, бродящий по Европе, не говоря об остальных частях света?

Ионеско изрек: «Важны только слова, все остальное — болтовня». Лингвистические привычки часто представляют собою первостепенные симптомы невыказуемых чувств. Поэтому позвольте задать вопрос: с какой стати не только итальянское Сопротивление, но и вся Вторая мировая война во всем мире формулируется как битва против *фашизма*? Фашизм вообще-то должен ассоциироваться с Италией.

Но перечитайте Хемингуэя «По ком звонит колокол»: Роберт Джордан именует своих врагов фашистами, хотя они испанские фалангисты. Дадим слово Ф.Д. Рузвельту: «Победа американского народа и его союзников будет победою над фашизмом и над деспотическим тупиком, который он олицетворяет» (23 сентября 1944 г.).

Во времена маккартизма любили клеймить американцев, участвовавших в гражданской войне в Испании, «недозрелыми антифашистами» (имелось в виду, что выступить против Гитлера в сороковые годы было моральным долгом настоящего американца, а вот выступать против Франко чересчур рано, в тридцатые, — это подозрительный знак).

Американские радикалы обзывали полицейских, не разделявших их вкусов по части курева, «фашистскими свиньями». Почему не паршивыми кагулями, не гадами фалангистами, не суками усташами, не погаными квислингами, не Анте Павеличами и не нацистами?

Дело в том, что «Майн Кампф» — манифест *цельной* политической программы. Немецкий фашизм (нацизм) включал в себя расовую и арийскую теории, четкое представление об *entartete Kunst* — коррумпированном искусстве, философию державности и культ сверхчеловека. Он имел четкую антихристианскую и неоязыческую окраску. Так же точно сталинский диамат был четко материалистичен и атеистичен. Режимы, подчиняющие все личностные проявления государству и государственной идеологии, мы зовем тоталитарными; немецкий фашизм и сталинизм — оба тоталитарные режимы.

Итальянский же фашизм, безусловно, представлял собой диктаторский режим, но он не был вполне тоталитарен, и не благодаря какой-то особой

своей мягкости, а из-за недостаточности философской базы. В противоположность общепринятому представлению, у итальянского фашизма не имелось собственной философии. Статья о фашизме, подписанная «Муссолини» в Итальянской энциклопедии Треккани, была если не создана, то вдохновлена философом Джованни Джентиле, и отражалось в ней позднегегелианское представление об «этическом и абсолютном государстве». Однако при правлении Муссолини такое государство реализовано не было. У Муссолини не было никакой философии: у него была только риторика. Начал он с воинствующего безбожия, затем подписал конкордат с Церковью и сдружился с епископами, освящавшими фашистские знамена. В первые его, еще антиклерикальные времена, если верить легенде, он предлагал Господу разразить его на месте, дабы проверить истинность Господня бытия. По всей видимости, тот чем-то отвлекся и просьбу не удовлетворил. На следующем этапе во всех своих выступлениях Муссолини ссылаясь на имя Божие и смело именовал самого себя «рукой Провидения».

Итальянский фашизм, бесспорно, был первой правой диктатурой, овладевшей целой европейской страной, и последующие аналогичные движения поэтому видели для себя общий архетип в муссолиниевском режиме. Итальянский фашизм первым из всех разработал военное священнодействие, создал фольклор и установил моду на одежду, причем с гораздо большим успехом за границей, чем любые Бенеттоны, Армани и Версаче. Только следом за итальянским фашизмом — в тридцатые годы — фашистские движения появились в Англии (Мосли), Литве, Эстонии, Латвии, Польше, Венгрии, Румынии, Болгарии, Греции, Югославии, Испании, Португалии, Норвегии и даже в Южной Америке и, разумеется, в Германии. И именно итальянский фашизм создал у многих либеральных европейских лидеров убеждение, будто эта власть проводит любопытные социальные реформы и способна составить умеренно-революционную альтернативу коммунистической угрозе.

И все же это единственное основание — исторический приоритет — не кажется мне достаточным для того, чтобы слово «фашизм» превратилось в синекдоху, в определение типа *pars pro toto* для самых разных тоталитарных движений. Никак нельзя сказать, чтобы итальянский фашизм содержал в себе все элементы последующих тоталитаризмов, некую квинтэссенцию. Наоборот, в фашизме и эссенции-то, естества ясного не содержалось, и являл он собой тоталитаризм размытый, на языке логики — *fuzzy*.

Итальянский фашизм не был монолитной идеологией, а был коллажем из разносортных политических и философских идей, муравейником противоречий. Ну можно ли себе представить тоталитарный режим, в котором сосуществуют монархия и революция, Королевская гвардия и персональная милиция Муссолини, в котором Церковь занимает главенствующее положение, но школа расцерковлена и построена на пропаганде насилия, где уживаются абсолютный контроль государства со свободным рынком?

В Италии фашистская партия родилась, превознося свой новый революционный порядок, но финансировалась самыми консервативными землевладельцами, которые надеялись на контрреволюцию. Итальянский фашизм в своем зародыше был республиканским, но затем двадцать лет подряд прокламировал верность королевской фамилии, давая возможность дуче шагать по жизни под ручку с королем, которому предлагался даже титул императора. Когда же в 1943 году король уволил Муссолини с должности, партия через два месяца возродилась с помощью немцев под знаменем «социальной» республики, под уже знакомую музыку революции и с почти что якобинской аранжировкой.

Существовала только одна архитектура немецкого фашизма и только одно немецко-фашистское искусство. Если архитектором немецкого фашизма стал бы Альберт Шпеер, не осталось бы места Мису ван дер Роэ. Так же точно при Сталине: коли был бы прав Ламарк, не осталось бы места Дарвину. Напротив, в Италии архитекторы, безусловно, мыслили себя как фашисты, однако наряду с псевдоколизеями проектировали и новаторские здания, вдохновленные модерн-рационализмом Гропиуса...

В Италии существовали две важные художественные премии. Во-первых, премия Кремона — под эгидой невежественного и фанатичного фашиста Фариначчи, который ратовал за пропагандистское искусство (помню станковую живопись: «У радиоприемника. Слушая выступление Дуче» и «Ментальные состояния, навеваемые фашизмом»). Во-вторых, премия Бергамо, которую спонсировал образованный и в разумных пределах толерантный фашист Боттаи. Он выступал сторонником искусства для искусства и за новаторские опыты авангардистского искусства, те самые, которые в Германии преследовались как упаднические и втайне коммунистические, так как они отличались от нибелунгового кича, а разрешался только он, и больше ничего. В смысле поэзии, нашей национальной гордостью считался Д'Аннунцио, денди, которого в Германии или в России мигом поставили бы к стенке. У нас ему присвоили титул Вещего певца режима за национализм и превознесение героизма (с примесью изрядной порции французского декадентства).

Футуризм. Образец самого отъявленного «упадочного искусства», наряду с экспрессионизмом, кубизмом, сюрреализмом. Однако первые итальянские футуристы были настроены националистски, с эстетических позиций отстаивали участие Италии в Первой мировой войне, упивались быстротой, насилием и риском и, в определенных отношениях, подходили близко к фашистскому культу молодости. Когда итальянский фашизм начал равняться на Римскую империю и на новооткрытые народные корни, Маринетти (провозглашавший, что автомобиль прекраснее Ники Самофракийской, и покушавшийся «укокошить лунный свет») был проведен в члены Национальной Академии, которая вообще-то относилась к лунному свету с пиететом.

Многие партизаны, представители левой интеллигенции вызрели в ячейках ГУФ (фашистской организации университетских студентов), а ведь ГУФ

замышлялась как колыбель новой фашистской культуры. Но эти ячейки составили собой некий интеллектуальный котел, где кипели идеи и никогда не было настоящего идеологического контроля; не оттого, что партийцы отличались особой толерантностью, а потому, что они, как правило, не обладали интеллектуальным уровнем, чтоб контролировать студентов...

Это не означает, что итальянскому фашизму была свойственна терпимость. Грамши продержали в тюрьме до самой смерти, Маттеотти уничтожили, братьев Росселли уничтожили, свободу печати подавили, профсоюзы разогнали, политических диссидентов выслали на отдаленные острова, законодательная власть превратилась в чистую фикцию, а исполнительная (которая контролировала и судопроизводство, и массовые коммуникации) самопроизвольно издавала законы, среди которых, в частности, был закон о чистоте расы — формальная поддержка Италией геноцида евреев.

Неодноплановая картина, описанная мною, свидетельствует не о толерантности, а о великой расхлябанности, как политической, так и идеологической. Причем это была «упорядоченная расхлябанность», в беспорядке имелась своя система. Пусть фашизм не имел философского стержня, но с точки зрения эмоциональной он был прочно ориентирован на определенные архетипы.

Так мы приблизились ко второй части разговора. Немецкий нацизм был уникален. Мы не можем назвать нацизмом гиперкатолический фалангизм Франко, потому что нацизм отличался глубинным язычеством, политеизмом и антихристианством, или это был не нацизм. А вот с термином «фашизм», наоборот, можно играть на многие лады. Название не переменится. С понятием «фашизм» происходит то же, что, по Витгенштейну, произошло с понятием «игра». Игра может быть соревновательной или же наоборот; может осуществляться одним человеком или же несколькими; может требовать умения и навыков или не требовать ничего; может вестись на деньги, а может и нет. Игры — это серия различных видов деятельности, семейное сходство между которыми очень относительно... Термин «фашизм» употребляется повсеместно, потому что даже если удалить из итальянского фашистского режима один или несколько аспектов, он все равно продолжает узнаваться как фашистский. Устранив из итальянского фашизма империализм, получаем Франко или Салазара. Устраняем колониализм — выходит балканский фашизм. Прибавляем к итальянскому фашизму радикальный антикапитализм (чем никогда не грешил Муссолини), и получается Эзра Паунд. Прибавляем помешательство на кельтской мифологии и культе Грааля (абсолютно чуждое итальянскому фашизму), и перед нами один из наиболее уважаемых фашистских гуру — Юлиус Эвола.

Чтобы преодолеть этот разброд, по-моему, следует вычленив список типических характеристик Вечного Фашизма (ур-фашизма); вообще-то достаточно наличия даже одной из них, чтобы начинала конденсироваться фашистская туманность.

1. Первой характеристикой ур-фашизма является культ *традиции*. Традиционализм старше фашизма. Он выступает доминантой контрреволюционной

католической мысли после Французской революции, но зародился он в поздний эллинистический период как реакция на рационализм классической Греции.

В средиземноморском бассейне народы разных религий (все они с равной толерантностью были допускаемы в римский Пантеон) искали откровения, явленного на заре истории человечества. Это откровение испокон веков таилось под покровом языков, чей смысл утратился. Откровение было введено египетским иероглифам, кельтским рунам, а также священным, доселе не проясненным памятникам азиатских религий.

Эта новая культура неизбежно оказывалась *синкретичной*. Синкретизм — это не просто, как указывают словари, сочетание разноформных верований и практик. Здесь основа сочетаемости — прежде всего *пренебрежение к противоречиям*. Исходя из подобной логики, все первородные откровения содержат зародыш истины, а если они разноречивы или вообще несовместимы, это не имеет значения, потому что аллегорически все равно они все восходят к некоей исконной истине.

Из этого вытекает, что *нет места развитию знания*. Истина уже провозглашена раз и навсегда; остается только истолковывать ее темные словеса. Достаточно посмотреть «обоймы» любых фашистских культур: в них входят только мыслители-традиционалисты. Немецко-фашистский гнозис питался из традиционалистских, синкретистских, оккультных источников. Наиважнейший теоретический источник новых итальянских правых, Юлиус Эвола, смешивает Грааль с «Протоколами Сионских мудрецов», алхимию со Священной Римской империей. Сам тот факт, что в целях обогащения кругозора часть итальянских правых сейчас расширила обойму, включив в нее Де Местра, Генона и Грамши, является блистательной демонстрацией синкретизма.

Поройтесь в американском книжном магазине на стеллажах под табличкой «New Age». Вы увидите в куче мистической белиберды даже и св. Августина, который, насколько мне известно, фашистом не был. Вот сам по себе принцип валить в кучу Августина и Стоунхендж — это и есть симптом ур-фашизма.

2. Традиционализм неизбежно ведет к *неприятию модернизма*. Как итальянские фашисты, так и немецкие нацисты вроде бы обожали технику, в то время как традиционалистские мыслители обычно технику клеймили, видя в ней отрицание традиционных духовных ценностей. Но, по сути дела, нацизм наслаждался лишь внешним аспектом своей индустриализации. В глубине его идеологии главенствовала теория Blut und Boden — «Крови и почвы». Отрицание современного мира проводилось под соусом отрицания капиталистической современности. Это, по существу, отрицание духа 1789 года (а также, разумеется, 1776-го) — духа Просвещения. Век Рационализма видится как начало современного разврата. Поэтому ур-фашизм может быть определен как *иррационализм*.

3. Иррационализм крепко связан с культом *действия ради действия*. Действование прекрасно само по себе и поэтому осуществляется *вне* и *без* рефлексии.

Думание — немужественное дело. Культура видится с подозрением, будучи потенциальной носительницей критического отношения. Тут все: и высказывание Геббельса «Когда я слышу слово „культура“, я хватаюсь за пистолет», и милые общие места насчет интеллектуальных размазней, яйцеголовых интеллигентов, радикал-снобизма и университетов — рассадников коммунистической заразы. **Подозрительность по отношению к интеллектуальному миру** всегда сигнализирует присутствие ур-фашизма. Официальные фашистские мыслители в основном занимались тем, что обвиняли современную им культуру и либеральную интеллигенцию в отходе от вековых ценностей.

4. Никакая форма синкретизма не может вынести критики. Критический подход оперирует дистинкциями, дистинкции же являются атрибутом современности. В современной культуре научное сообщество уважает несогласие, как основу развития науки. В глазах ур-фашизма **несогласие есть предательство**.

5. Несогласие — это еще и знак инакости. Ур-фашизм растет и ищет консенсусов, эксплуатируя прирожденную боязнь инородного. Первейшие лозунги фашистоидного или префашистоидного движения направлены против инородцев. Ур-фашизм, таким образом, по определению замешан на **расизме**.

6. Ур-фашизм рождается из индивидуальной или социальной фрустрации. Поэтому все исторические фашизмы опирались на **фрустрированные средние классы**, пострадавшие от какого-либо экономического либо политического кризиса и испытывающие страх перед угрозой со стороны раздраженных низов. В наше время, когда прежние «пролетарии» превращаются в мелкую буржуазию, а люмпен из политической жизни самоустраивается, фашизм найдет в этом новом большинстве превосходную аудиторию.

7. Тем, кто вообще социально обездолен, ур-фашизм говорит, что единственным залогом их привилегий является факт рождения в определенной стране. Так выковывается **национализм**. К тому же единственное, что может сплотить нацию, — это враги. Поэтому в основе ур-фашистской психологии заложена одержимость **идеями заговора**, по возможности международного. Сочлены должны ощущать себя осажденными. Лучший способ сосредоточить аудиторию на заговоре — использовать пружины ксенофобии. Однако годится и заговор внутренний, для этого хорошо подходят евреи, потому что они одновременно как бы внутри и как бы вне. Последний американский образчик помешательства на заговоре — книга «Новый мировой порядок» Пэта Робертсона.

8. Сочлены должны чувствовать себя оскорбленными из-за того, что враги выставляют напоказ богатство, бравировать силой. Когда я был маленьким, мне внушали, что англичане — «нация пятиразового питания». Англичане питаются интенсивнее, чем бедные, но честные итальянцы. Богаты еще евреи, к тому же они помогают своим, имеют тайную сеть взаимопомощи. Это с одной стороны; в то же время сочлены убеждены, что сумеют одолеть любого врага. Так, благодаря колебанию риторических струн, **враги рисуются в одно и то же время как и чересчур сильные, и чересчур слабые**. По этой причине

фашизмы обречены всегда проигрывать войны: они не в состоянии объективно оценивать боеспособность противника.

9. Для ур-фашизма нет борьбы за жизнь, а есть жизнь ради борьбы. Раз так, *пацифизм однозначен братанию с врагом*. Пацифизм предосудителен, поскольку *жизнь есть вечная борьба*. В то же время имеется и комплекс Страшного Суда. Поскольку враг должен быть — и будет — уничтожен, значит, состоится последний бой, в результате которого данное движение приобретет полный контроль над миром. В свете подобного «тотального решения» предполагается наступление эры всеобщего мира, Золотого века. Однако это противодействует тезису о перманентной войне, и еще ни одному фашистскому лидеру не удалось разрешить образующееся противоречие.

10. Для всех реакционных идеологий типичен элитаризм, в силу его глубокой аристократичности. В ходе истории все аристократические и милитаристские элитаризмы держались на *презрении к слабому*.

Ур-фашизм исповедует *популистский* элитаризм. Рядовые граждане составляют собой наилучший народ на свете. Партия составляется из наилучших рядовых граждан. Рядовой гражданин может (либо обязан) сделаться членом партии. Однако не может быть патрициев без плебеев. Вождь, который знает, что получил власть не через делегирование, а захватил силой, понимает также, что сила его основывается на *слабости* массы, и эта масса слаба настолько, чтобы нуждаться в Погонщике и заслуживать его.

Поэтому в таких обществах, организованных иерархически (по милитаристской модели), каждый отдельный вождь презирает, с одной стороны, вышестоящих, а с другой — подчиненных. Тем самым укрепляется *массовый элитаризм*.

11. Всякого и каждого воспитывают, чтобы он стал героем. В мифах герой воплощает собой редкое, экстраординарное существо; однако в идеологии ур-фашизма героизм — это норма. Культ героизма непосредственно связан с *культом смерти*. Не случайно девизом фалангистов было: *Viva la muerte!* Нормальным людям говорят, что смерть огорчительна, но надо будет встретить ее с достоинством. Верующим людям говорят, что смерть есть страдательный метод достижения сверхъестественного блаженства. Герой же ур-фашизма алчет смерти, пред-указанной ему в качестве наилучшей компенсации за героическую жизнь. Герою ур-фашизма умереть невтерпех. В героическом нетерпении, заметим в скобках, ему гораздо чаще случается умерщвлять других.

12. Поскольку как перманентная война, так и героизм — довольно трудные игры, ур-фашизм переносит свое стремление к власти на половую сферу. На этом основан культ мужественности (то есть пренебрежение к женщине и беспощадное преследование любых неконформистских сексуальных привычек: от целомудрия до гомосексуализма)...

13. Ур-фашизм строится на качественном (квалитативном) популизме. В условиях демократии граждане пользуются правами личности; совокупность



граждан осуществляет свои политические права только при наличии количественного (квантитативного) основания: исполняются решения большинства. В глазах ур-фашизма индивидуум прав личности не имеет, а Народ предстает как качество, как монолитное единство, выражающее совокупную волю. Поскольку никакое количество человеческих существ на самом деле не может иметь совокупную волю, Вождь претендует на то, чтобы представлять от всех. Утратив право делегировать, рядовые граждане не действуют, они только призываются — часть за целое, *pars pro toto* — играть роль Народа. Народ, таким образом, бытует как феномен исключительно театральный.

За примером *качественного популизма* необязательно обращаться к Нюрнбергскому стадиону или римской переполненной площади перед балконом Муссолини. В нашем близком будущем перспектива качественного популизма — это телевидение или электронная сеть «Интернет», которые способны представить эмоциональную реакцию отобранной группы граждан как «суждение народа».

Крепко стоя на своем квалитативном популизме, ур-фашизм *ополчается против «прогнивших парламентских демократий»*. Первое, что заявил Муссолини в своей речи в итальянском парламенте, было: «Хотелось бы мне превратить эту глухую, серую залу в спортзал для моих ребяток». Он, конечно же, быстро нашел гораздо лучшее пристанище для «своих ребяток», но парламент тем не менее разогнал.

Всякий раз, когда политик ставит под вопрос легитимность парламента, поскольку тот якобы уже не отражает «суждение народа», явственно унюхивается запахок Вечного Фашизма.

14. *Ур-фашизм говорит на Новоязе*. Новояз был изобретен Оруэллом в романе «1984» как официальный язык Ангсоца, Английского социализма, но элементы ур-фашизма свойственны самым различным диктатурам. И нацистские, и фашистские учебники отличались бедной лексикой и примитивным синтаксисом, желая максимально ограничить для школьника набор инструментов сложного критического мышления. Но мы должны уметь вычленять и другие формы Новояза, даже когда они имеют невинный вид популярного телевизионного ток-шоу.

Перечислив возможные архетипы ур-фашизма, закончу вот чем. Утром 27 июля 1943 года мне было сказано, что по радио объявили, что фашизм пал и Муссолини арестован, и чтобы я пошел и купил газету. Я отправился к киоску и увидел, что там полно газет, но у них незнакомые названия. Затем я прочитал заголовки передовиц и осознал, что в разных газетах написаны разные вещи. Тогда я купил одну из них, наудачу, развернул и прочитал на первой странице декларацию, подписанную пятью или шестью политическими партиями, среди которых были Христианская демократическая, Коммунистическая партия, Социалистическая партия, Партия действия, Либеральная партия. До этой минуты я полагал, что на страну полагается иметь по одной

партии, в частности в Италии партия называется Национальной Фашистской. И вот я обнаружил, что в моей стране одновременно имеют место несколько партий. И не только. Так как я был смышленным подростком, я сказал себе, что никак не возможно, чтобы все эти партии учредились вот так, за одну ночь. Значит, подумал я, они существовали прежде на подпольном положении.

Декларация возвещала о конце фашистской диктатуры и восстановлении в стране свобод: свободы слова, печати, политических объединений. Эти слова — «диктатура», «свобода» — о Господи, впервые за всю жизнь я их прочел. Благодаря этим словам я переродился в свободного западного человека.

Мы должны всегда иметь в виду, что смысл этих слов не должен снова забываться. Ур-фашизм до сих пор около нас, иногда он ходит в штатском. Было бы так удобно для всех нас, если бы кто-нибудь вылез на мировую арену и сказал: «Хочу снова открыть Освенцим, хочу, чтобы черные рубашки снова замаршировали на парадах на итальянских площадях». Увы, в жизни так хорошо не бывает! Ур-фашизм может представлять в самых невинных видах и формах. Наш долг — выявлять его сущность и указывать на новые его формы, каждый день, в любой точке земного шара. Передам опять слово Рузвельту. «Решусь сказать, что, если бы американская демократия прекратила развиваться как живая сила, которая старается днем и ночью, мирными средствами, совершенствовать условия существования граждан нашей страны, влияние фашизма у нас бы безусловно возросло» (4 ноября 1938). Свобода и Освобождение — наша работа. Она не кончается никогда. Пусть же нашим девизом будет: *так не забудем*.

Пер. с итал. *Е. Костюкович*

С.В. Чёрненькая

## Семиотика Умберто Эко

В статье рассматривается семиотическая модель итальянского ученого и философа У. Эко, в которой, отталкиваясь от идеи Пирса о «неограниченном семиозисе», философ пересматривает свой ранний тезис о бесконечном числе интерпретаций: их количество многочисленно, но не бесконечно. Эко показывает, что «неограниченный семиозис» как идея на практике принимает форму ограниченных и четко определенных интерпретаций, санкционированных данным сообществом.

*Ключевые слова:* семиотика; семиозис; знак; интерпретация; культура.

**В** феврале не стало крупнейшего философа современности, известного семиотика, медиевиста, историка культуры и писателя Умберто Эко (1932–2016).

Безусловно, определяющей сферой профессиональных интересов Эко была семиотика. В конце 60-х гг. он ведет курс по визуальной коммуникации на факультете архитектуры во Флорентийском университете, в 1969–1971 годы является профессором семиотики на архитектурном факультете Миланского политехнического института. В 1968 году выходит его «Отсутствующая структура» — набросок будущей теории знаков, а в 1974 году — «Теория семиотики». С этого же года Умберто Эко возглавляет кафедру семиотики в Болонском университете, с 1972 по 1979 занимает пост генерального секретаря Международной ассоциации по семиотическим исследованиям и организует в Милане первый международный конгресс по семиотике, начинает выпуск семиотического журнала «Versus» (1971), читает лекции в Гарвардском, Колумбийском, Йельском университетах, позднее — в Коллеж де Франс.

Задача общей семиотики, по определению Эко, тождественна философии языка в целом и заключается в развитии общего концептуального каркаса, в рамках которого могут быть изучены знаковые системы социальной, культурной и интеллектуальной жизни. «Общая семиотика, — писал он, — есть не что иное, как философия языка, и подлинные философы языка... всегда занимались семиотическими проблемами» [5: с. 160].

Концепция философа определялась, с одной стороны, в опоре на семиотику Ч.С. Пирса — одного из ее основателей, который был и остается ключевой фигурой в этой науке, с другой — в полемике с представителями структурной лингвистики, и пересматривалась самим Эко в процессе эволюции его научных интересов. Пирс, исследуя проблему репрезентации, формулирует идею неограниченного семиозиса, или процесса интерпретации знака, в котором

нет ни первичной, ни конечной интерпретанты, поскольку каждый знак с необходимостью является интерпретацией предшествующего ему знака. В процессе семиозиса, писал Пирс, нет ни конечного объекта, ни конечного интерпретанта, и тем не менее только благодаря этим отношениям между знаком и его объектом мы познаем нечто, что находится за пределами знаковых систем (благодаря свойствам репрезентации).

Для Эко принцип неограниченного семиозиса выступает основным в семиотической теории. Но в последние годы он всё чаще говорит о границах интерпретации, подчеркивая, что понятие семиозиса Пирса трактуется предельно широко современными философами, в частности, Ж. Деррида, Р. Рорти и другими. В «Пределах интерпретации», анализируя современные трактовки данного понятия, Эко выявляет присущее современным исследователям стремление раскрыть идею семиозиса как принцип свободной, что тождественно произвольной интерпретации знака. Как метафорически заявлял Рорти, воля интерпретатора «обтесывает» текст в своих целях. Попытки выявить «подлинный» смысл текста, отмечает Эко, превратили искусство интерпретации в индустрию. Решение проблемы уже было предложено в истории, в частности, Эко ссылается на схоластов, пытавшихся установить правила, контекстуально сужающие интерпретируемые смыслы. Смысловая полисемия текста редуцируется контекстом — этот принцип средневековых практик оказывается недоступным для многих современных теорий.

Деррида, полемизируя с Эко, отмечал, что понятие контекста проблематично, поскольку любой знак может быть процитирован, и таким образом он теряет свой контекст, что влечет за собой появление новых контекстов в почти неограниченных масштабах. Критикуя позицию Деррида, Эко, ссылаясь на Пирса, подчеркивает, что любой акт семиозиса детерминирован социокультурной реальностью. Если невозможно выделить единственно правильную интерпретацию, то, согласно Эко, следует признать, что некоторые интерпретации контекстуально недопустимы. Эко показывает, что «неограниченный семиозис» как идея на практике принимает форму ограниченных и четко определенных интерпретаций, санкционированных данным сообществом.

Обращает на себя внимание связь его художественных текстов с научными трудами. Эко не приемлет популизм, «гипертрофированную публичность» и не принимает отстраненность, социальную пассивность ученого сообщества. Семиологические идеи он облекает на страницах романов в форму художественного слова так, что они оказываются «ключом» к художественным текстам. В романе «Таинственное пламя царицы Лоаны» (2004) Эко затронет проблему соотношения знака и значения, мира литературы, вымышленного мира, и мира реального, личной истории и Истории, личной памяти и коллективной. Герой романа, шестидесятилетний букинист Джамбатиста Бодони, после инсульта теряет «автобиографическую», как объясняет ему врач, память, сохранив «семантическую», коллективную, или «бумажную», как определит ее сам герой. Получив хорошее

образование, обладая феноменальной памятью, он может вспомнить любой факт из древней или современной истории, цитирует наизусть художественные, философские тексты, но не может вспомнить ни свое имя, ни лицо матери, не узнает близких ему людей. Цитаты, которые всплывают поминутно в памяти героя, Эко выделяет курсивом. Для героя они обладают, возможно, большей достоверностью, нежели внешний мир, они — его собственность, они «наполняют» его сознание, хотя герой и не может объяснить их связи с действительностью, тогда как внешний мир ему чужд. «Я открыл глаза и объявил, что проснулся. В палате были еще две женщины и трое детей. Я их видел впервые, но, конечно, сообразил, кто они. Ужас какой. Жена еще ладно, но все же дочери-то, господи, они плоть от плоти твоей, а уж внуки и тем более; у дочек глаза были от радости на мокром месте; дети порывались влезть на койку, хватались за мои руки и лепетали «деда, деда», а я... ну что сказать. Даже не туман. Апатия. Может быть, точнее было бы — атараксия? Глядел на них как в зоопарке: не больше чувств, чем к обезьянам или жирафам. Я, конечно, улыбался и говорил с ними ласково, но в душе была полная пустота. Мне пришло в голову слово *sgurato* (курсив Эко. — С.Ч.), но я не знал, что оно значит. Спросил у Паолы. Это по-пьемонтски «отдраенный», то есть когда кастрюлю металлической мочалкой трут до блеска и она сверкает и лучится в своем нутре, чище невозможно. Ну вот, в голове моей было все отдраено. Граатороло, Паола, девочки пытались срочно запихнуть мне в голову кучу мелких подробностей моей жизни, но вся информация перекатывалась в отдраенном черепе как сухая фасоль, не было от информации ни навара, ни подливки, никакого вкуса, никакого аппетита. Я запоминал факты своей биографии, как будто они относились к кому-то чужому» [2: с. 25]. Слово фиксирует действие, предмет, это форма, которая пуста без содержания, но в «несчастной» памяти Ямбо (так называют главного героя близкие) — «только фразы», связь с содержанием исчезла. Ему комфортно, «уютно» в мире литературы, но жить предстоит в реальном мире, не совпадающем с вымышленным. Из двух «половинок» целого в памяти — только одна, опираясь на которую ему необходимо восстановить не вторую часть, а целое. Герой пытается понять, «расшифровать» цитаты, всплывающие в его сознании, по «ошметкам чужой памяти» восстановить тот контекст, в котором чужой опыт, соотносясь с личным, приобретал смысл. Полемизируя как с М. Хайдеггером, онтологизирующим язык, так и с классическим структурализмом, Эко тем не менее показывает, что коммуникативный акт всегда перенасыщен социально и исторически обусловленными кодами и зависим от них. В семантическом треугольнике: референция (значение) — имя — референт (предмет) семиотика исследует отношения между именем и его значением, которые могут меняться, усложняться, искажаться. Способ соотнесения имени и референции порождает смысловое многообразие, «фильтруемое» социокультурным контекстом. Только в контекстуальных взаимоотношениях означающие обретают свои значения. Эко в своих работах отмечает подвижность контекста. Меняется контекст, приходит в движение связь знака и значения. У героя Эко имя и референция (если воспользоваться терминологией

Соссюра, означающее и означаемое) не образуют пару: придя в сознание, он адекватно воспринимает мир, он понимает фразы, всплывающие в его сознании, но понять, почему то или иное слово, действие, предмет вызвали их в его сознании, не может. Связь означающего и означаемого для него недоступна. Коннотации определяются социокультурным контекстом, преломляемым через личный опыт, память о котором у героя «стерта». Для того чтобы восстановить ее, герой отправляется в поместье деда, где он провел свое детство и юность. Настоящее оказывается невозможно без прошлого, и шестидесятилетний Ямбо вновь окунается в мир тех детских, юношеских романов, стихов, школьных сочинений, детских коллекций и т. д., которые когда-то сформировали его личность. Но воспринимает эти источники Ямбо с позиций уже прожитых лет, в другой социокультурной среде (школьные годы его, как и самого Эко, пришлись на военное время, когда в Италии был режим Муссолини). Теперь сюжет книги как бы раздваивается, ретроспективный план совмещается с перспективным, повествование идет и от лица Ямбо, и от лица тех, кто помогает ему истолковать, объяснить те знаки, которые всплывают в его сознании, рассказывая Ямбо его прошлое. Интересно представление в романе центральной семиотической проблемы: проблемы кода, позволяющего «прочитать» тот или иной знак, а также специальной лингвистической проблемы означивания эмоциональных состояний: как «экспрессивные» феномены приобретают знаковую форму, переходят в строго организованные когнитивные коды. Герой Эко пытается реконструировать свое прошлое, и получается, как он сам признается, «монтаж». «Я что-то комбинировал, резал, двигал, склеивал, то реконструировал естественную плавность мыслей и эмоций, то монтировал встык. У меня в голове выстроилось не то, что я видел и слышал, и даже не то, что я мог бы видеть и слышать в далеком детстве. Вместо этого образовался мираж. Муляж. Попытка в шестьдесят лет вообразить, чем дышал и жил десятилетний. Нет уверенности, что все “было именно так”. Но есть хрупкое представление, есть значки на ломких папирусах — какие чувства я мог, имел возможность перечувствовать в давнем прошлом» [2: с. 220]. Источники Ямбо противоречивы. Он читает свое школьное сочинение, в котором восхищался Муссолини, и за которое получил «отлично», и узнает от служанки, как его дед укрывал в собственном доме, в котором тогда жил маленький Ямбо, партизан от чернотригадцев; листает букварь, первые школьные учебники, состоявшие из фашистских речевок, и Жюль Верна, Стивенсона, Конан Дойла, Дюма, которые тоже были в его библиотеке. Как понять эти сообщения? «...Из чего слагался мой внутренний мир? Из Сандоканов или из фюреров, глядящих по головкам Сынов Волчицы. Я ведь тебе говорю — я прочел свое школьное сочинение. В десять лет я действительно был непоколебимо убежден — *когда вырасту, стану солдатом?* (курсив Эко. — С. Ч.) Хотел биться как неистовый зверь и умереть за бессмертную Италию? И это в десять лет, ...когда бомбежки-то уже были, итальянцы уже гибли как мухи на русском фронте...» [2: с. 260]. Как ученый-семиотик Эко делает вывод: интерпретация знака обусловлена социокультурным кодом, не предопределяющим однозначность сообщения, но в то же время четко очерчивающим границы интерпретации.

В другом своем знаменитом романе «Маятник Фуко» (1988) Эко поднимает проблему хаоса и синкретизма в современной интеллектуально-духовной среде. Именно в этом романе Эко ставит вопрос о границах интерпретации, который позже скрупулезно изложит в «Пределах интерпретации». Сюжет романа вращается вокруг трёх друзей, Бельбо, Диоталлеви и Казобона, работающих в «тщеславиздате» — издательстве, выпускающее книги на деньги авторов, часто графоманов. После прочтения множества рукописей, посвященных оккультным теориям заговора, они, ради развлечения, решают создать собственную теорию — «План» — и незаметно для себя втягиваются в игру. При этом сторонники других теорий заговора, узнав про план, воспринимают его как действительно существующий, некоторые из них даже считают, что друзья, один из них — Бельбо — занимался в университете историей тамплиеров, владеют разгадкой тайны потерянного сокровища ордена.

Как мы должны относиться к вторжению литературы (вымышленного мира) в жизнь, поскольку последствия такого вторжения не всегда безобидны? Каков механизм, посредством которого вымысел формирует реальность? Размышляя о сложных взаимоотношениях между читателем и сюжетом, литературой и жизнью, вымыслом и реальностью, Эко предупреждает как в специальных исследованиях по массовой культуре, так и в художественных романах об опасности усиления иррациональных тенденций в культуре.

Как специалист по массовой культуре, Эко отмечает, что в современной культуре поощряется и успешно внедряется историческая забывчивость. «Именно для того, чтобы противостоять этой тенденции (исторической забывчивости), я на всю жизнь остался в университете, — сказал он, выступая на симпозиуме Колумбийского университета, — ведь это особое место, где у молодежи воспитывают долгую память, неторопливость и чувство исторической хронологии».

Предлагаемый выше текст У. Эко «Вечный фашизм» — доклад, с которым Эко выступил на симпозиуме, проводившемся итальянским и французским отделениями Колумбийского университета (Нью-Йорк) 25 апреля 1995 г., в юбилей освобождения Европы. Доклад был опубликован впервые в 1997 году в сборнике «Пять эссе на темы этики».

Текст был рассчитан на американскую аудиторию, прежде всего студентов, поэтому в нем изобилуют факты и разъяснения почти школьного характера, много цитат из Рузвельта, считающегося символом американского антифашизма, и, конечно, особо подчеркивается встреча европейских и американских солдат в дни освобождения Европы. Тема фашизма часто «присутствует» в работах Эко. Как факторы, провоцирующие зарождение профашистских идей, Эко рассматривает забвение или отсутствие исторической памяти и синкретизм в интеллектуально-духовной сфере. Попытки пересмотреть историю, неограниченно смещая смыслы, оказывается социально-опасным занятием.

Хаос реальной жизни — социальной, личной может быть преодолен с помощью литературы. Это одно из средств, но достаточно действенное.

«...Читать литературное произведение — значит принимать участие в игре, позволяющей нам придать осмысленность бесконечному разнообразию вещей, которые произошли, происходят или еще произойдут в настоящем мире... Такова всегда была функция мифа: сообщить форму, структуру хаосу человеческого опыта» [3: с. 163].

### *Литература*

1. Черненкокая С.В. Умберто Эко. Таинственное пламя царицы Лоаны // Вестник МГПУ. 2009. № 1. С. 146–150.
2. Эко У. Таинственное пламя царицы Лоаны / пер. Е. Костюкович. СПб.: Симпозиум, 2008. 596 с.
3. Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах / пер. Е. Костюкович. СПб.: Симпозиум, 2007. 283 с.

### *Literatura*

1. Chernen'kaya S.V. Umberto E'ko. Tainstvennoe plamyа czariczy' Loany' // Vestnik MGPU. 2009. № 1. S. 146–150.
2. E'ko U. Tainstvennoe plamyа czariczy' Loany' / per. E. Kostyukovich. SPb.: Simpozium, 2008. 596 s.
3. E'ko U. Shest' progulok v literaturny'x lesax / per. E. Kostyukovich. SPb.: Simpozium, 2007. 283 s.

### **S.V. Chernenkaya**

#### **Umberto Eco's Semiotics**

The article considers the semiotic model of the Italian scientist and philosopher Umberto Eco, in which, starting from Pierce's idea of «unlimited semiosis», a philosopher reconsiders his early thesis of an infinite number of interpretations: their number is plentiful, but not indefinite. Eco shows that «unlimited semiosis» as an idea in practice takes the form of limited and clearly defined interpretations sanctioned by the community.

*Keywords:* semiotics; semiosis; sign; interpretation; culture.





## РЕЦЕНЗИИ

**Н.Н. Кульчицкая**

**Мировоззренческие поиски современности.  
Рецензия на коллективную монографию  
«Мировоззрение кризисного социума»  
(г. Орёл: ООО ПФ «Картуш», 2015. 176 с.)**

**К**оллективная монография «Мировоззрение кризисного социума» — подведение итогов работы межвузовского философского семинара «Мировоззренческие поиски современности». Руководитель семинара, ответственный редактор и составитель монографии — доктор философских наук, профессор В.Н. Финогентов в предисловии отмечает, что данная работа — это 15-я книга, представляющая итоги размышлений участников семинара, который был организован ещё в сентябре 1995 года при кафедре философии Уфимской государственной академии экономики и сервиса. Последние годы (с 2006 г.) семинар действует при кафедре философии и истории Орловского государственного аграрного университета, объединяя философов и историков, филологов, педагогов и психологов, религиоведов и социологов, студентов, преподавателей и аспирантов различных вузов г. Орла.

В.Н. Финогентов подчёркивает: «Важным принципом работы нашего семинара является признание правомерности и необходимости мировоззренческого плюрализма. Исходя из этого принципа, я включил в данную книгу не только материалы близких мне по убеждениям философов, но также материалы, написанные авторами, с которыми я расхожусь в решении серьёзных мировоззренческих и социокультурных проблем» [1: с. 8].

На правах участника семинара хочется подтвердить ту особую атмосферу свободного выражения различных точек зрения, потому что «мировоззренческий плюрализм» требует педагогического внимания к организации такого свободного диалога.

Первый раздел монографии «Российское общество как предмет философской рефлексии» представляет анализ существенных сторон кризиса, в котором пребывает сегодня, по мнению авторов, наше общество.

Философскому анализу подвергаются следующие стороны нашей жизни: реалии современной России с точки зрения общественного идеала; связанные

с проблемой ценностей и идеала новые возможности в сфере развития буддийских установок; ценностная роль мышления как элемента философии власти; общественное сознание общества, переживающего кризис.

Внимание авторов монографии концентрируется, по сути дела, вокруг выстраивания системы ценностей, способной организовать развитие и сохранение человека, осознающего смысл своей жизни и понимающего роль социума в контексте развития человеческой жизни.

В статье «Кризисный социум сквозь призму общественного идеала: реалии современной России» И.В. Фролова и Р.Д. Титова характеризуют опыт российского общества, начиная с проблем, связанных с распадом советского государства: «Хотя ценности и идеалы советского периода зачастую диссонировали с реальностью, они сохраняли социальную стабильность... Гиперномия (сверхнормированность коммунистических режимов) сменилась аномией (отсутствие норм или их рассогласование), когда распались общие ориентации и начался процесс формирования противостоящих друг другу ценностных реальностей» [1: с. 11]. Авторы предполагают, что формула общественного идеала для России может быть представлена как интеграция основополагающих ценностей разных социальных теорий. Это либеральные (свобода, права человека), социалистические (справедливость, равенство), консервативные (солидарность, патриотизм) и даже анархистские (отсутствие авторитаризма, карательных институтов власти) ценности.

Удивительным образом статья А.Ю. Саран «Пространственное мышление как элемент власти, или реформа границ как инструмент кризисного управления социумом» иллюстрирует, как мышление человека может быть связано с ценностной установкой на организацию общественной жизни, на решение управленческих задач в социальной жизни нашего общества. Эффективные методы управления обществом оказываются в кругу мировоззренческих проблем.

Мировоззренческие трансформации российского общества говорят о необходимости выйти за пределы одного мировоззренческого вида, внутри которого «мечется» российское общество. Этой теме посвящена статья В.Н. Финогентова. Он делится своим опытом построения модели «современного в категориальном смысле этого слова мировоззрения», даёт характеристику одному из возможных вариантов современного мировоззрения — трагическому гуманизму.

Необходимость принципиально нового, с точки зрения автора, современного мировоззрения В.Н. Финогентов обосновывает тем, что «все доминировавшие в современном российском обществе мировоззренческие трансформации можно назвать «фундаменталистскими», утверждающими возможность окончательного, полного и позитивного решения мировоззренческих проблем. Такие до крайности обобщённые и, с нашей точки зрения, преувеличенно заострённые характеристики известных видов мировоззрения дают основания автору статьи дистанцироваться от прошлого опыта и обратить своё внимание на построение нового. В качестве возможного пути мировоззренческой трансформации В.Н. Финогентов предлагает развитие мировоззрения трагического гуманизма. Ценность и достоинство человека состоит в том, что человек сам отвечает за то, что он из себя сделал, в том, что он сам является своим собственным судьёй.

Слова, превращённые в статье в термины: человеческий человек, человеческое общество, человек — сам себе судья и сам за себя отвечает — нам знакомы как минимум по «педагогическим правилам» и девизам советского времени. Где гарантия, что эти понятия в системе трагического гуманизма не превратятся в аксиомы знакомого атеизма и «строителя коммунизма»? Размышления автора о мировоззрении трагического гуманизма завершаются осознанием невозможности вполне рационализировать и аксиологизировать бытие человека.

Интересно, что следующая статья А.Б. Столь, предлагая рассмотреть проблему актуальности буддийского мировоззрения в российском обществе, начинается с утверждения, что «значительная часть россиян являются либо нерелигиозными людьми, либо имеют очень поверхностное знакомство с учениями традиционных конфессий. В современной России очень распространён нерелигиозный и нетеоцентрический тип мировоззрения» [1: с. 44].

Второй раздел коллективной монографии называется «Мировоззренческие искания кризисного социума».

Постановка проблемы самой возможности философского осмысления современности в статье И.В. Желтиковой обретает не формальное звучание в русле научной дискуссии, а подчёркивает важность решения этой проблемы «в условиях, когда мир стал иным» — «иная реальность требует иных подходов к своему осмыслению». Автор статьи сомневается в актуальности методов «экзистенциально-онтологической рефлексии», так как в современном мире нет обязательного условия для использования таких методов — «внятной системы ценностей». Довольно резкая характеристика предполагаемого объекта для философского анализа: «Современный мир — это мир культурного релятивизма и толерантности, возведённых в принцип... Заняв позицию единственной доминанты, они рассыпали вертикаль культуры» [1: с. 71], — подытоживается выводом о невозможности проанализировать современный мир известными методами.

Нам показалось интересным, что автор статьи курсивом выделяет (привлекает наше особое внимание) слова, по сути обозначающие требования к человеку, ставящему перед собой задачу осмысления жизни. Видимо, поэтому другие статьи раздела читаются как ответы на вопросы о том, во что верит человек, что может (куда направляет своё внимание и силы) и чего очень хочет.

Анализ внутреннего мира с целью отыскания ресурсов укрепления интеллектуальной и психологической безопасности человека проведён В.А. Кувакиным в статье «Я-воззрение и миро-воззрение. О службе собственной безопасности человека». Он выделяет в мировоззрении человека так называемую «складку» как образ новых возможностей ценностного укрепления и расширения личности, оснащённой двумя воззрениями. Получается «человек с усиленным центром тяжести, повышающим его жизнестойкость, самообладание, свободу, решимость и ответственность» [1: с. 88].

Статья С.В. Ковалёвой «Бытие человека: от идеализма к иррационализму» пытается выстроить представление о сущности бытия через историю философии, отвечающей на вопросы о смысле бытия, о ценностных ориентирах, которыми детерминирована жизнь человека, о связи ценностей со смыслом. Статья изобилует

художественными текстами, которыми автор снабдил свою картину бытия человека. Стихотворные тексты Ф.И. Тютчева, И. Гёте, А. Тарковского рисуют сложный мир, наполненный целенаправленным движением вверх, движением, преодолевающим силу падения (сомнения, иронии). Образ человека соединяющего.

Особое место в коллективной монографии о мировоззрении кризисного социума, на наш взгляд, занимает статья И.А. Инюшиной «Экзистенциальная социология и философский протрештик М.К. Мамардашвили как мировоззренческие стратегии преобразования личности». Эта работа представляет конкретный философский опыт, «формирующий правильное восприятие бытия», его осмысление в качестве духовного упражнения, философски направленного на изменение состояния сознания субъекта. Идеи М.К. Мамардашвили о необходимости конструирования сознания в мире всегда заново, в каждый момент времени, о «сбранном субъекте» помогают осмыслить необходимость для каждого человека работы над собой. Напоминание о том, что М.К. Мамардашвили как философ связывает понятие рождения человека со становлением человеческой личности, что для него человек — это постоянное усилие быть человеком, что человек творится непрерывно, — очень вдохновляет, обозначает перспективу жизни.

Опыт «духовных упражнений» М.К. Мамардашвили, осознание и постановка проблемы «бездомности человека» в современной культуре (статья Я.В. Фоменко), исследование способности самоопределения человека через осознание духовной природы игры и через пересечение и схождение в сознании человека реальности игры и культуры (работа Н.В. Рожковой) — на наш взгляд, всё это и есть вера в возможности человека, устремлённого к поиску идеала и абсолюта, это есть надежда на то, что в мире есть неизменные ценности, связанные с целостностью самого человека и его осознанной включённостью в созидание мира.

Осознавать проблемы современного общества — осознавать проблему вызовов. Есть вызовы — есть выбор. Собственный выбор — мировоззренческий поступок. Мировоззрение есть — есть человек и жизнь, и кризис, конечно, трудность, но не приговор, а старая задачка, но по-новому сформулированная.

Главную идею сборника «Мировоззрение кризисного социума», равно как и идею самого философского семинара в г. Орле, можно назвать так: «Строительство мировоззрения как способ преодоления кризиса».

### *Литература*

1. Мировоззрение кризисного социума: коллективная монография. Орёл: ООО ПФ «Картуш», 2015. 176 с.

### *Literatura*

1. Mirovozzrenie krizisnogo sociuma: kollektivnaya monografiya). Oryol: ООО ПФ «Kartush», 2015. 176 s.

**АВТОРЫ «ВЕСТНИКА МГПУ»,  
СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»,  
2016, № 1 (17)**

**Бессонов Борис Николаевич** — заведующий общеуниверситетской кафедрой философии и религиоведения МГПУ, профессор, доктор философских наук. E-mail: philos-mgpu@mail.ru.

**Бирич Инна Алексеевна** — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии и религиоведения МГПУ. E-mail: philos-mgpu@mail.ru.

**Давыдова Ольга Евгеньевна** — соискатель общеуниверситетской кафедры философии и религиоведения МГПУ. E-mail: bul130264@mail.ru

**Королёва Лариса Владимировна** — кандидат политических наук, доцент, доцент общеуниверситетской кафедры социологии, политологии и экономики МГПУ. E-mail: Larvk@rambler.ru.

**Кульчицкая Нина Николаевна** — кандидат педагогических наук, доцент кафедры развития образования Орловского областного ИУУ. E-mail: philos-mgpu@mail.ru

**Лебедев Антон Валерьевич** — кандидат культурологии, доцент кафедры английского языка Мордовского государственного университета имени Н.П. Огарева. E-mail: philos-mgpu@mail.ru.

**Мамедова Наталия Михайловна** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова. E-mail: natmam\_5@mail.ru

**Медведева Галина Павловна** — доктор философских наук, профессор РГСУ. E-mail: philos-mgpu@mail.ru

**Паршина Наталья Валентиновна** — аспирант общеуниверситетской кафедры философии и религиоведения МГПУ. E-mail: parshina1103@gmail.com

**Сахарова Анна Владимировна** — аспирант кафедры философии и социально-гуманитарных наук Ивановского Государственного политехнического университета. E-mail: philos-mgpu@mail.ru

**Черезов Александр Евгеньевич** — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии и религиоведения МГПУ. E-mail: cherezov.a@list.ru

**Черненко Светлана Васильевна** — кандидат философских наук, доцент общеуниверситетской кафедры философии и религиоведения МГПУ. E-mail: Schernenkaja@yandex.ru.

**Чесноков Григорий Дмитриевич** — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии и религиоведения МГПУ. E-mail: greche@mail.ru

**The Authors of «Vestnik Moscow City University»,  
a Series of «Philosophical sciences», 2016, № 1 (17)**

**Bessonov Boris Nikolayevich** — Head of a university-wide Department of Philosophy and Religious Studies, Moscow City University, Professor, Doctor of Philosophy. E-mail: [philos-mgpu@mail.ru](mailto:philos-mgpu@mail.ru).

**Birich Inna Alekseevna** — Doctor of Philosophy, professor of a university-wide Department of Philosophy and Religious Studies, MCU. [philos-mgpu@mail.ru](mailto:philos-mgpu@mail.ru).

**Davydova Olga Evgenievna** — competitor of a university-wide Department of Philosophy and Religious Studies, Moscow City University. E-mail: [bul130264@mail.ru](mailto:bul130264@mail.ru)

**Koroliova Larisa Vladimirovna** — Ph.D. (Political Sciences), docent, docent of university-wide Department of Sociology, Political Science and Economics, Moscow City University. E-mail: [Larvk@rambler.ru](mailto:Larvk@rambler.ru).

**Kulchitskaya Nina Nikolaevna** — Ph.D.(Pedagogy), docent of Department of Development of Education of Oryol regional Institute of qualifying of teachers. E-mail: [philos-mgpu@mail.ru](mailto:philos-mgpu@mail.ru)

**Lebedev Anton Valerievich** — Ph.D. (Cultural Studies), docent of Department of English, N.P. Ogarev Mordovia State University. E-mail: [philos-mgpu@mail.ru](mailto:philos-mgpu@mail.ru).

**Mamedova Natalia Mikhailovna** — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy of G.V. Plekhanov Russian Economic University. E-mail: [natmam\\_5@mail.ru](mailto:natmam_5@mail.ru)

**Medvedeva Galina Pavlovna** — Doctor of Philosophy, Professor of Russian State Social University. E-mail: [rhilos-mgpu@mail.ru](mailto:rhilos-mgpu@mail.ru)

**Parshina Natalia Valentinovna** — postgraduate student of university-wide Department of Philosophy and Religious Studies, Moscow City University. E-mail: [parshina1103@gmail.com](mailto:parshina1103@gmail.com)

**Sakharova Anna Vladimirovna** — postgraduate student of department of philosophy and social sciences and humanities, Ivanovo State Polytechnic University. E-mail: [philos-mgpu@mail.ru](mailto:philos-mgpu@mail.ru)

**Cherezov Alexandr Evgenievich** — Doctor of Philosophy, professor of a university-wide Department of Philosophy and Religious Studies, Moscow City University. E-mail: [cherezov.a@list.ru](mailto:cherezov.a@list.ru)

**Chernenkaya Svetlana Vasilievna** — Ph.D. (Philosophy), docent of university-wide Department of Philosophy and Religious Studies, Moscow City University. E-mail: [Schernenkaja@yandex.ru](mailto:Schernenkaja@yandex.ru).

**Chesnokov Grigorij Dmitrievich** — Doctor of Philosophy, professor of a university-wide Department of Philosophy and Religious Studies, Moscow City University. E-mail: [greche@mail.ru](mailto:greche@mail.ru)

## ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ

Уважаемые авторы!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Более подробно о требованиях к оформлению рукописи можно узнать на сайте [www.mgpi.ru](http://www.mgpi.ru) в разделе «Документы» издательского отдела Научно-информационного издательского центра МГПУ.

Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

По вопросам публикации статей в журнале «Вестник МГПУ» серии «Философские науки» предлагаем обращаться к составителю — заместителю главного редактора *Бирич Инне Алексеевне*. Телефон редакции (499) 181-66-29. E-mail: [philos-mgpi@mail.ru](mailto:philos-mgpi@mail.ru).

**Вестник МГПУ**  
Журнал Московского городского педагогического университета  
*Серия «Философские науки»*  
2016, № 1 (17)

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

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

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

Главный редактор выпуска:  
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник *Т.П. Веденева*

Редактор:

*В.П. Бармин*

Корректор:

*К.М. Музамилова*

Перевод на английский язык:

*А.С. Джанумов*

Техническое редактирование и верстка:

*О.Г. Арефьева*

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

Подписано в печать: 22.04.2016 г. Формат 70 × 108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Бумага офсетная.

Объем 7,5 усл. печ. л. Тираж 1000 экз.