

Санкт-Петербургский государственный университет  
Факультет философии и политологии  
**Центр изучения культуры**  
**Центр «СОФИК»**

**ПАРАДИГМА**

*Философско-культурологический альманах*

**Издается с 2005 года**

**ВЫПУСК 11**



**Издательский Дом**  
**Санкт-Петербургского государственного университета**  
**2008**

ББК 71.0  
П 18

**Редакционная коллегия:** д-р филос. наук Н. В. Голик; д-р филос. наук П. М. Колычев; д-р филос. наук Н. Х. Орлова (зам. отв. редактора); д-р филос. наук В. Н. Сагатовский; д-р филос. наук Е. Г. Соколов; д-р филос. наук Ю. Н. Солонин; д-р филос. наук Е. Д. Сурова; д-р филос. наук М. С. Уваров (отв. редактор).

*Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
факультета философии и политологии  
Санкт-Петербургского государственного университета*

**Парадигма:** Философско-культурологический альманах. Вып. 11. /  
П 16 Под редакцией М. С. Уварова – СПб.: Изд-во С.-Петерб.  
ун-та, 2008. – 201 с.  
ISSN 1818-734X

В очередном выпуске альманаха (вып. 10 вышел в 2008 г.) представлены методические материалы по курсу «философия культуры». Специальные разделы посвящены постклассическим гендерным исследованиям, перспективам культурологии, теме «Этос Петербурга». Публикуются статьи известных ученых и первые опыты молодых авторов.

Предназначен для работников высшей школы, аспирантов, студентов, всех, кто интересуется актуальными проблемами современной философии и культуры

ББК 71.0

ISSN 1818-734X      © Авторский коллектив, 2008  
© Факультет философии и политологии, 2008

## Содержание

### Философия культуры

|                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>В. Н. Сагатовский.</i> Философия культуры: предмет и базовые понятия | 7  |
| <i>М. С. Казан.</i> Онтология культуры                                  | 26 |
| <i>Г.П. Выжлецов.</i> Аксиология культуры                               | 47 |
| <i>М. С. Уваров.</i> Постмодернизм и культура                           | 61 |

### Постклассические гендерные исследования

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Н. Х. Орлова.</i> Гендерная картина отношений: западноевропейский сюжет                           | 73  |
| <i>Х. Х. Нурсеитова.</i> Гендерные аспекты коммуникативного поведения политиков                      | 89  |
| <i>А. В. Новикова.</i> Сексуальная революция в Америке: трансформация роли женщины в браке и в семье | 99  |
| <i>Е. Елагина.</i> Мужчины и женщины                                                                 | 109 |

### Перспективы культурологии

|                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>П. С. Волкова.</i> «Лунная соната»: опыт реинтерпретации                        | 126 |
| <i>С. А. Рассадина.</i> Голод и наслаждение                                        | 138 |
| <i>М. Беккер.</i> О методе понимания культуры в эстетических эссе Фридриха Шиллера | 151 |

### Опыты

#### *Этос Петербурга*

|                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>В. В. Бунтури.</i> А. Лилти об исследовании роли литературного салона в социокультурной среде Франции | 187 |
| <b>Сведения об авторах</b>                                                                               | 200 |

## Философия культуры

### *От отв. редактора*

*В этом номере альманаха мы начинаем публикацию научно-методических материалов по курсу «Философия культуры» – одного из важнейших разделов современного философского знания. Существует достаточно много подходов к организации структуры и содержания этого учебного предмета. Предлагаемые читателю статьи представляют одну из концептуальных попыток введения в проблематику философии культуры.*

*Нынешняя образовательная ситуация в России требует апробации в практике преподавания инновационных научных парадигм. При этом имеется в виду, что современная культура предполагает максимальную открытость и востребованность различных точек зрения, умение переосмыслить и оценить тот вклад, который вносили и вносят разнохарактерные культурно-исторические парадигмы в образовательный процесс.*

*История русской мысли показывает, что стремление к синтетическому пониманию культурфилософских диалогов является важной чертой ее становления и развития. Не только русская философия и педагогика, но и естествознание, религиозное мировоззрение, общая устремленность отечественной гуманитарной мысли всегда требовали культурфилософского синтеза. Таким образом, синтетичность отечественного самосознания является фундаментальной базой изучения культуры.*

*Обычно под философией культуры понимается специальный раздел философии, исследующий сущность и значение последней. В научный оборот термин введен в начале XIX в. немецким романтиком А. Мюллером. Принципиально важно отличать философию культуры как от философии истории, так и от социологии культуры, которая рассматривает культуру с точки зрения ее функционирования в определенной системе общественных отношений.*

*Культура, каким образом понимал ее еще О. Шпенглер, есть не что иное, как модель объяснения мира, средство описания структуры житейских отношений. Отойдя от терминологии начала века и выражаясь современным языком, можно сказать, что культура, по Шпенглеру, есть система допущений, принятых тем или иным социумом. Культура предстает как гарант социального порядка, воплощающего на основе накопленного запаса наблюдений законы здравого смысла. Благодаря анализу исторических форм жизнедеятельности в различные эпохи, Шпенглер заложил основы строительства исторически новой онтологии – онтологии культуры, или «философии жизни культуры» («жизни-в-культуре» – скажут после Шпенглера и определяют культуру как форму спецификации жизнедеятельности исторического человека).*

*Вместе с тем точка зрения Шпенглера и многих его последователей, как правило, сводит идею культуры к идее социума. Представляется, что такая постановка вопроса устарела. Социальное пространство имеет свои собственные характеристики, и культура (а, следовательно, и философия культуры) к нему не сводится. Вместе с тем простое уточнение понятий и приведение их в новый порядок не решает общей проблемы возрождения интереса к культурфилософской проблематике.*

*В отечественной философии наиболее отчетливо мысль о специфическом пространстве культуры, отличающемся от пространства социума, выражена М. С. Каганом. Для петербургского философа главным и определяющим в понимании специфики культурного пространства является деятельностный подход, то есть описание тех специфических качеств, которые делают культуру уникальным феноменом человековедения. Вместе с тем законы социума и законы культуры далеко не всегда совпадают между собой. Так, идея исторического одностороннего прогресса не реализуется в культуре, представляющей собой симфоническое единство разных культур во всем многообразии их исторической динамики. Уникальность культуры, а*

следовательно, и методов ее исследования – один из важных принципов, заложенных публикуемых материалов.

Отдельным и до сих пор спорным вопросом является идея разграничения пространств культурологии и философии культуры. Представляется несомненным, что они имеют различные проблемные поля, сферы предметности и методологию описания. Соотношение между ними раскрывается в оппозиции культуры как сущности и типологически-исторических проявлений этой сущности. При этом философское исследование культуры заведомо предполагает понимание культуры как целостности, по отношению к которой процедура структурирования оказывается вторичной. Типологическое же описание изменений внутри культурного пространства – дело культурологии и пограничных с ней дисциплин (психологии, социологии, филологии, лингвистики, этнографии и др.). Особое место занимает история культуры, систематизирующая данные упомянутых наук и позволяющая осознавать бытие культуры процессуально и системно. Однако история культуры не может подменить собой философию культуры. Сколь бы объемны и значительны ни были результаты типологических и исторических исследований, их интерпретация возможна только на уровне философской рефлексии, т. е. культурологические данные нуждаются в методологическом анализе на уровне философии культуры.

В предлагаемых статьях осуществлена попытка представить корни и основания современной философии культуры сквозь призму сопредельных философско-культурологических понятий.

В данном контексте не только раскрываются важнейшие элементы современной философии культуры, но и показывает, каким образом происходит становление предмета этой науки. А он действительно располагается на значимом пограничье с такими направлениями современной гуманитарной мысли, как онтология, эпистемология, психология, теология, культурология... Специфика этих взаимосвязей и является главным объектом рассмотрения. Иными словами, авторы показывают, каким образом

*философия культуры возникает на пересечении и в глубинном взаимодействии с важнейшими составляющими гуманитарного знания.*

*В наших публикациях присутствуют разделы, написанные М. С. Каганом (1921 - 2006) незадолго до его смерти. Несмотря на огромный объем научной работы, проделанной ученым в последние годы жизни,<sup>1</sup> Моисей Самойлович с интересом откликнулся на предложение участвовать в экспериментальном проекте. Мы посвящаем этот раздел памяти выдающегося ученого.*

**В. Н. Сагатовский**

### **Философия культуры: предмет и базовые понятия**

Культурология – становящаяся дисциплина, и потому ее соотношение с другими дисциплинами, соотношение ее внутренних компонентов и применяющихся в ней подходов нуждается в тщательной рефлексии. А последняя, как известно, есть собственное дело философии. И исполнение этого назначения – первейшая задача философии культуры. Только на пути ее решения можно в какой-то степени преодолеть наблюдающееся в настоящее время смешение философии, теории и идеологии<sup>2</sup> культуры. А также, вместо эклектического пересечения, прийти к их системному взаимодополнению: каждая из них необходима, а вместе они необходимы и достаточны для целостного понимания феномена культуры.

**Три образа культуры.** Существует множество характеристик культуры, высказываемых различными исследователями, которые выделяют разные аспекты этого явления и иногда абсолютизируют свой подход, пытаясь представить его как отражение сущности культуры в целом. Почему-то эти

<sup>1</sup> Наиболее ярко ряд проблем, представленных в данных публикациях, раскрыт М. С. Каганом в его последних книгах (см.: *Каган М. С. Введение в историю мировой культуры: В 2 кн. СПб., 2003; его же: Метаморфозы бытия и небытия: Онтология в системно-синергетическом осмыслении. СПб., 2006.*)

<sup>2</sup> Под *идеологией* я здесь понимаю не «мифы», с помощью которых манипулируют человеческим сознанием, но *учение об идеалах*. Обоснование такого подхода см.: *Бранский В. П. Искусство и философия. Калининград, 1999. С. 246 – 262.*

более или менее остроумные и глубокие (или односторонние) высказывания принято называть *определениями* культуры. Несколько десятков таких «определений» приводит М. С. Каган,<sup>3</sup> а вообще их насчитывают несколько сотен. Среди них есть действительно суждения, которые могут претендовать на статус предварительных формулировок, требующих экспликации, чтобы стать определениями, подытоживающими те или иные подходы. Например: «Культура, сотворенная человеком – часть окружающей среды» (М. Херскович) или «В широком смысле – система знаков» (Ч. Моррис). Но почему в разряд определений попали такие высказывания: «Единство художественного стиля во всех проявлениях жизни народа» (Ф. Ницше) или «Культура – это «диалог культур» (В. Библер)?<sup>4</sup> Позволю себе напомнить азы логики: *определениями* могут считаться не любые суждения, а лишь такие, которые *необходимы и достаточны для отличия данного предмета в данном отношении*. Смещение определений с любыми характеристиками может устраивать только тех, кто не хочет взять на себя труд мысли и ответственность за целостные концептуальные основы того, что он хочет сообщить о культуре в курсе лекций или отдельном исследовании.

Нежелание и неумение выработать общее («слишком абстрактное») определение культуры приводит к тому, что на самом деле это слово употребляется в обыденном смысле. «В *повседневной* речи, – отмечает А. С. Кармин, – это слово связано с представлениями о Дворцах и Парках культуры, о культуре обслуживания и культуре быта, о политической и физической культуре, о музеях, театрах, библиотеках. Однако из простого перечисления различных вариантов использования слова «культура», сколь бы длинен ни был бы их список, нелегко понять, что имеется в виду под этим словом, каков его общий смысл».<sup>5</sup> В результате каждый «культуролог» начинает рассказывать о том, что ближе его опыту: кто о музеях, а кто о том, что подведомственно Министерству культуры.

<sup>3</sup> См.: Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 13-18.

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 13, 14.

<sup>5</sup> Кармин А.С. Основы культурологии. Морфология культуры. СПб., 1997. С. 9.

Пытаясь как-то упорядочить множество «определений», А. С. Кармин выделяет «виды определений культуры»: исторические, психологические, дидактические и др.,<sup>6</sup> в которых культура характеризуется с позиций соответствующей дисциплины. Но «по определению» ясно, что ни один из этих частных видов не может претендовать на определение культуры в целом. Другое дело, если бы ставилась задача выявить односторонние основные подходы, претендующие на полноту, и рассмотреть их не с точки зрения отрицания и взаимоисключения, но с позиций *взаимного дополнения*. Этим мы займемся во второй части нашего очерка. А сейчас сформулируем проблему иначе: нельзя ли, отвлекшись от доминанты того или иного *содержательного* подхода (скажем, социологического или семиотического), сначала выделить возможные *целостные образы культуры*.

Таковыми образами, на наш взгляд, являются системы (или совокупности) *предметных, идеологических и философских* представлений о культуре. Предметный образ культуры есть отражение *наличного бытия* культуры. Описание и объяснение культуры как она есть является задачей культурологии как особой дисциплины. Она отвечает на вопросы: *что* есть культура (эмпирическое описание) и *почему* она такая (теория культуры). Естественно, что при этом *непосредственно* описывается и объясняется данная конкретная культура: определенной эпохи, народа, социальной группы и т. д. Но эти процедуры осознанно или стихийно *опосредствуются* определенными философскими и идеологическими взглядами на природу культуры. Например, характеризуя предмет культурологии через список ее проблем, Э. В. Соколов, наряду с вопросами о соотношении культуры с материальным производством, религией и другими аспектами жизни общества, о структуре культуры (т. е. о том, что есть «культура вообще» – проблематика явно философская) говорит об отличиях культур друг от друга. А также о причинах обогащения и распада различных культур, о взаимоотношении культур России и Европы, Японии и

---

<sup>6</sup> Там же. С. 10.

Америки, Востока и Запада и т. п.,<sup>7</sup> что требует предметного подхода. Но ведь очевидно, что конкретные описания и объяснения будут очень разными, в зависимости от того, что мы понимаем под «культурой вообще», как видим ее структуру и каковы наши идеалы культуры, что мы понимаем под «подлинной культурой». В конце концов, философия и идеология культуры могут быть как предпосланы культурологии, так и разрабатываться в ее рамках. Но важно, чтобы они *отличались по предмету и методу от предметной части культурологической теории*. Иными словами, требуется эксплицировать способ вхождения и роль в теории и практике культурологии как предметной дисциплины ее философских и идеологических оснований.

Идеологический образ культуры есть ее отражение с позиций идеалов культуры, принятых данным субъектом. Культура здесь предстает как *должное*. При таком подходе культура всегда есть нечто положительное и противопоставляемое *антикультуре* – явлению, идентичному с культурой по форме, но противоположному по идейному содержанию. Так, с точки зрения В. М. Межуева, состояние «подлинной культуры» достигается лишь на уровне «подлинной истории», на котором «наглядно обнаруживается действительный общеисторический смысл культуры как универсального развития и саморазвития самого человека, находящегося в деятельно-практическом единстве с природой и обществом».<sup>8</sup> Г. П. Выжлецов полагает, что культура есть процесс преодоления антиценностей, одухотворения человеческой жизни.<sup>9</sup> Л. А. Зеленов утверждает, что такие явления как преступность, наркомания, фашизм, алкоголизм и т. п. «объективно не могут быть отнесены к собственно культуре», ибо «они не обладают положительными... значениями для человека <...>, не являются ценностями».<sup>10</sup> Но если принять такой подход безоговорочно, то культурология становится *исторической наукой о становлении подлинной культуры*. Данный аспект в культурологии, безусловно,

<sup>7</sup> См.: Соколов Э. В. Культурология. М., 1994. С. 12 - 14.

<sup>8</sup> Межуев В. М. Культура и история. М., 1977. С. 102.

<sup>9</sup> Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996. С. 65.

<sup>10</sup> Зеленов Л. А., Дахин А. В., Ананьев Ю. В., Кутырев В. А. Культурология. Нижний Новгород, 1993. С. 3.

есть, но культурология в целом к нему не сводится. В самом деле, тогда получается, что в обществе есть явления и периоды, на которые понятие культуры не распространяется. И тем самым *культура не является всеобщей характеристикой человеческого бытия, понятие культуры не входит в состав категорий социальной философии и философской антропологии*. Надо подчеркнуть, что без соответствующего философского анализа нельзя удовлетворительно решить и вопрос *о критериях выбора «подлинных» и «неподлинных» идеалов, об отношении того, что должно быть, к тому, что есть на самом деле, уйти от модного ныне релятивизма: каждый, мол, прав по-своему*.

Философский (категориальный) образ культуры отражает ее как одну из универсальных характеристик, как *атрибут* человеческого бытия. Нет человека и общества без культуры. Другой вопрос, развитая она или не развитая, хорошая или плохая и каковы *объективные* критерии ее оценки. Увы, есть культура мафии, фундаменталистского экстремизма, фашизма, каннибализма и других малоприятных явлений. Так же как есть у них своя эстетика и система нравов. Мы можем и должны доказать, что все это не является «подлинным» и в этом — идеологическом — смысле есть «антикультура» и «антиценности». Но не надо смешивать оценку с позиций идеалов с описанием и объяснением, исходящим из определенных философских представлений о природе и строении культуры как всеобщей атрибутивной характеристики человеческого бытия. Я не представляю как можно, не определив, что такое культура, каково ее место в системе других атрибутов общества и человека, каково ее внутреннее категориальное (общее) строение, успешно и системно изучать ее конкретные разновидности и обосновывать идеалы культуры. Полагаю, что каковы бы ни были идеалы и конкретные интересы того или иного исследователя, культурология в целом должна исходить из наличия определенной философской основы и честной рефлексии и обоснования идеалов культуры.

Поскольку в данной статье речь идет, прежде всего, о философии культуры, надо четко определить ее предмет. Таковым является культура как всеобщая характеристика жизни общества и человека в любых формах их существования и на любых этапах их развития. Философия рассматривает *сущность* культуры, т. е. те ее *принципиальные возможности*, которые отличают ее от других сторон жизни человека и составляют внутреннее основание всех ее проявлений.

Философия культуры должна ответить на следующие основные вопросы:

- что такое культура в рамках человеческого бытия в целом?
- каково ее соотношение и взаимодействие с другими атрибутивными (неотъемлемыми) характеристиками человеческого бытия?
- каков ее категориальный каркас (внутреннее строение, общее для любых ее модификаций)?
- существуют ли объективные критерии прогрессивного развития культуры и, если да, то каковы они?

Предметная теория культуры как знание сущего, ее идеология как выражение должного и ее философия как отражение сущности – эти три образа взаимно дополняют друг друга до целостного образа культуры. Зная то *сущее*, что есть в наличной реальности, мы можем сравнить это состояние с тем, которое *должно* быть с точки зрения наших идеалов, и с тем, которое возможно *по сущности* этого явления. Обладая только первым знанием, мы остаемся бескрылыми прагматиками; имея только второе – утопистами; опираясь только на третье – абстрактными теоретиками. Чтобы совершенствовать реальность в направлении, указываемом идеалом, надо знать ее сущностные возможности и снова вернуться к знанию реальности для определения путей воплощения идеалов и раскрытия сущности.

В идеале философия культуры должна показать место культуры в системе категорий, описывающей человеческое бытие в целом, и построить систему категорий, описывающих внутреннее строение, функционирование и развитие культуры. Разумеется, здесь мы попытаемся сделать только некоторые шаги в указанных направлениях.

**Философское определение культуры.** Приступая к решению этой задачи, напомним классическую структуру определения: ближайший род + видовое отличие. Ближайшим родом, в рамках которого предстоит отличить культуру от других его подразделений, является *человеческое бытие* (жизнь общества и личности) *в целом*. Теперь надо задать способ разделения указанной системы на подсистемы. Тут возможны два пути. На первом из них выделяются «блоки», которые в совокупности составляют систему. В нашем случае это означало бы, что какие-то из элементов человеческого бытия вошли в подсистему культуры (например, те учреждения, что подведомственны министерству культуры, и процессы в них происходящие), а какие-то, например, промышленные предприятия и виды их деятельности, оказались вне сферы культуры.

Отдадим себе отчет в том, что такой подход не является философским, ибо культура есть универсальная характеристика, применимая к любым проявлениям человеческой жизни. Стало быть, придется искать другой путь. Выделить подсистемы не по сферам, не положить искомую подсистему на отдельную «полочку», но по признакам, которые можно обнаружить у любых предметов в любой сфере человеческого бытия и деятельности и которые окажутся необходимыми и достаточными, чтобы выделить в них именно *культурный аспект*. Так, человек есть физическое тело, представитель своего биологического вида, член общества, профессионал и т. д. *В каком отношении он является субъектом и объектом культуры?* Попробуйте решить аналогичную «философскую задачку» относительно, скажем, музея, традиций данной общности или стола, стоящего в аудитории. Вы очень скоро убедитесь, что не обладая *определением культуры*, сделать это невозможно.

В поисках подходящих кандидатур в философское определение среди великого множества характеристик культуры и видов этих характеристик сразу же можно отбросить те, которые, во-первых, явно являются односторонними, и, во-вторых, те, которые могут быть выведены из других, не сводимых друг к другу сущностных черт культуры. Проведенный анализ показывает, что в результате остаются вариации *пяти основных подходов к пониманию культуры*.

Я постараюсь показать, что эти подходы не исключают, но при определенном условии взаимно дополняют друг друга. Таким условием является рассмотрение их как *последовательно расположенных «ступенек» понимания культуры, каждая из которых конкретизирует предыдущую ступень таким образом, что вносит свой необходимый вклад в это понимание. Вместе же они оказываются необходимыми и достаточными для отличия культуры от других универсальных феноменов человеческого бытия.*<sup>11</sup>

Первая ступень: культура как собственный способ человеческого бытия. На этом уровне понятие культуры конституируется в рамках оппозиции «культура – натура», т. е. культура в полном соответствии с этимологией данного слова (лат. *cultura* – возделывание, обрабатывание) противопоставляется дочеловеческой природе как нечто сверхприродное, произведенное человеком. Такова исходная, самая абстрактная характеристика культуры. Ее необходимость признают и те авторы, которые не сводят к ней понятие культуры, включая в ее определение другие, по их мнению, более конкретные признаки. «Оппозиция «натура / культура» – отмечает М. С. Каган – является исходной и исторически, и логически в осознании культуры как специфической формы бытия».<sup>12</sup> Приобретение человеком способности совершать созидательные действия, не сводимые к биологическому функционированию, подчеркивает М. С. Каган, есть «основополагающий культуротворческий акт».<sup>13</sup> А. С. Кармин иначе смотрит на сущность культуры, чем М. С. Каган, но начинается он с той же характеристики: «Искусственно созданные человеком предметы и явления называют *артефактами* (от лат. *arte* – искусственный и

<sup>11</sup> Я давно разрабатываю такой подход, но до сих пор не получил сколько-нибудь убедительных возражений. См.: Сагатовский В. Н. Культура и диалектика общественного развития // Культура и диалектика. Куйбышев. 1983. Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии. В 3 ч. Ч. 3: Антропология. СПб. 1999. С. 34-36. Сагатовский В. Н. Культура: основные аспекты рассмотрения // Бренное и вечное. Ценности и отчуждение в культурно-цивилизационных процессах. Великий Новгород. 1999. С. 5-6. В данных очерках я пытаюсь представить некий итоговый результат.

<sup>12</sup> Каган М. С. Философия культуры. С. 55.

<sup>13</sup> Каган М. С. Введение в историю мировой культуры: В 2-х кн. Книга первая. СПб., 2000. С. 38.

*factus* – сделанный) <...>. Культура есть <...> мир артефактов – это ее первая важнейшая характеристика».<sup>14</sup>

Характеристика культуры как *искусственного* феномена, т. е. созданного по идеальным человеческим проектам, *необходима* для ее понимания, но *недостаточна*. Это слишком широкое понимание, которое уместно в том контексте, когда термины «культура» и «общество» употребляются как синонимы. Например, можно сказать «античное общество» или «античная культура» (в таком же контексте эти термины могут заменяться термином «цивилизация»). Наличие культуры как искусственного феномена отличает человеческое бытие от природного, характеризует специфику социальной формы бытия. Но наша задача заключается в том, чтобы отличить культуру *внутри* жизни общества, понять ее как одно из атрибутивных проявлений этой жизни. Следовательно, придется сделать следующий шаг в восхождении от абстрактного к конкретному.

Вторая ступень: культура как деятельностный аспект человеческого бытия (как процесс и результат человеческой деятельности). На этом уровне понятие культуры конституируется в рамках оппозиции «деятельность – естественноисторический процесс».

Понятие деятельности, так же как и понятие культуры, не нашло пока общепринятой трактовки.<sup>15</sup> Но ее отличие от объективно складывающихся общественных отношений нащупывалось достаточно давно.<sup>16</sup> В понимании этого отличия М.С. Каган стоит на марксистских позициях: «Общественные отношения являются *содержательным наполнением* всех социальных институтов, культура же – *оформлением* этого содержания в процессе созидательной и целенаправленной деятельности людей.

Поэтому отношения общества и культуры могут быть рассмотрены в категориальных системах «содержание – форма», «внутреннее – внешнее»,

<sup>14</sup> Кармин А. С. Основы культурологии. Морфология культуры. С. 25.

<sup>15</sup> Коллективное обсуждение этого вопроса ведущими специалистами в области философии и психологии деятельности см.: Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990.

<sup>16</sup> Первые деятельностные трактовки культуры см.: Маркарян Э. С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973. Каган М. С. Человеческая деятельность. М., 1974.

«сущность – существование», «инвариантное – вариативное».<sup>17</sup> Здесь однозначно признается *примат* общественных отношений над деятельностью, общества<sup>18</sup> над культурой. Я никогда не соглашался с таким подходом, полагая, что деятельность субъекта и объективно складывающиеся общественные отношения являются *паритетными* и взаимодополняющими сторонами человеческого бытия в целом.<sup>19</sup> Но прежде чем развить эту точку зрения, отмечу, что подход Кагана содержит в себе определенное рациональное зерно. А именно: при одних и тех же общественных отношениях, допустим, в индустриальном или постиндустриальном обществе образ жизни, скажем, США, Франции или Японии существенно отличается, благодаря различиям в культуре. Тем самым намечается отличие культуры от другой стороны человеческого бытия (системы общественных отношений), и культура уже не отождествляется со спецификой социального способа бытия в целом, ее понятие конкретизируется.

С моей точки зрения, жизнь общества в любых ее проявлениях есть единство двух сторон: естественно-исторического процесса и деятельности. В том отношении, в котором она является естественноисторическим процессом, эта жизнь детерминируется объективными законами функционирования и развития «второй природы», искусственного. Люди выступают в качестве элементов объективной реальности социального бытия – естественноисторического процесса и той системы, в которой он реализуется. Общество как результат естественноисторического процесса предстает как *естественноисторическая формация*.<sup>20</sup> В том же отношении, в котором жизнь общества детерминируется

<sup>17</sup> Каган М. С. Философия культуры. С. 96.

<sup>18</sup> О словах не спорят, но надо учесть терминологическое различие: Каган понимает под обществом именно систему общественных отношений, а я – социальную жизнь в целом. В ней аспект объективных отношений реализуется в понятии общественно-экономической формации (в рамках Марксовой модели жизни общества), а деятельностный аспект – в понятии культуры. Таким образом, в моей терминологии культура есть одна из атрибутивных сторон жизни общества (социальной формы бытия) в целом.

<sup>19</sup> См.: Сагатовский В. Н. Общественные отношения и деятельность // Вопросы философии. 1981. № 12.

<sup>20</sup> Я ввожу понятие естественноисторической формации как обобщение понятия общественно-экономической формации и других возможных моделей. Общественно-экономическая формация Маркса является лишь одной из возможных моделей жизни общества в целом, адекватной при

субъективной реальностью, идеальными проектами человека (живущего в этом случае, по Канту, «в мире свободы»), эта жизнь является деятельностью и реализуется в культуре.<sup>21</sup> При такой интерпретации деятельностного понимания культуры к последней относится уже не все.

Таким образом, деятельностный подход позволяет ввести конкретизирующее ограничение в определение культуры, отличить ее от других проявлений человеческого бытия как *процесс и результат человеческой деятельности*. Этот второй признак культуры, как и первый, также, однако, является *необходимым*, но еще *не достаточным*.

Третья ступень: культура как семиотический (информационный, знаковый, символический, смысловой) аспект человеческой деятельности. На этом уровне понятие культуры конституируется в рамках оппозиции «идеальное содержание – материальная форма деятельности». Деятельность детерминируется своим идеальным содержанием, замыслом субъекта, но осуществляется в материальной объективированной форме. Относится ли к культуре сама по себе материальная форма? Понятно, что нет статуи как явления культуры без мрамора или бронзы, без того материала, из которого она состоит. Но явлением культуры ее делает не материал сам по себе, а его организация посредством замысла художника, ее эстетический или иной духовный *смысл*. Внешняя материальная форма выступает в роли условия реализации замысла, субстрата культурного феномена, сигнала, имеющего идеальное культурное значение.

Семиотический подход к культуре развивался в работах Э. Кассирера, Ю. М. Лотмана и др. В настоящее время информационно-семиотическая концепция культуры представлена в упоминавшейся выше работе А. С. Кармина. Вот его изложение сути этой концепции: «С информационно-семиотической точки зрения мир культуры предстает в трех основных

---

условии объективного доминирования экономики. В другой исторической ситуации адекватной может оказаться, к примеру, модель М. Вебера, которую можно было бы назвать «общественно-религиозной формацией». См.: Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии. Ч. 3: Антропология. С. 31-34.

<sup>21</sup> Подробнее см.: Сагатовский В. Н. Там же. С. 29 - 44.

аспектах: как мир артефактов, мир смыслов и мир знаков. Артефакты – продукты человеческой деятельности – представляют собой культурные феномены, поскольку они выступают как знаковые средства и образуют тексты, в которых запечатлена социальная информация. Этих характеристик культуры достаточно, чтобы сформулировать ее краткое определение: *культура* – это социальная информация, которая сохраняется и накапливается в обществе с помощью создаваемых людьми знаковых средств».<sup>22</sup> Таким образом, семиотическое понимание культуры не отменяет, но уточняет, конкретизирует деятельностное ее понимание.

Необходимо оговориться, что акцент на идеальном содержании культурных феноменов не означает отрицания того, что именуется материальной культурой, и признания только культуры духовной. Деление культуры на материальную и духовную – это деление ее по основным сферам человеческой жизнедеятельности: в материальной сфере производится переработка вещества и энергии, в духовной – информации и других форм бытия идеального.<sup>23</sup> Но и там и там к культуре относятся не артефакты (искусственные) и процесс деятельности, взятые в их полном объеме, но их информационно-смысловой аспект. Точно так же, как и в примере со статуей (продуктом духовной деятельности), любой продукт и процесс материального производства относится к культуре не со стороны своего вещественного состава, но со стороны содержащейся в нем информации и его смыслового символического значения. Какой тип общества, скажем, символизирует паровая машина или компьютер?

Но и информационный подход, хотя и необходим, но также недостаточен для выявления сущности культуры. Дело в том, что идеальное содержание культуры включает в себя информацию, но не сводится к ней. За информацией

<sup>22</sup> Кармин А. С. Основы культурологии. Морфология культуры. С. 42.

<sup>23</sup> О классификации сфер социальной жизнедеятельности см.: Семашко Л. М. Сферный подход. СПб., 1992.; Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии. Ч. 3: Антропология. С. 198 - 205.

стоят глубинные интенциональные переживания,<sup>24</sup> которые являются основой интерпретации информации, но сами не носят информационного характера.<sup>25</sup> Нетрудно представить, что культуры разного типа или личности с разной культурной идентификацией могут обладать примерно одинаковой информационной базой данных, но, тем не менее, различаться в культурном отношении вплоть до взаимоисключения. Проще: знающий и умелый человек и культурный человек – далеко не совпадающие характеристики. Следовательно, чтобы не смешивать собственно культурное ядро идеального содержания (информационного аспекта) человеческой деятельности с любой культурно нейтральной информацией, надо сделать еще один шаг на пути конкретизации определения культуры уже внутри ее семиотического аспекта.

Четвертая ступень: культура как аксиологическое ядро семиотического аспекта человеческой деятельности. На этом уровне культура конституируется в рамках оппозиции «ценности – культурно нейтральная информация».

Аксиологический (ценностный) подход к культуре достаточно распространен. Он был ярко выражен в Баденской школе неокантианства (Г. Риккерт, В. Виндельбанд), ценности как ядро культуры понимали П. Сорокин, О. Шпенглер и др. Этот подход был представлен также в советской и современной российской литературе.<sup>26</sup> Но поскольку трактовка понятия ценности весьма различна у разных авторов, я, чтобы противопоставление ценностей и культурно (ценностно) нейтральной информации было понято правильно, должен сформулировать свое понимание ценности. Следует различать ценности *предметные* (значимые для нас явления, например, художественные ценности в музее или материальные ценности) и *субъектные*, которые определяют *внутреннее отношение субъекта* к различным явлениям, т. е. относятся к духовно-душевному миру субъекта. Здесь речь пойдет только о

<sup>24</sup> «То, что мы называем переживанием, – отмечает Гадамер, – подразумевает нечто незабываемое и незамещаемое, основополагающим образом неисчерпаемое в аспекте познающего определения своего значения». (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 111.)

<sup>25</sup> Подробнее см.: Сагатовский В. Н. Бытие идеального. СПб. 2003.

<sup>26</sup> См.: Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. Тбилиси. 1984; Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996.

субъектных ценностях. Специфика этих ценностей выражается в следующих чертах:

- они являются внутренним основанием *выбора и иерархии* целей и средств деятельности, отвечая на вопрос «*во имя чего*» совершается данная деятельность и, тем самым, задавая ее *направленность*;

- это основание носит *аксиологический* характер («аксиологические аксиомы») для определенного типа личности и культуры: пока не произойдет смена качества последних, их ценности остаются для них непререкаемыми (допустим, ценности делового успеха, наслаждения, общения с Богом).

Теперь становится понятным, что значительные массивы информации сами по себе, без соотнесения с определенными ценностями остаются *ценностно-нейтральными*. Они могут служить средством для реализации различных ценностей. И мы сможем ответить на недоуменные вопросы типа: «Так что же наука не относится к культуре?!». Наука, *как и все остальные проявления человеческого бытия*, относится к культуре, но не «вообще», а *в определенном отношении*. А именно в том, в каком она характеризуется своей аксиологической направленностью. Сами по себе формулы, алгоритмы и фактические описания могут служить совершенно разным ценностям и идеалам: миру и войне, прославлению мудрости Бога и максимальному удовлетворению суетных потребностей, справедливости и власти «элиты», т. е. никак не характеризовать ту или иную культуру. Культурную характеристику они получают только будучи *вписанными в определенный аксиологический контекст*. «Культура<...> – отмечает Г. П. Выжлецов – *определяется степенью осуществления ценностей<...> во всех сферах человеческой жизнедеятельности*» и «именно так *ценности* становятся *ядром* этой культуры». <sup>27</sup>

«Всякая великая культура, – писал П. А. Сорокин, – есть не просто конгломерат различных явлений, <...> а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом

<sup>27</sup> Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. С. 65.

и выражают одну, и главную ценность. Доминирующие черты изящных искусств и науки такой единой культуры, ее философии и религии, этики и права, ее основных форм социальной, экономической и политической организации, большей части ее нравов и обычаев, ее образа жизни и мышления (менталитета) – все они по-своему выражают ее основополагающий принцип, ее главную ценность».<sup>28</sup> Поясняя эту мысль, П. А. Сорокин сравнивает культуру Запада средних веков, главной ценностью которой был Бог (он называет эту культуру *идеациональной*), современную *чувственную* культуру, провозглашающую смыслом жизни потребление чувственно воспринимаемого, и *идеалистическую* культуру, претендующую на определенный синтез чувственного и сверхчувственного начал (например, греческая культура V - IV веков до нашей эры).

В рамках аксиологического подхода к культуре, как ценностно-организованному единству, противопоставляется *цивилизация*. Последний термин столь же многозначен, как и *культура*.<sup>29</sup> Естественно, что сейчас нас интересует не понимание цивилизации как одного из этапов исторического развития человечества, но ее философская, категориальная трактовка как одной из атрибутивных характеристик жизни общества. В этом смысле *цивилизация* есть совокупность средств, способов (техники и технологии) и результатов реализации объективных тенденций естественно-исторического процесса жизни общества и целей человеческой деятельности, взятых вне их отношения к определенным ценностям. Например, техника может быть эффективной, а условия быта комфортными (и, допустим, одними и теми же) как в культуре чувственного, так и духовного типа. Но в культуре с преобладанием духовных ценностей эти цивилизованные условия будут лишь обеспечивающим средством, а в чувственной культуре – выражением ее высшего смысла (успеха в конкуренции и престижного наслаждения).

<sup>28</sup> Сорокин П. Кризис нашего времени // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 429.

<sup>29</sup> О соотношении различных смыслов термина «цивилизация» см.: Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии. Ч. 3: Антропология. С. 42 - 44.

До недавнего времени я полагал, что отношение к ценностям есть последнее внутреннее основание культуры и аксиологический подход дает наиболее глубокое и конкретное ее понимание.<sup>30</sup> Но, размышляя над критикой ограниченности аксиологического подхода, замыкающегося в человеческой субъективности, и проблемой соотношения культуры и религии, я пришел к выводу, что существует еще более глубокое основание, обнаруживающее себя на пятой ступени конкретизации определения культуры. Например, Д. В. Пивоваров, критикуя неокантианскую подмену *онтологического* духа *аксиологической* ценностью, принципиально противопоставляет платоническую и неокантианскую тенденции. Я думаю, что он прав, стремясь увидеть за ценностью нечто надсубъектное, но в то же время явно преувеличивает, утверждая, что «в неокантианской теории ценностей даже дух обрел этикетку с ценой».<sup>31</sup> В ценности (не в стоимости!) уникальное душевное основание, конечно же, превалирует над прагматической стороной «практического разума». Нельзя ли и здесь пойти по пути взаимного дополнения, а не категорического противопоставления?

Если основание культуры находится на уровне субъективной реальности человеческого бытия, то правы те, кто выносит религию за пределы культуры,<sup>32</sup> поскольку в религии выражается отношение человека, его души и надчеловеческой духовности. Но в то же время религия, ориентируясь на определенные базовые ценности и направляя человеческую деятельность, отвечая по-своему на вопрос «во имя чего?», явно относится к культуре. Так, может быть, культура и ее ценности конституируются именно в том «бытии на границах» (выражение М. Бахтина), где «последнее основание», будучи по сути своей за пределами социокультурной и субъективной реальности,

<sup>30</sup> Подытоживая процесс конкретизации понятия культуры, прошедшей четыре выше рассмотренных ступени, я предложил следующее определение: культура есть семиотический аспект процесса и результатов человеческой деятельности, в которых воплощаются ценности субъекта (Сагатовский В. Н. Культура: основные аспекты рассмотрения. // Бренное и вечное. Ценности и отчуждение в культурно-цивилизационных процессах. Великий Новгород, 1999. С. 6).

<sup>31</sup> Пивоваров Д. В. Душа и вера. Оренбург, 2003. С. 63-67.

<sup>32</sup> См., например: Соколов Э. В. Культурология. С. 32-35.

*присутствует* в душе культуры и личности как дух, одновременно и трансцендентный и имманентный душе субъекта?

Пятая ступень: культура как отношение ценностного ядра ее субъекта к духовному основанию бытия в целом. На этой ступени культура конституируется в рамках оппозиции «относительность аксиологии души – абсолютность онтологии духа». Подход к культуре с таких позиций можно назвать *онтологическим* (подразумевая, что речь идет об онтологии духа, об абсолюте, в котором нет разделения на субъективное и объективное, а не об онтологии объективной реальности).<sup>33</sup>

В поисках духовного надчеловеческого основания культуры можно выделить два направления, которые условно обозначим как «от *культа*» и «от *религиозного чувства*». Первое подразумевает активное *откровение* Бога человеку, второе – переживание *сопричастности* человека духовному началу бытия. В этом смысле первое можно назвать *катафатическим*, а второе – *анофатическим*. С точки зрения представителей первого направления субъективистская относительность культурных ценностей преодолевается той исходной метафизической и онтологической направленностью, которую задает божественное откровение. И это откровение, освящающее и освещающее дальнейшее развитие культуры, воплощается в культе как способе почитания Бога.<sup>34</sup> Разделяя такой подход, считая культ религиозным истоком культуры, Н. А. Бердяев, однако, квалифицирует и то и другое как «неудачи», ибо «Культура так же символична, как и породивший ее культ».<sup>35</sup> Из контекста его рассуждений можно заключить, что он имеет в виду *невыразимость абсолютного*. Здесь нет возможности обсуждать эту исключительно сложную проблему, но я полагаю, что классический метод получения информации об

<sup>33</sup> Концепция целостного бытия как единства объективной, субъективной и трансцендентной реальности (материи, души, образующих относительный аспект бытия, и духа как самодостаточной и непредикативной актуальной бесконечности) разработана в: Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии. Ч. 1: Философия и жизнь. СПб., 1997 (историко-философский аспект); Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии. Ч. 2: Онтология. СПб., 1999.

<sup>34</sup> См., например: Флоренский П. А. Культ и культура // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977.

<sup>35</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 521.

абсолюте «по аналогии» с относительным бытием, присущий катафатическому богословию, не дает удовлетворительных результатов.<sup>36</sup> И потому культовое обоснование культуры неизбежно содержит в себе опасность догматизма.

Более предпочтительным представляется второе направление. Под *религиозным чувством* обычно подразумевается отношение человека как конечного существа к бесконечности и вечности духовной основы бытия. В отличие от откровения здесь, во-первых, не идет речь о какой-то конкретной информации и, во-вторых, сам человек берет на себя инициативу в переживании этого отношения. Так Н. О. Лосский, стремясь избежать крайностей субъективизма и онтологизма, полагает, что абсолют является *источником* ценностей: «Ценности возможны лишь в том случае, если основы бытия <...> духовны».<sup>37</sup> Но условием реализации этой возможности является наличие в мире индивидуального бытия субъектов различного уровня. В результате активного отношения субъекта к духовному источнику и формируется ценность как «бытие в его переживаемом <...> другими существами значения для осуществления абсолютной полноты жизни или удаления от нее».<sup>38</sup> Иными словами, душа востребует или не востребует латентно *присутствующий* в ней дух. И это общение души с духом не дает ей никаких конкретных сведений («по аналогии») о природе актуальной и по определению непредикативной (лишенной свойств и отношений) бесконечности духа. Единственным его результатом оказывается *переживание присутствия* (или отсутствия) абсолюта в относительном жизненном мире субъекта. Г. С. Батищев назвал такое общение *глубинным*, подчеркнув, что «глубинность общения означает <...> участие в нем <...> *за-пороговых*, не поддающихся распредмечиванию содержаний».<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Подробнее критику «натурализации абсолюта» см.: Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии. Ч. 2: Онтология. С. 156-189.

<sup>37</sup> Лосский Н. О. Ценность и бытие // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 285.

<sup>38</sup> Там же. С. 287.

<sup>39</sup> Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения. М., 1987. С. 40. См. также статьи Г. С. Батищева в упомянутой выше книге-диспуте «Деятельность: теории, методология, проблемы».

В зависимости от характера исходного уникального начала субъективности интенциональное переживание субъектом глубинного общения с абсолютом, духовной основой бытия резюмируется в том, что можно назвать его *фундаментальным настроем* на мир. П. Д. Юркевич в свое время учил о *задушевной* стороне наших мыслей и поступков, проявляющейся в *общем чувстве*, которое служит «последнею, глубочайшею основою наших мыслей, желаний и дел».<sup>40</sup> В человеческой душе выражается ее индивидуальность, в ней есть «нечто первоначальное и простое, есть *потаенный сердца человек*».<sup>41</sup> И «Основа религиозного сознания человеческого рода заключается в сердце человека... человек не есть животное, только научаемое Богом; сама душа носит в себе зачатки и предрасположения к этому необыкновенному научению».<sup>42</sup> Вот это «общее чувство» и является фундаментальным настроем, лежащим в основе жизнедеятельности и личности и культуры в целом. Непосредственно же фундаментальный настрой кристаллизуется в базовых ценностях субъекта, а образующее его глубинное общение индивидуальности (и на уровне отдельного человека и на уровне культуры) с абсолютом является искомой *онтологической основой ценностного ядра культуры*.

Поясним это на примере типологии культур, предложенной П. А. Сорокиным. В чувственных культурах присутствие духа стремится к нулю («бери от жизни все», «каждый прав по-своему»); их фундаментальный настрой – это воля к власти (в преобразовании и/или потреблении), что и выражается в эгоистических и индивидуалистических ценностях, в стремлении к ним по *максимуму*. В идеациональной культуре фундаментальным настроем является любовь к Богу, что проявляется в ценностях молитвенной устремленности, аскезы, *минимизации* земных благ; дух довлеет над душевной и чувственной индивидуальностью. В идеалистической культуре (каковой, видимо, станет культура будущего, если человечество не погибнет в

<sup>40</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 81.

<sup>41</sup> Там же. С. 89.

<sup>42</sup> Там же. С. 93 - 94.

глобальной катастрофе) фундаментальный настрой – это воля к любви, направленная на бытие в целом, взятом в единстве, в развивающейся гармонии его духовной, душевной и материальной сторон; такой настрой кристаллизуется в ориентации на доопределение бытия (творчество), в котором самовыражение и совершенствование мира *оптимально* дополняют друг друга. Таким образом, ценностное ядро культуры, в свою очередь, определяется ее отношением к абсолюту, к духовной основе мирового бытия.

Перейдем к итоговому определению культуры. Выделенные пять подходов к пониманию культуры предстали как последовательные ступени конкретизации ее понимания, взаимно дополняющие друг друга. Каждая из них – шаг в восхождении от первоначально бросающегося в глаза к вершине иерархии, к основе, задающей специфику всех базовых характеристик. Сначала культура предстает как «вторая природа», часть *объективной* реальности, образуемой артефактами (первая ступень). На второй ступени обнаруживается, что это не просто объекты искусственного происхождения, начавшие жить по новым законам социального бытия, включенные в его естественно-исторический процесс, но процессы и результаты *деятельности, субъектно-объектных* отношений, в которых субъект *опредмечивает* себя в артефактах. На третьей ступени выясняется, что это опредмечивание управляется миром человеческих смыслов, идеальных форм, информации, который – а не сам по себе организуемый материал – задает специфику культуры. На четвертой ступени выявляется *ценностное ядро*, определяющее культурно значимую направленность всей прочей (культурно нейтральной) информации. От второй до четвертой ступени происходит процесс углубления в *субъективную* реальность. И, наконец, на пятой ступени определяется то особое онтологическое отношение, в рамках которого самоорганизуется ценностное ядро субъекта культуры – отношение уникального начала субъективности к Духу, лежащему в основе мировой целостности, т. е. культура рассматривается в ее отношении к *трансцендентной* реальности.

По сути дела, таким образом, предлагается *категориальный каркас* (философская основа) программы *предметного описания и объяснения любой конкретной культуры*<sup>43</sup> и *сравнительного анализа различных культур*. Начать с констатации специфических артефактов и закончить констатацией характера присутствия или отсутствия «пассионарности», одухотворенности данного культурного феномена. А затем попытаться пройти обратный объяснительный путь: от духа через душу к материальным фактам (что, разумеется, не отменяет рассмотрения последних в качестве условий реализации идеальных проектов: стратегическая «магистральная линия» всегда предполагает обратную связь и взаимодействие, а, следовательно, и нелинейность).<sup>44</sup>

Определение – это краткий итог пройденного концептуального пути, и потому оно может быть адекватно понято и конструктивно применено только при условии четкого понимания всех его компонентов, умения развернуть их в систему понятий, на основе которых они получены.

Итак, культура есть семиотический аспект процесса и результатов человеческой деятельности, в которых воплощаются ценности субъекта и его отношение к духовной основе бытия.

Это существо дела можно, конечно, выразить и в других формулировках. Например: *культура* – это «вторая природа» (мир артефактов), созданная человеком, в которой воплощается его душа в ее отношении к духу. Попробуйте применить эти определения к любым явлениям и отличить, скажем, этот стол как феномен культуры от его же бытия в качестве твердого тела, деревянного изделия, товара или вида мебели с определенным функциональным назначением.

---

<sup>43</sup> В одном из последующих очерков я попытаюсь наметить такой подход в отношении базовых ценностей русской культуры.

<sup>44</sup> Здесь мы вышли на еще одну из актуальнейших задач философии культуры: рефлексии методологии культурологических исследований, как органической части *humanity*.

## Онтология культуры

Философский анализ культуры включает разные аспекты ее рассмотрения, соответствующие охватываемой философской рефлексией системе аналитических «разрезов» осмысляемого бытия – гносеологического, аксиологического, семиотического и т. п. В этой системе находится и онтологический аспект, и не в ряду всех других, а как *основополагающий для них*, ибо он раскрывает закономерности *самого бытия культуры и его взаимоотношений с ее небытием*.

Правда, такой взгляд не является общепризнанным, ни в самой философии, ни в других областях культурологического знания. Свежий пример – полемика американского культурантрополога К. Гирца с распространенным среди этнографов сведением культуры к духовным особенностям жизни изучаемых ими народов, что она – цитирует он «главного глашатая» этой точки зрения, «культура находится в умах и сердцах людей»; опровергая подобные представления, К. Гирц утверждает: «Культура публична, потому что публичны коммуникация и значение»; «в поведении – или, точнее, социальном действии – проявляются, артикулируются культурные формы. Они проявляются, конечно, и в различных артефактах, и в разных психических состояниях, но последние получают свое значение от той роли, которую они играют <...> в текущей жизненной практике»; и заключительный вывод философского характера: «Заниматься симметричной раскладкой кристаллов смысла, очищенных от сложного материального контекста, из которого они были извлечены, а затем объяснять их существование автономными принципами порядка, универсальными свойствами человеческого сознания или, шире, априорным

Weltanschauungen – значит <...> исследовать реальность, которую нигде нельзя обнаружить».<sup>1</sup>

Эта полемика показала, что в наше время все еще не преодолены давние представления, сводящие культуры к тем или иным духовным формам. Например, к системе ценностей религиозного сознания («истина, добро и красота» как проявления божественного содержания) в философии В. С. Соловьева и его последователей,<sup>2</sup> или к системе символов в концепции Э. Кассирера,<sup>3</sup> или – на современном научном уровне – к «социальной информации, которая сохраняется и накапливается в обществе с помощью создаваемых людьми знаковых средств». Согласно взглядам многих культурологов семиотического направления, обобщенно сформулированных А. С. Карминым.<sup>4</sup> Популярным стало в России XIX века в полемике славянофилов и западников, противопоставление культуры, как носительницы *духовности* (разумеется, русской), и цивилизации, как воплощения материальной, производственно-технической деятельности, характерное для Запада.

В конечном счете, такое противопоставление имело в своей основе либо *абсолютизацию ценности духовной субстанции*, первоначально мифологическую, религиозную, теологическую, затем философско-идеалистическую, шеллингианско-гегелевского типа, а в XX в. демистифицированную под влиянием развития науки, но сохранившую представление о высшей ценности духовного содержания человеческой деятельности. Либо понимание нежизнеспособности духа вне его *практического опредмечивания*, и не только знакового характера, а проявляющегося тотально, во всех формах деятельности людей, которых может объединять в их совместном бытии только практика, придающая материальное

<sup>1</sup> Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 18 - 19, 25, 28.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Соч. Т.2. С. 194; Франк С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 400.

<sup>3</sup> Кассирер Э. Философия символических форм.

<sup>4</sup> Кармин А.С. Культурология. СПб., 2001. С. 24.

воплощение всем плодам творческой активности духа – знаниям, идеям, проектам, идеалам...

Несомненно, что все, создаваемое человеком, является сознательным или бессознательным воплощением его замыслов, проектов, идеальных целей, плодов *духовной деятельности*. Однако ее плоды не становятся явлениями культуры до тех пор, пока они не *опредмечены*, т. е. не извлечены из недр психики индивида и тем самым не *обобществлены* благодаря своему отчуждению от данного индивида и обретению возможности *самостоятельного существования* в культурном пространстве и времени. Иными словами – *пока они не превратились из достояния индивида в достояние человечества*.

Чтобы не возникло представления, будто такой взгляд является выражением специфически материалистического мировоззрения, сошлюсь на его замечательное по точности и логике обоснование – рассуждение Фауста в великой поэме И. В. Гете. Отклоняя предположение, что у истоков *«В начале было Слово»*, а затем – что *«Мысль всему начало»*, а потом – что *«Сила начало всех начал»*, Фауст вдруг открывает истинное решение проблемы: *«В Деянии начало бытия»*. Речь идет, разумеется, не о самобытии природы, а о *бытии творимой деяниями человека культуры*. Она является не *«Словом»*, не *«Мыслью»*, не духовной *«Силой»*, так сказать, *самими по себе*, «в-себе-и-для-себя-сущими», но воплощенными *опредмечивающим их Деянием*.

Именно такое понимание соотношения духа и материи делает культуру предметом *онтологического рассмотрения*, ибо до тех пор, пока мой дух живет «в-себе-и-для-себя», неизвестно вообще, «живет» ли он, *существует ли он*. Это неизвестно не только другим людям, но даже мне самому: каждый человек знает, сколь обманчиво бывает ощущение рождения в твоём сознании какой-то мысли или образа, которое рассеивается при попытке ее, или его, сформулировать, оказываясь иллюзорным.

Мысль обретает свое действительное бытие лишь будучи формулируемой в слове или иными средствами (музыкальными, живописными, жесто-

мимическими), даже пребывающими еще в воображении, но настоятельно требующими выведения из него в реальность звучания речи или мелодии, рисунка, жеста. В конечном счете, ведь и в самом мышлении, воображении, переживании духовное их содержание уже облечено в материальную форму, воспроизводящую ее реальное бытие. Мы мыслим словами, которые «звучат в воображении». Рождающиеся в нем образы имеют зримую и слышимую формы, так что материальность «в снятом виде» *имманентна жизни духа*.

Эта неотрывность духа от материи обусловлена тем, что уже у первобытного человека исторически возникла *потребность передавать другим людям свои мысли, представления и чувства* – так родились живая напевная речь и рисунки на скалах и стенах пещер; поскольку же слово и зрительный образ возникали в сознании, они должны были уже в нем обретать ту зримую и слышимую формы, в которых они будут воплощены, дабы стать доступными восприятию и пониманию других людей.

Культура и начинается в филогенезе – и каждый раз вновь повторяется это в онтогенезе – с «изобретения» *средств обобществления* духовного содержания индивида, поскольку опыт практического бытия не передавался генетически, и становиться достоянием всего родоплеменного коллектива опыт этот мог только будучи извлеченным из сознания и обретшим самостоятельное бытие в той или иной материальной форме; поэтому формы наскального рисунка (петроглифа), живописной росписи стен пещеры, скульптуры, вырезанной в камне или слоновой кости, возникают в глубочайшей древности – этот способ материализации духа компенсировал эфемерность дописьменных звуковых и жестомимических средств материализации. Изобретение письменности, а потом и нотописи потому и имело величайшее культурное значение, что оно позволило сохранять в веках духовную информацию, передавая ее бесчисленной череде потомков.

Таковы основания выведения понятия «культура» *за пределы* духовной сферы, семиосферы, информационной сферы жизни человечества. А при этом оказывается, что роль материальной «составляющей» культуры не

ограничивается простой трансляцией духовной информации в пространстве и времени – ее роль несравненно более существенна, что объясняет, во-первых, введение в науку понятия «*материальная культура*», и во-вторых, определяется способностью материальных средств *существенно влиять на характер* воплощаемого ими духовного содержания.

Понятие «материальная культура» не раз вызывало возражения ученых, считающих, что во всей предметности культуры материальная форма несет в себе, непосредственно или опосредованно, определенное духовное содержание. Например, Ю. М. Резник считает различие духовной и материальной культуры «во многом устаревшим и искусственным», ибо «культура всегда духовна, а точнее – идеальна». Она имеет «лишь материальное или предметное воплощение» и «рассуждать о материальности или духовности культуры можно только в терминах “больше – меньше”».<sup>5</sup>

Все же различие между краюхой хлеба и философским трактатом не в количественном соотношении, несомненно, наличествующих в том и в другом материального и духовного компонентов, а в том, что один предмет создан человеком для *материального функционирования*, и потому если не уничтожается в процессе потребления, то изнашивается, амортизируется и в конечном счете заменяется более совершенным, в лучшем случае сохраняясь в качестве музейного экспоната, тогда как упомянутый трактат создается для *духовного воздействия* на людей и его материальная оболочка служит лишь средством передачи его духовного содержания.

Поэтому предметы материальной культуры, какой бы объем духовной энергии в их создание ни вкладывался – как, скажем, в компьютер или в космическую ракету, *смертны*, а предметы духовной культуры *бессмертны* – сочинения Конфуция и Аристотеля «живут» сегодня наравне с произведениями современных философов. Бумага – это замечательное творение материальной

---

<sup>5</sup> Резник Ю. М. Культура как предмет изучения. // Личность. Культура. Общество. Междисциплинарный научно-практический журнал социальных и гуманитарных наук. М., 2001. Т.3. Вып. 3(9). С. 163, 166. Эти соображения повторены в последней монографии автора «Введение в социальную теорию: Социальная системология. М., 2003. С. 247.

культуры – истирается, истлевает, сгорает, а став носительницей духовной информации, обретает бессмертие. «Рукописи не горят», как сказано в «Мастере и Маргарите»...

Поэтому семиотическое понятие *«текст»* имеет отношение к плодам духовной культуры, а не материальной, что, однако, не может служить достаточным основанием для вынесения последней за пределы культуры или отнесения ее к неполноценной. С точки зрения апологетов религиозного понимания духовности, *«цивилизации»* не является таким основанием потому, что на глубинном, сущностном онтологическом уровне они сближаются генетически *их сотворенностью человеком*, и тем, что функционируют они *не по законам природы, а по внеприродным*, недоступным генетике законам жизни культуры.

Вот почему разработанное Ю. М. Лотманом понимание *«семиосферы»* как «результат и условие развития культуры»,<sup>6</sup> раскрывая важный аспект ее строения и функционирования, оказывается слишком узким, ибо игнорирует существование материальной культуры, которая не семиотична. И дело не только в том, что сведение культуры к духовной и художественной деятельности людей оставляет за ее границами в известном смысле основополагающие для жизни человечества сферы: техническое преобразование *природы*, медицинское, гимнастическое и спортивное преобразование человеком своего *тела* (характерен устоявшийся термин *«физкультура»*, т. е. *«физическая культура»*); создание и преобразование материальных воплощений общественных отношений (столь же характерно стихийно вошедшее в употребление понятие *«политическая культура»*).

Дело еще и в том, что между этими слоями материальной культуры и семиосферой существует *глубинное взаимодействие*, не исследуя которое нельзя понять многие существенные черты истории той и другой. При всех их различиях между ними существуют такие связи и опосредования, которые придают культуре каждой эпохи и каждого народа *реальную*

---

<sup>6</sup> Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – Семиосфера – история. М., 1999. С. 166.

*целостность*. Она очевидна не только при рассмотрении античной культуры, во многом еще сохранявшей синкретичность предыдущих этапов развития человеческой деятельности, но и в европейской культуре Нового времени – вспомним, что понятие «механистичность», характеризовавшее мышление людей в XVI–XVIII столетиях, было распространением на мировосприятие механического типа техники материального производства,<sup>7</sup> вплоть до отождествления устройства человека и машины в знаменитом трактате Ж. Ламетри «Человек – машина» или в утверждении Х. Вольфа, что «мир есть машина». Углубленное исследование могло бы показать, что преодоление механицизма в мышлении ученых, философов, политических деятелей, писателей, художников в XIX в. было связано с новым уровнем техники и технологии производства. Оно выразилось в изобретении парового и электрического двигателей, фотографии и радиосвязи, изменивших традиционные представления о пространстве и времени, о связи материи и духа.

В этом контексте хотелось бы обратить внимание на чрезвычайно интересную мысль К. Маркса о целостности социального и культурного бытия человечества: «Общественные отношения тесно связаны с производительными силами. Приобретая новые производительные силы, люди изменяют свой способ производства, а с изменением способа производства, способа обеспечения своей жизни они изменяют все свои общественные отношения. Ручная мельница дает вам общество с сюзереном во главе, паровая мельница – общество с промышленным капиталистом. Те же самые люди, которые устанавливают общественные отношения соответственно развитию их материального производства, создают также принципы, идеи и категории, соответственно своим общественным отношениям».<sup>8</sup>

Если развить этот пример, дополнив его ссылкой на появление электрической мельницы, а затем автоматизированного мукомольного

<sup>7</sup> См.: Погоняйло А. Г. Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб., 1998.

<sup>8</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 133.

производства, управляемого компьютерными программами, и рассмотреть этот процесс как конкретное проявление общего хода научно-технического прогресса, станет ясно, что духовная культура и ее семиотические механизмы не являются неким замкнутым царством, информационное содержание которого и способы его кодирования и трансляции обусловлены «изнутри», собственными ментальными силами. При всем их значении в самоуправлении данной подсистемой культуры она остается ее *под-системой*, а значит, взаимосвязана с другими ее подсистемами в их общей «работе» на ее *целостное бытие и развитие*.

В книгах «Град Петров в истории русской культуры», «История культуры Петербурга», «История Санкт-Петербурга от его основания до наших дней» автор стремился показать, как конкретно проявлялась эта целостность в бытии и развитии этого города. Но безотносительно к тому, в какой мере автору удалось достичь этой цели, несомненным и неоспоримым является *существеннейшее отличие реальной целостности культуры* основанного Петром Великим города, и по сравнению с культурным обликом Москвы и других русских городов и, тем более, с культурой русской деревни – фольклором в исходном широком смысле данного понятия, т. е. *крестьянской культурой* – отличие, адекватно оценить которое можно только, рассматривая эти три формы русской культуры в единстве их материальных, духовных и художественных компонентов.

Таким образом, понятие «*материальная культура*» не означает отсутствия в ней духовной опосредованности, так же как понятие «*духовная культура*» не означает, что она только и чисто духовна, – речь идет лишь о *различных доминантах в этих сферах культуры*. Поэтому возможно, во избежание недоразумений следует определять одну из них как «*материально-духовную*», а другую как «*духовно-материальную*». Особенно ярко способность духа и материи не только соединяться в разнообразных творениях человека, но сливаться воедино так, что они становятся *неразличимыми, тождественными друг другу*, обнаруживается в третьей подсистеме культуры – *художественной*.

Действительно, уникальной особенностью искусства является достижение такого единства духовного и материального начал, которое делает средства его воплощения, каждую «клеточку» материальной, жестомимической, звукоинтонационной, цветопластической фактуры произведения *духовно-выразительной*, а каждое душевное движение воплощенным единственно адекватным ему материальным способом (только искусствоведческий анализ способен «расслоить» здесь содержание и форму).<sup>9</sup>

Потому-то содержание художественного произведения, в отличие от содержания научного, идеологического, философского сочинений, *не подлежит перекодированию*, т. е. переводу на какой-либо другой язык, не только за пределами данного вида искусства, но и в его пределах. Нельзя переложить художественное содержание поэмы ни языком живописи, музыки, танца, ни даже словесным прозаическим языком. Все опыты подобного рода – скажем, опера «Евгений Онегин», балет «Ромео и Джульетта», серия иллюстраций к «Белым ночам» или к «Кола Брюньону», экранизация «Войны и мира» и т. д., являются не адекватными переводами с одного художественного языка на другой, а созданием самостоятельных произведений *по мотивам исходного*.

Г. Гегель впервые показал (чего не понял неогегельянец Б. Кроче, отрицавший значение материальной формы в искусстве), что и в пределах художественного творчества есть *градация мер* духовного содержания и материальной формы – от архитектуры, с максимальной мерой материальности, способной поэтому выражать духовное содержание только символически, к поэзии, сохраняющей от материальности только звучание слова, и потому ближе всех других искусств поднимающейся к возможности адекватного самопознания Духа.

В онтологическом аспекте это проявляется в том, что в архитектуре *бытие и небытие произведения оказываются разделенными* на проект, начерченный на

---

<sup>9</sup> Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996; его же: Эстетика как философская наука: Университетский курс лекций. СПб., 1997.

бумаге, и на его воплощение в ходе строительства. Тогда как во всех других искусствах замысел произведения остается *его небытием* только до тех пор, пока он зреет в сознании художника, и *обретает бытие с самого начала своего воплощения в материале* – в эскизах картины, в черновиках поэмы, в первых записях клавира, в репетиционном процессе актеров.

В этой связи показательное такое явление, как *молчание*. Проблема эта приобрела широкий интерес в последние десятилетия в связи с кризисом рационализма в европейской культуре. Характерный пример – получившая широкую известность «музыкальная» пьеса Дж. Кейджа «4' 33"» (название обозначает время, на протяжении которого сидящий за роялем композитор не извлекает из инструмента ни одного звука).

Равнозначно позициям византийских иконоборцев, исходивших из невозможности материализовать духовное, иконоборческим установкам иудаизма и ислама, аналогичным интенциям протестантизма, и провозглашению современным православным философом С. С. Хоружим высшим проявлением религиозного сознания «*воздержание от выговаривания*», соответственно признание актуальности того, что произносимое молитвенное слово существует как явление религиозной культуры только благодаря исходной *звучащей форме бытия слова*. Молитва есть мысленный диалог человека с Богом, который осуществляется *в словесной форме*.

В конечном счете, совсем не случайно в тех конфессиях, в которых победило иконоборчество, оно не было проведено последовательно. И в мусульманстве, и в иудаизме *сохраняются неизобразительные средства материализации духа*, начиная с «тела» самого храма, включая богатую орнаментацию «Дома Божьего» и всех предметов культа, музыкальное звучание молитвы и пластику ее жестового сопровождения, и кончая самым произносимым и читаемым Словом Корана или Торы. Ибо вне всех этих способов *воплощения* не было бы самой религии, не было бы и «священнобезмолвия» тех лиц, которые стремятся к личному общению с Богом в отшельнической изоляции от других людей.

Таким образом, в культуре следует видеть *особую форму бытия*, субстанциальное качество которой – *«культурность»* – состоит в органическом соединении духа и материи. Оно выражается и в *одухотворении материальных вещей*, и в *материализации духовного содержания*, и во *взаимном отождествлении духовного и материального* в художественном творчестве, и в многообразных формах связи этих трех ее подсистем. Ибо интересы культуры как целого порождают на границах трех ее подсистем их наложение одной на другую, их скрещение, образующее синтетические формы.

Духовная деятельность соединяется с художественной в формах обряда, заклинания, проповеди, песнопения. Рядом с ними возникают политически-художественные синтезы: ораторское искусство, газетный фельетон и другие жанры художественной публицистики, государственный гимн, революционная песня. Аналогична структура нравственно-художественных форм басни, сказки, притчи. Материальная культура подобным же образом соединяется с культурой художественной в синтетических структурах архитектурных сооружений и предметов художественного ремесла (в так называемых прикладных искусствах), в современном дизайне, двусторонность которого точно выражается в определении данной деятельности как *«художественного конструирования»*.

Но духовная и материальная деятельности могут связываться друг с другом и минуя художественных посредников, благодаря приданию вещам, телам, процессам *символических значений культового или политического характера* – например, в жертвоприношениях и казнях еретиков, в военных действиях и революциях (К. Маркс точно заметил однажды: «идея становится материальной силой, когда она овладевает массами»).

Если представить наглядно строение культуры в этом ее реальном бытии, станет очевидным *спектральный характер переходов* от одной ее формы к другой. Это означает, что человеческая деятельность, надстраивающая над бытием природы «вторую природу», использует *все возможности*, предоставляемые обеими сторонами. Здесь и *разнообразие материалов* зримых

и слышимых природных форм, от камня и дерева до человеческого тела и звучания его речи, и *все три способа* духовного освоения реальности, предоставляемые человеку переживанием, мышлением и воображением (фантазией).

Приходится заключить, что понятие «*ноосфера*», изобретенное Э. Леруа и ставшее широко известным благодаря П. Тейяру де Шардену и В. И. Вернадскому, определяет лишь один из аспектов культуры, которая с не меньшим правом могла бы быть названа «*аксиосферой*», «*теосферой*», «*этосферой*», «*эстетосферой*», «*экосферой*», «*социосферой*», «*техносферой*». Все это разные аспекты, грани, подсистемы реальной супер-сверхсложной и в то же время целостной системы. Она играла изначально и продолжает играть по сей день роль *связующего звена между нею и природной средой*, создавая искусственную, одухотворенную человеком среду, способную и призванную формировать своего создателя как соответствующее потребностям исторически изменяющегося общества *культурное существо*.

До тех пор, пока общество было цельным в пределах каждой родоплеменной общины, культура обеспечивала эту цельность единой производственной деятельностью, единой речью, единой мифологией, единой обрядностью. С возникновением и прогрессирующим углублением социальной дифференциации общества культура обеспечивала целостность бытия каждой его сословной, профессиональной, конфессиональной и половозрастной части, включая индивида в ходе его воспитания в ту или иную социальную группу. Поэтому при всех отличиях от первобытного состояния данный исторический тип культуры оставался *традиционным* – именно она придавала нерушимую силу *традиции*, а подчас и *канона*, определенным формам существования людей в данной социальной системе.

Ситуация безмерно усложнилась на новой ступени истории человечества, которая в Западном регионе вытеснила традиционный тип культуры *персоналистским*, высвободившим человека из-под власти традиций,

открывшим перед ним *свободу творчества* и, в той мере, в какой это можно было сделать по социальным условиям, *превращавшим индивида в личность*.

В XX в. процесс этот достиг в культуре модернизма крайней формы, в которой свобода личности стала уже вырождаться в *произвол*, приводивший к противостоянию каждого члена общества всем другим – трагические проявления этого «*атомного распада*» получили названия «*индивидуализма*», «*эгоцентризма*», «*некоммуникабельности*», «*одиночества*», «*шизофрении*» <...>.

Если в истории человечества каждый тип культуры возникает из преобразования предыдущего, то культура как таковая, как целостный способ человеческого бытия, возникла *из небытия*, вместе с человеком и обществом всего несколько миллионов лет тому назад. Она не родилась, конечно, сразу во всей полноте своего содержания, как Афина из головы Зевса, в зрелом состоянии и полном вооружении, а развивалась постепенно, от примитивных древнейших форм деятельности и общения людей к современным формам постиндустриальной, информационной цивилизации.

В XVIII в. А. Фергюсон выделил три ступени истории культуры: «*дикость, варварство, цивилизация*», и это членение, подкрепленное в XIX в. авторитетом Л. Моргана и Ф. Энгельса, при всей его схематичности, отражает логику реального процесса. Что же касается самого возникновения культуры, то, вопреки позитивистскому толкованию процесса социокультурогенеза, культура возникает *из небытия*, поскольку в жизни звериных предков человека не было даже зародышей культурной деятельности.

Те формы поведения и жизнеобеспечения животных, которые внешне напоминают аналогичные действия людей (строительство гнезд, муравейников, плотин, плетение паутины, «производство» меда, звуковые средства сигнализации, игры детенышей), не являются первоначалом *культуры*. Их природа *чисто биологическая*: каждая особь от рождения, в силу генетической трансляции соответствующих инстинктов, получает формы активности, свойственные данному виду животных, и потому они стабильны на протяжении

всего существования данного вида. В то же время человек и человеческий род никаких программ деятельности в своем генотипе не содержат и от рождения ничего не умеют – даже передвигаться на двух ногах, говорить, рисовать, считать.

Культуру «изобрело» человечество и своей творческой деятельностью расширяло ее содержание на протяжении всей истории, и индивид не рождается культурным существом, а приобщается к культуре в процессе его воспитания, обучения, образования, осуществляемых родителями и учителями, а затем усилиями самообразования и самостоятельного освоения культурного наследия.

*Возникновение из небытия* – закон существования культуры потому, что культуропорождающей силой является *человеческое творчество* – неизвестная природе способность *изобретения, открытия, создания небывалого, до того не существовавшего*. Правда, культурной является и *репродуктивная деятельность людей* – тиражирование образцов, популяризация научных открытий, пропаганда новых идей. Ибо если творчество обеспечивает *развитие культуры*, то репродуктивная деятельность закрепляет результаты творчества, *превращая их в достояние широких слоев общества*.

Все же очевидно, что репродуцирование существующего *вторично* по отношению к созданию нового, благодаря которому культура непрерывно обогащается новым содержанием, тогда как биологическая форма активности ограничена повторением из поколения в поколение действий, свойственных данному виду животных. Культура рождает то, чего ранее не существовало: словесный язык и рисунок на скале, топор и рычаг, лук и стрелы, поэмы Гомера, трагедии Шекспира, симфонии Бетховена, город Санкт-Петербург, поэзию Пушкина, философию Гегеля, таблицу Менделеева, радиосвязь, атомную электростанцию, космический корабль.

На языке онтологических категорий это означает: творчество есть способность человека (отдельной личности, коллектива, целого народа) *извлекать бытие из небытия*. Здесь проясняется различие между понятиями

«*небытие*» и «*ничто*»: только мифическим богам приписывалась способность создавать мир «*из ничего*», человек же в творческом процессе использует разрозненно существовавшие до этого элементы, которые он впервые соединяет в *целостную систему, которой до этого не было*. «Небытие», следовательно, *относительно* – оно говорит об *отсутствии чего-то, еще не возникшего или уже исчезнувшего*. В свою очередь «Ничто» абсолютно, оно означает *отсутствие всего, пустоту, тотальный вакуум*. Поэтому в системе онтологических категорий «*небытие*» противостоит «*бытию*», а оппозицией «*ничто*» является «*нечто*».

С онтологической точки зрения относительно в культуре и содержание понятия «бытие», ибо книга и машина, фонограмма и киноплёнка с заснятым на ней фильмом обладают *двойным бытием: материально-физическим и функционально-культурным*. В этом смысле нужно понимать булгаковское «*рукописи не горят*» – что сжечь можно бумагу, но не написанный на ней текст; уничтожен может быть *материальный носитель* идеи, понятия, образа, но не их духовное содержание.

Но и в предметах материальной культуры *культурное бытие* автомобиля, термометра, компьютера определяется их успешным функционированием. Если же оказывается, что предмет этот не работает, его бытие остается чисто физическим (если не анекдотическим, как многочисленные модели «вечного двигателя»). Вместе с тем культурное бытие предмета может зависеть не от него самого, а от его «потребителей». Скажем, если роман русского писателя попадает в руки иностранца, не знающего русского языка, он не может функционировать как роман, так же как компьютер не имеет никакого культурного значения для человека, не умеющего на нем работать.

Таким образом, одна форма *бытия* может оборачиваться *небытием* другой его формы, которая остается *нереализованной возможностью* (вот почему неправомерно считать *возможность* формой *бытия* и превращать *онтологию* в *потенциологию*).<sup>10</sup> О том, что возможность принадлежит к сфере *небытия*, а не

<sup>10</sup> Эпштейн М. Философия возможного. СПб., 2001.

*бытия*, свидетельствует уже то, что она может остаться невоплощенной, если не вообще невоплотимой, мечтой, фантазией, бредом. Но продуктивно ли теоретически уравнивать, скажем, возможность России избежать произошедшей в октябре 1917 г. революции с произошедшей исторической трагедией, или же отождествлять реальное и воображаемое в поведении Дон-Кихота, называя то и другое «*бытием*», только с разными эпитетами?

Следовательно, онтология культуры предполагает необходимость рассмотрения *отношений бытия и небытия*, как в реальном историческом процессе, так и в метаморфозах их взаимопревращений в процессе функционирования плодов человеческой деятельности. Но что же представляет собой сам этот процесс?

Его описание может быть наиболее точно осуществлено с помощью введенного Г. Гегелем в систему онтологических категорий и принятого К. Марксом «пучка» понятий: «*овнешнение*» (Entäusserung), «*опредмечивание – предмет (предметность) распредмечивание*» (Vergenständlichung – Gegenstand [Gegenständlichkeit] – Entgegenständlichung), «*вещь*» и «*овеществление*» (Sache – Versachlichung), «*освоение*» (Aneignung и его антипод «*отчуждение*» (Entfremdung). Идеологическая тенденциозность советской философии привела к тому, что данная система категорий трактовалась не как *онтологическая*, а как *социологическая*, и, соответственно, центральным в ней было признано понятие «*отчуждение*», а не связка «*опредмечивание – предмет – распредмечивание*».

Когда же понятие «*предмет*» рассматривалось все-таки в его онтологическом смысле, вульгарный материализм «марксистов» XX в. приводил к его употреблению как синонима понятий «*вещь*», «*объект*» и т. п. Между тем, хотя в логике понятие «*вещь*» может обозначать *конкретный объект* (например, в триаде А. И. Умова «*вещь – свойство – отношение*»), кардинальное различие этих понятий состоит в том, что «*вещь*» есть *искусственный материальный предмет*. Тогда как понятием «*предмет*» философия обозначает и духовные явления, и художественные произведения, и разного рода процессы. Причем

понятие это употребляется в двух смыслах: как *«предмет познания»* (или оценки, осмысления, освоения) – объект, на который направлена человеческая деятельность, вычлняющая его и в природе и в жизни общества, культуры, бытии человека, и как *«культурный предмет»* – результат деятельности *опредмечивания, порождающей культуру*.

Сама эта деятельность – исходная сила культурогенеза. Ее цель состоит именно в том, чтобы превратить человеческие замыслы, проекты, идеи, т. е. некие духовные образования, во *всеобщее достояние*, благодаря их *извлечению* из психики, *овнешнению* посредством материального *воплощения* и, тем самым, их от него *отчуждения*, дабы содержание этих предметов стало доступным другим людям, и современникам, и бесконечной череде потомков.

Тем самым предметное бытие культуры оказывалось *победой человека над временем*, ибо его реальная жизнь подчинена безжалостной власти времени – вплоть до того, что в экзистенциалистской терминологии само бытие человека обозначается как *«бытие-к-смерти»*, а плоды его творчества становятся *практически бессмертными*. Предметное бытие культуры образует непосредственно окружающую человека искусственную среду, которая и отделяет его от природной среды, и становится посредницей в его связи с природой. Среда эта начала формироваться в деятельности земледельцев, ибо обработанное и засеянное поле представляет собой первую историческую форму превращения природы в культуру. Не случайно первоначальное значение самого термина *«культура»*: *искусственно выведенные злаки* (по сей день сельскохозяйственные науки используют в этом значении термин *«культуры»*). Что касается утверждения П. Флоренского, будто понятие *«культура»* произошло от слова *«культ»*, то религиозный философ выдал желаемое за действительное. Реальное соотношение этимологии этих понятий обратное и соответствует логике их взаимоотношений: *культ есть форма культуры*.

Появление города открыло новую фазу в истории культуры – *историю цивилизации*, осуществлявшей все более широкое и быстрое развитие этой искусственной среды, противостоявшей консервативной деревенской культуре.

Фундаментальное различие между ними обуславливается тем, что *фольклор* (в исходном значении этого понятия как «народной культуры» целостной жизнедеятельности крестьянства, а не в суженном фольклористикой значении «словесно-музыкальные формы народного художественного творчества») сохранял *коллективно-безличный, анонимный и синкретический* характер деятельности, тогда как городская цивилизация основана на *разделении труда* и соответственно на самоопределении разных форм деятельности специализации и профессионализации чиновников, жрецов, воинов, ремесленников, торговцев, художников <...>

Город резко увеличил разрыв между культурой и натурой, приведя, в конечном счете, в XX в. к экологическому конфликту, угрожающему самому существованию человечества, а вместе с ним общества и культуры. Однако и фольклор, и урбанистическая цивилизация сохраняли общую для всех форм, типов и состояний культуры функцию – *опредмечивать накапливавшийся человечеством опыт бытия* для его передачи новым поколениям, способным извлекать духовное содержание из воплощающих его предметов (и духовных, и материальных, и художественных) в процессе их *распредмечивания*.

Распредмечивание является новым способом превращения одной формы бытия в другую – *предметной* формы в *человеческую*. Оно осуществляется по-разному, в зависимости, с одной стороны, от особенностей того или иного рода культурных предметов, а с другой – от типа связи с предметом людей, для которых он создан. Связь эта может быть, прежде всего, *практической*, выражающейся в использовании предмета по его утилитарному назначению. Скажем, инструмента в работе с ним или игрового снаряда в спортивной игре; о *распредмечивании* тут можно говорить потому, что в ходе использования данной вещи как орудия труда или игры люди усваивают ее функцию и конструкцию, приобщаясь к ментальности создателей данных орудий. Оперирование ими имеет, таким образом, не только *прямую практическую* функцию, но и *косвенную педагогическую*. Освоение инструмента данной деятельности формирует сознание действующего лица, развивает его

технические знания, его способность постигать связь функции, материала и структуры.

Второй тип распредмечивания – *учение*, осуществляющееся как с помощью учебников, содержание которых переходит из книги в сознание учащегося, так и учебных предметов – тех же инструментов, тренажеров, муляжей, спортивных орудий, используемых только в учебных целях. Этим способом, преимущественно рациональным, пользуются науки, идеологии и философия.

Третий «механизм» распредмечивания – свойственный искусству способ *эмоционального вовлечения зрителей, слушателей, читателей в «художественную реальность»*, созданную в произведении искусства, ради формирования в их сознании и подсознании выражаемых в нем чувств и мыслей. На этом способе передачи идей и идеалов, отношения к миру и деятельностных устремлений основано *религиозное воспитание*, поскольку религиозное сознание эмоционально и для соответствующего воздействия на людей оно должно опредмечиваться в художественно-образных формах мифа, проповеди, храмового песнопения, архитектуры культовых сооружений.

Диалектика процесса *превращения опредмечивания в распредмечивание* состоит, однако, в том, что на этом этапе жизнь культуры не останавливается, но продолжается благодаря *перерастанию распредмечивания в новые способы опредмечивания*. Новые в том смысле, что восприятие духовного содержания, передаваемого родителями, учителями и предками, не будучи врожденным инстинктом, так или иначе перерабатывается сознанием усваивающих его людей, в соответствии с особенностями психики каждого и условиями, в которые его ставит социокультурная среда.

Традиционное общество предельно ограничивает возможность индивида проявлять свою индивидуальность в творческой переработке внедряемых в его сознание мифологических представлений, расширения знаний и собственных познавательных, ценностно-осмысляющих мир новых форм бытия. Эпоха индустриальной цивилизации создала условия для относительно свободного

проявления индивидом его способности развития и проявления его индивидуальности и, в частности, его творческих способностей.

Хотя поэтому культура человечества на этой стадии развития изменялась несравненно быстрее, чем в условиях господства религиозно-мифологического сознания и феодального тоталитаризма. Даже в традиционном обществе она претерпевала медленные изменения, порождала гениальных мыслителей, ученых, художников, изобретателей, политических и религиозных реформаторов, а также массовые революционные движения (рабов, крестьян, горожан).

Таким образом, реальное бытие культуры – это не то или иное ее состояние, а *непрерывное и все более быстрое движение* от процессов опредмечивания через предметное бытие создаваемой искусственной среды человеческой жизни к ее распредмечиванию, перерастающему в новое творческое расширение ее предметного бытия.

Онтологический анализ объясняет, почему результаты поиска культурологами некоей *одной модальности* культуры, подобно одномодальному бытию человека – «*живое существо...*», и общества «*система отношений между людьми...*», оказывались непродуктивными, ибо особенность бытия культуры состоит в ее *полимодальности*. Первая ее модальность – *имманентно-человеческая*, определяющаяся уровнем духовного развития индивида, объемом и глубиной его знаний, содержанием выработанной им системы ценностей, его идеалами и поведенческими установками, его отношением к другим людям и к самому себе.

Вторая модальность культуры – *деятельностно-поведенческая*, выражающаяся в способах его деятельности в той или иной области практики, теории, искусства и его общения с другими людьми, обеих форм деятельности – и опредмечивания, и распредмечивания.

Третья ее модальность – *предметная*, проявляющаяся в плодах человеческой деятельности «второй природе».

Схематически эта динамическая полимодальность культуры может быть представлена в виде треугольника со стреловидными сторонами, указывающими на устремленность каждой к переходу в другую.

И еще один важный вывод следует из анализа функционирования культуры – ее *историческая природа*. Правда, и общество исторически развивается, и сам человек, если не физически, то духовно живет исторически, однако законы исторического бытия культуры существенно отличаются от динамики человека и общества. Не имея возможности рассмотреть в этой небольшой статье данную многостороннюю и весьма сложную проблему в полном ее объеме, ограничусь характеристикой двух, как мне кажется, основных законов исторической жизни культуры, рассмотренной в онтологическом аспекте.

Первый из них – это сохранение культурных ценностей при непрерывной изменчивости их содержания. Закономерность *возникновения из небытия* культуры в целом, каждой ее новой отрасли – философии, науки, театра, теоретической физики, полостной хирургии, дизайна и каждого оригинального произведения – не имеет симметричного исхода. Нет *исчезновения в небытии*, подобно, например, смерти человека, симметричной его рождению. Обогащаясь, непрерывно расширяясь, предметное поле культуры *сохраняет сотворенное прежде* в своих «архивах» или, говоря языком музейных работников, в «запасниках».

Законом исторического бытия культуры является *самосохранение*. При исчезновении не только ее творцов, но и социальных систем колесо и рычаг, античная скульптура, учения Пифагора и Эвклида, письменность, идеи Библии и Корана, средневековая и ренессансная живопись, философские учения Р. Декарта и И. Канта, романы Ч. Диккенса и Ф. М. Достоевского живут в наше время не менее, а подчас, и более активной жизнью, чем во времена создания этих культурных ценностей. Если какие-то фрагменты культурного наследия перестают функционировать и «забываются» или даже варварски разрушаются, их уход в небытие оказывается временным. Раньше или позже они актуализируются, ибо их *небытие относительно* – в хранилище памяти

человечества они сохраняются и потому могут обрести реальное бытие благодаря их извлечению из этого состояния и включению в новый тип культуры.

Отмирание и даже физическое уничтожение некоторых форм материальной, духовной и художественной деятельности – скажем, обряда жертвоприношения, кровной мести, дуэли, или разрушение средневековыми варварами античных храмов, а большевистскими варварами христианских церквей – исключения из правила, трагические ошибки. Раньше или позже человечество стремится их исправить, а уход в небытие культуры в целом возможен только в случае, если по тем или иным причинам прекратится жизнь человечества.

Второй заслуживающий внимания исторический закон бытия культуры – *неравномерность развития ее различных подсистем и элементов*. Применительно к истории художественной культуры этот закон открыл Г. Гегель, а применительно к культуре в целом я мог лишь коснуться его во «Введении в историю мировой культуры»,<sup>11</sup> тогда как он требует специального анализа, ибо многое может объяснить в кажущейся подчас причудливой динамике этой истории. Дело не только в том, что, например, в культуре Возрождения роль доминанты играла живопись, в культуре Просвещения – философия, в культуре романтизма – поэзия и музыка, в культуре позитивизма – наука и техника. Дело в том, что вид деятельности, завоевывавший положение ведущего в данном типе культуры, оказывал существенное формообразующее влияние на другие ее виды. Так, *зримая конкретность* становилась характерной чертой всей ренессансной культуры, полемически противопоставляя себя *господству звучания* в религиозной культуре Средневековья и подтверждая суждение Леонардо да Винчи о *примате зрения* над слухом и даже воображением, поскольку зрение связывает нас с природой, верно – как зеркало – ее отражая.

<sup>11</sup> Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 1-2. СПб., 2003.

Эта культура не знает абстрактного философского мышления, и наука – механика, астрономия, геометрия ее *зримо-конкретна*. Культура Просвещения выводит на авансцену обобщающую способность познания природы и человека в системе природы. Оттого основной культурогенной силой становится *слово* как адекватный *мысли* ее носитель – вспомним Декартово *Cogito* и Линнеево *Ното sapiens*. Оттого господствующее положение в культуре приобрели всеобъемлющая «*Французская Энциклопедия*», обращение английской общественной мысли в лице Д. Юма и Дж. Беркли к философскому анализу *человека как субъекта* и к теоретическому осмыслению его *экономической деятельности* создателем новой науки А. Смитом.

Наконец, философская систематика немецких мыслителей Г. В. Лейбница – Х. Вольфа – И. Канта... XIX век вновь меняет структуру деятельности европейского человека. Начиная с эмоционально-романтической оппозиции рационализму Просвещения, где адекватным выражением могло быть только музыкально-поэтическое самовыражение, и кончая выросшим из романтизма в конце этого бурного столетия символизмом – не только в искусстве, но в общем строе мышления, оказавшемся перед дилеммой: принять расцветшую научно-техническую цивилизацию со всеми ее противоречиями как реальность бытия или пытаться радикально изменить ее революционными средствами, веря в возможность построения на грешной нашей Земле царства «свободы, равенства и братства».

Либо, утратив эту веру, как, впрочем, и всякую другую, ибо «Бог умер!» по приговору властителя умов Ф. Ницше, противопоставить этому непоправимо пошлому *бытию* сотворенное поэтической фантазией Небытие. Не случайно произошедшее в начале XX в. философское осмысление культуры привело к признанию Э. Кассирером ее «символической сущности» и в трактовку А. А. Блоком самой революции *как музыки* <...>. А между этими двумя полюсами – столетие, порожденное развитием сломавшего традиционную культуру научно-технического прогресса, породившего персоналистско-демократический тип общественного сознания. Здесь и *стремительно*

*нараставший хаос* политических, философских, этических, эстетических, художественных, даже религиозных идей, делавший одновременными и антагонистически сталкивавшимися друг с другом в кровавых революциях и духовном противоборстве диаметрально противоположные позиции, идеалы, формы социальной жизни и искусства.

Этот хаос развивался в XX в., вылившись в две мировые войны, в противоборство тоталитаризма и демократии, в конфликт самой культуры и природы. Он сделал предельно наглядной связь между разными гранями культуры как *противоречиво-целостного способа существования* человечества, приведенного ею на грань его *бытия и небытия*, но только ее же силами способного эту грань не перейти.

Вот почему историческая онтология культуры приобретает в наши дни не только научное, но *жизненно-практическое значение*, становясь теоретической основой и способом системного объединения всех других аспектов философского анализа культуры.

**Г. П. Выжлецов**

### **Аксиология культуры**

*Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть осуществление новых ценностей.*

*Н. А. Бердяев*

*Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры.*

*П. А. Сорокин*

Аксиология культуры — это новая культурфилософская дисциплина, представляющая собой ценностную теорию культуры и одновременно философское учение о базовых культурных ценностях.<sup>1</sup> Она входит в состав философии культуры, которая в свою очередь, является теоретико-

<sup>1</sup> См.: *Выжлецов Г.П.* Аксиология культуры. СПб., 1996.

методологической основой общей культурологии. Аксиология как философская теория ценности вышла в философии на первый план во второй половине XIX в., а точнее в 1858–1864 гг., когда появились три части книги «Микрокосм. Мысли о естественной и общественной истории человечества. Опыт антропологии» немецкого философа лейбницевской школы Р. Г. Лотце. В ней он впервые отделил «мир ценностей» от «мира явлений» и ввел в качестве самостоятельных категорий понятия «значимого» (Geltung) и «должного» (Sollen). Этим он положил начало разработке ценностной проблематики, ибо «значимое» наряду с «должным» является одним из важнейших свойств и признаков всех ценностных явлений и категорий.

Развивая эту тенденцию, философы Баденской (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) и Марбургской (Г. Коген) школ неокантианства объявили понятие «ценность» (Wert, Value, Valeur – от лат. *valere* – иметь значение), пришедшее в философию из экономической теории, основным предметом философии и возвели ее тем самым в ранг универсальной системо- и смыслообразующей культурфилософской категории. Весь реальный мир, с их точки зрения, подразделяется на *бытие* (действительность, существование) и *ценности*, которые не существуют, находятся вне и над бытием, по ту сторону и объекта, и субъекта, являясь для последнего лишь объективной, общеобязательной *значимостью* и *долженствованием*.

При этом все явления бытия, так или иначе связанные с ценностями, представляют собой *блага*, которые и образуют *культуру* как «совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями и лелеемых ради этих ценностей».<sup>2</sup> Все же остальные явления, с ценностями не связанные, аксиологически нейтральны и поэтому отношения к культуре не имеют.

В 1902 г. французский философ П. Лапи вводит термин «аксиология» (от греч. *axios* – ценный), обозначив им новый и ставший самостоятельным раздел философии, посвященный всей ценностной проблематике, наряду с онтологией и гносеологией, в рамках, в которых она до сих пор рассматривалась.

<sup>2</sup> Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 59.

Появление аксиологии в структуре философского знания стало его реакцией на разраставшийся глобальный социокультурный кризис рубежа XIX - XX вв., приведший к мировым и гражданским войнам и революциям первой половины XX века. Ибо если любая наука и форма знания отвечает на вопросы: «*что* это?», «*как* устроено?» и «*почему* так?», то философия свои «что», «как» и «почему» рассматривает сквозь призму изначально присущего ей «сократовского», то есть собственно аксиологического вопроса: «зачем?». Какое значение и смысл имеет это познаваемое явление для человека, его жизни и культуры? Аксиологической функция философии проявляется в том, что с ее помощью раскрываются вечные вопросы бытия в болевых точках своего времени.

Это такие вопросы, на которые в принципе нет и не может быть однозначного ответа: о Боге, о смерти и бессмертии, о смысле жизни вообще и человеческой в частности, о добре и зле, о любви и ненависти <...>. На эти вопросы каждый человек и каждое поколение отвечает вновь и вновь самой своей жизнью и судьбой. Философия же призвана заниматься не телом пространства, как все остальные науки, включая общественные, а неуловимым духом времени и быть формой самосознания и квинтэссенцией культуры своего народа и всего человечества. Поэтому, самоопределившись в самостоятельный раздел философии на рубеже XIX - XX вв., аксиология испытала настоящий бум в первой трети XX века, активно заработав практически во всех областях социогуманитарного знания: в экономике, юриспруденции, политологии, социологии, этике, эстетике и, конечно, в культурологии в качестве ценностной философии культуры.

Идеи ценностной специфики и сущности культуры были наиболее содержательно обоснованы в это время на Западе и в России в учениях Г. Риккерта, М. Шелера, Н. Гартмана, М. Вебера, Ф. Знанецкого, Н. А. Бердяева, Б. П. Вышеславцева, С. Л. Франка, П. А. Сорокина, Н. О. Лосского. Однако эти мировые и отечественные традиции были прерваны у нас в стране и не восстановлены по сей день. Отсюда и разночтения в

понимании феномена культуры, ее зачастую необязательные и поверхностные трактовки.

Между тем, интерес к культуре и, соответственно, к культурологии не случайно совпадает в последние годы с возрождением общественного интереса к ценностной проблематике и, естественно, к аксиологии. Настойчивое муширование самого понятия «ценность» в средствах массовой информации с различными эпитетами типа экономических, правовых, моральных, художественных, общечеловеческих, социальных, духовных, наконец, культурных ценностей, из уст хозяйственных, политических, религиозных, культурных деятелей довольно прочно внедрились эти понятия в массовое сознание.

Естественно, возрос и профессиональный интерес со стороны философов, социологов и особенно культурологов. Только в 90-х годах XX века по ценностной проблематике изданы десятки монографий и сборников статей, прежде всего за рубежом, издаются международные журналы по исследованию ценностей. Им специально посвящены, например, знаменитые Тэннеровские чтения, проходящие поочередно в Кембридже, Гарварде, Принстоне, Оксфорде и других известных университетах. Так, Р. Лемос, автор одной из последних обобщающих монографий по аксиологии в США, в связи с этим подчеркивает: «В течение последних сорока или пятидесяти лет <...> количество публикаций в этой сфере было далеко не столь внушительным как в последние десятилетия XIX и первые десятилетия XX века <...>. Однако в последние годы происходит возобновление интереса к ценностной теории».<sup>3</sup> Появились после определенного перерыва подобные работы и в России.<sup>4</sup> И это не дань моде, а поиск наиболее безболезненного выхода из глобального мирового кризиса, имеющего, несмотря на региональные особенности, общие социокультурные основания.

<sup>3</sup> Lemos R. M. The Nature of Value. Axiological Investigations. Gainesville, 1995. P. IX.

<sup>4</sup> Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994; Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996; Каган М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997; Гулыга А. В. Эстетика в свете аксиологии. СПб., 2000, а также ряд сборников статей и материалов научных конференций по ценностной проблематике.

Дело в том, что еще в начале XX в. и особенно во второй его половине возникло и стало расти понимание бессилия любой из отдельных сфер культуры, в том числе духовной, стать всепланетной консолидирующей основой раздираемого противоречиями человечества. Такой основой не смогла стать ни одна из мировых религий, в рамках даже одной конфессии, не говоря уж о региональных и языческих. Достаточно вспомнить длящуюся с незапамятных времен вражду между католиками и протестантами, шиитами и суннитами и т. д.

Мораль как совокупность норм и правил человеческого общежития в разных сообществах настолько различна, что скорее играет разъединяющую роль – стоит лишь назвать «двойную» мораль властных политических структур или «мораль» преступного мира. Свою консолидирующую роль, бесспорно, играет искусство, но оно наиболее эффективно в эмоционально-духовной сфере индивидуально-личностного воздействия и бессильно в реальной действительности, особенно на общественно-государственном уровне, да еще в условиях жестких социально-экономических и политических противостояний.

Не смогла стать средством духовно-нравственного единения народов и наука с ее лозунгом «знание – сила». За более чем трехвековое господство идей Просвещения эта сила свою задачу секуляризации культуры выполнила и с лихвой перевыполнила. Реализация научных обоснований и проектов революционных преобразований общества и природы поставило сегодня человечество вообще на грань катастрофы. Поэтому к рубежу XX - XXI веков совершенно отчетливым стало понимание того, что лишь культура в целом, включая и объединяя все вышеназванные сферы, в том числе и материальное производство, способна выступить как объединяющее, консолидирующее начало для всего человечества. Ибо сегодня речь идет уже о глобальном, то есть природносоциокультурном кризисе, грозящем гибелью не отдельных стран, народов и сословий, как это было раньше, а всей земной цивилизации.

При этом речь идет не просто о физическом выживании, а о сохранении самой природы человека, что и является главной функцией культуры. Поэтому

лишь культура в целом, как основа всех цивилизационных процессов, может стать безболезненным посредником и интегратором, единственным средством не просто выхода из всеобъемлющего кризиса, а его преодоления. Преодолеть же что-либо можно при условии знания о том, что нужно преодолевать, как устроено и функционирует больное кризисное общество и что, следовательно, должна представлять собой культура как единственное средство против эпидемии тотального отчуждения.

Иначе говоря, современная культурология и тем более философия культуры должны ответить на вопрос о том, что такое культура не как дополнение к жизни, к производству в виде парков культуры и отдыха, индустрии развлечений в сфере досуга, как средство ухода от тягот и сует повседневности, а как сущностная основа самого образа жизни, всех ее сфер, включая материальную, обеспечивающую производство самой жизни. Поэтому культура сегодня – это единственный гарант сохранения самой природы человека, присущая только ему уникальная и одновременно универсальная сфера жизни, в которой человек становится и остается человеком и вне которой он утрачивает свои человеческие начала. Ибо если, по Протагору, человек есть мера всех вещей, то культура – это мера самого человека. В этом смысле культура есть сфера свободы, исходное условие собственно человеческой, действительно достойной жизни в природе и обществе. На культуру, по сути дела, возлагается задача сохранения и развития национального самосознания всех без исключения народов мира.

Поэтому на современном этапе логичнее начинать с определения не всего, практически необозримого объема понятия «культура», а лишь ее смысловой основы и сущностного ядра. Таким сущностно-смысловым ядром культуры, определяющим ее содержание и специфику, являются общечеловеческие и духовные ценности, например, вера как «сила жизни» (Л. Н. Толстой) или совесть как «окончательное решение всех нравственных вопросов» (В. С. Соловьев).

Естественно, что реальному и, главное, действенному применению аксиологической методологии к изучению культуры должно соответствовать и современное понимание специфики и содержания центральной для нее категории «ценность». Американский социолог Г. Лассуэл как-то заметил, что «ценность напоминает атмосферное давление, которое невозможно увидеть, но все его чувствуют». Эта неуловимость ценностей, вызывающая основные затруднения аксиологов, объясняется сложным, многоуровневым характером их бытия.

Ценности существуют и функционируют *объективно* в практике реальных социокультурных отношений и *субъективно* осознаются и переживаются в качестве ценностных категорий, норм, целей и идеалов. Они, в свою очередь, через сознание и духовно-эмоциональное состояние людей и социальных общностей оказывают обратное воздействие на всю индивидуальную и общественную жизнь. Поэтому и за рубежом, и в России за основу определения ценности нередко берется то или иное отдельное ее свойство и выдается за специфику ценности в целом.

Множество подходов к определению ценности располагается, если отвлечься от частных, между крайностями *субъективно-релятивистских* и *объективно-абсолютистских* концепций. К первой группе относятся, в основном, позитивистские концепции, выводящие специфику ценностей из биопсихологической природы человека. Индивидуальные желания, потребности и интересы они считают исходным и единственным источником ценностей, а их переживание человеком – основным способом их бытия.

Ценность здесь определяется как предмет любого интереса, предпочтения и оценки и используется, как правило, в социологических и социально-психологических исследованиях. Созвучна с ними и аксиологическая позиция атеистического экзистенциализма, считающего основой ценности свободный акт индивидуального выбора. Ценность по Ж.-П. Сартру, например, есть то, что мы выбираем. С этой точки зрения, естественно, все ценности лишь

относительны и субъективны и никаких объективных, тем более, абсолютных ценностей нет и быть не может в принципе.

Вторую группу представляют религиозно-философские концепции, считающие Бога источником ценностей, а также нерелигиозно-объективистские направления, с точки зрения которых объективные и абсолютные ценности представляют собой идеальные сущности, которые находятся за пределами реальности, вне пространства и времени и фактически противостоят реальному бытию.

Они, естественно, не зависят от человека, его сознания и опыта и представляют для людей лишь абсолютные принципы общезначимости и долженствования, открывающиеся им, по Н. Гартману, например, в «априорной интуиции» и «чувстве ценности». К ним относятся уже упомянутые неокантианские и основные феноменологические концепции. При этом религиозно-философская «онтологическая аксиология» Н. О. Лосского, в частности, направлена на преодоление крайностей субъективизма и абсолютизма в аксиологии.

С одной стороны, по его мнению, человеческие желания, влечения и стремления – не источник ценностей, а лишь их следствия, проявляющиеся в чувствах и эмоциях. С другой – за пределами реальности находятся не сами ценности, а Божественная или Абсолютная полнота бытия как их источник и конечная цель всякого существования. Ценности же и возникают как средства и посредники, своего рода ступени на пути к этой конечной цели.<sup>5</sup>

Однако прерванная у нас в 30–50-е гг. XX века мировая и в особенности русская традиция в развитии ценностной философии так и не была восстановлена. Обширная марксистская литература по данной тематике, вышедшая в нашей стране в 1960–80-е гг., неизбежно приземлила ее, выхолостив из ценностей их духовное содержание, что затруднило их применение к изучению культуры. В этой литературе, если отвлечься от

---

<sup>5</sup> Лосский Н. О. Ценность и бытие // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М. 1994. С. 259, 286–287.

частностей, можно выделить три основных подхода к определению исходных аксиологических категорий.

Первым и по сей день наиболее распространенным вариантом является понимание ценности как *значимости* явлений для человека в рамках *субъект-объектных* отношений. Ценность здесь фактически сводится к средству удовлетворения потребностей, то есть по сути дела, к *полезности* как положительной значимости. Естественно, что не замедлила появиться и противоположная точка зрения, сводящая ценности к высшим общественным *идеалам*, которые являются уже не средством, а *целью*, не сущим, а *должным*; не случайно эта концепция оказалась популярной в этике. С человеческими потребностями ценности связаны лишь генетически, но, как и в первой концепции, имеют субъект-объектную основу. Третий подход просто объединяет два первых и определяет ценность как значимость и идеал одновременно, но также не выходит за рамки субъект-объектных отношений как их основания: «так называемые духовные ценности – это выраженное в идеальной форме заинтересованное отношение субъекта к объекту».<sup>6</sup>

Однако ценности-идеалы в этих рамках вряд ли объяснимы, поскольку они сами являются их критерием. При этом сведение ценности к значимости приводит к неразличению ценности и ее материального носителя, а сведение ее к идеалу ведет, напротив, к отрыву ценности от ее материального основания. А поскольку и *оценка* во всех трех концепциях представляется как субъект-объектное отношение, то это приводит фактически к неразличению ценности и оценки как исходных аксиологических категорий. Подобные затруднения неизбежны до тех пор, пока специфика ценности ограничена рамками субъект-объектных отношений, характерных, кстати, и для познания.

Как видим, определения ценности, связанные с ее изначальными характеристиками «значимого» и «должного» свойственны самым различным по своим взглядам школам и направлениям в аксиологии. Если для

---

<sup>6</sup> Дробницкий О. Г. Некоторые аспекты проблемы ценностей // Проблема ценности в философии. М.–Л., 1966. С. 33.

неокантианства, например, оторванная от своего объекта и от реальности значимость, сама как таковая есть ценность, то для Н. О. Лосского она является посредником между бытием и идеалом. А в марксистской литературе ценностью объявлена значимость объекта для удовлетворения потребности субъекта.

Ценность же, как должное, норма, цель и идеал в разных концепциях предстает в виде и Бога, и мирового духа, и социального идеала – например, коммунизма. Поэтому важно установить, в каком качестве каждый из этих элементов входит в содержание и целостную структуру ценности и, главное, что именно определяет это их место в ней? А это зависит, в свою очередь, от источника ценности и, как следствие, от способа их бытия и функционирования. «Ценности, – писал Н.О. Лосский, – возможны лишь в том случае, если основы бытия идеальны и притом духовны».<sup>7</sup> Но какой бы идеальный и потусторонний источник ценности ни имели, судить о них и тем более изучать и сознательно использовать их мы можем, естественно, только по их проявлению в земной человеческой жизни, которая всегда социальна. Ибо человек может быть человеком лишь среди других людей.

Поэтому, какую бы ценность мы ни взяли, от стоимости как основы цены товара до любви и веры в Бога, любая из них проявляется как выражение, реализация и регулятор межчеловеческих и, более того, межсубъектных отношений в самом широком смысле слова. Так, наиболее употребляемые ценностные понятия «добро», «мир», «свобода», «справедливость» имеют явно межсубъектную природу и выражают определенные виды отношений между людьми и социальными общностями. Отношение же субъекта к объекту с точки зрения его значимости определяет специфику оценки, а не ценности. Это позволяет четко различать понятия *оценки* как *субъектно-объектного* отношения и *ценности*, фиксирующее наиболее общие типы отношений между самооценными субъектами любого уровня: Бог, природа, общество, человек. Эти

---

<sup>7</sup> Лосский Н. О. Указ. соч. С. 259.

*межсубъектные* отношения исполняют нормативно–регулирующую роль в человеческой жизни и культуре.

Говоря о предельном основании и источнике ценностей, нужно иметь в виду, что сущность человека не сводится к его биосоциальной природе, а включает и духовное начало. В человеке, кратко говоря, соединены три высшие, можно сказать, сокровенные тайны бытия: Жизнь – Сознание (сверхжизнь) – Дух (сверхсознание), имея в виду духовный потенциал бесконечной вселенской жизни, проявляющейся в человеческом бытии в виде ценностей, определяя тем самым суть и смысл этого бытия. Иначе говоря, ценности человеческой жизни и культуры суть не что иное, как виды и формы проявления этого потенциала, кратко называемого Дух.

В этом смысле *ценность* – это *истина духа* и содержательная основа мировоззрения, а не просто гносеологическое отношение субъекта к объекту. Ценности и являются посредником-проводником духовных начал в сферу сознания и бытия человека. То есть, не сама по себе духовность, а именно ценности как ее специфический носитель и проводник, отделяют человеческую жизнь от биологического существования, а сознание своего отличия от окружающего мира реализуется в виде целей и идеалов этой жизни. Поэтому не само сознание, как мы привыкли думать, а именно ценности определяют, в конечном счете, собственно человеческий смысл жизни, становясь ядром и внутренней основой жизни и культуры человека и общества.

Таким образом, с точки зрения *межсубъектной концепции ценности*, развиваемой автором, *субъектом* ценностного отношения может быть Природа в самом широком смысле, Бог для верующего, общество в целом и любая социальная общность, а также индивид в отношении к другим людям и самому себе как уникальной и самоценной личности. Эти межсубъектные отношения складываются, как правило, по поводу какого-либо явления, факта, события, становящегося, тем самым, *объектом-носителем* соответствующей ценности.

Для того чтобы стать носителем «значимого взаимодействия» (П. А. Сорокин), данный объект должен приобрести в процессе оценки его

субъектом положительную или отрицательную значимость. Но значимость, будучи сама по себе *целью* оценки, становится *средством* для применения *нормы* (должного) как ее критерия. Норма, в свою очередь, выступает средством для *идеала* как цели, включающей наряду с *должным* еще и *желаемое*. Как писал В. С. Соловьев, добро, конечно, есть должное, но оно может стать добром, если еще и желаемо нами.

Иными словами, объект-посредник между субъектами становится носителем ценности, лишь получив социокультурную значимость на основе исторически сложившихся и функционирующих в данном обществе норм и идеалов, которые наряду с ним также опосредуют эти отношения. Все остальные предметы, явления и факты, с которыми постоянно сталкиваются люди, в том числе и в отношениях между собой, ценностным статусом не обладают.

Суть объектов-носителей ценностей можно образно выразить словами героя романа И. А. Гончарова «Обыкновенная история» о том, что они представляют собой «вещественные знаки невещественных отношений», включая, соответственно, и знаки-символы (цветы, флаг, обручальное кольцо, денежные знаки), собственная полезность которых несоизмерима с их социокультурной значимостью. Однако, значимость объекта-носителя далеко еще не вся и не сама ценность, а лишь ее основание. А поскольку значимость может быть как положительной, так и отрицательной, то из двоякой природы такого основания и следует неизбежная полярность ценностных противоположностей (добро – зло, любовь – ненависть, прекрасное – безобразное).

Значимость объекта-носителя определяется в *оценке*. В ее структуру входит, во-первых, *оценочное отношение* как эмоционально переживаемое соотнесение объективных свойств явлений окружающего мира с основанием материальных или духовных потребностей субъекта (индивида или общности). Во-вторых, *оценочное суждение* как результат осознания оценочного отношения. Оценка как аксиологическая категория и представляет собой единство оценочного отношения (оценка-процесс) и оценочного суждения (оценка-результат), например, «прекрасный пейзаж», «добрый человек», «хороший поступок».

Оценка является основным средством выбора и предпочтения, связывая человека не только с окружающей средой, но и непосредственно с другими людьми, вводя его в мир общечеловеческих ценностей, и в этом ее главная социокультурная функция.

Ценность, таким образом, несводима ни к значимости как к своему основанию, ни к норме, либо идеалу, а является единством значимого и должного, средства и цели, сущего и идеала. Она представляет собой не просто необходимую и должную, но и желаемую цель, становящуюся идеалом и участвующую тем самым в нормативно-регулирующем воздействии на межсубъектные отношения, а через них и на всю социокультурную практику.

Поэтому *ценностные отношения*, в отличие от оценочных, – это в широком смысле *межсубъектные*, межчеловеческие отношения по поводу объектов–носителей ценности, их значимости, нормы и идеала. Поэтому в них воплощаются и реализуются ценности соответствующего уровня. В узком же смысле ценностные отношения есть не что иное, как переживаемое людьми воплощение идеалов в противодействии с их антиподами в нашем далеко не идеальном мире. Эти ценностные отношения осознаются, в свою очередь, в логической форме ценностных понятий (любовь, свобода, совесть), а также суждений (Бог есть добро, убийство – это зло).

Из-за того, что ценности включают в себя не только должное (норма, императив), но и желаемое, связанное с добровольным выбором и душевным стремлением, они являются для людей не внешними и принудительными, а внутренними и ненасильственными. Ценности нельзя подарить в «готовом» виде и тем более навязать силой, нельзя заставить любить или быть счастливым. Поэтому они выражают такие отношения между людьми, которые не разъединяют, не отчуждают человека от других людей, от природы и самого себя, а напротив, объединяют, *собирают* людей в общности любого уровня: семью, коллектив, народность, нацию, государство, общество в целом.

Подлинные ценности, например, честь, совесть, любовь или мужество невозможно отобрать у человека силой или обманом, как скажем, власть или

богатство, их нельзя и купить ни за какие деньги. Более того, наличие или отсутствие отношений ценностного уровня невозможно доказать научно и логически. Поскольку для того, кто верит и любит, есть Бог, и есть любовь, а для того, кто не верит, и никогда не любил, ни Бога, ни любви просто не существует. И любая наука и логика здесь бессильна.

Благодаря вышеназванным свойствам, общечеловеческие и духовные ценности, какими бы неосязаемыми они ни казались, образуют в структуре социального субъекта, в сознании и душе индивида или целого народа тот ценностный стержень, без которого и человек, и народ перестают быть самими собой. Здесь, кстати, находится ключ к ответу на вопрос о том, как и почему целые народы и цивилизации теряли свою внутреннюю целостность, самооценку и сходили с исторической арены.

Поэтому *ценностно-ориентационная деятельность* представляет собой не просто выбор и предпочтение тех или иных ценностей в качестве норм и образцов поведения, что нередко встречается в литературе, а конкретный механизм их осуществления. Это означает, что ценностная ориентация есть не только внешняя оценка и выбор готовых ценностей, а, прежде всего сам процесс их формирования в структуре субъекта (индивида или общности). Она, естественно, не исчерпывает всего содержания и специфики культуры, которая представляет собой более широкую, творчески-преобразовательную деятельность в сфере природной и социальной действительности.

Ценностно-ориентационная активность субъекта является для культуры своего рода стержнем, внутренней пружиной ее развития. Сегодня можно считать устоявшимся мнение специалистов, в том числе отечественных, о том, что как писал С. Л. Франк еще в 1909 г., культура есть «совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей».<sup>8</sup> Для В. Н. Сагатовского в конце XX века представляется

---

<sup>8</sup> Франк С.Л. Этика нигилизма // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 89.

несомненным, что «в самом конкретном и глубоком смысле культура есть процесс и результат воплощения человеческих ценностей».<sup>9</sup>

Это определение в принципе верно, но требует конкретизации, поскольку ценности, как мы видели, полярны и зло неотделимо от добра, так же как и ненависть от любви. Но когда мы противопоставляем, например, духовность бездуховности, то тем самым автоматически придаем первой сугубо положительный смысл. Однако сама духовность и духовная жизнь далеки от безмятежной тиши и благодати, поскольку есть дух ярости и безрассудства, мести и ненависти. «Ад и рай не сады во дворце мироздания, — писал Омар Хайям, — ад и рай — это две половинки души». И по Ф. М. Достоевскому, дьявол с Богом борется в душе человека, то есть в его духовном мире. Поэтому, определяя культуру как *одухотворенное человеком социоприродное бытие*, зададимся вопросом о том, воплощением чего она является, если даже высшие духовные ценности полярны? Ибо тогда нужно признать, что культура есть реализация не только ценностей, но и их антиподов зла, ненависти, насилия, которых всегда было в избытке в человеческой истории. Однако всегда существовала и культура, не теряя при этом своего стержня и смысла.

Для решения этой дилеммы нужно обратиться к понятию *отчуждения*, которое представляет собой разрыв межсубъектных ценностных отношений и превращения одного из самоценных субъектов в объект и средство для достижения внешних, а то и чуждых ему целей. Неважно, идет ли речь об отношениях веры и неверия, власти и народа, государства и гражданина, хозяина и работника или, скажем, мужа и жены в браке по расчету. Естественно, поэтому, что культура не может быть и не была воплощением только ценностей идеала, но всегда — стремлением к нему, определенным этапом его реализации в различных сферах человеческой жизни.

Тем более что каждый из структурных уровней ценности: значимость, норма и идеал могут в конкретных ситуациях выступать в качестве самостоятельной

---

<sup>9</sup> Сагатовский В.Н. Культура: основные аспекты рассмотрения // Бренное и Вечное: Ценности и отчуждение в культурно-цивилизационных процессах. Вып. 2. Ч. 1. Великий Новгород, 1999. С. 6.

ценности, изменяя при этом диалектику средств и целей. Поэтому в каждый данный момент в культуре реально присутствуют и антиценности отчуждения, преодолеваемые соответствующими ценностями в процессе духовно-творческой, созидательной деятельности самоценных субъектов. И если не весь мировой процесс, как считал Н. О. Лосский, то человеческая культура, бесспорно, является преодолением зла и творением добра в каждый исторический момент своего функционирования и развития. Именно межсубъектными отношениями духовно-ценностного уровня и определяется специфика культуры, очерчивается ее собственное поле смыслов и действия и сфера влияния.

Иными словами, культура как осуществление ценностей есть процесс и результат преодоления ими своих антиподов на соответствующих уровнях. Высшие ценности, которые могут быть при этом реализованы, и определяют культуру данного уровня. Например, красота – в эстетической и художественной сфере, вера – в религии, любовь и совесть — в нравственности, добро – в морали, справедливость («юстиция» по латыни) – в праве, ответственность и свобода выбора – в политике, полезность как потребительная ценность – в экономике. Поэтому только в случае реализации этих ценностей мы можем говорить, соответственно, об эстетической, художественной, религиозной, нравственной, моральной, правовой, политической и экономической культуре. Это сегодня наиболее актуально, поскольку сфера отчуждения все больше охватывает современные цивилизационные процессы. Культура и должна стать внутренней основой цивилизации, тогда и общество станет действительной «функцией культуры» (Л. Уайт), и этому нет разумной альтернативы.

Таким образом, что бы ни понимать под культурой, ценности как исходные начала любого из ее видов и уровней, неизбежно определяют саму культурную специфику, становясь ее ядром и внутренней основой. Поэтому только культура сохраняет единство нации, государства и общества в целом, так как она определяется степенью осуществления ценностей и реализацией

ценностных отношений во всех сферах человеческой жизнедеятельности. В этом смысле культура каждого народа, каждой нации первична по отношению к ее экономике, политике, праву и морали. И только в нравственности, религии и искусстве как сферах собственно духовной культуры, соответствующие ценности могут быть воплощены практически безгранично.

Аксиология, или философия ценности, становится поэтому не одним из многочисленных и необязательных подходов для изучения культуры, а исходным методологическим принципом, на основе которого приобретают значение и все остальные, наполняясь собственно культурфилософским содержанием. Аксиология культуры, следовательно, – не просто одно из средств философского познания, а подлинное самосознание культуры на современном этапе ее исторического развития.

**М.С. Уваров**

### **Постмодернизм и культура**

Современная гуманитарная мысль, несомненно, испытывает потребность в обобщающих трудах по постмодернизму, в которых не только подводились бы итоги состоявшимся дискуссиям, но и исследовались бы в синтетическом ключе онтологические, аксиологические, эпистемологические, социальные и иные характеристики переживаемой нами эпохи. Хотя в данной области уже проделана интересная работа, многие аспекты темы остаются неясными, и это в ситуации, когда философия культуры постмодернизма составляет один из решающих пластов современных знаний о культуре.

Научные дискуссии последних лет показали актуальность проблематики массовой и элитарной культур, их неоднородность и остроту взаимодействия в ситуации постмодерна. В трудах теоретиков постмодернизма отмечается универсальный характер процессов, происходящих в современном обществе. Акценты, сделанные в этих работах на приоритете интеллектуального поиска,

на специфике современного художественного творчества, осваивающего пограничные сферы деятельности, высвечивают возрастающую роль интеллектуальной элиты и ее ответственность за изменяющиеся ценностные ориентации культуры.

Как представляется, система категорий постмодернистского дискурса в процессе аналитического применения придает эвристическое «приращение смысла», помогает адекватно сформулировать и решить многие проблемы современной культуры.

Споры вокруг постмодернизма ведутся уже около сорока лет, в том числе, как минимум, лет двадцать пять на отечественной почве. И как почти всегда случается при обсуждении неоднозначных вопросов, полемика эта выявила разные, порой несовместимые между собой точки зрения. Весьма показательно, что в ходе обсуждения одним из самых острых стал вопрос об *элитарности* постмодернизма, или, другими словами, вопрос о том, является ли постмодернизм интеллектуальным занятием некоторой группы философствующих безумцев или же мы имеем пред собой культурный объект, являющийся отражением реалий современной цивилизации.

Обе позиции имеют и своих сторонников, и своих противников. С точки зрения автора данной статьи, разговор о «плохом» и «хорошем» постмодернизме, выстроенный в горизонте взаимных обвинений и навешивания ярлыков, бессмыслен по своей сути. Можно сколько угодно иронизировать и даже издеваться над эпигонским, «вторичным» постмодернизмом, обвинять его в излишнем плюрализме и в отрицании устоев нравственности. Суть от этого не меняется: «первичный», то есть вполне осознающий меру своей ответственности постмодернизм выражает самым фактом своего существования одну из универсальных тенденций развития культуры, игнорировать которую никак нельзя. Между тем, этот факт, мягко говоря, не является сегодня общепризнанным. Послушаем одного из типичных критиков постмодернизма.

*<...> Подмена общественного личным, высокого низменным, правды интересом и т. п. – типичный путь абсурда. А основной предпосылкой служит здесь информационная атмосфера, в которой доминирует «децентрация» и «равноправие дискурсов»; истина ведь – «реликтовый принцип». Эта атмосфера нагнетается постоянным акцентированием в изображаемом событийном ряду порочного, ужасного, беспросветного, отвратительного. На первом месте и со всеми деталями – катастрофы, убийства, преступления, скандалы, аферы, разнотипный негатив <...>. Эти хозяева «свободы слова», вернее, их слуги (надо сказать, весьма изощренные в вопросах психологии) стремятся «размягчить», «децентрировать» критические регистры нашего сознания и совершить подстановку в него желательной им оценки, вывода, интенции (такой психологический механизм, связанный с передозированием «чернухи», хорошо известен). Львиная доза «чернухи», отчасти взятая из жизни, а отчасти сфабрикованная, плюс хитроумные передержки и привязка тематического «содержания», с одной стороны, к инстинктам, а, с другой, к расхожим клише, – и для вас будет создан любой требуемый заказчиком «имидж». <...>. Такая свобода – путь оргии, хаоса, вакханалии ничтожеств. Однако же в этой вакханалии ничтожеств охотно участвуют интеллектуалы довольно высокого ранга, которые таким способом пытаются, видимо, компенсировать свой ущемленный низ, приступы творческой импотентности, свои плачевные потуги ухватить за хвост жар-птицу быстротекущей жизни <...>. Настроения такого рода, подрывающие веру в будущее, сеющие пессимизм, скепсис, широко распространяются средствами массовой информации, типичны для многих современных произведений художественной литературы и искусства.<sup>12</sup>*

Здесь удивительно все: и вполне «журналистский» тип критики, в котором Д. И. Дубровский обвиняет в других местах своей статьи собственно постмодернизм, и ругательный пафос (тоже, кстати, атрибут постмодернизма, если верить Дубровскому), и прямые оскорбления виртуальных оппонентов

<sup>12</sup> Дубровский Д. И. Постмодернистская мода // Вопросы философии. 2001. №8. С. 112-113.

(чем не постмодернистский ход?!), и ужас перед неприятными понятиями (как не вспомнить здесь достопамятного официального трепета перед «буржуазной» философской терминологией).

Еще раз убеждаешься в истине: русский марксизм в любых его вариациях всегда страдал грехом вторичного (то бишь эпигонского) постмодернизма, даже не осознавая сам этих своих истоков и этой своей «онтологии».<sup>13</sup>

С другой стороны, существует научно-философская критика, пытающаяся осмыслить феномен посткультуры, исходя из объективного факта существования таковой. Именно во втором смысле проходило критическое обсуждение философии и культуры постмодернизма на последних Всемирных философских конгрессах. Отметим, что на отечественных философских конгрессах 1999 и 2002 гг. тема эта отсутствовала вовсе, а если и присутствовала в отдельных докладах, то почти исключительно в жанре первого из указанных вариантов критики. Организаторы, кажется, даже и не задумывались о том, что эта тема может быть предметом специального обсуждения.

С моей точки зрения, ситуация эта пародийна по отношению к реалиям современного историко-философского и общекультурного процесса. Явление существует уже почти полвека, а к нему продолжают относиться как к внеразумительной болтовне. В «активе» негативной критики могла бы лежать установка на то, что постмодернистская культура, как утверждают некоторые критики, пытается явочными методами уничтожить классические архетипы европейской (и российской) ментальности (Добро, Истина, Красота, Вера, Любовь, Правда, Истина), и именно в этом состоит ее основная функция. Но и в этом «активе» странным образом находятся своеобразные лакуны, связанные с нежеланием разобраться в важнейшей составляющей постмодернизма, в

---

<sup>13</sup> См. об этом: *Энштейн М.* Постмодернизм в России: Литература и теория. М., 2000; *Энштейн М.* Философия возможного. СПб., 2002; *Перспективы метафизики.* СПб., 2001; *Уваров М. С.* Русский коммунизм как постмодернизм // *Отчуждение человека в перспективе глобализации мира.* СПб., 2001.

частности, во внимательном, скрупулезном прочтении его теоретиками предшествующей культурно-философской традиции.

А ведь давно и достаточно точно доказано, что современная культура в лице постструктуралистской, постпозитивистской, постиндустриальной, постклассической (в естествознании) парадигм лишь фиксирует и описывает те принципиальные сдвиги, которые наступили в самосознании европейской культуры под влиянием реалий XX века. То есть то, что «посткультурные» тенденции являются общими практически для всех основных вариантов современного мышления. Они проявляются и в знаковых реалиях социальной практики, например, в парадоксах отечественного парламентаризма, и в нарастании проблемы глобализации, и в объективации «духа терроризма» (Ж. Бодрийяр), и в «невротизации» культуры достижениями постклассической науки. Примеры можно приводить достаточно долго.

Иными словами, культурно-историческая ситуация современности внесла в атмосферу интеллектуальной жизни действительно новые, особые смыслы, что, впрочем, достаточно часто случалось в истории человечества и раньше. Не заметить этого сегодня уже нельзя. Общепринятое использование приставки «пост-» для обозначения этих смыслов весьма показательно: на смену извечному «нео-», (неокантианство, неотомизм, неопозитивизм, неореализм, неокритицизм) или же его этимологическим инверсиям (новый рационализм, «новые левые», новая волна) приходит энтимема «пост-культуры».

Тем не менее, традиционные обращения в сторону «классичности», которая якобы умерщвлена в постклассическом дискурсе, постоянно встречаются даже в серьезных исследованиях. Так, с точки зрения В.В. Бычкова,

*XX век стал переломным веком в Культуре вследствие мощного скачка научно-технического прогресса (НТП). Этот процесс начался несколько столетий тому назад, но в XX в. приобрел лавинообразный стремительно прогрессирующий характер. Главная суть его заключается в повсеместном утверждении (триумфе) материалистическо-сциентистско-технологического мировоззрения и соответственно – принципиально нового типа сознания,*

менталитета, мышления. В Культуре это привело к принципиальному отказу от ее центра – Духа и соответственно к девальвации ее традиционных ценностей – святости, истинного, доброго, прекрасного и всего многообразного и многоуровневого поля их производных. В результате существовавшая несколько тысячелетий Культура прекращает свое существование и сменяется ПОСТ-культурой <...> – специфическим переходным периодом к какому-то иному этапу в истории цивилизации <...> Корни ПОСТ- уходят не только в начало столетия, но и значительно глубже, ибо суть ПОСТ- состоит не только в сознательном отказе от духовного Центра Культуры, но и, что, пожалуй, существеннее, – в реальном исчезновении этого Центра, в оставленности Духом этой сферы (или этого этапа) цивилизации, исчезновении Его энергетики <...> ПОСТ-культурой названо то подобие (симулякр) Культуре, которое интенсивно вытесняет Культуру в современной цивилизации (особенно активно начиная с середины XX столетия) и которое отличается от Культуры своей сущностью. Точнее отсутствием таковой. ПОСТ-культура – это будто-культурная деятельность (включая ее результаты) людей, сознательно отказавшихся от Духа и, что трагичнее, оставленных Духом. Это «культура» с пустым центром, оболочка культуры, под которой – пустота. Естественно, в свете современной физики и философских теорий, использующих опыт восточных культур древности, уже вряд ли было бы правомерным считать пустоту негативной категорией<...>.<sup>14</sup>

Лично я мало доверяю пафосу В. В. Бычкова, хотя и вполне понимаю смысл этого пафоса. Подобные «антипостмодернистские поэмы», скорее, из жанра художественной прозы, нежели критики. Эта зрения сегодня модна и, что самое удивительное, гораздо более модна, чем сам постмодернизм. Но она не затрагивает сути вещей, а выражает, скорее, эстетические установки ее авторов.

Хочу уточнить здесь один терминологический вопрос. Несомненно, что основательное критическое рассмотрение образцов пост-культуры и введение

<sup>14</sup> КорневищЕ: Книга неклассической эстетики. М., 1999. С. 242-243.

понятия «*ПОСТ*-культура» (именно в таком написании) принадлежит В. В. Бычкову, который последовательно обсуждает эту проблему в своих фундаментальных работах последних лет. Однако В. В. Бычков не вполне прав, когда утверждает, что разработка этой категории принадлежит исключительно ему. Уже с конца 80-х годов XX века в отечественной литературе встречаются ссылки на феномен посткультуры. В частности, автор данной статьи употреблял это понятие в работах 1992 - 93 гг. Этот факт подтверждает отнюдь не второстепенную мысль о том, что идея анализа (анализа нелицеприятного, основательного) данного феномена стала *объективной* данью времени достаточно давно. Постмодернизм (как и в целом проблема «пост») не есть «мыльный пузырь» культуры, как представляется некоторым критикам «журналистского направления». Артефакты становятся классическими именно в процессе длительного и разностороннего обсуждения их природы и специфики – независимо от того, какие субъективные эмоции возникают при их описании.

Очень часто апологеты «классики» (классической эстетики, культурологии, философии и т.д.) с удовольствием используют в своих публикациях и публичных выступлениях плюралистические, эпатирующие установки постмодерна, не ссылаясь, естественно, на первоисточник. А когда им на это указываешь, обижаются. Получается, что, вдохновленные постмодерном, они от него же и отрекаются, и, отдавая дань времени, сами становятся заложниками той петли Мебиуса, которую свивает вокруг них постмодернизм.

К постмодерну надо относиться серьезно – в том смысле, что он совершенно закономерен и идеально вписывается (в онтологическом смысле) в реалии современной цивилизации и культуры.<sup>15</sup> То есть обвинять его в насилии, суперэлитарности, заносчивости, антикультурности – то же самое, что говорить: «как жаль, что мы родились не в ту эпоху» (см. у А. С. Кушнера: *«Времена не выбирают: / В них живут и умирают»*).

---

15 См.: Берг М. Литературократия. М., 2000; Генис А. Вавилонская башня. Искусство настоящего времени, 1997; Гольдштейн А. Расставание с Нарциссом. М., 1997; Ерофеев Вик. Время рожать. М., 2001; Курицын В. Русский литературный постмодернизм. М., 2000.

Нужно помнить и о том, что ирония (то есть умение посмеяться в том числе и над самим собой) входит в состав «идеологии» постмодерна, что помогает ему (и нам) уберечься от стрессов современного мира. Это своеобразная психоаналитика, которая вокруг и внутри нас.

Возвращаясь к самому началу разговора, замечу, что любая серьезная культура элитарна (как, например, элитарна ситуация современного концертного зала, где играют Баха или Шенберга).

В этом смысле постмодерн гораздо более народен и публичен в своей карнавальности (по М. М. Бахтину), а его мнимая элитарность (или «приватность») – это субъективное восприятие *«с той стороны зеркального стекла»* (Арс. Тарковский). Не напоминает ли современный марксист-критик постмодернизма, скажем, скучающего работягу на опере Рихарда Вагнера, которая для него суперэлитарна и поэтому в принципе непонятна. В чем принципиальная разница между тем и другим?

Постмодерн говорит нам: истинная культура, культура современности не существует исключительно в скрепах антитезы «классика-модерн»: это не только Кант и Гуссерль, Бетховен и Айвз, Толстой и Кафка, и если вы до сих пор мыслите только в этих координатах «культурной истинности», то пора перестать быть снобами и посмотреть на себя в зеркало посткультуры.

Можно ли считать, что последовательная критика классического рационализма, с которой обычно связываются постмодернистские (и постструктуралистские) новации, абсолютно несовместима с классическими метанарративами культуры, и единственное, что можно в положительном смысле сказать о ней, так это то, как полагает В. В. Бычков, что пустота – все же вполне позитивная категория?

Представляется, что усилия посткультурного движения идут совершенно в другом русле – в русле синтеза предшествующих достижений культуры и объективного описания той реальной ситуации, в которой человечество оказалась на рубеже веков и тысячелетий. Замечу, что в данном случае я сознательно не касаюсь проблематики общерелигиозной и христианской (здесь

аргументация четко выверена и для меня достаточно очевидна),<sup>16</sup> черпая аргументы исключительно из методологических новаций гуманитарной и естественно-научной парадигм.

Как замечательно пишет Н. Б. Маньковская,

*пристальное внимание к культуре, эстетике и искусству постмодернизма возникло в нашей стране во второй половине 80-х годов, когда его западные образцы были не просто импортированы либо пересажены на местную почву, но оказались эмблемой уникальной культурной ситуации. В эстетическое сознание как бы одновременно ворвалось бесконечное многообразие художественных идей, стилей, форм – отложенная литература, «полочные» фильмы и спектакли, «другая» живопись, музыка третьего направления <...>. Искусство трех волн эмиграции, произведения зарубежных художников XX века, ранее у нас не обнародовавшиеся <...>. Новое прочтение классиков советской литературы, чье творчество мы в полном объеме лишь начинаем узнавать <...>. Наконец, современные произведения, появляющиеся в нашей и других странах. Но дело не ограничилось только художественной сферой. Трансформации геополитического пространства, политические решения, в которые изначально закодирована множественность интерпретаций, смена духовных ориентиров, плюралистические трактовки исторического прошлого, настоящего и будущего страны создали атмосферу стихийного постмодернизма общественной жизни с ее нестабильностью, непредсказуемостью, риском обратимости <...>. Неприятие постмодерна связано с его интерпретацией в качестве компьютерного вируса культуры, разрушающего эстетическое изнутри. Его авторы третируются как осквернители гробниц; вампиры, отсасывающие чужую творческую энергию; несостоятельные графоманы, живущие на проценты с капитала культуры, ставящие эстетику вне этики и устраивающие аморальные «посты во время чумы», «посты без модернизма» и т. д. При всей вульгарности и внешнем*

<sup>16</sup> См об этом: Уваров М. С. Богословие и современное гуманитарное образование // Вестник РФО. 2003. № 1; Уваров М. С. Гуманизм гуманитарного образования // Вестник РФО. 2003. № 3.

характере такого рода критики нельзя не признать, что ею нащупаны слабые места доморощенного постмодерна, еще не успевшего освоить достижения модернизма и «перескочившего» через него в ту эстетическую среду, где лакуны в познаниях культурного опыта прошлого мстят за себя банальным кичем.

Что же касается позитивных суждений, высказываемых такими литературоведами и критиками, как М. Эпштейн, Б. Гройс, В. Ерофеев, В. Курицын, А. Якимович, С. Носов, В. Кулаков, А. Тимофеевский, М. Айзенберг, А. Зорин и другими, то, если отвлечься от некоторых апологетических перехлестов, ими выявлены некоторые сущностные черты художественного постмодернизма в нашей стране, как сближающие, так и отличающие его от постмодерна как феномена современной западной культуры

Постмодернистское умонастроение несет на себе печать разочарования в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, торжество разума, безграничность человеческих возможностей. Общим для различных национальных вариантов постмодернизма можно считать его отождествление с именем эпохи «усталой», «энтропийной» культуры, отмеченной эсхатологическими настроениями, эстетическими мутациями, диффузией больших стилей, эклектическим смешением художественных языков. Авангардистской установке на новизну противостоит здесь стремление включить в орбиту современного искусства весь опыт мировой художественной культуры путем ее ироничного цитирования. Рефлексия по поводу модернистской концепции мира как хаоса выливается в опыт игрового освоения этого хаоса, превращения его в среду обитания человека культуры <...>.<sup>17</sup>

Цитируемая работа была написана достаточно давно, но она показывает, что объективный и взвешенный взгляд на феномен постмодернизма не устаревает.

---

<sup>17</sup> Маньковская Н. Б. «Париж со змеями»: (Введение в эстетику постмодернизма). М., 1994. М., 1991. С. 4-9.

Приведем в заключение весьма показательный пример, демонстрирующий, как этот самый «эпатажный», «элитарный», и «оторванный от классики» постмодернизм (постструктурализм) описывает реалии современной культуры и цивилизации.

Французский философ Жан Бодрийяр на протяжении последних трех десятков лет своего творчества очень точно отслеживал вехи становления пространства и времени современной цивилизации. Причем точкой отсчета к этим размышлениям стали самые разноплановые события мировой истории. Бодрийяр, в частности, отмечает удивительную закономерность, впервые открытую еще Блаженным Августином и переосмысленную физикой XX в.: окружающий нас мир совсем не так однозначен с точки зрения его пространственно-временных координат. Причем эти координаты парадоксальным образом становятся подвластными человеку. Современное общество потребления, – рассуждает Бодрийяр в одной из своих работ,<sup>18</sup> – демонстрирует стремление человека к ускользающему (почти виртуальному!) идеалу – модному образцу-симулякру, производимому на свет *союзом* развитой системы кредитования и системы рекламы, опережающего время и пространство современности. Такое «полуестественное» существование общества потребления Бодрийяр связывает с идеей знакового символического обмена, свидетельствующего о дегуманизации культуры.

Такой символический обмен знаками имеет, по Бодрийяру, всеобщий характер, и он сказывается, в частности, на незаметно произошедшей подмене идеологии современной войны. В этом плане интересна оценка философом первой иракской кампании («Буря в пустыне» начала 90-х годов XX века) в качестве «войны, которой не было», «мертвой войны». По его мнению, логика происходивших тогда событий не являлась ни логикой войны, ни логикой мира, это некая «виртуальная невероятность» военных действий. Таким образом, война в Ираке явилась первой войной в истории, в которой виртуальное

---

<sup>18</sup> См.: Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995

торжествует над реальным.<sup>19</sup> События в многострадальных Югославии и Афганистане, последняя иракская кампания 2002 – 2003 гг. только подтверждают этот давний вывод Бодрийяра. Для большей части населения земного шара страшная трагедия войны, усиленная примененным сверхмощным и сверхточным оружием, так и остается размытой картинкой с экрана монитора, причем именно той картинкой, которую выберет для показа «право имеющий».

Несомненно, что самым страшным архетипическим событием начала нового века является 11 сентября 2001 года, когда знаково-символический обмен в структуре дегуманизированного общества достиг своего апогея, обернувшись обменом со смертью.

Еще в середине 70-х годов в книге «Символический обмен и смерть» Бодрийяр пишет буквально следующее: *«<...> две башни Всемирного торгового центра, правильные параллелепипеды высотой 400 метров на квадратном основании, представляют собой безупречно уравновешенные и слепые сообщающиеся сосуды; сам факт наличия этих двух идентичных башен означает конец всякой конкуренции, конец всякой оригинальной референции <...>. Две башни WTC являют зримый знак того, что система замкнулась в головокружительном самоудвоении<...>».*<sup>20</sup> Расшифровка бинарной оппозиции – в символике конца, смерти. Эта тема хорошо разработана в структурной антропологии, но озвученная совершенно в другом социальном регистре, она приобретает еще более впечатляющий, почти пророческий, вид.

Уже после событий 11 сентября Бодрийяр пишет новую работу,<sup>21</sup> в которой продолжает ту же тему, но уже в иной ситуации.

Мы постоянно, – говорит Бодрийяр, – сталкиваемся с событиями мирового значения: от смерти леди Дианы до чемпионата мира по футболу, или же с событиями реальными и жестокими, такими как война и геноцид. Но до сих пор не было ни одного символического события мирового значения, такого

<sup>19</sup> См: Бодрийяр Ж. Войны в заливе не было // Художественный журнал. М., 1994. №3. С. 33-36.

<sup>20</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 1998. С. 146.

<sup>21</sup> *L'esprit du terrorisme* // Le Monde. Nov. 8, 2001.

события, которое обрекло бы на неудачу саму глобализацию. То, что мы словно бы видели во сне это событие – 11 сентября – что весь мир словно бы грезил им – вещь абсолютно неприемлемая для западного сознания, но являющаяся неоспоримым фактом, что выражается в патетической жестокости всех дискурсов, в которых хотят избежать самой этой мысли.

Терроризм, по Бодрийяру, – повсюду, подобно вирусу. Терроризм проник везде, он следует как тень за системой господства, всегда готовый выйти из тени, подобно двойному агенту. Больше нет демаркационной линии, которая позволяла бы его обозначить. Терроризм находится в самом сердце культуры, которая против него сражается, и видимый разрыв и ненависть, которую обращают к миру эксплуатируемые и подчиненные Западу, тайно соединяется с внутренним разломом в системе господства. И этот внутренний разлом можно противопоставить любому видимому антагонизму. Но с другой стороны, система не может ничего противопоставить этому вирусу. Новая мировая война – она везде. Она есть то, что неотступно преследует любой мировой порядок, любую гегемонию господства – если бы ислам правил миром, терроризм был бы направлен против ислама. Потому что сам мир сопротивляется глобализации.

Террористам удалось превратить собственную смерть в абсолютное оружие против системы, которая исключает саму идею смерти, идеалом которой является «нулевая смерть».

Таким образом, по Бодрийяру, получается, что виртуальность современной цивилизации сопричастна тому самому «концу истории», о котором постоянно твердят нам классики, начиная с Г. В. Ф. Гегеля.

Нужно ли доказывать, что культурно-философская гипотеза, обладающая столь высокой степенью эвристичности, вряд ли может быть названа «оторванной от жизни» и «невнятной»?

Между тем смысл современных споров о постмодернизме часто сводится к спору хронологическому. Одни авторы, которые никак не могут преодолеть ругательно-публицистического пафоса, вещают о состоявшейся смерти

постмодернизма под тяжестью собственных «грехов».<sup>22</sup> Другие, как это делает один из самых талантливых теоретиков постмодерна М. Н. Эпштейн, провозглашают конкретную дату смерти – 11 сентября 2001 г. Третьи говорят о том, что время постмодернизма далеко не прошло, и жизни ему, как минимум, еще несколько веков.<sup>23</sup>

Постмодернизм элитарен. В том самом смысле элитарности, согласно которому развиваются, существуют и остаются в истории самые серьезные – даже в своей *«иронии и занимательности»* (У. Эко) – историософские концепции.

---

<sup>22</sup> Гобозов И. А. Куда катится философия: От поиска истины к постмодернистскому трепу (философский очерк). М., 2005. Замечу, что вписывание «конца постмодернизма» в вереницу историко-культурных «смертей» (Бога, человека, субъекта, автора, искусства, культуры etc) – сам по себе ход чисто постмодернистский.

<sup>23</sup> Суворов Н. Н. Массовое и элитарное в культуре постмодернизма. СПб., 2005.

## Постклассические гендерные исследования

Н.Х. Орлова

### Гендерная<sup>1</sup> картина отношений: западноевропейский сюжет

*«И каждый мужчина молча, а набожный еврей вслух на молитве, благодарит Бога, что он не создал его женщиной».*<sup>2</sup>

Трудно не согласиться со словами М. Фуко, что «брак и кухня» – это те вопросы, которые «занимают теократическую и академическую антропологию и по сей день».<sup>3</sup> Сексуальность настораживает своей неконтролируемостью и магической силой, и по этой причине провоцирует к тому, чтобы быть подвергнутой дисциплинированию через упорядочивание брачных сценариев, либо вовсе табуируется через идеи девственности и аскетизма. В этом случае известные в истории традиции оргиастических обрядов можно трактовать как своеобразный бунт против дисциплинирующих институтов, как желание «вернуться к архаической фазе культуры – сказочному времени мифического «начала мира»,<sup>4</sup> поиску гармоничного бытия в мире.

Эволюция нормирования отношений между полами шла по пути ограничения свободы мужчин (через идеи христианского аскетизма и ревность женщины) и свободы женщин (через идеи девственности и пассивного подчинения мужчине). Как указывает Б. Рассел, «главным мотивом появления моральных норм в отношении между полами в западной цивилизации еще до принятия христианства была необходимость обеспечить такую степень добродетельности

---

<sup>1</sup> Гендер (gender – англ., от gens – лат.) подразумевает совокупность поведенческих или психологических свойств, которые ассоциируются с маскулинностью и фемининностью и обозначают в узком смысле социально детерминированные роли и предписания мужчин и женщин. Статус гендера включает ресурсы и возможности пола в освоении профессиональной деятельности, доступа к власти, стереотипов поведения, распределения семейных ролей. Гендер является исторически и культурно обусловленной матрицей, в которой закодированы посредством мифов, символов и знаков социальные предписания для личности.

<sup>2</sup> Хорни К. Женская психология. СПб., 1993. С. 82.

<sup>3</sup> Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб., 2004. С. 132.

<sup>4</sup> Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев; М., 2003. С. 148.

женщины, без которой существование патриархальной семьи становится невозможным, так как становится невозможным определить, кто отец ребенка».<sup>5</sup>

Он указывает на три плоскости, в которых следует рассматривать нормы контроля отношений между полами: наиболее устойчивые обычаи, зафиксированные в праве (например, в форме семьи и брака); общественные не прописанные правила, традиции, предрассудки, установки, мнения, обладающие большей вариативностью и менее устойчивые к социальным трансформациям; сфера свободного предпочтения, личного усмотрения и выбора субъекта отношений.<sup>6</sup> Каждая из этих плоскостей имеет не только свои степени свободы, но и свои ограничения в тех точках, где наиболее остро фиксируется несовпадение интересов всеобщего счастья и благополучия, благополучия брачно-семейного союза и интересов личного счастья человека.

Следует иметь в виду, что счастье человека, как правило, не являлось для цивилизации культурной ценностью, и должно было, по мнению З. Фрейда, подчиняться дисциплине моногамного воспроизводства. Кроме того, любовные отношения мужчин и женщин, их прямые сексуальные устремления способствовали индивидуализации субъектов отношений, что выводило сами отношения за пределы массовых формаций, ставя их под угрозу разложения. «В больших искусственных массах – Церкви и войске – для женщин, как сексуального объекта, места нет»<sup>7</sup> – пишет Фрейд.

Если на протяжении более 2-х тысяч лет доминировал известный девиз античности, что «Дом – мир женщины, мир – дом мужчины», то в постмодернистском сообществе происходит активное вторжение женщины в публичные сферы жизнедеятельности общества. Одной из важнейших тенденций современной цивилизации являются тенденции к индивидуализации и личностной самореализации, в которые сегодня вовлечена и женщина. Именно женщин эти тенденции ставят перед дилеммой, суть которой сводится

<sup>5</sup> Рассел Б. Брак и мораль. М., 2004. С. 37.

<sup>6</sup> Рассел Б. Брак и мораль. М., 2004. С. 35.

<sup>7</sup> Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я». Избранное. М., 1990. С.65.

к выбору между высокой социальной активностью за пределами семьи и семейно-материнским сценарием. Эти тенденции заставляют выстраивать новые сценарии гендерных отношений, использовать иные стратегии и тактики, в том числе и в частных сферах брака, семьи и сексуальности. Как и в древние времена, в наши дни брак несет в себе символ узаконивания, общественного одобрения, признания форм половых отношений и производства потомства.<sup>8</sup>

О том, что проблема определения оптимальной системы моральных норм в отношениях между полами чрезвычайно сложна, свидетельствует тот факт, что за всю историю мы не можем указать на такой свод правил, который хотя бы на короткий исторический период исключил возможность их нарушения.

Традиции системного подхода в западноевропейском научном дискурсе о соотношении мужского и женского зарождаются с середины XIX столетия и опираются на патриархатную модель трактовки гендерных отношений. В них артикулируются проблемы столкновения традиционных представлений о половых и брачно-семейных отношениях с повседневными практиками, а также темы культурных детерминаций, заложенных в гендерное различие полов. Акцентируется различие мужских и женских добродетелей. Уже само отождествление в некоторых языках понятия «человек» с понятием «мужчина» приводит к тому, что «все определения человека, выдвигавшиеся в истории философии, относятся к мужчине».<sup>9</sup> Социальные функции, а с ними и функциональность мужчины наделяются возвышенным значением. Наиболее радикально это отражено в нашедшей в свое время работу Отто Вейнингера

---

<sup>8</sup> Уже у Платона мы находим попытку создать идеальную модель упорядочивания гендерных отношений. В идеальном государстве все жены должны быть общими, «а отдельно ни одна ни с кем не сожительствует, и дети должны быть общими, и пусть родители не знают своих детей, а дети – родителей». В платоновской системе брак – есть оптимальный подбор двух разнополых существ для реализации репродуктивной функции, где «лучшие мужчины должны большей частью соединяться с лучшими женщинами, а худшие, напротив, с самыми худшими». Именно такие браки позволяют контролировать качество потомства. Браки под покровительством государства Платон называет «священными», то есть теми, которые одобрены законом и совершаются по закону. Контроль закона обеспечивает их максимальную «полезность». Впрочем, брак теряет «священность» (обязательность) за пределами периода репродуктивного возраста. *Платон. Государство* // Платон. Соч. в 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 235.

<sup>9</sup> Юлина Н.С. Очерки по философии в США/ XX век. М., 1999. С.271.

«Пол и характер» (1909). Этот свой труд автор предлагал рассматривать как величайшую честь, «которая когда-либо была оказана женщине».<sup>10</sup> Сексуальность у него помещается в узкие рамки женственности. «Женственность тождественна с безнравственностью», и в этих словах разгадка Вейнингера, для которого женщина – «опаснейший враг, орудие дьявола, мучительный кошмар, перед которым бледнеют все остальные темные соблазны мира».<sup>11</sup> Силой своего философского ума он концентрирует в женщине все мировое зло, что должно придавать сражению с женщиной уже смысл борьбы с мировым злом. Здесь задача – достойная человека, достойная мужчины!

Работа «Пол и характер» вызвала оживленные дискуссии,<sup>12</sup> в которых, с одной стороны, признавался несомненный талант и трудолюбие автора. С другой стороны, в них отразилась вся острота и противоречивость взглядов на проблему пола и отношений между полами. Обнаруживается сложившаяся традиция связывать платонический и неплатонический виды любви<sup>13</sup> с желательностью или нежелательностью полового акта. Вслед за этим и невротическая «брезгливость» по отношению к полу в человеке. По мнению современного греческого философа и православного богослова Христоса Яннараса, это вело к тому, что целые поколения людей прожили свою

<sup>10</sup> Вейнингер О. Пол и характер. Принципиальное исследование. М., 1909. С.329.

<sup>11</sup> Фидлер Я. Б. К вопросу пола (по поводу книги Отто Вейнингера «Пол и характер»): Критические заметки. СПб., 1910 С. 76.

<sup>12</sup> См., напр.: Аикинази И. Г. Женщина и человек. Отто Вейнингер и его книга «Пол и характер». СПб., 1909; Вейнингер О. Последние слова. Посмертное произведение с биографическим предисловием д-ра Мор. Раппопорта. М., 1909; Мебиус П. Пол и неучтивость: Критический разбор книги «Пол и характер» Отто Вейнингера. М., 1909; Фриче В. М. Торжество пола и гибель цивилизации (По поводу книги Отто Вейнингера «Пол и характер»). М., 1909; Михельсон Б. И. Пол и красота: Беседа о красоте по поводу статьи Отто Вейнингера «Эротика и эстетика». М., 1910; Фидлер Я. Б. К вопросам пола (По поводу книги Отто Вейнингера «Пол и характер»): Критические заметки. СПб., 1910; Свобода Г. Смерть Отто Вейнингера. Симферополь, 1912.

<sup>13</sup> Следует признать, что противопоставление этих видов любви правомерно лишь тогда, когда можно быть уверенным, что платоническая любовь лишена чувственных переживаний. Даже любовь к близким и родным людям не лишает нашу любовь элемента чувственности, когда мы стремимся к ласке и прикосновениям. Очевидно, что самые «чистые» (асексуальные) помыслы любящего человека не могут не преломляться через телесно-душевное приближение к объекту любви, даже если и не подразумевают сексуальных актов.

«единственную земную жизнь в аду отвергнутых желаний и неумолимой несвободы, мнимой виновности и нарциссической нищеты».<sup>14</sup>

Иная сюжетная линия отражена в позиции И. Я. Бахофена, чей труд («Материнское право». 1861) считается одним из первых фундаментальных исследований, посвященных эволюции половых и брачно-семейных отношений. В ней подчеркивается высокое нравственное значение женщины как «явления женской силы и величия».<sup>15</sup> Бахофен рисует образ женщины – носительницы таких четырех добродетелей, как терпение, сострадание, заботливость и кротость. Мать в первобытной семье была «единственной достоверной личностью», базисом, на котором строилась вся родовая жизнь, зарождались чувства родственной любви и идеи нравственного долга.

Два этих вектора научного дискурса не только описывают сложившуюся еще на заре истории дихотомию публичного и приватного в оппозиции мужского и женского, но и сами несут в себе черты дихотомии. Гендерная проблематика в работах философов, социологов, богословов, правоведов XIX-нач. XX вв. становится одной из самых дискуссионных тем.

В специфике и структуре экзистенциальных отношений между мужчинами и женщинами традиционно воспроизводилось представление о женщине как о «втором поле». Самим мужчинам это казалось обоснованным, и редкий мыслитель мог подвергнуть сомнению достоверность доказательств в пользу дихотомии полов. Так, по мысли Шопенгауэра, «уже сам вид женской фигуры показывает, что она не предназначена для слишком большого труда ни духовного, ни телесного. Она отбывает обязанность жизни не действительным, а страдательным образом: муками родов, заботами о детях, подчиненностью мужу».<sup>16</sup>

Социальный порядок основывался на гендерных различиях, которые обосновывались половым диморфизмом. Неравенство полов относительно

<sup>14</sup> Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 426.

<sup>15</sup> Bachofen J. J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der Alten Welt. Stuttgart, 1861. P. VI.

<sup>16</sup> Шопенгауэр А. Мысли. М., 2003. С. 18.

основных сфер жизнедеятельности отражало положение каждого пола относительно власти, престижа, собственности. В традициях философского дискурса это не только отражается в полной мере, но и логически обосновывается.

Определяются два доминирующих подхода: согласно первому выстраиваются доказательства необходимости сложившегося подчиненного положения женщины, согласно второму – звучат призывы к реформам в законодательстве, цель которых – установить правовое равенство женщин. Одна из таких научных дискуссий развернулась между О. Контом и Д. С. Миллем. Суть разногласий двух позитивистов состояла в том, что Конт, ссылаясь на естественные (природные) законы, приводит аргументы в пользу необходимой целесообразности подчиненного положения женского пола. Милль занимает скорее профеминистскую позицию и, объясняя сложившееся в истории неравноправие полов социокультурными условиями, этнологическими данными, выдвигает тезис о «потерях», которые понесло и продолжает нести человечество на путях прогресса в силу иерархической оппозиции мужского и женского полов. Господствующий в отношениях между полами принцип легального подчинения одного пола другому «есть зло в самой сущности и одна из главнейших преград к человеческому прогрессу, и что он должен быть заменен принципом полного равенства, не допускающим никакого преобладания или привилегий, с одной стороны, и никакой неспособности – с другой».<sup>17</sup> Кроме того, что уже с древних времен женщина была предметом собственности, торго и обмена, вся система социального воспитания была направлена на то, чтобы у женщины формировалась «не собственная воля, не самоуправление своим независимым контролем, но покорность и уступчивость контролю других».<sup>18</sup>

По мнению Дж. Ст. Милля, рождение девочкой, а не мальчиком, означало приговор «к неподвижному положению в своей жизни, к устранению от всяких

<sup>17</sup> Милль Дж. Ст. О подчинении женщин. СПб., 1869. С. 2.

<sup>18</sup> Там же. С. 36.

более *высоких общественных целей* и от всех *серьезных занятий*».<sup>19</sup> (курсив. – Н. О.). При всей заявленной оппозиционности по отношению к взглядам Конта, Милль, незаметно для самого себя, по крайней мере в одном пункте был с ним солидарен. Признавая подчиненность женского положения как историческую и культурную «ошибку» развития человечества, он вместе с тем как бы дискредитирует поле деятельности, которым традиционно занята женщина в силу своей уникальной функциональности. Ее реализация не отождествляется с «серьезными занятиями» и «высокими общественными целями». Социальные функции, а с ними и функциональность мужчины наделяются возвышенным значением с одновременным принижением репродуктивной функциональности женщины.

В свою очередь Конт выдвигает ряд аргументов в защиту собственной позиции. Согласно одному из них, женский пол по своей анатомической и физиологической организации почти во всем животном мире находится «в состоянии совершенного детства», что закономерно детерминирует его подчиненное положение. Анатомические различия удаляют женский организм от «великого человеческого типа», «от всякого высшего непосредственного управления человеческими делами».

Следующий аргумент заключается в том, что подчиненность женщин укоренена в естественной слабости, т. е. является результатом действия естественных законов. История как бы дает этому самое убедительное доказательство, сохраняя постоянную общественную подчиненность, лишь модифицируя ее с помощью морализации и права. По мысли Конта, «ход истории все более и более приближает женщин к их истинному назначению, и возрождение нового общества окончательно привлечет их к домашней жизни».<sup>20</sup> Согласно третьему аргументу, доведение принципа эмансипации до логических пределов общественного равенства обоих полов сыграет роковую

<sup>19</sup> Там же. С. 45.

<sup>20</sup> Письма Конта к Миллю// Д. С. Милль. Подчиненность женщины. СПб., 1869. С. XLII.

роль: кроме того, что будут потрясены «условия существования самого пола», под угрозой окажется дальнейшее воспроизводство человеческого рода.

В одном из писем Конт пишет: «что может быть слабее семейной иерархии, построенной на лишнем ребре Адама? Нет ничего удивительного, что такое шаткое здание не устояло перед напором страстной анархии. Но падение его докажет только необходимость лучшей постановки того же самого общественного принципа, который имелся в виду теологическим мирозерцанием. Поднятые теперь по этому предмету споры, к несчастью, уже неизбежны и, хотя они не имеют за себя никакого логического оправдания, но будут, по крайней мере, тем полезны, что заставят глубже вдуматься в необходимость семейной иерархии».<sup>21</sup>

Как известно, логические построения и способы постановки вопросов, которые использовали оба мыслителя, не смогли привести их к согласию в разрешении вопроса иерархии между полами: каждый из мыслителей остался верен своей позиции. Оба позитивиста, исповедующих одни и те же философские идеи, оказались непримиримыми противниками в разрешении так называемого женского вопроса, который Конт в переписке (1843 г.) с Миллем называет «весьма важным вопросом социальной статистики», «вопросом о главном, элементарном основании всякой общественной иерархии».

К примерам ранних профеминистских идей мы можем отнести и размышления Л. Фейербаха, у которого находим вопрос к самому себе: «Узнаю ли я, что я мужчина и что такое мужчина, если мне не противостоит женщина?». Для него мужчина и женщина суть «синтетические понятия», позволяющие опознавать, мыслить и чувствовать себя как мужчину или как женщину, только опосредуясь другим, которое «отлично от меня, но которое, тем не менее, соответствует мне».

Для философа очевидно, что «только тот разрез в теле, который отделил мужчину от женщины и который проникает во все самое интимное существо человека, только он один обосновывает или осуществляет и делает

---

<sup>21</sup> Там же. С. LII.

чувственным различие между Я и Ты, на котором покоится наше самосознание».<sup>22</sup> Более того, для духовного развития человечества, для объяснения морали необходимы как минимум два человека – мужчина и женщина, так как, по мысли Фейербаха, половые отношения следует рассматривать как основу нравственных отношений вообще, как базис морали. Философ считает, что в подлинно культурном государстве должна доминировать «гетерономия, как автономия *heteros* – другого», причем в основе ее должна лежать симфония мужской и женской стратегий в достижении счастья. Если мужское стремление к счастью автономно и конституируется на принципе «сила предшествует праву», то женское – гетерономно, симфонично по сути. Для Фейербаха совесть может рассматриваться как метафора союза между мужчиной и женщиной, так как мораль индивидуума, мыслимая для себя одного и из себя одного, – пустая фикция.

Утверждая симфоничность и неразрывность полов, Фейербах остается, однако, во власти традиционного описания мужского и женского. Согласно его подходу, «центр тяжести любви лежит в животе», и женщина, которая живет для любви (уже знакомое определение смысла жизни женщины), представляет собой так называемый живот человечества, плоть, греховность которой, заметим, – ключевая тема в текстах церковных писателей. Женский живот анатомически развит совершеннее мужского и имеет самостоятельное эстетическое значение. В отличие от женщины, мужчина любит, чтобы жить, а следовательно, выступает как бы духом, «головой» человечества. Его живот – «только ресторан» и имеет лишь подчиненное телеологическое значение.

Таким образом, половое поведение как область суждений и вариантов морального выбора, неприкосновенность тела женщины, прочность ее брачных обязательств в философско-антропологических учениях являются привилегированными темами. Каждое из них своим авторитетом влияло на формирование общественных взглядов, морально-правовых норм,

<sup>22</sup> Фейербах Л. Сочинения: В 3 т. М.; Пг., 1923–1926. С. 295.

законодательных уложений, регулирующих не только сам институт брака и семьи, но и в целом отношения между полами. В них в полной мере отражаются характерные особенности гендерной картины отношений: дихотомическая парадигма в понимании оппозиции мужского и женского; патриархатная концепция в построении моделей семьи и брака; противоречивость в разрешении проблемы половой определенности и половой дуальности человека.

Вторая половина XX века выдвигает на авансцену проблему оптимального совмещения женщиной брачно-семейных, материнских и профессиональных функций, так как становится ясным, что открытый доступ во все сферы публичной жизни общества не решил проблему гендерной асимметрии. Гендерный подход в научном дискурсе становится востребованным.

На рубеже 70-х и 80-х годов зарождаются гендерные исследования как новое междисциплинарное научное направление. Основой возникновения этого направления послужили актуализированные в 60-е годы исследования женской истории, в которых господствовали две основные установки. Первая отражала идеи восстановления исторической судьбы женщины, написания ее особой истории. Понятно, что ограниченность этого направления обнаружилась в доминировании описательного подхода, а также в асимметрии по отношению к мужскому полу. Вторая установка опиралась на феминистские теории неомарксистского содержания и, исходя из них, стремилась объяснить наблюдаемые в истории и культуре оппозиции мужских и женских интересов.

Заданное обоими направлениями обновление феминистской теории в целом, подключение междисциплинарных исследований для расширения методологической базы привело к появлению новых определений самих понятий «мужского» и «женского», новых объяснительных моделей, в фундамент которых закладываются не биологический и психологический детерминизм, а социокультурные предписания, нормы и контроль. На их основе создаются матрицы гендерного статуса, гендерной иерархии, гендерной модели поведения. Гендерная методология позволяет не только выявить

различия социокультурных сценариев половых ролей, но и увидеть, насколько они конструктивны или деструктивны для личности и общества.

Задача гендерных исследований осознавалась не только как восстановление истории двух полов, но и как попытка сквозь призму именно гендерных отношений рассмотреть социальную историю в целом. Выделяется такое новое научное направление, как гендерная история, которое исходит из того, что бинарная оппозиция мужского и женского, иерархия полов, воспроизводимые в истории, социокультурно детерминированы, что в свою очередь ведет к пересмотру общей концепции исторического процесса.

В новейших исследованиях философской антропологии феминизма анализируется такое понятие, как постфеминизм, который опирается на теоретические положения постмодернистской антропологической концепции. В них предлагается новое прочтение известных классических и современных трудов (от Платона до Хабермаса) и отражается широкий спектр множества интерпретаций по таким вопросам, как патриархальное конструирование основных политических категорий, соотношение публичного и частного, проблемы равенства, свободы, справедливости относительно различий между полами, в том числе в брачно-семейных практиках.

Главным в открытии понятия гендера можно считать то, что ставится под сомнение существование какой-то особой женской природы за пределами физиологии. И возникает ситуация, когда любые рассуждения об особенностях женской природы могут рассматриваться как проявление интеллектуального сексизма. Такая женщина есть фантазм, который создало «для своего удобства маскулинно ориентированное общество».<sup>23</sup> На самом деле, как предполагает Лакан, «в психике вообще нет ничего, что позволило бы субъекту определиться как существу мужского или женского пола»<sup>24</sup>. А мы можем вести речь лишь об эквивалентах активности – пассивности, которые для образов мужского и женского не являются ни обязательными, ни исчерпывающими.

<sup>23</sup> Брандт Г. А. Природа женщины. Екатеринбург, 2000. С. 102.

<sup>24</sup> Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. М., 2004. С. 218.

Вместе с тем пол (sex) автоматически задает некие биологически обусловленные параметры судьбы человека и в этом смысле и мужчина и женщина равноправны. В равной степени кодируются и параметры гендерной идентичности мужчин и женщин, которую и те и другие в процессе гендерной социализации должны обрести. Усвоение гендерных стереотипов личностью происходит в течение всей жизни через бессознательное и пассивное усвоение культурных образцов (первичная социализация), а также посредством познания, освоения и творческого преобразования окружающей среды (вторичная социализация).

Важнейшими агентами полоролевой социализации выступают семья, референтные группы, средства массовой информации, образовательные учреждения, значимые личности, которым человек невольно или вольно стремится подражать. Исследователи отмечают, что с самого раннего возраста формирование половой идентичности у мальчиков необходимым образом связано с обособлением и индивидуализацией. У девочек же формирование половой идентичности не зависит от проблемы индивидуализации, а скорее ориентировано на социальные и личные взаимоотношения. Уже в этой фазе предписывается соответствие либо маскулинному набору, в который входит в первую очередь обособление и утверждение границ своего «Я»; либо фемининному, который включает способность к эмпатии и сопереживанию.

Гендерно-ролевая социализация, которая продолжается на протяжении всей человеческой жизни, формирует гендерные стереотипы, часто действующие как социальные нормы. Асимметрия гендерных отношений в современном обществе предстает как отношение различий, основанных на неравенстве возможностей. Средства массовой информации сегодня усиливают это неравенство тем, что активно эксплуатируют сексуальную составляющую образа женщины. Реклама, телесериалы, шоу-программы рисуют портрет сексуально привлекательной, но достаточно ограниченной самки.

Упомянутая гендерная идентичность является, по мнению исследователей, фундаментальным чувством своей принадлежности к определенному полу.<sup>25</sup> Гендерная идентичность предполагает самоосознание себя тем или иным полом и принятие на себя в рамках гендерного коридора предполагаемых социальных ролей и моделей поведения. Согласно теории гендерной системы, предполагается измерение гендерных аспектов в различных сферах жизнедеятельности человека, группы, общества; иерархия ролей в них закрепляется по гендерному признаку.

В рамках гендерной системы реализуется так называемый «гендерный контракт», когда полу предписываются определенные стереотипы поведения и построения взаимоотношений. Здесь возможна как диспропорция в сторону преимущества одного пола над другим, так и выравнивание, по крайней мере, на уровне декларирования равных прав и возможностей. Современная биология хотя и подтверждает наличие значительных различий между полами, но считается необоснованным абсолютизирование влияния этих различий на эффективность жизнедеятельности личности в социальных сферах.

Принятие и исполнение гендерных ролей означает, что субъект соответствует тем нормативным предписаниям и ожиданиям, которые выработаны и транслируются культурой. Механизмы трансляции весьма многообразны, особенно в современном мире, когда не только пространство рода, племени, семьи участвуют в социализации личности, но множество больших и малых социальных групп, в которые включен субъект. Гендерная идеология формировалась не только посредством разнообразных форм дискурсивного конструирования, но и посредством общественной практики, через знаковые системы, язык, литературные произведения.

Сама культурно – историческая матрица содержит тщательно проработанный текст гендерного контракта, где гендерные роли маркируются посредством искусства, литературы, средств массовой информации, политических

---

<sup>25</sup> Кон И. С. Ребенок и общество. М., 2003. С. 190.

идеологий. Так называемое «правильное» поведение мужчин и женщин всегда должно было соответствовать критериям маскулинности и фемининности.

Гендерная система обладает значительной устойчивостью в рамках культурологических ценностей, но подвержена трансформациям в условиях смены культурной парадигмы. Господствующий и в современной культуре маскулинизм настолько «универсален и всепроникающ, что никто не замечает его влияния». Быть мужчиной не означало обладать какой-либо спецификой, а означало быть в праве. Неправой в истории культуры всегда выступала женщина. Ее «неправота» широко маркировалась в повседневности пословицами, сказками, анекдотами. Понятие «женская логика» означает для говорящего и слушающего, что речь идет о заведомо ущербной по отношению к идеальной мужской логике.

Религиозные, научные, философские трактаты репрезентируют именно мужской взгляд на различия полов. Вся философская мысль, религиозная и правовая системы, общественная мораль, образование и культура воспроизводили и закрепляли эти различия. Характерной особенностью философского дискурса является то, что мужчина не пишет о себе, не говорит о себе. Говоря о себе, он видит себя уязвимым – здесь вечный страх быть слабым, проигрывать перед противником, в лице коего мужчина имеет весь мир. Мужчина охотно говорит о женщине, о женском, о вечной женственности, по отношению к которым мужское наличествует как нечто совершенно очевидное, ясное, превосходство которого не требует доказательств. Женщина выступает в этом случае тем «референтом», «коррелятом» собственного «Я» мужчины, о котором пишет Ж. Лакан в своих размышлениях о функциях воображаемого, символического и реального. Именно в соотнесенности с другим (женщиной) мужчиной устанавливается его собственное Я. По мысли Лакана, «уровень, на котором происходит переживание другого, в точности определяет уровень, на котором, буквально, для субъекта существует собственное Я».<sup>26</sup> Лакан считает, что связь эго с другим, отношение к другому себе лежит в основе

<sup>26</sup> Лакан Ж. Семинары. Книга I // Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). М., 1998. С. 69.

формирования субъекта и является «главнейшей структурой строения человека».

Нетрудно заметить, что в идентификации мужского через символический женский ряд логика суждений строится именно из императива совершенного мужского, которое – не женское. Вместе с тем если согласиться, что половая дифференциация возникает как результат появления женского, а к этому моменту часто апеллируют, говоря о делении на полы, то следует признать, что женское детерминирует мужское, а мужское само по себе – нулевое. Ибо если мы попытаемся говорить мужское/человеческое, то мы не опишем мужчину как мужчину.

К. Леви-Стросс в описании дихотомии полов использует метафоры плохого-хорошего сезонов, которые стоят относительно друг друга в обоснованном природой плодородия подчинении. Чистое, сакральное/мужское-высшее/оплодотворяющее (дожди) метафорически соответствует «плохому (неплодородному) сезону». Вместе с тем нечистое, профаническое/женское-низшее/ оплодотворяемое (земля) согласно заданной логике, соответствует «хорошему (плодородному) сезону». Однако если в природе логика плодородия прямо коррелирует с понятием «хороший», то в социальном плане превалирует инвертированное отношение между соответствующими терминами относительно оппозиции женское/мужское. Если «хороший сезон» атрибутировать как мужской (сакральный, чистый, оплодотворяющий), так как он априори выше относительно «плохого сезона», тогда женскому элементу (профаническому, нечистому, оплодотворяемому) «следовало бы приписать не только силу и продуктивность, но и стерильность». Это, по мысли Леви-Стросса, двояко противоречиво, так как следует признать фактом, что природная плодovitость все же принадлежит женщинам, а социальная сила – мужчинам. Обращение к другой схеме обнаруживает не менее реальную противоречивость, но все же «замаскированную двойной дихотомией», согласно которой общество, во-первых, делится на различаемых не только природно, но и ритуально мужчин и женщин, а во-вторых, группы

мужчин делятся на младших и старших, инициированных и неинициированных и т. д. В этом случае, считает Леви-Стросс, «мужчины отрекаются от воплощения в себе счастливой стороны, так как не могут одновременно и править ею, и ее персонифицировать».<sup>27</sup>

Таким образом, если рассматривать культуру, в ней широко представлены мужские профессиональные специализации и социальные статусы, которые образуют отличные друг от друга «социальные виды». Иначе говоря, делают мужской вид социально гетерогенным и взаимодополнительным. Женщины в этом случае, вытесненные из социальной, профессиональной, политической и прочих специализаций, представляют собой гомогенный «природный вид», «половое существо». Леви-Стросс называет это «ловушкой», которая подставлена реальностью воображению мужчин, из которой они стремятся уйти путем поиска в порядке природы разнообразия. Мужчины, вступая в культурные связи, заявляют свое право на «культурное увековечивание видов». Для этого «женщины, гомогенные по природе, провозглашаются гетерогенными по культуре»,<sup>28</sup> что кладется в основу социального обмена женщинами, которые и увековечивают мужчин природно.

Представляется обоснованным вспомнить тот уникальный сюжет, когда «рождает» мужчина – речь идет о библейской истории сотворения Евы из ребра Адама, которую так вдохновенно поэтизировал Эразм Дарвин (дед Чарльза Дарвина) в своей дидактической поэме «Храм природы».<sup>29</sup> В своей дополнительной заметке «Ева из ребра Адама» Эразм Дарвин называет рассказ Моисея о рае священной аллегорией. Назначение ее в том, чтобы объяснить происхождение зла. По мысли Э. Дарвина, в рассказе отражаются идеи египетских философов, с которыми обучался Моисей: в первую очередь,

<sup>27</sup> *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 186.

<sup>28</sup> Там же. С. 210.

<sup>29</sup> Когда Адам, склоняясь на мураву,  
Спал, грезя о любви, ему безвестной, –  
Взял из него ребро и дар чудесный  
Любви ему доставил наяву:  
Чтоб муж не одинок был, создал деву –  
Мать рода человеческого – Еву.  
*Дарвин Э.* Храм природы. М., 1960. С. 33.

сотворение Евы из ребра Адама могло быть «иероглифическим символом» взгляда, что сначала в человеке были объединены оба пола, а затем произошло деление на мужчин и женщин.

В заключение скажем, что сегодня формируется тенденция отказа от жесткой регламентации полового и брачного поведения в различных дисциплинирующих формах. По-прежнему на свободные предпочтения личности влияют и сложившиеся традиции, и доминирующие идеологии, и нравственно-этические установки, и ряд других традиционных факторов. Однако принципиально новым можно считать, что сексуальность человека сегодня не только выведена в сферу его личных свобод, но и защищается в этом смысле законом в контексте широкого спектра прав человека. Формируется понимание, что гендерная картина отношений запрашивает в этом случае эгалитарного подхода.

Вместе с тем историческая и культурная практика складывалась таким образом, что именно распространение эмансипированных образцов брачного и репродуктивного поведения не только актуализировали исследовательский интерес к гендерной проблематике, продуцировали законотворчество в этой области, но одновременно провоцировали синдром беспокойства по поводу утраченной «патриархальной доброй старины» и демаркационную фобию.

Так, Бодрийяр как бы предостерегает от попыток говорить об иной, немаркированной фаллическим культом, сексуальности, которые, по его мысли, неизбежно приведут к тому, что либо женственность будет поглощена мужественностью, либо сама структура пола свалится на нулевую ступень и не будет ни мужественности, ни женственности. Иначе говоря, женственность, сменив мужественность, завершит эпоху определенности понятия пола.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Потери для женщины в ситуации противопоставления себя мужественности, отвержения своей судьбы, заданной анатомией, Бодрийяр видит в том, что женщина теряет свою власть, силу своей женственности, которая в ее соблазне. В рамках соблазна все знаки обратимы, ускользают все формы власти, анатомия обращается в видимость, и сама «женщина – ничто и что как раз в этом ее сила». Именно соблазн противостоит анатомии как судьбе. И именно соблазн женственности, по Бодрийяру, представляет господство над символической вселенной, тогда как власть фаллократическая – всего лишь господство над реальной. Поражая глубину мужского, никогда не оказываясь там, где ее пытаются мыслить, женственность реализуется в других формах господства и власти.

Поникнувшая «фаллическая твердыня» провоцирует вопрос Бодрийяра: «А существовала ли вообще когда-либо фаллоκραтия?».<sup>31</sup> И может быть, действительно «универсальный дискурс о неравенстве полов» есть обманка, за которой искусно скрывается господство женского, на фоне которого «мужское всегда было только остаточным, вторичным и хрупким образованием»?...

**Х. Х. Нурсеитова**

### **Гендерные аспекты коммуникативного поведения политиков**

В современном языкознании одним из приоритетных направлений является исследование коммуникативного поведения как интегрального компонента национальной, групповой и личностной культур. Разработанным в теории коммуникации вопросом является вопрос о ее средствах. Очевидно, что коммуникативное поведение складывается из вербальных и невербальных действий, и возможно только в их единстве.

Термин «коммуникативное поведение» был введен в 1989 г. И. А. Стерниным.<sup>32</sup> Под коммуникативным поведением понимается совокупность норм и традиций общения народа, возрастной, профессиональной и т. д. группы.<sup>33</sup> И. А. Стернин разработал модель для описания поведения отдельного народа. На ее основе были исследованы русское, финское, американское коммуникативное поведение. Работы таких ученых, как Н. И. Формановская, А. А. и Т. Е. Акишкины, посвященные собственно языковому аспекту коммуникативного поведения, способствовали рождению науки о его стилях. Поведение описывается не как совокупность норм и традиций общения, а как языковые средства такового. Рассматривая речевое поведение в гендерном аспекте, можно выделить «мужской» и «женский» образ речевых действий или гендерные коммуникативные стили.

<sup>31</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000. С. 47.

<sup>32</sup> Sternin I. A. Kommunikation funktionale Sprachbetrachtung. Halle, 1989. С. 279-282.

<sup>33</sup> Стернин И. А. Проблема описания гендерного коммуникативного поведения // Gender, Language, Culture, Communication: Третья международная конференция 27-28 ноября 2003. М., 2003. С. 106.

К коммуникативному поведению примыкает социально и коммуникативно значимое бытовое поведение – совокупность предметно-бытовых действий людей, получающих в данном обществе, в данной лингвокультурной общности смысловую интерпретацию и тем самым включающихся в общий коммуникативный процесс и влияющих на поведение и общение людей. Согласно Н. И. Формановской, – это своеобразный ‘язык повседневного поведения’ или социальный символизм. «Социальный символизм – это отражение в сознании людей семиотической функции, которую приобретает в той или иной культуре определенное действие, факт, событие, поступок, тот или иной элемент предметного мира. Все эти явления приобретают в сознании народа и определенный символический смысл, характерный и единый для всего данного социума или для какой-то определенной социальной группы. Социальный символизм является компонентом национальной культуры».<sup>34</sup>

По мнению данных ученых, социальный символизм зачастую не замечается членами социума, хотя довольно строго соблюдается, то есть используется, интерпретируется в межличностных отношениях.

В казахстанской науке работ по изучению коммуникативного поведения в гендерном аспекте не так много. В исследовании Т. Ж. Токтаровой описываются стереотипные формы поведения мужчин и женщин, а также национально-культурная специфика определенных форм и средств вербальной и невербальной коммуникации у представителей этнических культур.<sup>35</sup> Замечено, что в этикете казахов имеются свои особенности не только в общении между разнополыми индивидами, но также важно учитывать такие социальные факторы, как пол/возраст, пол/социальное положение, пол/степень родства, пол/уровень образования, пол/социальное окружение, пол/место пребывания, пол/семейное положение, пол/национальность. Вербальная коммуникация предполагает соблюдение казахских правил приличия: начинать разговор с неинформативной беседы (расспросы о здоровье членов семьи,

<sup>34</sup> Формановская Н. И. Культура общения и речевой этикет. М., 1989. С. 123.

<sup>35</sup> Токтарова Т. Ж. Гендерный аспект коммуникативного поведения // Вестник КазНУ. Серия филологическая, 2006. № 61. С. 157-160.

родственников, общих знакомых, обмен новостями), и только в конце беседы коммуниканты переходят к существу дела. В ходе беседы вопросы часто задаются и не всегда имеют место ответы. Не принято жаловаться на здоровье и говорить о проблемах. Дифференциация по признаку пола проявляется также в жестах. Существуют мужские и женские жесты. Предосудительным считалась излишняя свобода жестов при выражении эмоций. Таким образом, показана национально-культурная специфика коммуникативного поведения этноса в целом.

В данной статье анализ речевого поведения политиков Казахстана проводится в рамках прагмалингвистических исследований, и акцент поставлен на вербальном речевом поведении, которое мыслится как образ речевых действий, совершаемых человеком на основе системы языка. Гендерное коммуникативное поведение выступает как один из видов социально обусловленного коммуникативного поведения и как таковое требует систематизированного описания в политическом дискурсе.

Материалом для исследования послужили четыреста интервью (1700 лексико-грамматических единиц текста) средств массовой информации с женщинами и мужчинами – политиками Казахстана, России, США, Великобритании. Данные интервью были извлечены методом сплошной выборки из центральных газет «Казахстанская правда», «Эхо Москвы», «Взгляд», «Караван», «Московский комсомолец», «Мегаполис», «Новое поколение», «Правила игры», «Известия», «Женщина плюс...» и журналов «Женщины: Восток-Запад», «Зеркало» и т. д. и Интернет-источников.

Политический дискурс не нейтрален, каким образом женщины политики проявляют фемининность в коммуникативном поведении, что будет продемонстрировано на анализе средств вербализации параметров коммуникативного поведения.

Для проведения исследования данного вида дискурса важным является рассмотрение понятия «дискурс», которое интересует многих современных

лингвистов. Все сказанное выше позволяет включить в составляющие дискурса и гендерный компонент:

- 1) агент;
- 2) интенция;
- 3) подъязык (социальный аспект);
- 4) подъязык (гендерный аспект);
- 5) ситуативный текст;
- 6) интерактивность;
- 7) культурный контекст.

Определение дискурса как «языка в языке» (по Ю. С. Степанову), но представленного в виде особой социальной данности, позволяет нам рассматривать в тесном взаимодействии с социальными факторами, а значит сквозь призму гендерных особенностей. Исследование коммуникативного поведения проводилось на материале интервью как жанра политического дискурса. В сочетании с другими видами институциональных и не-институциональных видов дискурса политический дискурс образует жанровые виды, среди которых определено место политического интервью как слияния политического дискурса и медийного. В силу существующих точек соприкосновения между ними можно говорить о «гибридной» разновидности институционального дискурса.

Интервью как жанр политического дискурса СМИ представляется сложным коммуникативным явлением, имеющим своей целью борьбу за власть посредством формирования общественного мнения, включающим текст как вербализованный результат речи, контекст – ситуативный и социокультурный, а также специальные языковые средства, отвечающие целям и задачам дискурса.

Параметры и языковые средства для определения женского и мужского рода в устной и письменной речи поддаются классификации на всех языковых уровнях и могут служить базой для исследования гендерных маркеров в политическом дискурсе. Гендерные различия возникают по причине

дифференциации в гендерной социализации, которая взаимосвязана с социальной дифференциацией. Но только в последнее время ученые стали признавать, что гендер воспроизводится сквозь призму коммуникации.

Таким образом, модель коммуникативного поведения приемлема не только для описания национальной специфики народа, но и отдельно взятого социума. Основными факторами, согласно И. А. Стернину, систематизирующими описание гендерного коммуникативного поведения, являются: общительность, коммуникативная эмоциональность, вступление в контакт, характер поддержания коммуникативного контакта, характер выхода из коммуникации, коммуникативная приветливость, коммуникативный демократизм, коммуникативная самоподача, этикетность общения, коммуникативное давление, коммуникативный контроль, тематическая направленность общения, дискуссионность, предпочитаемый круг общения и тип собеседника, ориентация на собеседника, коммуникативная дистанция, физический контакт, соотношение вербального и невербального общения, жестикуляция, мимика, громкость, темп общения.<sup>36</sup> Выше обозначенная модель послужила базой для разработки подходов для систематического описания гендерного коммуникативного поведения. Поле данного исследования – женщины-политики Казахстана, при этом мужское и женское коммуникативное поведение описано отдельно, при соблюдении принципа контрастивности.

Разработанная параметрическая структура модели коммуникативного поведения содержит компоненты, на основании которых получены обобщенные детализированные данные о специфике гендерного коммуникативного поведения. Они включают восемь параметров: коммуникативная самоподача (театральность), регулятивность (агентивность), контактность, толерантность, вежливость, тематическая направленность общения, контроль и коммуникативное лидерство. Посредством метода моделирования были получены данные о степени проявления гендерной дифференциации.

---

<sup>36</sup> Стернин И. А. Указ. изд. С. 106.

На основе модели коммуникативного поведения в политическом дискурсе доказываем, что оно не только национально и культурно специфично, но и гендерно идентифицировано.

При коммуникативной самоподаче и создании «коммуникативного портрета», вслед за О. С. Иссерс, использованы для исследования типичные прямые и косвенные приемы.<sup>37</sup> Специфически «женскими» приемами презентации являются:

- прямая самохарактеристика, реализуемая как речевая тактика признания;
- серьезное отношение к слухам о себе (в набор приемов прямой самоподачи входят речевые тактики опровержения слухов и их прогнозирования – мужчины часто игнорируют негативную информации, не нисходя до опровержений);
- акцентирование бытового прагматизма (среди мужчин встречается крайне редко);
- информирование о своих моральных качествах осуществляется как в прямой, так и в косвенной форме.

Эксплицитное обозначение этических характеристик собственной личности встречается нечасто – гораздо более типичной для женщин является самоподача через сюжет.

Наиболее специфической тактикой женской речевой самопрезентации является тактика позитивной оценки собственной внешности. Мужчины не применяют данную тактику, что доказывает специфику выбора тактик коммуникативной самоподачи с позиции гендерной дифференциации. Для коммуникативного поведения женщины-политика характерны взвешенность критических высказываний и стремление избегать конфронтации. Это легко заметить по сигнальным фразам с глубинной семантикой «Не стоит торопиться», «Есть другие приемы» и т. п. в рамках толерантности.

---

<sup>37</sup> Иссерс О. С. Проблемы создания «коммуникативного портрета»: гендерный аспект // Gender, Language, Culture, Communication: Вторая международная конференция 22-23 ноября 2001. М., 2002. С. 174.

К приемам косвенной самоподачи, определяемой гендерным фактором, можно отнести специфические стереотипы женского речевого поведения, задаваемые ролевой позицией (например, учителя, следователя).

По «плотности» передаваемой информации женское речевое поведение отличается гиперинформативностью.

Важным компонентом коммуникативного поведения политического деятеля является театральность. Контур «коммуникативного портрета» дает основание определить гендерные роли политических деятелей. Иссерс выделяют наиболее используемые роли мужчин-политиков, нами же проведен сравнительный анализ ролей мужчин и женщин-политиков сквозь призму гендера, в результате чего выяснилось, что точки соприкосновения обнаружены лишь в некоторых случаях (к примеру, «патриот», «простой человек», «семьянин», «избранник народа»)<sup>38</sup>.

Гендерные роли в рамках социально-детерминистского подхода приводят к образованию социальных и гендерных стереотипов. Анализ заголовков газет обозначил стереотипы женщин, используемые средствами массовой информации в политических интервью. Гендерный стереотип Первой леди Казахстана продиктован заголовками: «Познай себя через любовь», «Путь любви, добра и милосердия», «Весь день о любви», «Все начинается с любви». Как видно, образовалось семантическое поле, представленное через доминанту «любовь». В данном случае формируется стереотип “noblesse oblige”, пропагандирующий гуманное начало в самопознании и в человеческих отношениях. Заголовки такого плана, как «Чтобы пробиться в жизни, женщина вынуждена подражать мужчине», «Я всегда работала в мужском коллективе», «Не биологический пол», «Не просто хозяйка и мать», «И поэзия, и бизнес, и любовь», «Военные тайны Жаннат Ертлесовой», «Наша леди в генералитете» представляют стереотип сильной женщины (женщины с мужским характером). Для женщины-политика при речевой манипуляции характерно очерчивать «свой круг», она предстает перед нами как защитник интересов представителей

<sup>38</sup> Иссерс О. С. Коммуникативные стратегии и тактики русской речи. Омск, 1999. С. 198.

слабого пола: «Женщина будет защищена», «О женщинах, мужчинах и политике», «Казахские женщины никогда не носили паранджу».

Гендерные стереотипы моделируются обществом, то есть предписываются институтами социального контроля и культурными традициями. В данном отношении масс-медиа является лабораторией по их выработке и на вышеперечисленных примерах отмечается тенденция к созданию современного стереотипа, несколько не противоречащего устоям общества и национальным традициям, а демонстрирующего женщину-политика как «уверенную в себе», «сильную», «компетентную», «имеющую успех», «карьерную», «умеющую защитить интересы женщин», «умелую хозяйку», «любящую мать».

Контактность включает экспрессивность, выражающуюся в использовании метафоры в политическом дискурсе. На основе количественного анализа понятийных сфер для образования метафор была доказана гипотеза диахронического смещения метафорической «мозаики», продемонстрированной преобладанием «физиологических» метафор (за период обретения независимости Казахстаном). В настоящее время в политической коммуникации женщин наиболее используемыми являются понятийные сферы «природа», наряду с «производством» и «физиологическими», далее следуют метафоры «путешествия», «пространственные» и «военные/война». Используются также такие гендерно специфичные понятийные сферы, как «предметы быта», «семья», «сюжеты и персонажи сказок» (мужчины используют их гораздо реже или совсем не используют).

Факт совпадения используемых понятийных сфер у мужчин и женщин доказывает перераспределение социальной власти в обществе и ассимиляцию женщин в политическом пространстве.

Толерантность включает эксплицитные и имплицитные приемы представления «своих» и «чужих». Количественный анализ данных приемов на материале интервью с женщинами различных лингвокультур показал, что высокую степень толерантности политиков-американок определяют имплицитные приемы по отношению к «своим» – дейктики. В то же время

украинки и россиянки снизили ее за счет эксплицитных приемов. Среди имплицитных средств наиболее употребительным оказался прием вторичной номинации. Специфика толерантности казахстанских женщин-политиков определяется использованием эксплицитности, т. е. прямого названия «своих», посредством обращений – сигналов принадлежности к общности, основным имплицитным приемом оказался так же, как у американских женщин-политиков – дейктики. Результаты показывают, что в проявлении толерантности женщины-политики США находятся на одной ступени с мужчинами-политиками Казахстана. Очевидно, казахстанские женщины демонстрируют национально обусловленную гендерную специфику и в данном аспекте коммуникативного поведения.

Количественный анализ эксплицитных и имплицитных приемов проявления регулятивности – агентивности показывает, что степень проявления безагентивности у женщин в 2,5 раза ярче выражена, чем у мужчин-политиков Казахстана (мужчины занимают более активную гражданскую позицию в обществе) и указывает на гендерную дифференциацию в данном аспекте.

Количественный анализ параметра вежливости был проведен на основе приемов выражения «положительной» и «негативной» вежливости. К ним относятся не только синтаксическое лавирование, но и коммуникативные тактики ухода от ответа на прагматическом, семантическом, когнитивном уровне, и представлена классификация эксплицитных и имплицитных средств уклонения от темы. В политическом дискурсе балансирование между двумя социальными ценностями (включенностью в общественные отношения и независимостью, осознанием себя как личности), являющееся фундаментом вежливости, в политике больше удается мужчинам, хотя в обычной жизни более вежливыми признаны женщины. Позволим себе отметить, что, на наш взгляд, для женщин – это проявление толерантности, а не заниженная степень уверенности в предоставляемой ими информации. Тем самым аспект вежливости действует в унисон с аспектом толерантности в модели

коммуникативного поведения и, следовательно, гендерно идентифицируется в политической коммуникации.

В рамках интервью тематическая направленность общения всецело зависит от вида интервью и от журналиста. Поскольку исследуемый материал четко определен как политический дискурс, трудно говорить о большом разнообразии представленных тем, но обозначен определенный диапазон и определена специфика тем, которые объединяют мужчин и женщин, например, «сфера деятельности», «борьба». Но у женщины они ограничены понятиями относительно позиций не на уровне принятия решений, и обсуждаемые ими вопросы интравертны, т. е. связаны со здоровьем нации и окружающей среды как в прямом, так и в переносном значении. У мужчин на данном концептуальном уровне прослеживается экстравертность, так как для них данная профессиональная концептосфера связана с отношениями с другими государствами (это женщины обсуждают редко).

Следующим интересным фактом является расхождение понятия «финансы» на концептуальном уровне. Для мужчин, как и в семье, оно соотносится с финансовым благосостоянием государства, привлечением инвестиций, а женщины, напротив, чаще думают о благотворительности, социальных программах.

Более широкий спектр тематической направленности общения женщин объясняет их ассоциативное соскальзывание с темы разговора, отвлечение на чисто ситуативные моменты.

При исследовании данного аспекта проявилась национальная специфика образа женщины, еще раз показывающая баланс между карьерой и семейными ценностями для женщины, при этом для мужчины характерно полное посвящение себя деятельности. В результате исследования мы определили тематическую специфику женщин, которая подтверждает направленность на матримониальный комплекс, а также на систему понятий этического характера.

Такой аспект коммуникативного поведения, как властность, проявляется в контроле процесса коммуникации, и данное верховенство на территории

властных отношений выявляется посредством контроля над темой и инициативой в политическом дискурсе. Проблема интеракции является центральной в данном исследовании, так как основана на взаимодействии журналиста и политика, использовании ими тактик и стратегий при решении своих коммуникативных задач. Проблема заключается в том, что в интервью средств массовой информации инициатива всегда принадлежит журналисту, но в политическом интервью, напротив, власть часто перехватывает интервьюируемый, т. е. политик. По материалам интервью достаточно трудно определить степень частоты коммуникативных инициатив, а тем более соотнести с гендерным аспектом.

Степень коммуникативного лидерства среди женщин и мужчин – политиков Казахстана в интервью как жанре политического дискурса и национальная специфика данного аспекта была определена с использованием термина режима «диалоговедения», по И. Н. Борисовой, как комплексной характеристики речевого поведения коммуникантов,<sup>39</sup> и согласно формуле для вычисления коммуникативного тонуса.

На основании полученных количественных данных было выявлено:

- режим диалоговедения политического интервью является реплицирующим как для женщин, так и для мужчин, что, по нашему мнению, связано с тем, что средний объем реплики в синтагмах ниже нарративного типа диалога;

- коммуникативное лидерство мужчин превышает лидерство женщин на 2,7. Женщины-политики Казахстана уступают в лидерстве, что, несомненно, связано с национальной спецификой гендерного коммуникативного поведения.

На основе полученных результатов сравнительного анализа с позиции гендерной дифференциации можно утверждать, что на данном этапе развития лингвистической гендерологии исследуется степень влияния гендерного фактора на процессы коммуникации в сопоставлении с другими экстралингвистическими факторами; происходит аккумуляция эмпирических

---

<sup>39</sup> Борисова И. Н. Режимы диалоговедения и динамические типы разговорного диалога // Известия Уральского государственного университета. Гуманитарные науки. Вып. 5. 2002. № 24. С. 37.

данных в результате разноаспектного изучения гендерного коммуникативного материала; выясняется, какие именно факторы коммуникативного поведения оказываются релевантными для описания гендерной специфики коммуникации. Поэтому необходимо учитывать экстралингвистические и интралингвистические факторы влияния гендера на формирование политического дискурса, так как гендерный аспект оказывает влияние на презентацию языкового имиджа социума на всех языковых уровнях, а также на коммуникативном материале.

Таким образом, параметрическая модель описания специфики гендерного коммуникативного поведения доказывает факт присутствия существенных гендерных различий в современном политическом дискурсе на основе эксплицитных и имплицитных способов и средств языкового выражения в качестве гендерных маркеров, служащих материалом для описания аспектов коммуникативного поведения политика. Следовательно, доминантные языковые черты гендерного коммуникативного поведения находят отражение в политическом интервью, которое обладает спецификой выбора средств. Полученные результаты сравнительного анализа с позиции гендерной дифференциации позволяют утверждать, что интенсификация гендерной асимметрии женщин-политиков Казахстана имеет национальную специфику и объясняется особенностью интервью как жанра политического дискурса.

На наш взгляд, данные исследования подтверждают гипотезу о том, что если коммуникативное поведение гендерно идентифицировано, то это продиктовано выбором речевых маркеров эксплицитных и имплицитных языковых средств на всех языковых уровнях, репрезентирующих фемининные характеристики в политическом дискурсе, которые могут использоваться как средство оптимизации социально-политического диалога.

**А. В. Новикова**

**Сексуальная революция в Америке:  
трансформация роли женщины в браке и в семье**

С середины XX столетия западный человек сознательно и бессознательно озадачен возможными формами отношений, альтернативными стандартам существующих институтов брака и семьи. Индивидуализм, набирающий обороты и утверждающийся на все большей территории, провоцировал мужчин и женщин искать пути для удовлетворения потребности в близости с другим человеком иным, нетрадиционным методом. Не последнее место в трансформации половых отношений занимает сексуальная революция на Западе, существенно преобразовавшая сексуальные ценности, ориентации, нормы и санкции. В данной статье мы исследуем изменение роли американской женщины через призму сексуальной революции 1960-1970 гг. в США во взаимодействиях с мужчиной до брака, в браке и в семье.

Прежде чем говорить об американской женщине, мы считаем целесообразным упомянуть о традициях понимания женской роли в западной философской мысли. В настоящее время существует обширный пласт литературы, посвященный исследованиям женских ролей и женской сексуальности, отличной от мужской. Определение женщины как «другого», на которого направлено действие,<sup>1</sup> впервые было осуществлено в фундаментальном труде начала XX в. Симоны де Бовуар «Второй пол». «В муже и ребенке – вот где она получает доступ к общности, но взамен отдает свою сингулярность, единичность. – пишет французская исследовательница Люс Иригарей уже в 1980-е гг. – Она должна отказаться от своей чувственности, от исключительности своего желания, чтобы войти в непосредственно универсальное, всеобщее своего семейного долга. Женщина становится супругой и матерью не иначе как без желания. Чистая обязанность,

---

<sup>1</sup> Бовуар де С. Второй пол. В 2 т. Т.1. М.;СПб., 1997.

разлучающая ее с собственными аффектами».<sup>2</sup> На наш взгляд, и здесь мы согласны с одной из современных исследовательниц: женщина, вступающая в брак, не лишена желания, но возможность его реализации в культуре, в которой мужское является нормой, а женская субъективность определяется через конститутивное отсутствие параметра желания,<sup>3</sup> затруднено.

В философской мысли, авторами которой являются мужчины, существует одно общепринятое мнение о роли женщины: в ее душе существует не более одной оси заинтересованности и, как правило, это мужчина. Испанский философ-идеалист, публицист и общественный деятель Хосе Ортега-и-Гассет в «Этюдах о любви» видит в женском предназначении противоречивые устремления: противостоять мужским потребностям в переменах и быть для него «увлечением»/«мечтой», недостижимым идеалом.<sup>4</sup> По мнению английского философа Б. Рассела, институт отцовства и христианская этика были направлены на закрепощение женской природы, физической и умственной. Он выделяет две главные причины половой сегрегации: с одной стороны, общественные предписания, касающиеся передачи наследства от отца к сыну, требующие верности жены, гарантирующей появления полноправных наследников собственности. С другой – христианская религия, в соответствии с которой для ограничения прелюбодеяния и продолжения рода необходимо заключение брака.<sup>5</sup> Итак, в философском дискурсе женское сводится к воспроизводству, сохранению и поддержанию существующего порядка (от политических до социальных институтов) и «обольщению для другого».<sup>6</sup>

Несмотря на то, что викторианская мораль XIX в. смягчалась в XX в., типичный американец в силу своей религиозности оставался приверженцем моральных и правовых норм христианства. Иерархический порядок в американской семье соответствовал христианской этике жизни пола, брака и семьи, по которой «жена должна быть подчинена мужу как помощница,

<sup>2</sup> Иригарей Л. Этика полового различия. М., 2005. С. 104.

<sup>3</sup> Жеребкина И. «Прочти мое желание...» Постмодернизм. Психоанализ. Феминизм. М., 2000. С. 45.

<sup>4</sup> Ортега-и-Гассет Х. Этюды о любви. СПб., 2003. С. 144.

<sup>5</sup> Рассел Б. Брак и мораль. М., 2004. С. 49, 66.

<sup>6</sup> Иригарей Л. Этика полового различия. М., 2005. С. 127.

созданная из него и для него».<sup>7</sup> Предполагалось, что после школы или колледжа девушка в первую очередь должна успешно выйти замуж. Белые американки, рожденные в период с 1886 по 1890 гг., вступали в брак в 24 года, только 8% из них в возрасте до 50 лет никогда не были замужем.<sup>8</sup>

С 1950 г. в Америке начался период расцвета института брака и семьи и связанное с ним повышение рождаемости – бэби-бум. Самый высокий показатель замужних 20-24-х летних американок приходится на 1960-е годы – 70%.<sup>9</sup> В это время на страницах журналов, на экранах телевизоров, в художественных фильмах (например, фильм Нормана Джуисона «Не присылай мне цветы» («Send me no flowers»), 1964) транслировался «типичный» женский образ зависимой, глупой, хитрой, сексуальной, ограниченной.

Консервативная пуританская мораль провозглашала незыблемость девичьей невинности до законного оформления отношений: в 1920 г. всего 1,5% детей белых американцев относились к незаконнорожденным.<sup>10</sup> Портрет американской женщины 1950 – начала 1960 гг., составленный журналисткой Бетти Фридан<sup>11</sup> на основе анализа гендерных стереотипов, представленных в СМИ, искусстве, науке, а также в результате опроса трехсот типичных американских домохозяек, – это мать-домохозяйка.

Протесты молодежи, начавшиеся в студенческих кампусах, способствовали раскрепощению женского сексуального поведения, реализующегося до этого лишь в материнской идентичности. Ценности нового поколения, воспитанного в условиях интенсивного послевоенного развития производства товаров и услуг массового потребления, смягчения, а то и забвения, суровых мер воспитания и строгой регламентации семейных ритуалов,<sup>12</sup> отличались большей гибкостью и восприимчивостью ко всему новому.

<sup>7</sup> Орлова Н. Х. Антропология пола и брака в христианстве. СПб., 2006. С. 66.

<sup>8</sup> Göran T. Between Sex and Power: Family in the World, 1900-2000. L.; NY. 2004. P. 147.

<sup>9</sup> Ibid. P. 166.

<sup>10</sup> Ibid. P. 149.

<sup>11</sup> Фридан Б. Загадка женственности. М., 1994. С. 90.

<sup>12</sup> Золотухина М. В. Мир американской семьи. М., 1999. С. 189.

С этого момента сексуальное удовольствие, вписанное христианской религией в брачно-семейные отношения, стало предметом анализа и переосмысления. Как заметил Игорь Кон, «сексуально-эротическое поведение и мотивация окончательно эмансипируются от репродуктивной биологии, связанной с продолжением рода».<sup>13</sup> Действительно в 1960-1970 гг. публичная сфера становится более доступной для проявления сексуальных аспектов поведения, включающих телесную близость в танцах, объятия в ресторанах и кафе и даже интимные контакты на пляжах. Революция в женской моде, ее «иное видение» женского тела, привела к тому, что к 1970 годам женщины стали принимать солнечные ванны топless.<sup>14</sup> Ослабление негативной оценки добрачных связей привело к новому феномену сексуального партнерства у молодых людей – «серийной моногамии», временному совместному проживанию без прохождения официальной регистрации отношений.

Другой стороной трансформации сексуальности стало усиление патриархальных традиций и двойных стандартов. Сведение женского к «воплощению фантазмов мужчины-человека»<sup>15</sup> оформилось в середине 1950-х годов в журнале «Плейбой» и подобных изданиях, ориентированных на удовлетворение мужских сексуальных фантазий.

Фотографии обнаженных женщин на холостяцких вечеринках в пентхаусах или на роскошных яхтах предполагали реализацию мужских сексуальных потребностей за пределами семьи и не предназначались для глаз жен и детей.<sup>16</sup> Сильный, уверенный в себе, независимый, агрессивный, пользующийся успехом у женского пола и уважением мужского окружения, мужчина, соответствующий философии журнала «Плейбой», должен был следовать удовлетворению исключительно собственных потребностей. Таким образом, стремление женщины к индивидуализации и личностной самореализации

<sup>13</sup> Кон И. Человеческие сексуальности на рубеже XXI века // В поисках сексуальности. СПб., 2002. С. 25.

<sup>14</sup> *Changing Lives. Women in European History Since 1700.* Lexington, Massachusetts. Toronto. 1989. P. 509-510.

<sup>15</sup> Иригарей Л. Этика полового различия. М., 2005. С. 127.

<sup>16</sup> *Changing Lives. Women in European History Since 1700.* Lexington, Massachusetts. Toronto. 1989. P. 510.

поставило ее перед новой проблемой: как сохранить свободу, когда все дозволено?

Главные тенденции сексуальной революции сосредоточены в ломке традиционной системы гендерной стратификации, как в публичной, так и в частной жизни. Критика принятых стандартов маскулинности и фемининности размыла четкие границы всегда полярных мужских (творчество, рациональность, активность) и женских (исполнительность, чувствительность, пассивность) качеств. В течение 1960-70 гг. экономический бум после второй мировой войны, сделавший «американскую мечту» реальностью (собственный дом в пригороде и все блага развитой индустрии потребления), сменился менее благоприятной экономической обстановкой. В этой ситуации женщина была вынуждена выйти на работу и взять на себя часть традиционно мужских обязанностей. Нивелирование экономических ценностей, смещение акцентов с восприятия семьи в качестве ячейки общества на рост значимости каждого отдельного члена семьи, произвело серьезные сдвиги в развитии брачно-семейных отношений.

Сексуальной революцией были подорваны регламентированные нормы и правила института брака и семьи, на протяжении веков ограничивающие область плотских наслаждений и контролирующие репродуктивные функции женщины. Еще в 1950-е годы прерывание беременности считалось преступлением, но после признания Верховным судом конституционного права на аборт в 1973 г. и практики повсеместного распространения средств контрацепции решение о продолжении рода переходит в компетенцию женщины.

В 1960 г. управление по продовольствию и лекарственным препаратам утвердило новый вид противозачаточных средств – таблетки, с помощью которых можно было регулировать рождение детей. К 1970 г. контрацепция (в западном мире) была признана личным делом граждан и в большинстве стран Европы и Америки использование современных методов контрацепции для

регулирования фертильности было легализовано.<sup>17</sup> Применение этих препаратов, обусловленное изменениями, происходящими в общественном сознании, увеличивало спектр сексуальных наслаждений при снижении риска незапланированной беременности. Легализация абортов стала дополнительным стимулом к увеличению социальных ролей женщины. Однако как первое, так и второе нововведения, освобождающие женскую фертильность от религиозной и общественной репрессивности, имеют неоднозначные последствия.

В это же время в частной сфере происходила постепенная утрата патерналистских установок, которые на протяжении веков главенствовали в западной семье. В 1960-е годы социологи и психологи стали уделять больше внимания роли отца в воспитании детей. Было признано, что отцы способны разделять заботу о детях наравне с матерями, не будучи при этом менее эмоциональными. В это же время возникает теория равного родительства,<sup>18</sup> т. е. равного распределения ролей по уходу и воспитанию за детьми, распространяющегося и на период младенчества, в который традиционно основной фигурой для ребенка была мать, с которой младенец находился в симбиотическом слиянии. Введение на производстве отпусков на время рождения детей для отцов наравне с матерями, лояльное отношение к мужчинам-отцам, которым необходимо отлучаться с работы по причинам, связанным с детьми (например, школьные праздники, болезнь и др.), стали входить в норму.

Во второй половине XX столетия традиционную роль отца смогла взять на себя повсеместно развивающаяся инфраструктура государственных детских учреждений. В результате в США проявились тенденции к «новому отцовству», при которых именно отцы не меньше, чем матери гуляют с детьми, кормят их и занимаются с ними.<sup>19</sup> Благодаря появлению в обществе новых стандартов,

<sup>17</sup> Баллаева Е. А. Репродуктивные и сексуальные права женщин как проблема гендерных исследований // Гендерный калейдоскоп. М., 2002. С. 438.

<sup>18</sup> Золотухина М. В. Указ. соч. С. 204-205.

<sup>19</sup> Пушкарева Н. Л. Материнство как социокультурный феномен: исследовательские подходы в психологии, философии, истории // Женщины в истории: возможность быть увиденными. Мн., 2004. С. 123.

мужчины все чаще начинают испытывать чувство вины, если их собственное поведение не отвечает им. Симптоматичны участвовавшие случаи передачи родительских прав на ребенка отцу. Около полутора миллионов детей из неполных семей живут с отцами, причем за десятилетие 1970-1980 гг. количество таких семей возросло вдвое, отцы в подобных семьях – в основном, хорошо образованные, белые американцы, протестанты, в возрастной группе от 35 до 45 лет. О повышенном внимании к роли отца в воспитании ребенка свидетельствует реализация ряда федеральных программ и проектов на уровнях штатов по привлечению к ответственности отцов, отказывающихся платить алименты.<sup>20</sup>

Перемены в мужской роли требуют реорганизации социальных институтов, потому что нормы и политика организаций продолжают опираться на традиционные понятия о разделении работы по дому и поэтому не способствуют ролевым изменениям. В учреждениях, где работают мужчины, как правило, никакой реальной поддержки им не оказывается (существует очень мало льгот, дающих право уходить в отпуск после рождения ребенка, использовать гибкий график, отлучаться на школьные мероприятия и т. д.). Мужчина в этом случае испытывает конфликт между работой и семьей чаще, чем мужчины, у которых жены – домохозяйки. Их стиль жизни соответствует социальным нормам, устанавливающим для мужчин приоритет роли «добытчика».<sup>21</sup> Введение в воспитательный процесс мужчин показывает распространение двойного стандарта и на их гендерную роль. Так, монополия на публичную сферу жизнедеятельности делает недоступной для них приватную.

Вследствие смягчения нравов уменьшилась негативная оценка разведенных по сравнению с недавним прошлым, когда статус разведенной женщины подвергался резкому осуждению общественности. Рассогласование между ростом практики расторжения браков и сохраняющимися нормативными

<sup>20</sup> Золотухина М. В. Указ соч. С. 205, 206.

<sup>21</sup> Берн Ш. Гендерная психология. СПб., 2001. С. 194-195.

оценочными традициями негативно сказывалось на женщинах и детях, которые преимущественно оставались с матерями. В действительности, дискриминация по половому признаку при расчете тарифов постоянной заработной платы для работающих по найму мужчин и женщин сохранялась, но теоретическое допущение равнозначных способностей к экономической независимости было причиной возникновения «двойного стандарта» при выплате алиментов бывшим женам. Им присуждались незначительные алименты, что влекло за собой повышение уровня жизни мужчин и, соответственно, понижение качества жизни разведенных жен и несовершеннолетних детей, оставшихся с ними.<sup>22</sup>

Приверженность стандартам и иное видение уживались вместе. Так, в 1970 гг. родители-одиночки составляли 13% всех семей. Число людей, не вступающих в брак до тридцати лет, составляло 11% для женщин и 19% для мужчин.<sup>23</sup> В 1977 г. более половины американцев утверждали, что «для жены важнее помочь карьере ее мужа, чем самой делать карьеру». В то же время, если в 1964 г. 44% первокурсниц колледжей в качестве первоочередной личной цели ставили дом и семью, то через десять лет к подобной перспективе стремились всего 20%.<sup>24</sup> В создании образа «новой жены» ключевыми факторами оставались возрастающее число женской рабочей силы и продолжающиеся изменения в представлениях о функции секса.<sup>25</sup>

В середине 70-х годов американские дети в среднем проводили всего около 12 минут в день с отцами.<sup>26</sup> Такое распределение времени показывает, что, несмотря на значительные изменения в обществе, в реальности сохраняются традиционные модели семьи.

Женщины среднего класса, которые пытаются разумным образом сочетать или чередовать работу и заботу о семье, стали выходить замуж в 30-35 лет (в

<sup>22</sup> Бем С. Линзы гендера: Трансформация взглядов на проблему неравенства полов. М., 2004. С. 121-122.

<sup>23</sup> Киммел М. Гендерное общество. М., 2006 С. 194.

<sup>24</sup> Золотухина М. В. Указ. соч. С. 111.

<sup>25</sup> Yalom M. A History of the Wife. NY. 2001. P. 354.

<sup>26</sup> Золотухина М. В. Указ. соч. С. 186.

1970 г. к категории никогда не выходивших замуж в возрасте 20-24 года относились 36% женщин), стремясь сначала обеспечить себя с финансовой точки зрения. Это дает им независимость, уверенность в себе и власть, а также большее право требовать определенные уступки со стороны будущего мужа. Они могут достичь значительного уровня зрелости, что, по их мнению, особенно важно для воспитания будущих детей.<sup>27</sup> Хотя в таких семьях возникают новые виды конфликтов – по поводу выполнения домашних обязанностей и уходу за детьми. По словам женщин, пренебрежение мужчинами обязанностями такого рода является новой распространенной причиной разводов.<sup>28</sup>

Такое положение дел оценивалось как освобождение женщин от консервативной роли женщины-матери. Общество стало терпимее относиться к женщинам, которые имели сексуальный дебют до вступления в брак. В середине столетия реакция родителей на беременность дочери была практически однозначно негативной и означала обязательность ее вступления в брак. Десять лет спустя приемлемым вариантом было рождение ребенка с тем, чтобы впоследствии он воспитывался в другой семье. Следовательно, нравственно неверным считался не столько секс до замужества, сколько факт беременности.<sup>29</sup> Кроме того, экономические и политические причины обусловили рост «неполных семей», добрачной совместной жизни, сожительство с другой семьей.<sup>30</sup> Рост женской экономической активности и упрощение в законодательстве процедуры развода способствовали параллельному росту числа разводов, то есть независимые доходы существенно снизили для женщин возможный ущерб, связанный с расторжением брака.

Обоснование матримониальных отношений экономическими факторами, «когда ожидаемая полезность от совместной деятельности выше, чем сумма

<sup>27</sup> Золотухина М. В. Указ. соч. С. 154.

<sup>28</sup> Берн III. Указ соч. С. 282.

<sup>29</sup> Золотухина М. В. Указ. соч. С. 59.

<sup>30</sup> Зидер Р. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII-XX вв.). М., 1997. С. 250, 256-257.

полезностей, ожидаемых в случае индивидуального проживания»,<sup>31</sup> ушло в прошлое. Таким образом, помимо традиционного брака и семьи, где воспитывалось новое потомство, стали практиковаться иные формы отношений, как, например, сожителство.

К концу 80-х годов XX столетия 37% всех мужчин и 43% всех женщин в Америке были на момент исследования одинокими, причем немалая их часть вообще никогда не состояла в браке.<sup>32</sup> В работе «Женщины и любовь: распространение культурной революции» американская исследовательница Ш. Хайт в главе об институте брака и семьи описала базовые модели «эмоциональных соглашений» внутри брака: близкие, основанные на совместном ведении домашнего хозяйства, партнерские, фокусирующиеся на общем деле. Неудовлетворенность традиционной ролью «опоры» для мужа и детей способствовала переосмыслению женами их «домашней» роли в сторону большей дистанцированности от длительных и глубоких эмоциональных контактов со своими мужьями.<sup>33</sup>

Хайт утверждает, что в XX столетии люди женятся не для продолжения рода, а из страха одиночества в холодном и небезопасном мире, в котором одному быть достаточно трудно. Кардинальные изменения практически во всех сферах жизни повлияли и на институт семьи: «Мы нуждаемся в новой концепции для базовой структуры, которую мы называем «дом», как неотъемлемой части переоценки целей общественного развития в целом».<sup>34</sup> Это дает основание ожидать, что женщина в данном процессе реорганизации существующей культуры может играть одну из центральных ролей.

Безусловное следствие сексуальной революции – распространение широкой практики альтернативных форм брака. Можно привести пример коммун, в которых первоначально отсутствовал иерархический порядок между мужчиной

<sup>31</sup> Мезенцева Е. Б. Гендерная экономика: теоретические подходы // Гендерный калейдоскоп. М., 2002. С. 321.

<sup>32</sup> Золотухина М. В. Указ. соч. С. 64, 67, 290.

<sup>33</sup> Hite S. Women and Love: A Cultural Revolution in Progress // Women as Revolutionary Agents of Change. Great Britain. 1993. P. 359-361.

<sup>34</sup> Ibid. P. 368, 374.

и женщиной. Конечно, со временем и там формировались нормативные традиции. Сожительство до брака можно назвать реформированной коммуной, его отличие – в партнерских отношениях, которые могут закончиться вступлением в брак. Также индивидуализация разных сторон жизни способствует распространению культуры «single».

Итак, во второй половине XX столетия представления о роли женщины претерпели значительные изменения. В результате заметно изменилось распределение гендерных ролей при воспитании потомства: эволюционировал институт отцовства от абсолютной монополии на наказание и формулирование моральных норм в сторону экспрессии чувств и заботы, в то же время высокий статус материнского предназначения женщины стал снижаться. Распространение контрацепции, дискуссии о праве на аборт, иными словами, освобождение сексуальности от исторической функции репродукции, также способствовали уменьшению значения женщины-матери. Спектр возможностей самореализации женщин все больше смещался к публичной сфере, в силу чего менялись и брачно-семейные практики.

**Е. Елагина**

### **Мужчины и женщины**

Мужчины и женщины – это, безусловно, не два пола, а два вида. Кажется, даже представители науки начинают уже робко поговаривать на эту тему. Примите это как данность и не тратьте зря силы, пытаясь изобрести вечный двигатель гармоничных отношений. В некоторых случаях возможен компромиссный симбиоз, но рассчитывать на понимание?

\*

Как мы можем понять друг друга, если даже писаем по-разному? Если все восприятие мира физиологически разнится?

\*

Какая может быть гармония в отношениях между полами, если женщина любит душой и душу, а мужчина телом и тело? Если для женщины сначала

«люблю», а потом, может быть, «хочу», а для мужчины сначала «хочу», а потом, может быть, «люблю»? Если стратегии их повседневного выживания взаимоисключающи?

Вообще-то, на самом деле полов три: мужчины, женщины и особи с первичными женскими половыми признаками некондиционного возраста. И возраст этот индивидуально может начинаться хоть в 40 лет, хоть еще раньше, т. е. тогда, когда большинство мужчин еще вполне себе мальчики.

И что же тогда христианский церковный брак с его условием заведомо невозможной верности, как не противоприродное умышление?

Впрочем, вся культура – противоприродное умышление.

В стране с дефицитом в 20 миллионов мужчин, когда на одного дееспособного самца, вне зависимости от того, холост он или женат, приходится по семь страждущих особей женского пола (моя неизменная личная статистика с середины 80-х), неизбежно возникает подкрепленное возможностями реальности избалованное гаремное сознание у одних и невротическое отношение к партнерству как к сверхценности у других. И как здесь возможны нормальные полноценные отношения?

Возрождение традиционной патриархальной семьи возможно в единственном случае: если бытовые условия, опустившись до голого физического выживания, вновь станут столь невыносимы, что потребуют коммунальной организации – сбиться в кучу, чтобы не погибнуть. Во все трудные времена семьи сплывались. Но ничто другое не заставит индивидуалистов, прекрасно выживающих при нынешнем уровне быта в одиночестве, отказаться от вожаемой свободы. Жертвенность, как и добродетель, нынче вне актуальных категорий.

Мужчина-творец – несчастье для семьи, женщина-творец – драма для нее самой.

### **Женщины**

В замечательном романе Дж. Эрскина «Адам и Ева» даны два типа женщины: Лилит, вечная любовница («Будь со мной, пока ты меня любишь»), и Ева, вечная жена («Можешь не любить меня, но будь со мной, потому что ты все обязан делать ради меня и для меня»). Лилит даже не знает слов «жена», «брак», она знает только слово «любовь» и, разумеется, проигрывает. Кстати, в умении вести хозяйство она многократно превосходит Еву, но это ее не спасает, потому что она точно так же не знает слова «мой». А Ева знает только его, при этом воспринимая жизнь как систему привычек и связывающий по рукам и ногам долг. Это сознание обывателя, бюргера, того самого «маленького человека», который составляет основу демократического общества. Ева – это электорат, а Лилит – творческие маргиналы. Для Евы нужно государство, законы, по которым потом распнут Христа, для Лилит это все чуждо, поскольку она слита с сутью вещей и согласна с ними. Ей нечего менять в мире, где все уже создано наилучшим образом. Ева же не согласна с природой вещей и подстрекает Адама начать их изменение. Господь Бог в ее лице создал Адаму не помощника, а хозяина и повелителя, обрести которого Адам подсознательно стремился. И Адам, любя естественную Лилит, окончательно уходит к лживой и хитроумной Еве, потому что она «своя», а Лилит «чужая». О ней можно мечтать, но жить надо (мысль, внушенная Евой и совпадающая с внутренней установкой Адама) с Евой. Так и живет. Отдает долг.

Слабая женщина – оксюморон, введенный в обиход Карлом Марксом и обозначивший его личную фантазию. В природе слабых женщин не существует. Это закон. Вот мужчины – слабое племя, еще как-то демонстрирующее себя в рывке, но удержать вес – это уже не для них. Там чуть

прижмет – выход из игры в любую сторону и любым способом. Вплоть до летального исхода.

\*

«Слабая женщина» из того же мифического мужского ряда, что и «женская тайна» (синоним не могущей быть рационально объясненной обычной мужской похоти: вот тянет, а почему – Бог весть, отсюда – тайна). А если продолжать последовательно двигаться в этом направлении, то дойдем уже до полной порнографической пошлости «трусиков» и «каблучков» (у мужчин почему-то нормальные «трусы» и «каблуки», а вот у женщины непременно эта гадость). И все это – свидетельства слюняво-простодушных попыток романтизации обычного мужского сексуального влечения.

\*

На самом деле, российским женщинам даже жаловаться не позволено. Все мои попытки пресекались строгим: «Будь же мужчиной, в конце концов!»

Есть ли большой цинизм и большее оскорбление для женщины? У нас это вне каких-либо побед феминизма – норма.

\*

Считается, что сильная женщина со своим неизбежным полем подавления, как магнитом, притягивает к себе слабых мужчин. И главное достоинство женщины – не обнаружить перед мужчиной ни своего ума, ни своей силы. Многие ли могут выдержать этот маскарад? Еще как выдерживают! От рождения и до смертного часа. Мне были знакомы мужчины, уверенные, что без помощи их жена и хлеб-то купить не в состоянии: заблудится по дороге. И в каких изощренных социально-юридических умелиц превращались эти жены в состоянии вдов, давая своим покойным мужьям сто очков вперед!

\*

Стандартная судьба русской женщины: или муж пьет, или сын в тюрьме, или голое беспросветное одиночество.

\*

Как часто одинокая женщина пытается создать себе семью из любого подручного материала – рабочего коллектива, кружка по интересам, друзей и знакомых любого пола и возраста... Лишь бы реализовать свой материнский инстинкт заботы. Помнится, некая специалистка-психотерапевт проповедовала для одиноких женщин как панацею именно материнское отношение к миру. Но здесь и проповедь не нужна – здесь инстинкт самосохранения, равный инстинкту самореализации, срывает отменно.

\*

Любая женщина вне зависимости от возраста, семейного положения, статуса и всего остального не в силах контролировать себя в двух ситуациях: когда кто-то выходит замуж и когда у кого-то рождается ребенок – всякий раз ей невыносимо хочется самой быть на месте счастливой.

\*

Одиночество мужчины – одиночество экзистенциальное (вспомним космическое одиночество Бродского с вереницей его жен и подруг), одиночество женщины – мученически-бытовое (Цветаева с ее жалобой на невозможность писать стихи из-за запаха рыбы, которую приходится жарить): никто физически не принесет в дом ни одной картофелины и не забудет ни одного гвоздя.

\*

Одиночество – удел женщин даже не с завышенными, а с мало-мальскими требованиями. Вы когда-нибудь видели одинокую бомжиху или пьяницу?

\*

Капкан захлопывается, как только произносится фраза: «Я сама...» Дальше ты абсолютно все в жизни будешь делать сама.

\*

В традиционном обществе балласт «лишних» женщин, не нашедших себе пару, легко нейтрализовывался двумя способами: монастырь и жизнь приживалкой (нянькой, воспитательницей, помощницей по хозяйству) в семье родственников. Теперь это свободные сексуальные конкурентки замужних

женщин. Те, в свою очередь, охраняют свои «трофеи» всеми возможными и невозможными способами при неусыпном контроле, вполне доступном сейчас, когда у каждого на шее колокольчик в виде мобильного телефона.

\*

Работающая для прокорма себя и своих детей женщина – уже не женщина. Но и не мужчина. Третье агрегатное состояние пола. Думаю, со временем (если время не прекратится раньше) полов будет больше двух.

\*

Вам удавалось провести с любым мужчиной хоть один деловой разговор до конца, чтобы у него не зазвонил мобильный с сакраментальным вопросом «ты где?»? Мои литературные собеседники обычно значительно отвечают: «Беседую с автором». Спасительность мужского рода слова «автор» – непререкаемое алиби.

\*

Еще совсем недавно работал неизбежный закон: мужчина ищет гармонию с миром, а женщина – с мужчиной. Но – времена меняются слишком быстро. Все больше женщин, ищущих гармонию не с мужчиной, а с миром, временем и прочими изначально «мужскими» категориями.

\*

Как представляется, всю глобальность основного гендерного слома в сознании по-настоящему современных женщин мировая общественность еще не осознала до конца. А ведь он системообразующий: мужчина перестает быть женской вселенной. Нынче ни одна не будет писать стихи с оглядкой на мужчину. Кстати, первыми это заметили (и обеспокоились этим) внимательные литературные критики.

\*

Не так давно одинокие женщины, вынужденные сами добывать себе пропитание, напоминали мне растерянных брошенных домашних животных. Но – времена меняются слишком стремительно. Думаю, скоро как раз неодинокая женщина будет вызывать удивление – зачем ей ЭТО нужно?

\*

«Главная феминистка» Петербурга считает единственным признаком феминистки в женщине наличие чувства собственного достоинства. Казалось бы, всего-навсего, но для женщины в мужском мире это подвиг. Гораздо легче идти на поводу у мужских желаний – каблуки, голый живот и бесконечный путь лжи соблазнения по рецептам журнала «Космополитан».

\*

Знакомая бизнесвумен неоднократно замечала:

- Когда мой бизнес идет в гору, я вообще не помню, что на свете есть мужчины и зачем они.

\*

На грани 70-80-х тогда еще молодой писатель А. Проханов говорил:

- Писать человека сейчас – значит писать его профессию.

Увы, чем дальше, тем вернее его замечание. Вслед донельзя заезженному «хороший человек не профессия» перестали быть системообразующими женской личности такие базовые понятия как жена, мать, возлюбленная, превратившись в факультативное дополнение к общественно значимому статусу, который дает только профессия и ничто другое. Женщина теперь – вопреки повсеместному гламуру – интересна только тем, что она делает и сколько при этом зарабатывает. Абсолютно мужская социальность.

## **Мужчины**

Точно так же, как существует «женская логика», существует и «мужская логика», весьма отличная от «логики вообще». И еще неизвестно, какая из них алогичнее, нелепее и комичнее.

\*

Двухуровневое мужское зрение: если мужчина видит женщину глазами мужчины, смотрящего на женщину, он ни за что не согласится с существованием у нее даже самых очевидных человеческих и, кстати, могущих весьма помешать в бизнес-партнерстве недостатков. Только когда он перестает

видеть в ней возжеланный сексуальный объект, срабатывает нормальная разумная оценка. И они еще говорят о женской логике!

Z в любых случаях проявления «мужской логики»:

- Ты же знаешь, в каком месте у мужчин ум.

Как не знать! Откуда бы тогда взялся весь без исключения Фрейд?

\*

Мужчине к лицу все то, что женщину «зачеркнет» навсегда: шрамы, лысина, хромота, косоглазие, любой физический и тем более нравственный недостаток. Все пираты и бандиты – герои. Герой моих мечтаний в старших классах сразу после школы оказался в тюрьме, но от этого не перестал быть героем мечтаний.

\*

Молодость послевоенного поколения пришлась на то время, когда от мужчин еще ждали мужских поступков, но способна на них была ничтожно малая часть. Результат реакции на неоправданные ожидания – вал разводов. Сейчас, кажется, уже никто ничего ни от кого не ждет. Все живут с широко открытыми глазами, полными прагматизма.

\*

Более трусливого создания, чем мужчина, в природе не придумано. Мужчина боится всего: повзрослеть (а уж постареть – смертельно!) и – одновременно – не состояться, остаться в одиночестве и – одновременно – создать семью, не оставить потомства и – иметь детей... И так во всем. Любви он боится панически. Но более всего – ответственности. Любой. И при этом – агрессивен. Трусливый агрессор – что может быть омерзительнее и опаснее?

\*

Если основной женский инстинкт – родить, то основной мужской – завоевать, стать победителем, одолеть соперника (при сопротивлении, что обычно и происходит, – убить). Вся история человечества – увы, с классиком не поспоришь – есть история его войн. Мир – лишь кратковременная передышка,

пауза, чтобы набрать побольше воздуха, запастись ресурсами, и с новыми силами – в бой! Такова мужская версия цивилизации.

\*

Мужская версия цивилизации (самоутверждение любой ценой, секс и насилие) очевидно нежизнеспособна и самоуничтожима. Но будет ли другая и возможна ли она?

\*

Стоит всерьез приглядеться к мужчинам (основной инстинкт – убить), как понимаешь: они – тупиковая ветвь эволюции. Исторической перспективы у них нет.

\*

Сидящие мужчины в метро обычно раскидывают свои колени до циркульных пределов. Что это? Психологический момент агрессивного завоевания пространства или психологически-физиологический – именно так комфортно их гениталиям вопреки неудобству сидящих рядом?

\*

Мужская верность, любил говорить Z, – это всего лишь несложившиеся обстоятельства. А неверность, соответственно, – сложившиеся. Любой мужчина, по его разумению, оказавшийся наедине с любой женщиной, обязан предложить ей близость. Иначе он просто невежлив. Немудреный, но вполне распространенный мужской кодекс.

\*

Один из самых больших мужских грехов, таковым, впрочем, не считающийся (они вообще к себе безгранично снисходительны), – дать надежду женщине там, где никаких планов на ее счет у самого мужчины нет: по неосмотрительности, в кураже, но в основном – и вовсе не задумываясь, в вечном своем мужском эгоизме спермоэкспансии и самокрасованья.

Встречалась ли вам хоть одна женщина с реальной, а не приписанной ей извращенцем-Фрейдом завистью к пенису? Пенис, если ты не сгораешь в

бесстыдной страсти, скорее смешит или вызывает отвращение, столь очевидно он антиэстетичен в любом состоянии и у любого, чем заставляет завидовать.

\*

Кстати, среди транссексуалов подавляющее число именно мужчин, желающих стать женщинами, а не наоборот. По их словам, мужской оргазм несравненно слабее женского – все равно что женщине освободить мочевой пузырь.

\*

Мужчины не оставляют женщин, сумевших внушить им, что они им должны по гроб жизни. Собственно, это, наверное, единственные скрепы брака – долг и вина. Жесткая конструкция. А какая может быть конструкция у летучей, как эфир, любви?

\*

Расхожее утверждение о перерождении любви в браке в другую форму. Ну, да, у воды тоже три агрегатных состояния, но вы пробовали умываться паром и плавать во льду?

\*

Любой счастливый роман, если его честно довести до логического физического конца, заканчивается вдовством. К этому надо быть готовой всегда, еще стоя под венцом. Но почему-то для многих это столь сильная неожиданность, будто люди бессмертны, но именно в твоей семье случилось исключение.

\*

Для женщины убийство – крайняя степень патологии и безвыходности, для мужчины это если не норма, то вещь вполне рядовая. Откуда бы тогда взяться этой врожденной страсти к оружию и неперенным играм в войну?

\*

Самонадеянность женщин захватывающе поразительна! Во-первых, их случай всегда уникален: все, что с их партнером было раньше – тусклый блуд и ничтожные увлечения, и только с ней его **ВПЕРВЫЕ** охватывает

всепоглощающая Настоящая и Великая Любовь. Лишь она, а вовсе не могила, исправит горбатого, сделает алкоголика трезвенником, наркомана рьяным поборником здорового образа жизни, а казанову – примерным семьянином... Гормональное затмение – вещь страшная не только для формальной логики, но и для самого простенького здравого смысла, который мог бы нашептать, что моделей мужского поведения не больше, чем пальцев на одной руке, и все, что ВПЕРВЫЕ происходит у вас («все друзья говорят, что ТАКИМ они его еще никогда не видели»), – всего лишь очередной повтор, еще один оборот заезженной пластинки... Но избави Бог пытаться помочь раскрыть глаза на происходящее на пике гормонального затмения – сразу попадете в разряд завистников, которых не желают больше видеть ни при каких обстоятельствах. Выздоровление должно происходить исключительно на собственных ресурсах и собственном отрицательном опыте. Отойдите в сторону и ждите. Реальность со временем поднимет Вию веки в любом случае.

\*

Но при этом есть замечательные женские экземпляры, с рождения знающие, как управлять мужчинами исключительно в свою пользу. Им ни опыта, ни рефлексии не требуется. Они это умеют так же, как любая невзрачная птичка умеет оказаться в центре борьбы самых красивых самцов за себя. Эти непрерывно будут с партнерами в любом сугубо женском коллективе. А есть такие женские экземпляры, для которых выйти замуж все равно, что неумелому лаборанту получить Нобелевскую премию. Таким и пожизненная служба в воинской части не помогает.

\*

Мужчина, имеющий семью и любовницу, счастлив полнотой жизни: стабильность и дух приключения одновременно! К тому же его тешит сладкая иллюзия, что он дарит счастье всем: жене – заботливого мужа, любовнице – осязаемое присутствие мужчины в жизни. Стандартное мужское заблуждение. Как бы не так! Рядом с ним несчастны все, поскольку все живут во лжи, а для любящей женщины это тяжелое состояние. Жена живет в понимании

иллюзорности супружеского счастья с ежедневным привкусом предательства. Любовница – в унижительном понимании иллюзорности постоянно подпитываемых партнером надежд: все когда-нибудь само -собой (sic! ну разве что жена умрет своей смертью!) образуется, и мы поженимся. И даже при известной ловкости и осмотрительности мужа (и – одновременно – чужого любовника), стараясь верить ему и не зная об обмане достоверно, женщины ВСЕГДА чувствуют эту ядовитую атмосферу неправды по самым мимолетным признакам и оттенкам. Позаимствуем метафору: торт сдохлой мышью внутри.

\*

О существовании «другой» жизни жены знают всегда (женскую биологически-психологическую интуицию еще никто не отменил). Но не все настаивают на выяснении правды, ведь тогда надо самой принимать решение. И не в пользу семьи. Большинству женщин жить во лжи удобнее по многим причинам, хотя и крайне некомфортно – надо постоянно себя контролировать, чтобы не сорваться. Впрочем, мужчина в этой ситуации должен знать, что живет с женщиной, принимающей ложь как норму и стандарт жизни. Комфортно ли ему самому с этим знанием? О да! Вполне. Иначе семьи были бы исключением, а не правилом.

\*

Прочна та семья, в которой исповедуется великий женский закон сохранения семьи: ври так, чтобы я тебе верила.

\*

Совсем недавно узнала, что у любимейшего с тех пор, как начала осознавать живопись, К. С. Петрова-Водкина, невероятно долго, страстно и мучительно ожидавшего в браке ребенка, практически параллельно родились две дочери: одна от жены, а вторая – с опозданием в несколько месяцев – от подруги жены, приглашенной ею жить – чтоб веселее было (да уж! веселее некуда!) – в их квартиру. При этом жена, едва не лишившаяся жизни при этом семейном мероприятии, «мудро» отмолчалась, вызвав восторг окружающих своим «умом» (сохранила семью!). У меня же подобное притягательное гаремное устройство

мужской физиологии вызывает невероятную брезгливость, причем не к виновнику многостаночного размножения (что с мужчины возьмешь?), а как раз к «мудрыне», которая предпочла сложившуюся стабильность с первым председателем Ленинградского Отделения Союза Художников собственному достоинству.

\*

Есть прекрасное слово «любовь», скучное – «связь», грубое – «разврат». Как разделить их, как различить? Впрочем, мужчины чаще всего заменяют градации триады одним-единственным, невнятным с неуловимо-пренебрежительным оттенком необязательности и какой-то пыльности словом – «отношения». Люди сшиваются им на живую и непременно невзрачно-серую нитку.

\*

Мудрый Радий Петрович Погодин говорил своей любимой ученице, детской писательнице:

- Чтобы не быть одиноким, нужно самому любить.

\*

Женщина, реально осознающая, что такое жизнь (родители обычно умирают в самый острый момент, когда они нужнее всего, муж внезапно увлекается новым свежим телом и хладнокровно предает, сопровождая свое предательство неколебимой логикой, по которой ты же и виновата во всем), рассчитывает только на себя.

\*

Самый сексуально привлекательный орган в мужчине – его мозг.

Но сами мужчины этого не понимают, стараясь добиться тех телесных совершенств, которые их самих привлекают в женщинах. Впрочем, и женщины по тому же недомыслию стараются быть (или хотя бы выглядеть) «умными», не понимая того, что мужчина предпочтет женщину из борделя женщине из библиотеки – собеседников он и среди мужчин найдет. И поинтереснее всякой.

\*

Да, не для нас они стараются, а просто продолжают соревнование, кто самый главный? Поэтому нужно быть самым высоким, самым сильным, самым голубоглазым и т. д. по списку свойств доминирующего самца.

\*

Мужчины обычно заявляют, что свидетельство о браке – пустая формальность. Но почему тогда они с такой панической серьезностью относятся к этой несущественной ерунде? За всю жизнь наблюдала только один пример легкого отношения к этой «бумажке»: «Если ей это важно, пусть будет. В конце концов, можно и развестись». Благородный мудрец! Все остальные отчаянно упорствуют по свою сторону баррикад. Впрочем, теперь, когда возник аспект собственности, эта проблема неуклонно будет все более обостряться.

\*

После невероятно длительной эпохи повсеместно бесплатного секса в СССР (которого по подловатому телевизионному недоразумению якобы не было, хотя, на самом деле, во времена брежневского застоя не было практически ничего, кроме него) мужчины с изумлением обнаружили, что сексуальные услуги и вне брака и – что самое возмутительное! – в браке чего-то стоят. И отчаянно вознегодовали, дружно обвинив женщин в меркантильности и хищнических инстинктах. Как ни прискорбно, в этой двухвесельной лодке никогда не бывает равновесия. Всегда один бок накренен, ничего не попишешь. Вместо гипотетической гармонии – борьба не на жизнь, а на смерть.

\*

Господи, каким садистом надо было быть, чтобы создать мужской организм, рабски зависящий от своей половой системы, и при этом разумный? Какая непереносимая и мало представимая для женщины мука – быть мужчиной и человеком одновременно!

\*

Замечательный по наглядности эпизод, как бы специально созданный для кино: компания парней в гаражном закутке перетаскивает мотор, который они скрупулезно и давно налаживают, из одного гаража в другой. Увлечены этим до

самозабвения, все их внимание сосредоточено на этом хитросплетении деталей. Тут же неподалеку за ними пристально наблюдает компания скучающих юных особ, все внимание которых сосредоточено исключительно на этих парнях, которым сейчас до них нет никакого дела. И бедные юные особы терпеливо ждут своего часа. Внимание мужчин к женщинам дискретно, ситуативно предсказуемо (пошел в клуб развлечься) и недолго. Насыщение у них наступает весьма быстро, после чего следует стадия охлаждения, а то и отвращения и отвержения: «Не лезь ко мне! Надоела!». Внимание женщин к мужчинам непрерывно и интенсивно. И где тут можно найти мировую гармонию? Вопиющая дисгармония. Но жаловаться не на кого. Не друг же на друга, просто устроенных по-разному: с неизбежным конфликтом интересов.

\*

Та же тема.

Из интервью молодого модного артиста, утомленного женским вниманием: «Если человеку нечем заняться, он начинает заниматься другим человеком и мешает ему жить». Типично мужская позиция: ты мне нужна только тогда, когда у меня полные яйца, или депрессия, или нездоровье, или что-то не ладится, т. е. когда я остро нуждаюсь в том, чтобы ты мною занималась. А когда все улажено, отойди и не мешай мне демонстрировать миру себя и свою состоятельность. Вот она, явная дисгармония двуполого мира. Все существо женщины ориентировано на непрерывную заботу, в то время как мужчина нуждается в ней крайне эпизодически и весьма дозированно. Ежедневный обед и чистые носки за скобками – в зачет не идут.

\*

Желая ободрить весьма засидевшегося в холостячестве, тем не менее, все еще относительно молодого человека, с материнской ласковостью и естественным преувеличением замечаю, что он очень красив. В ответ надменное:

- Я знаю.

Чисто мужское.

\*

Любую гротескно неумеренную лесть мужчина выслушивает с важным видом, воспринимая ее как нечто вполне объективное, но все же слегка сниженное, недотягивающее до истинного положения вещей. Редко когда найдется упрямец-правдолюбец, который начинает ерзать и просит снизить пафос похвалы хотя бы на градус. Ну, а коли отвергает лесть в принципе – это полная патология.

\*

Чисто мужской поступок: мне надо, и я делаю, а все остальное неважно. Силовое партнерство с миром.

\*

Юная особа называет Z «мужчина с камелиями». А ведь это – тип, особенно среди так называемого творческого сословия.

\*

Гомосексуалисты плюют в лицо и природе и ученым, авторитетно доказывающим, что любовь предназначена только для производства потомства и передачи по наследству здоровых генов. В их любви третий лишний. Это любовь, замкнутая сама на себя. Любовь, освобожденная от биологической цели, выводящая человека за пределы «царства природы». Не любовь ли это в чистом виде?

\*

Но при этом как они надоели со своей показной особостью и претензией на утонченную избранность! Гомосексуалисты, «выпейте йоду»! Все вместе и сразу!

\*

Еще одна неясность: если любовь – это хитрость природы, чтобы сделать нас родителями, то почему она бывает в любом возрасте? И после репродуктивного периода тоже. И не проще было бы природе заложить программу изъятия из жизни особей в этом бесполезном и бессмысленном для продолжения рода периоде? Отнерестился и – освобождай поляну! Но ведь этого не происходит...

Почему? Значит, передача генов – не единственная наша задача? К кому вопрос: к биологам, к философам, к богословам?

\*

Два старых холостяка привычно беседуют о преимуществах холостой жизни:

- До чего все-таки удобна женщина приходящая.

- А уходящая – еще удобнее!

\*

Б. Л. Пастернак, как известно, пытался метафизически оправдать революцию 1917 года как отмщение за поруганную женственность. Не выглядит ли последняя наша революция 90-х как победа отвратительно-брутального мужского начала, когда всегда и во всем права лишь первобытная грубая сила?

\*

Хочешь любить мужчину до конца дней – роди себе сына. Да и то – стопроцентных гарантий гармонии никто не даст. Все тот же риск – а вдруг вырастет стандартно иное существо, с которым вы всю жизнь будете говорить на разных языках и никогда не поймете друг друга?

\*

Все мои поползновенья говорить на тему «Мужчина и женщина» тут же квалифицировались как мужененавистнические (и это при самом горячем сочувствии к мужским проблемам!). Как при большевиках, когда любые попытки найти истину полагались непременно отступлением от партийных норм, а то и преступлением. Всего лишь один нюанс: в мужской версии цивилизации нормы не партийные, а мужские.

\*

Свобода от пола по истечении детородного периода – свобода, дарованная Господом Богом исключительно женщинам и неведомая мужчинам. А бедные самцы до самого своего смертного часа будут упорно и нервозно при помощи виагры и прочих чудодейственных средств доказывать друг другу, что они сексуальные гиганты. Вот в чем, а вовсе не в родовых муках сущее Божье наказание!

\*

Само слово «половинка» у любой состоявшейся личности должно вызывать устойчивое сопротивление. А без этого драгоценного довеска ты что, инвалид? Неполноценный? Не годящийся для Бога? Кто же тогда монахи? А католический клир? А мужчины, норовящие совершенно искренне любить сразу по нескольку женщин? У них-то что за сложная дробь?

\*

Повышенный и непреходящий интерес к теме «мужчина и женщина» в возрасте, удаленном от гормонального затмения, – свидетельство незрелости личности. Зрелого человека отношения с Богом (при их надвигающейся к тому же актуальности – «пора о душе подумать!» не зря сказано) интересуют гораздо сильнее, чем проблема обмена жидкостями с противоположным полом.

\*

Женщина – не частный случай человека. Женщина – еще одна версия человека. Другая. Но это никто не желает принимать в расчет.

\*

Мужчины – те же дети. Их надо просто любить. Они такие не потому, что мама плохо воспитала (отцы, как мы знаем, если и водятся в российских семьях, то чисто номинально) и не потому, что зловерные большевики под корень извели великую и прекрасную россиянку и великого и прекрасного россиянина, а потому что такими их создал Господь Бог. И возблагодарим Его за любое Его творенье. И за гадов земных и морских. И за женщин. И за мужчин.

\*

Одинокая женская старость так и провоцирует заметить:

- Раньше надо было думать. Причем не головой, а тем самым женским органом, который устраивает женские судьбы.

\*

У мужчин все лучшие женские качества подспудно ассоциируются с молодостью и красотой. Здесь их разум в полном параличе, а все остальное настойчиво твердит:

- Ну, не может быть умной, талантливой, деловой женщина в возрасте без каблуков, без ярко выраженной талии, стройных ног и призывного блеска-обещания в глазах!

Ну, нет таких в природе по мужскому разумению!

\*

Приятельница, уехавшая в Израиль, как-то цитировала свою сестру:

- Не умеют русские женщины быть любовницами – им все плохо. А мне – все хорошо: пришел – замечательно! Не пришел – еще лучше, займусь делами. А у этих из всего трагедия или катастрофа.

\*

Мужское 60-летие, ежели до него удалось дожить, – возраст умудренной зрелости, а женское 60-летие – это гильотина, навсегда отсекающая любые возможности и перспективы.

\*

Якобы с недоумением:

- Ты всем нравишься, но все друг другу тебя уступают.

Сколько яда в этой почти элегантной шпильке! Ведь «нравиться» вовсе не значит «вожделеть». По сути дела, высказывание в духе пляски шакала Табаки:

- Тебя никто не хочет! Тебя никто не хочет!

\*

Был из той немногочисленной когорты мужчин, которые секс относят к категории физиологически необходимого, но безобразного. И с возрастом с явным облегчением отказался от него одним из первых.

\*

- Что раздражает мужчин в женщинах?

Единственное: то, что они не мужчины.

\*

Вопрос на телешоу к юной, но вполне опытной особе о киногерое:

- Так он плохой или хороший?

- Он мужчина.

Исчерпывающе!

## Перспективы культурологии

**П. С. Волкова**

### «Лунная соната»: опыт реинтерпретации

И страсть во тьме горит...

*К. Бальмонт*

В статье, посвященной четырнадцатой в ряду фортепианных сонат Л. ван Бетховена – «Лунной» сонате, – А. Майкапар с горечью размышляет о том, что невиданная популярность этого произведения приводит подчас к откровенному паразитированию на бетховенском шедевре со стороны дельцов, как от искусства, так и от бизнеса. Вследствие чего словосочетание «лунная соната» становится мировым брэндом с неограниченной сферой применения. Так, Пауль Блох в 1995 году изваял мраморную скульптуру, которую назвал «Лунная соната». «Я был бы рад, – признается исследователь, – если бы мне объяснили, почему это “Лунная соната”, а не “Рождение нового дня” или “Размышление”».<sup>1</sup> В этом же ряду картина Ральфа Харриса Хаустона; жемчужное кольцо из “Коллекции тысячелетия” американской ювелирной фирма “Bright Bear Jewelry”; кофе “Лунная соната” одной из западных фирм; племенной жеребец (?!), выведенный в США. Более того, это романтическое название стало кодовым для одной из разрушительных атак авиационного налета на Ковентри (Англия).

На фоне такого пошлейшего употребления, редко встречаются подлинно художественные образцы, в которых использование названия «Лунная соната» не умаляет значимости данного произведения в творческом наследии Мастера. В их числе – «Лунная соната» московского композитора Виктора Екимовского.<sup>2</sup> Этот пример невольно обращает мысль к предтече – Adagio

<sup>1</sup> Майкапар А. «Лунная соната» Бетховена. Интернет-ресурс: [www.maykapar.ru/articles/bethov1.shtml](http://www.maykapar.ru/articles/bethov1.shtml)

<sup>2</sup> Виктор Екимовский родился в 1947 г. в Москве. В 1971 г. окончил Музыкально-педагогический институт им. Гнесиных в классе композиции Арама Хачатуряна и в классе истории музыки Константина Розеншильда. В 1978 году окончил Ленинградскую консерваторию в классе истории зарубежной музыки Галины Филенко. Кандидат искусствоведения (1983), автор многочисленных

sostenuto из сонаты op. 27 № 2 Бетховена, написанной в период уже сформировавшегося у композитора классического стиля. При этом сама собой напрашивается мысль о так называемых неоклассицистских тенденциях в творчестве современного композитора, чему, на первый взгляд, есть все основания. Действительно, именно «неоклассицизм <...> искал в прошлом музыки <...> уже сложившиеся, просеянные и потому высокоорганизованные результаты», вследствие чего «он так внимателен к стойким во времени “конструктивным навыкам и интонациям”» (Б. Асафьев), к типовым разновидностям музыкального изложения, к устоявшимся формам тематизма и драматургической работы с ним».<sup>3</sup> Причем «узнаваемость и характерность проверенных временем интонационных формул были одним из принципиальных для неоклассицизма условием».<sup>4</sup> Наконец, в плане преемственности мы находим в неоклассицизме «беспредельное расширение связей, ощущение своей сопричастности к мировой культуре, к универсальной традиции и, как следствие, множественность манер, свобода в выборе художественных моделей».<sup>5</sup>

Согласимся, на фоне отдельных черт неоклассицизма, представленных в цитируемых фрагментах, сознательный выбор названия авторской композиции менее всего кажется со стороны Екимовского дерзостью: в данном случае уместнее говорить о демонстрации ощущения «своей сопричастности к мировой культуре». Соответственно, указание на характер исполнения – *Adagio sostenuto* – настраивает нас на восприятие «устоявшихся форм тематизма и драматургической работы с ним». Что же касается строения «Лунной сонаты» московского композитора, то оно (с некоторыми оговорками) отвечает традициям формообразования барочной музыки, следованием которым, собственно, отмечено и бетховенское *Adagio sostenuto* сонаты op. 27 № 2, о чем

---

статей о современной музыке и первой отечественной монографии об Оливье Мессiane (Советский композитор, 1987) Музыка композитора звучала на многих европейских и американских фестивалях, многие сочинения написаны по заказам известных исполнителей и коллективов.

<sup>3</sup> Шевляков Е. Творческие принципы музыкального неоклассицизма. Ростов-на-Дону, 2008. С. 38.

<sup>4</sup> Там же. С. 37.

<sup>5</sup> Друскин М. Игорь Стравинский. Личность. Творчество. Взгляды. Л., 1982. С. 89–90.

справедливо пишет О. Шушкова.<sup>6</sup> Так, если вспомнить, что термин «modulation», в отличие от современного термина «модуляция», был связан не столько с переходом в другую тональность, сколько с разворачиванием «лада “по кругу” от тоники к тонике через систему его каденционных ступеней»,<sup>7</sup> то станет очевидным следующее: закон модулирования, опознаваемый и в первой части «Лунной» сонаты Бетховена, и в «Лунной сонате» Екимовского, – это принцип, который лежит в основе многих, особенно «импровизируемых» барочных форм. Неслучайно поэтому в ряде исследований присутствует указание на то обстоятельство, согласно которому тип формы *Adagio sostenuto* сонаты органной 27 № 2 Бетховена напоминает собой построение прелюдии И. С. Баха из I тома ХТК.<sup>8</sup> Такой тип формы О. Шушкова предлагает называть «одночастной круговой».<sup>9</sup>

На этом, пожалуй, поиск примет неоклассицизма в «Лунной сонате» В. Екимовского можно закончить, поскольку именно подобным образом организованной работой с моделью интересующие нас тенденции и исчерпываются. Причем, приверженность существующим традициям в данном случае отвечает творческому методу композитора, для которого форма круга оказывается знаковой. Вспомним «Мандалу», где собственно круг как геометрическая фигура запечатлен и на уровне расположения инструменталистов на сцене, и на уровне формообразования. Как пишет Н. Коляденко, визуальная «сценографическая» интерпретация структурного канона мандалы опознается посредством расположения «четырех групп исполнителей на сцене в виде квадрата (или круга)<sup>10</sup> и решение принципа центра с помощью помещения девятого исполнителя, флейтиста, в середине».<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Шушкова О. О форме *Adagio sostenuto* сонаты op. 27 № 2 Бетховена // Раннеклассическая музыка: Эстетика. Стилиевые особенности. Музыкальная форма. Владивосток, 2002. С. 186–192.

<sup>7</sup> Там же. С. 189.

<sup>8</sup> См.: Бобровский В. Соната Бетховена «*Quasi una fantasia*» cis-moll («Лунная») // Бетховен: Сб. ст. М., 1972. Вып. 2. С. 5–28; Протопопов В. Принципы музыкальной формы Бетховена. М., 1970.

<sup>9</sup> Там же. С. 190.

<sup>10</sup> Напомним, что для мандалы характерны: во-первых, пересечение пространства и времени, во-вторых, круговая композиция с присутствием точки-центра.

<sup>11</sup> Коляденко Н. Синестетичность музыкально-художественного сознания (на материале искусства XX века). Дис. доктора искусствоведения. Новосибирск, 2005. С. 217.

Именно благодаря партии флейтиста, сидящего в центре квадрата или круга, идея направленной медитации по мандале прослеживается с бóльшей убедительностью. «Звучание жестко пульсирующих, хаотичных ритмических ячеек, «ввинчивая» сознание в одну точку, достигает цели концентрации – центра сакрального квадрата в круге (момент вступления партии флейты). <...> как в рисуемых на песке мандалах американских индейцев после точки поворота следует разрушение рисунка <...>, после появления темы флейты отступает, рассыпается звучание четырех ансамблевых групп и достигается точка центра».<sup>12</sup> Точно так же и в «Созвездии гончих псов» партитура, графически оформленная в виде круга, выступает аналогом «стилизованной карты звездного неба», где «ми – центр, нота – это Земля, призвуки, форшлаги вокруг центра – это планеты Солнечной системы, периферийная магнитофонная запись – небесный свод с неподвижными звездами».<sup>13</sup>

Эти и подобные им примеры позволяют нам далее говорить уже не столько о приметах неоклассицизма, сколько о явном расхождении творческой манеры композитора, представленной в «Лунной сонате», тем присущим данному направлению чертам, о которых не следует забывать. Прежде всего, в отличие от свойственного неоклассицизму неизбежного абстрагирования от жизни, некоего умозрения, особого типа художественного содержания, отличающегося заметной сдержанностью эмоций, в «Лунной сонате» Екимовского мы сталкиваемся с невероятным эмоциональным накалом, который в момент кульминации достигает степени болевого шока. Если в рамках неоклассицизма «вместо упорядочивания пусть разнонаправленных, нередко труднопримиримых между собой жизненных явлений, вместо их сведения пусть в сложную, но взаимозависимость» происходит, как правило, противопоставление «им <...> объективной ясности, логичности, интеллектуальной стройности», что подчас уводит от «дисгармонии жизни и искусства»,<sup>14</sup> то у Екимовского, напротив, согласование противоречий между

<sup>12</sup> Там же. С. 219.

<sup>13</sup> Екимовский В. Автобиография. М., 1997. С. 217.

<sup>14</sup> Шевляков Е. Цит. изд. С. 35.

тем и другим оказывается недостижимым идеалом. И как результат – вместо свойственных неоклассицизму в плане выражения объективизации содержания, культивирования надличного, в произведении Екимовского звучит обнаженная субъективность.

Принимая во внимание неизбежную ущербность словесной речи, посредством которой перевыражается речь музыкальная, мы, тем не менее, не можем отказаться от необходимости вербализовать смысл интересующей нас сонаты. Речь в данном случае идет о *семантической интерпретации* (С. Крымский, Г. Еременко), в процессе которой «при “раскодировании” нотного текста и выявления стоящих за ним звуковых структур (а также вербальных характеристик <...>) всякий раз делается выбор из ряда возможных прочтений».<sup>15</sup>

Пять восходящих нот, объединенных вопросительной интонацией, уподобляются словам предложения, которое неоднократно повторяется лирическим героем в попытке обрести хоть какую-то опору в состоянии растерянности. По всей видимости, неизменность вопроса оказывается в данном случае неким спасительным якорем в пучине отчаяния, поскольку сам факт его наличия свидетельствует о возможном ответе. Примечательно, что, несмотря на неоднократное проведение этих восходящих нот, мы всякий раз чувствуем мучительность преодоления, которая не отпускает говорящего ни на мгновение: «Я люб-лю те-бя..?»; «Я лю-блю тебя..?»; Я люб-лю *те-бя..?*»; «Я люб-лю *те-бя..?*»; «Я люб-лю те-бя ..?»; «Я люб-лю *те-бя..?*» и так до бесконечности, с зависающей после каждой фразы паузой – знака молчания, выразительность которого обеспечивается «собираанием» квинтоли в аккордовую группу половинных нот с точками. В диалогической ситуации, которая предполагает постоянный обмен репликами, вследствие чего говорящий становится слушающим и наоборот, эта остановка тем более неожиданна, что восприятие данной композиции происходит на фоне

---

<sup>15</sup> Корыхалова Н. Интерпретация музыки: Теоретические проблемы музыкального исполнительства и критический анализ их разработок в современной буржуазной эстетике. Л., 1979. С. 161.

культурного контекста, актуализируемого лексемой «лунная». Будучи настроенными на мерное повествование рассказчика, который ни на мгновение не теряет нить разговора, накрепко связывающую участников диалога, мы испытываем дискомфорт в момент остановки речевого высказывания. Постепенно начинаешь понимать, что столь затрудняющая общение пауза указывает на отсутствие собеседника. Другими словами, многократное вопрошание оказывается сугубо интимным актом, вследствие чего говорить о внешнем диалоге в данном контексте становится неуместным.

Подтверждением того, что все происходящее разворачивается исключительно на уровне «внутренней социальности» (В. Махлин), является для нас отказ от предваряющего «Лунную» сонату Бетховена посвящения – имеется в виду имя возлюбленной композитора Джульетты Гвиччарди. Точнее, потому, что именно это посвящение и сохраняет современный композитор, реальность конкретного адресата подвергается сомнению. С одной стороны, подобный жест может быть истолкован как знак поклонения Прекрасной Даме, что вполне отвечает действительности. Речь в данном случае идет о той исторической правде, согласно которой именно Джельетта Гвиччарди фигурирует в биографии Бетховена в роли «бессмертной возлюбленной»,<sup>16</sup> что позволяет рассматривать отвергшую композитора аристократку носителем обобщенного образа. С другой, такое предельное обобщение задает расплывчатость смысловому полю восприятия, вследствие чего стираются грани между «она» и «все остальные». Отсутствие избранничества, явленности, без которых невозможно подлинное чувство, рождающееся только на пересечении Я и ТЫ, позволяет говорить не столько о Любви, сколько о Страсти. Лишь последняя не признает никаких различий, кроме тех, которые обусловлены природой мужчины и женщины. Неслучайно поэтому, завладев человеком, Страсть нередко приводит к утрате собственной целостности. В противоположность Любви, которая освящает жизнь даже тогда, когда Вера во

---

<sup>16</sup> Майкапар А. Цит. изд.

взаимность и Надежда быть услышанным уже умирают, Страсть всегда губительна. Потому вместо потребности во вселенском диалоге, вовлекающем в свое пространство всех любящих и любимых независимо от того, получило ли их чувство отклик в сердцах других или нет, происходит неизбежное отчуждение от мира. Свидетелями такого «ухода в себя» и оказываются слушатели «Лунной сонаты» Екимовского.

Как отличается данная ситуация от той, которую поведал нам на страницах своего бессмертного романа Лев Толстой? Вспомним сцену объяснения Левина и Кити:

«— Я давно хотел спросить у вас одну вещь.

Он глядел ей прямо в ласковые, хотя и испуганные глаза.

— Пожалуйста, спросите.

— Вот, — сказал он и написал начальные буквы: к, в, м, о: э, н, м, б, з, л, э, н, и, т? Буквы эти значили: «когда вы мне ответили: *этого не может быть*, значило ли это, что никогда или тогда?» Не было никакой вероятности, чтоб она могла понять эту сложную фразу; но он посмотрел на нее с таким видом, что жизнь его зависит от того, поймет ли она эти слова.

Она взглянула на него серьезно, потом оперла нахмуренный лоб на руку и стала читать. Изредка она взглядывала на него, спрашивала у него взглядом: «То ли это, что я думаю?»

— Я поняла, — сказала она, покраснев.

— Какое это слово? — сказал он, указывая на н, которым означалось слово *никогда*.

— Это слово значит *никогда*, — сказала она, — это неправда!

Он быстро стер написанное, подал ей мел и встал. Она написала: т, я, н, м, и, о.

...Это значило: «тогда я не могла иначе ответить».

Он взглянул на нее вопросительно, робко.

— Только тогда?

— Да, — отвечала ее улыбка.

— А т... А теперь? — спросил он.

– Ну, так вот прочтите. Я скажу, чего бы желала. Очень бы желала! – Она написала начальные буквы: ч, в, м, з, и, п, ч, б. Это значило: «чтобы вы могли забыть и простить, что было».

Он схватил мел напряженными, дрожащими пальцами и, сломав его, написал начальные буквы следующего: «мне нечего забывать и прощать, я не переставал любить вас».

Она взглянула на него с остановившеюся улыбкой.

– Я поняла, – шепотом сказал она.

Он сел и написал длинную фразу. Она все поняла и, не спрашивая его: так ли? Взяла мел и тотчас же ответила.

Он долго не мог понять того, что она написала, и часто взглядывал в ее глаза. На него нашло затмение от счастья. Он никак не мог подставить те слова, какие она разумела; но в прелестных сияющих счастьем глазах ее он понял все, что ему нужно было знать. И он написал три буквы. Но он еще не кончил писать, а она уже читала за его рукой и сама закончила и написала ответ: да». <sup>17</sup>

В противоположность романному сюжету, где внутреннее и внешнее совпадают столь идеально, лирический герой так и не получает ответа. Целостность бытия рассыпается сотнями осколков некогда разноцветной мозаики. То, что прежде могло быть красочным и ярким, – наполненность фактуры особой тембральностью, терпкими созвучиями – вдруг слилось в один протяжный нечеловеческий «крик», за которым угадывается истерика оказавшегося в тупике тотального одиночества субъекта. Эта протяженность обеспечивается благодаря отсутствию уже привычных слуху пауз, которые вначале столь ощутимо затормаживали динамику музыкальной речи. Вместо развития последней от неуверенности, сомнения, вопроса, к страстному признанию, состоятельность которого позволила бы вслед за поэтом утверждать, что «не бывает любви несчастной!», <sup>18</sup> мы становимся свидетелями

<sup>17</sup> Толстой Л. Н. Анна Каренина. М., 1981. С. 393–394.

<sup>18</sup> Здесь используется цитата из следующего стихотворения Ю. Друниной:

|                                         |                                        |
|-----------------------------------------|----------------------------------------|
| <i>Не бывает любви несчастной.</i>      | <i>Но несчастной любовь не бывает,</i> |
| <i>Может быть она горькой, трудной,</i> | <i>Даже если она убивает.</i>          |
| <i>Безответной и безрассудной,</i>      | <i>Только кто того не усвоит,</i>      |
| <i>Может быть смертельно опасной.</i>   | <i>И счастливой любви не стоит...</i>  |

так и не родившегося чувства. Здесь невозможность определенности – все равно, какой, будь то признание в любви, либо в ее отсутствии, является, на наш взгляд, оборотной стороной парализующего героя страха, страха быть наедине с этой всепоглощающей жадой обладания! Именно этот отчаянный страх и передает оглушающая какофония, возникающая вследствие обвала диссонансов, что опять-таки свидетельствует об ущербности чувства. Неслучайно, как повествует один из учеников Христа, «совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершенен в любви» (Иоанн 4:18). Пожалуй, наиболее адекватно характеризующими состояние героя могут быть слова современника Екимовского, композитора Сергея Беринского, которыми он предваряет свои «Истериады»: «<...> иссосанная и измученная моя душа ухнула, вместе со мной в следующий круг <...>. Это был круг нежного глумления Живого над Полуживым. И я преисполнился этого глумления, а также плача, смертной тоски и глубокого к себе сострадания <...>».<sup>19</sup>

Насколько подобная трактовка «Лунной сонаты» московского композитора коррелирует с возможным «прочтением» бетховенской сонаты?

Вне всяких сомнений, искать точки соприкосновения между двумя сонатами лишь на том основании, что обе они «Лунные» неправомерно хотя бы по той простой причине, что, в отличие от Екимовского, Бетховен не является автором названия своего трехчастного сонатного цикла. Как свидетельствуют историки, «Лунной» сонату окрестили уже после смерти композитора и эта честь принадлежит немецкому поэту Л. Рельштабу.<sup>20</sup> Точно так же основанием для рядоположенности интересующих нас художественных произведений нельзя считать ни типовой принцип формообразования («одночастная круговая»), ни характер исполнения (*Adagio sostenuto*), ни даже исподволь «прорастающий» в басу в финальных тактах сонаты Екимовского звук *cis*, знаковый для тонального плана бетховенского творения. Все это оказывается

<sup>19</sup> Беринский С. Истериады для голоса и фортепиано. 1980–1984 (рукопись).

<sup>20</sup> Майкапар А. Цит. изд.

малозначительным на фоне тотального несовпадения того идейно-концептуального уровня, который «возникает в результате контекстного культурно-ценностного толкования всех предшествующих – интегрируемых в единое целое – слоев содержательной структуры музыкальной формы».<sup>21</sup>

Поскольку рассмотрение анализа *Adagio sostenuto* сонаты op. 27 № 2 Бетховена, предложенного в разное время Листом, Берлиозом, Серовым, Гольденвейзером, Нейгаузом, Риманом, Конюсом, Бобровским, Протопоповым, Майкапаром и многими другими потребовало бы пространных комментариев, для аргументации заявленной позиции остановимся лишь на фрагментах Гейлигенштадтского завещания, адресованного братьям Карлу и Иоганну, а также письма к Ф. Вегелеру. Обращение к этим документам обусловлено тем, что в них предельно четко выражено жизненное кредо композитора, которое, на наш взгляд, вполне соответствует идейно-концептуальному уровню, представленному в трехчастном сонатном цикле. Обратим внимание, что, несмотря на временной разрыв, строки завещания и письма практически «звучат» в унисон. «Вот уже шесть лет нахожусь я в злосчастном состоянии: из года в год обманываюсь в надежде на излечение <...>, – пишет Бетховен. – Для меня нет отдохновения в обществе, в непринужденных беседах и во взаимных излияниях, я должен находиться почти наедине с собой и могу себе позволить появляться на людях лишь при крайней необходимости; я должен жить как изгнанник <...>, недоставало немного, чтобы я покончил с собой. Только оно, искусство, оно меня удержало. Ах, мне казалось невозможным покинуть мир раньше, чем исполнено мною все то, к чему я себя чувствовал призванным, и так я влачил эту жалкую жизнь. Терпение – так зовется то, что я должен избрать себе путеводителем, и я обладаю им. На двадцать восьмом году жизни я принужден уже стать философом; это – нелегко, а для артиста труднее, чем для кого-нибудь другого. Если она (смерть? авт.) придет раньше, чем представится мне случай полностью проявить свои способности в искусстве,

---

<sup>21</sup> Еременко Г. Семантическая интерпретация музыкального произведения (процедура вхождения в смысл музыки) // Музыкальная культура и искусство: наблюдения, анализ, рекомендации. Вып.5. Новосибирск, 2005. С. 15.

то, несмотря на жестокую судьбу мою, приход ее будет преждевременным, и я предпочитаю, чтобы она пришла позднее». И, далее: «Ты едва поверишь, как одиноко и печально провел я последние два года: глухота, точно призрак какой-то, являлась мне повсюду, я избегал людей, казался мизантропом, на которого так мало похож. Раньше я постоянно хворал, а сейчас – телесные мои силы, а вместе с тем и духовные с некоторого времени все больше крепнут. С каждым днем я все ближе к цели, которую чувствую, но не могу определить. Только этим может жить твой Бетховен. Не надо покоя! Иного покоя, кроме сна, я не признаю. Вы должны видеть меня счастливым. Я схвачу судьбу за глотку, совсем согнуть меня не удастся. О, как прекрасно жить тысячекратной жизнью!». <sup>22</sup>

В контексте *Adagio sostenuto* сонаты op. 27 № 2 признания композитора складываются в образ истово жаждущего понимания героя. Однако даже тогда, когда «все сказано, а душа опустошена», остается величественная, покоряющая, укрощающая природные инстинкты сила – несокрушимая воля, поднимающая человека с колен навстречу новым свершениям и делающая его равным Творцу. Так, в противоположность сонате Екимовского, где преобладающей оказывается установка на разрушение, в первую очередь, саморазрушение, у Бетховена созидательное начало одерживает верх. Возможно, именно поэтому трехчастному сонатному циклу противостоит одночастная композиция: если созидание требует времени, то разрушение не может длиться долго. Соответственно, относительно «Лунной» сонаты Бетховена мы можем говорить о гармоничном типе чувствования, относительно «Лунной сонаты» Екимовского – о дисгармоничном. По всей видимости, подобное расхождение обусловлено разностью музыкальной драматургии. Если у Бетховена налицо действенный тип, который «определяется поиском нового качества и логикой причинно-следственных связей в опоре на стадийно-этапный характер организации», у Екимовского – медитативный. Последний отмечен «идеями

<sup>22</sup> Адорно Т. Moments musicaux. Статьи 1928–1962 гг. // Интернет-ресурс: <http://www.philosophy.ru/library/adorno/02.html>

самопознания и усилением принципов недетерминированного развития, замедленным протеканием процесса, непредсказуемостью смены и характера фаз».<sup>23</sup>

Специально заметим, что указание на медитативный характер организации не предполагает непременно достижения измененности сознания, чего не происходит даже в упоминаемой ранее «Мандале», когда «несмотря на многообещающее название <...>, не было медитирующего эффекта».<sup>24</sup> Речь в данном случае идет о рефлексии субъекта, который, несмотря на публичность своего положения, находится исключительно в лабиринтах собственного Я. По сути, аналогично тому, как в «Мандале» «первый такт определяет всю субстанцию сочинения: <...> практически мы все время медитативистски сидим на этом первом такте и дальше ничего качественно нового или развивающегося не происходит»,<sup>25</sup> так и в «Лунной сонате» начальный импульс оказывается основным разработочным материалом композиции, за исключением срединного раздела, в котором, устав от напряжения, герой утрачивает контроль над собой, пытаясь забыться в захлестнувшей его эмоциональной лавине.

Принимая во внимание все вышеизложенное, попробуем предположить, что опыт В. Екимовского являет собой реинтерпретацию классического образца. Здесь реинтерпретация выступает частным случаем интерпретации, с той лишь оговоркой, что приставка «ре» привносит в уже сложившееся понимание интерпретации как минимум два противоположных значения: повторение и противодействие.<sup>26</sup> Другими словами, если интерпретация – «в широком смысле слова – истолкование, объяснение, перевод на более понятный язык»<sup>27</sup> того, что уже имеется в наличии – т. е. *данного*, то реинтерпретация – это рождение *созданного*. Специально оговорим, что оперирование бахтинскими

<sup>23</sup> Еременко Г. Цит. изд. С. 14.

<sup>24</sup> Екимовский В. Цит. изд. С. 210.

<sup>25</sup> Там же. С. 220.

<sup>26</sup> Фокин А. К вопросу о поэтической реинтерпретации (на материале творчества Иосифа Бродского). Интернет-ресурс: <http://krishnahouse.narod.ru/interb.html>

<sup>27</sup> Советский энциклопедический словарь. М., 1985. С. 497.

категориями представляется здесь вполне допустимым, поскольку, будучи инструментами мышления, они как раз и существуют для того, чтобы ими пользовались. На наш взгляд, эти уже имеющиеся и хорошо разработанные путеводные знаки обеспечат не только бóльшую наглядность в изложении, но и будут способствовать возникновению новой аргументации, необходимой для полноты картины. Действительно, в рамках концепции диалогической природы гуманитарного знания интерпретация как высказанная рефлексия (Г. Богин) всегда несет на себе отпечаток человеческой субъективности, вследствие чего результативность процесса интерпретации опознается в единстве или иначе – события данного и созданного. Поскольку же в процессе реинтерпретации мы имеем дело с этой, новой, наличностью, суть реинтерпретации сводится к снятию привнесенной человеческим фактором субъективности. Противодействуя таким образом культурным штампам, субъект реинтерпретации позиционирует «истолкование, объяснение, перевод» как формирующий заново понятие истины акт, который с неизбежностью нарушает былое единство. Последнее опознается уже в другой целостности, которая имеет место в упомянутой ранее лексеме «созданное», где собственно данное оказывается заново переосмысленным. Причем, для того, чтобы оценить качественно иной уровень этого нового художественного целого, мы с неизбежностью обращаемся к тому самому данному, которое явилось первоисточником.

В заключение следует сказать, что, по всей видимости, опыт Виктора Екимовского заставляет усомниться в правоте А. Лесовиченко, который, обращаясь к педагогам, читающим учебные курсы по музыке немусыкантам, безапелляционно заявляет: «Не отзывайся на предложения “пройти” тот или иной шлягер популярной классики (“К Элизе”, I ч. “Лунной” сонаты). Никакой цели все равно не достигнешь, а время потратишь».<sup>28</sup> Вдумчивое, заинтересованное отношение к классическим образцам на фоне такого рода

---

<sup>28</sup> Лесовиченко А. Неакадемические каноны музыковедческой деятельности // Музыкальная культура и искусство: наблюдения, анализ, рекомендации. Вып. 5. Новосибирск, 2005. С. 104–105.

«музыкальных приношений» не может не обогатить слушателя. Будучи вовлеченными в культурный диалог, осуществляемый на стыке прошлого и настоящего, мы формируем собственную культуру мышления, наличие которой даст нам возможность идти навстречу своему будущему «без страха и упрека».

**С. А. Рассадина**

### **Голод и наслаждение**

Ты лучше голодай, чем что попало есть,

И лучше будь один, чем вместе с кем попало.

*Омар Хайям*

В «Антропологии с прагматической точки зрения» И. Кант отводит целую книгу рассмотрению чувства удовольствия/неудовольствия, его истоков и способов культивирования. В заключение Кант особо уделяет внимание нравственно-эстетическим аспектам различных проявлений роскоши (*luxus*, *luxuries*). В частности, он говорит о том, что жизненное благополучие иной раз «переполняет [жизнь] наслаждениями и в конце концов вызывает отвращение»,<sup>29</sup> тогда как «вкус признает воздержание <...> и рассчитан на продолжительное время».<sup>30</sup> Пресыщенность жизнью как парадоксальное изживание чувства удовольствия вследствие его избыточности – традиционный предмет философских размышлений – от Платона до Бодрийяра; а также распространенный мотив художественной литературы – от Петрония до Робски. Мы, в свою очередь, хотели бы затронуть тему антропологической целесообразности регламентации гедонистических практик и подойти к этому с точки зрения идентифицирующей роли стратегий удовольствия. Исторический и литературный материал позволяет показать, каким образом человек осмысливает мир и обретает самого себя в опыте

<sup>29</sup> Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999. С. 324.

<sup>30</sup> Там же. С. 325.

наслаждения и насколько этот опыт зависит от релевантных практик воздержания.

В рамках традиционного моралистического дискурса невоздержанность, как правило, относится на счет неспособности тела к спонтанному полаганию границ в опыте наслаждения. Тем самым обосновывается необходимость контроля истины над удовольствием путем ограничения телесных побуждений посредством разума. Однако принципиально иной взгляд на проблему дает рассмотрение практик удовольствия в терминах феноменологической философии XX в.: концепт «феноменального тела», разработанный М. Мерло-Понти, позволяет увидеть в телесном опыте имманентную ему систему различий и ограничений, а через это – осмысленную реализацию самости. Никакое восприятие, – настаивал М. Мерло-Понти – не может быть рассмотрено исключительно как процесс психофизиологического функционирования, так как при стремлении видеть во всем элементарные реакции удовольствия и боли исследователь необоснованно игнорирует мир культурных значений.<sup>31</sup> Феноменальное тело несет в себе осадок прошлого, оно наследует «перцептивную традицию», в свете которой и обретают свое значение потребляемые блага. «Естественная установка не в том, чтобы испытывать наши собственные чувства и потакать собственным удовольствиям, но в том, чтобы жить в соответствии с эмоциональными категориями среды».<sup>32</sup>

Тело как воплощение идентичности вписывается в существующий семантический порядок и становится оплотом общепринятых стратегий наслаждения и воздержания. Можно говорить о существовании особого гедонистического кода, задействованного в практиках признания. Наличие удовольствия определяется друг относительно друга и именуется как подобающие/неподобающие или возможные/невозможные – в зависимости от их места в классификации человеческих типов, воплощенной в структурах

<sup>31</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 88.

<sup>32</sup> Там же. С. 482.

повседневности. Категория «естественного» наслаждения предстает весьма проблематичной: потребление удовольствий носит дистинктивный характер и сопряжено с разграничением «собственного» и «чуждого». Таким образом, самоидентификация осуществляется на уровне телесного опыта за счет способности переживать приемлемое и неприемлемое как, соответственно, приятное и неприятное. Повседневный опыт основан на устойчивых предпочтениях, поскольку разворачивается отнюдь не в пространстве безграничного множества противоречивых потенциальных удовольствий, но поляризуется между тем, что может доставлять наслаждение, и тем, что вызывает неприязненные ассоциации. Наслаждение, следовательно, может быть рассмотрено как актуализация идентичности, обретение «собственного» в структурах бытия. Вместе с тем стратегия удовольствия всегда предполагает определенную чувственную грань, за которой остается все, что неприемлемо в соответствии со сложившимся типом самоидентификации и потому должно быть отвергнуто. Итак, воздержание не противоположно наслаждению, но является его необходимым сопутствующим условием и может быть представлено как своеобразная форма заботы об удовольствии.

Для того чтобы продемонстрировать неразрывную связь способности испытывать удовольствие с релевантной стратегией воздержания, мы намерены обратиться к архетипической форме гедонистического опыта – удовольствию от пищи. Именно наслаждение едой в младенческом опыте стоит у истоков индивидуальной истории и является первичным опытом приобщения к искусству жизни, предлагаемому культурой. Именно с этим родом удовольствия связано формирование базовых психологических паттернов взаимодействия с миром и с Другим. Именно это удовольствие является ключом к прочим гедонистическим дистинкциям и дает возможность в наиболее общем виде показать, каким образом та или иная форма регламентации обеспечивает постоянство гедонистических практик, а пренебрежение императивом воздержания оказывается пагубно для наслаждения.

Исследуя этнографические источники, мы обнаруживаем, что у истоков культуры, в архаических сообществах основные диетарные проблематизации вытекают из необходимости провести различие между миром людей и миром природы. Главная демаркационная линия кулинарного кода, разделяющая природу и культуру, проходит между сырым и приготовленным, при этом приготовление мыслится как отсроченное потребление, и в данном ключе культурная обработка пищи (жарка или варка) составляет смысловую оппозицию ее природной трансформации – гниению.<sup>33</sup> Вместе с тем разнообразие человеческой диеты предполагает внутреннюю ритмизацию и классификацию, которые становятся отличительными чертами культуры. К. Леви-Стросс видит первичную причину культурной регламентации в природном чередовании голодных и изобильных сезонов. Так, например, в Южной Америке большая часть плодов скудного засушливого сезона должна была пройти длительную обработку прежде, чем их можно было употреблять в пищу, не подвергая себя опасности.<sup>34</sup> С развитием цивилизации природные ограничения в значительной степени утратили смысл, уступив место социальному ритму воздержания и поощряемых излишеств. Если для Леви-Стросса такая сугубо социальная регламентация представлена, в основном, европейской христианизированной оппозицией Масленицы и Поста,<sup>35</sup> то М. Монтанари обращает внимание также на укорененность ее в традиции близких к потлачу деревенских аграрных праздников, когда интенсивное наслаждение в короткий промежуток времени поневоле «оплачивалось» месяцами воздержания.<sup>36</sup>

Наряду с временным ритмом воздержания/наслаждения, служившим средством символического приобщения к культуре и социуму, в традиционном

---

<sup>33</sup> *Леви-Стросс К.* Мифологии. Т. 1: Сырое и приготовленное. М.; СПб., 1999. С. 140.

<sup>34</sup> *Леви-Стросс К.* Мифологии. Т.2: От меда к пеплу. М.; СПб., 2000. С. 88-89.

<sup>35</sup> Там же. С. 357 и след.

<sup>36</sup> *Монтанари М.* Голод и пресыщение / Montanari M. La fama e l'abbondanza. Roma; Bari, 1993 (реферативное изложение Ю. Е. Арнаутовой) // *Одиссей: Человек в истории: Личность и общество: проблемы самоидентификации.* М., 1999. С. 361.

обществе закладываются принципы стратификационного характера – пищевые табу. Ограничения, связанные с достижением половой зрелости, с ожиданием ребенка и с его рождением, табу, мотивированные выполнением определенной работы, исполнением общественных обязанностей или религиозных функций, а также табу, касающиеся употребления в пищу тотемных животных, не просто служат логическим инструментом идентификации, но вместе с тем позволяют укоренить основополагающие структуры в обыденном опыте тела. Как показала британский антрополог М. Дуглас, запретные виды пищи далеко не всегда представляют собой вожденный «запретный плод», но, напротив, считаются «нечистыми», «несъедобными», «опасными», а воздержание от них представляет собой реакцию отторжения «чуждого». С этих позиций М. Дуглас, в частности, рассматривает известные пищевые запреты в Книге Левит.<sup>37</sup> Дальнейшая история культуры дает нам множество примеров такого рода мифологии несъедобного, отражающей взаимосвязь стратегий воздержания и форм самоидентификации: от исконного взаимного неприятия скотоводов и земледельцев, которые, по свидетельству Ф. Броделя, всегда обвиняли друг друга в склонности питаться негодной пищей,<sup>38</sup> до фантазий XX в., примером которых может послужить одна из сцен популярного комедийного фильма «Крылышко или ножка» (*L'Aile Ou La Cuisse*, 1976), где иронически представлена устрашающая картина промышленного производства продуктов питания из несъедобных искусственных материалов.

\*\*\*

Все вышесказанное дает основания для пересмотра взаимоотношений власти и удовольствия. Как правило, властный потенциал ассоциируется, в первую очередь, с прерогативой налагать ограничения на гедонистические практики, инициируя лишения и нехватку. С другой стороны, опираясь на идеи М. Фуко, раскрывшего способность власти осуществлять контроль посредством интенсификации удовольствий, мы намерены обратить

<sup>37</sup> Дуглас М. Чистота и опасность. М., 2000. С. 89.

<sup>38</sup> Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв. Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986. С. 199.

пристальное внимание на те ситуации, когда власть, напротив, предписывает наслаждение и табуирует воздержание. Всякая стратегия удовольствия выстраивается на основании определенного культурного кода и задает схемы телесного самоисполнения, обязывая к принятию санкционированного авторитетом и делая невозможным самовольный отказ. Таким образом, мы должны принимать во внимание, что стратегия власти заключается не только в удерживании благ, но и в оделении ими. И, соответственно, воплощением покорности является как мольба о хлебе, так и его безропотное вкушение: гостю «не подобает похвалити и глаголати: се гнило, или кисло, или пресно, солоно, и горько, затхлося, сыро, переварено, или какую хулу ни буди возлагати; но подобает дар Божии всякое бражно и питье похваляти и с благодарением вкушати».<sup>39</sup>

Наиболее ярко императив воздержания представлен в религиозных предписаниях, касающихся поста. И именно там мы находим недвусмысленные запреты самовольно отказываться от плотских радостей. Во всех мировых религиях отказ от пищи требует санкции духовного авторитета. В буддийской традиции «предписания Винаи – и это исключительно важно для понимания смысла очистительного поста – исключают его принятие самочинно, только на основе собственного спонтанного волеизъявления. Здесь абсолютно необходима санкция наставника, осмыслявшаяся <...> как религиозный дар, получаемый от наставника в дисциплине».<sup>40</sup> Самовольный отказ от освященной авторитетом пищи также негативно оценивается в традиционном исламе. У Ибн Батты ал-'Укбари читаем: «Не запрещай что-либо из того, что разрешил Аллах – велик он и славен! Ибо совершающий это клеветает на Аллаха <...> противится [ему] <...>. Рафидиты уподобились иудеям в запрете того, что разрешил Аллах. Они отвергли сказанное Аллахом <...>. Они объявили запретным из рыбы угря, а из мяса животных – жертвенного верблюда. А ведь посланник Аллаха сказал: “Запрещающий то,

<sup>39</sup> Домострой. СПб., 1994. С. 23.

<sup>40</sup> Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. СПб., 1999. С. 188.

что разрешил Аллах, подобен разрешающему то, что он запретил»<sup>41</sup>. Введение более строгих запретов рассматривается как неприятие положенной человеку пищи, то есть как преступление против установленного божественного порядка, сопоставимое с нарушением запретов. И, наконец, явно прослеживается аналогичная линия и в христианской традиции. В частности, православная церковь не поощряет тех, кто намеревается поститься в так называемые «сплошные седмицы» и в праздники. По этому поводу в «Правилах Святых Апостолов» сказано: «Если кто из клира усмотрен будет постящимся в день Господень или в субботу, кроме одной только (Великая Суббота), – да будет извержен. Если же мирянин, да будет отлучен».<sup>42</sup> И не случайно патерики изобилуют сюжетами, в которых побуждение к строгому посту трактуется как дьявольское искушение.

Итак, в традиционных культурах приглашение к удовольствию не может быть отвергнуто. Тем более значимо, что классическая литература, отражающая индивидуалистические ценности нового времени, дает немало примеров того, как отказ от каких-либо общепринятых яств становится способом позиционирования самости и основой гедонистической стратегии. Примером может служить типичный персонаж эпохи Просвещения – Юлия из «Новой Элоизы» Ж.-Ж. Руссо: «в еде она разборчивая чревоугодница и лакомка, не любит ни мяса, ни дичи, ни солений и никогда не пробовала неразбавленного вина. Превосходные овощи, яйца, сливки, фрукты – вот обычная ее пища».<sup>43</sup> Таким образом, свобода выбора – это не только свобода вкушения, но и свобода самоограничения во имя обретения идентичности. Не менее характерный пример – гетевский Вертер, чья сентиментальная тоска по наивности реализуется в удовольствии от созерцания патриархальной жизни, и одно из значимых удовольствий, посредством которых он обретает радость

<sup>41</sup> *Ибн Батта ал-'Укбари*. Аш Шарх ва-л-ибана 'ала усул ас-сунна ва-д-дийана («Истолкование и разъяснение основ Сунны и религии») // Хрестоматия по исламу. М., 1994. С. 91.

<sup>42</sup> Правила святых Апостолов // Каноны, или книга правил святых Апостолов, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых Отцов. СПб., 2000. С. 24.

<sup>43</sup> *Руссо Ж.-Ж.* Юлия, или Новая Элоиза. М., 1968. С. 418.

патриархального быта, заключается в возможности ограничить свою трапезу собственноручно собранным и сваренным сахарным горошком.

Именно поэтому для общества, привыкшего в целом к исключительному изобилию, ситуация вынужденных ограничений оказывается (как бы странно это ни выглядело на первый взгляд) экзистенциально позитивной. Богатая мемуарная и художественная литература, освещающая жизнь в постреволюционной России, содержит изумительные свидетельства того, как на грани голода актуализировалось символическое содержание наслаждения пищей. С одной стороны, лакомства становятся напоминанием об иной реальности: о минувшем или о далеком. «Кругом говорили: “Счастливая, вы едете!”, “Счастливая – в Киеве пирожные с кремом”. И даже просто: “Счастливая <...> с кремом!”»<sup>44</sup> – так Н. Тэффи описывает реакцию знакомых, которым становилось известно о ее предстоящем отъезде на Украину. Показательно, что инкорпорированные стратегии удовольствия сохраняют свою значимость даже в суровое голодное время. Так, описывая 19-й год в Москве, – «ни крупинки муки, ни солинки соли» – Марина Цветаева упоминает о своей знакомой тех дней, которая сетовала: «Я так люблю все жирное, сладкое <...>. Я без сливочного масла жить не могу <...>. Мне мороженая картошка в рот не идет».<sup>45</sup> И наоборот, возможность удовлетворения потребностей не приносит радости, если личностная ситуация в целом воспринимается негативно: «Он никогда не мог забыть тех темных вечеров в Петрограде, когда, прибегая с добытым пирожком, с конфеткой какой-нибудь для Дашеньки, он внушал ей только отвращение и ужас»,<sup>46</sup> – пишет А. Толстой о Телегине. Именно в отсутствие достатка отчетливо проявляется различие между насыщением и удовольствием, состоящее в том, что последнее апеллирует к эмоциональному единству самости и не терпит неразборчивости.

<sup>44</sup> Тэффи. Воспоминания // Тэффи. Ностальгия: Рассказы; Воспоминания. Л., 1991. С. 270.

<sup>45</sup> Цветаева М. И. За всех — противу всех!: Судьба поэта: В стихотворениях, поэмах, очерках, дневниковых записях, письмах. М., 1992. С. 44.

<sup>46</sup> Толстой А. Н. Хождение по мукам. М., 1995. Т. 2. С. 137.

Это кажется невероятным, но даже в экстремальной ситуации, такой, как ленинградская блокада, опыт удовольствия мог быть актуален и осознавался как нечто отличное от удовлетворения потребностей ради выживания. Причем этот феномен выражался не только в сохранении воспоминаний, но и в формировании новых практик, осознаваемых как практики удовольствия. Документируя день за днем реалии блокадного быта, превосходящие границы человеческого разума, Леонид Пантелеев, в частности, писал о том, каким открытием для него был вкус дуранды (жмыха масличных культур): «Почему ее не едят в мирное время? Почему не едят в мирное время дуранду! Если сдобрить ее ложечкой сахарного песка, предварительно нагрев конопляную или подсолнечную дуранду на плите, – никакой халвы не надо! Никаких тортов». В той ситуации, когда странными казались представления о «голоде» времен Первой мировой, который запечатлелся в памяти оладьями из овсянки и купленной в татарских лавках кониной; в той ситуации, когда оказалось, что съедобны столярный клей, кожа и опилки – даже тогда значение пищи не исчерпывалось установкой на удовлетворение биологических потребностей. «Война образовывает, – пишет Пантелеев. – Раньше я понятия не имел, что дуранда бывает разных сортов – соевая, льняная, конопляная, кокосовая, семечковая, подсолнечная <...>. У каждой свой вкус. И свой неповторимый запах. Особенно, когда положишь кусочек на раскаленную чугунную доску временки». Немыслимое и неоспоримое свидетельство того, насколько глубоко культурные паттерны пронизывают телесное бытие самости, если на грани голодной смерти сохраняется та имманентная способность к смыслополаганию и дифференциации, которая является основанием семиотизированных стратегий удовольствия.

\*\*\*

Здесь необходимо уделить внимание психологическим основаниям способности к удовольствию. С этой целью мы обратимся к свидетельству психоанализа, а именно к тем концепциям, согласно которым истоки способности получать удовольствие связаны с самым ранним периодом

индивидуальной истории, когда в ходе взаимодействия диады мать-ребенок проходит становление границы между самостью и Другим, границы между «собственным» и «чуждым». Оральное тестирование реальности и действительная инкорпорация пищи младенцем имеют значение базового паттерна как для всех процессов восприятия, так и для процессов интроекции и проекции, посредством которых «Эго <...> пропускает внутрь только полезные стимулы и отторгает те, что несут угрозу».<sup>47</sup> В психологическом плане от возможности принимать внутрь «хорошее», наполняя им «я», и отторгать «плохое» зависит целостность личности. В таком свете разделение пищи на «хорошую» и «плохую», приемлемую и неприемлемую выглядит далеко не маргинальной сферой культуры. Инкорпорация «хорошего» является условием позитивного отношения к себе, и, как следствие, инкорпорация «плохого» ведет к неприятию себя. «Плохое» должно быть спроецировано вовне, отсюда и важная роль воздержания от «чуждого» в гедонистических стратегиях самоидентификации. Стратегия удовольствия требует дифференциации ощущений и впечатлений, поскольку обязательно должно иметь место то «чуждое», которое послужит предметом негативных проекций и, соответственно предметом отторжения.

Важно, что возможность отказа от «плохой» пищи не просто сопутствует стратегиям удовольствия, но составляет неременное условие их действенности. Отличительной чертой современной культуры является освобождение гедонистического дискурса от моралистических ограничений, однако психотерапевтическая практика показывает, что, несмотря на интенсивную эксплуатацию знаков наслаждения, современный человек зачастую лишен способности испытывать удовольствие. Истоки неспособности к наслаждению можно описать в терминах различия между ассимилированным и интроецированным авторитетом. Причиной утраты чувства удовольствия становится интроекция социальных императивов,

---

<sup>47</sup> Хайманн П. Функции проекции и интроекции в раннем младенчестве // Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П. Развитие в психоанализе. М., 2001. С. 194.

которые чужды самости, но не осознаются как таковые. В «Практикуме по гештальттерапии» Ф. Перлза<sup>48</sup> и др. описан ряд экспериментов, показывающих, что первичное основание интроекции внешних императивов – подавление интенций самости при насильственном кормлении ребенка, каковое прослеживается на всем протяжении истории культуры нового времени: от мемуаров Эроара (придворного лекаря при юном Людовике XIII) до пособий по уходу за детьми, изданных уже в XX в.

При энергичном подавлении ребенок отказывается от переживания своих ощущений в пользу отождествления с авторитетом; он сохраняет идентификацию с родителями, фиксируясь на безопасной стадии неразборчивого вбирания, не осмеливаясь пробовать на вкус ни пищу, ни жизненный опыт. Как свидетельствуют отзывы тех, кто прошел через эксперименты, предлагаемые в «Практикуме», привычная пища далеко не всегда оказывается приятной, зачастую, как и ожидает Перлз, она вызывает отторжение. Это свидетельствует о том, что многие привычные предпочтения на деле имеют искусственный характер и отнюдь не способствуют выражению индивидуальности, поскольку не позволяют ощущать границу между «чуждым» и «собственным». Только при возможности отказа от неприятного, при возможности отторжения «чуждого», восстанавливается способность к переживанию удовольствия: самость освобождается от бремени фиксаций и открывается миру, обретая в нем «собственное». Возможно, именно в этом заключается антропологическое основание культурной регламентации практик удовольствия: отказ от рутинных привычек освобождает от «перцептивных клише», что проявляется как обретение свежести восприятия, остроты ощущений, интенсивности вкуса.

\*\*\*

Приметой современной культуры становится неразборчивость в стремлении овладеть знаками наслаждения. В отличие от традиционных стратегий

---

<sup>48</sup> Перлз Ф., Гудмен П., Хефферлин Р. Практикум по гештальттерапии // Перлз Ф. Внутри и вне помойного ведра; Перлз Ф., Гудмен П., Хефферлин Р. Практикум по гештальттерапии. СПб.; М., 1997.

удовольствия, в русле которых индивидуальные склонности обретали смысл в поле культурной традиции, в обществе массового потребления складывается релевантная стратегия, которую удобнее всего обозначить посредством английского «snacks». Snacks – это то, что может быть съедено на ходу, то, чем можно «перекусить». Безостановочное потребление, подразумеваемое парадигмой «снэкинга», не требует, чтобы ему сопутствовало переживание удовольствия. Художник-постмодернист, известный под псевдонимом Егго, попытался запечатлеть мир snacks. Его масштабное полотно носит название Foodscape и представляет собой грандиозную панораму, пестрящую изображениями упаковок от лакомств, которые были собраны самим художником или присланы ему друзьями. Знаменательно, что, комментируя свое произведение, Егго рассказывает, как в процессе работы над полотном он вспоминал вкус содержимого всех этих банок и пакетов, отчего его постоянно преследовало чувство тошнотворной сладости.

Социальным коррелятом «снэкинга» является «находящаяся вне сферы смысла масса»,<sup>49</sup> отличительную черту которой, по мнению Бодрийяра, составляет отсутствие полярностей, поглощение «чуждого» в итоге всеохватывающей интеграции. Масса «выступает неразличимостью нейтрального, то есть ни того, ни другого (ne-uter). Полярности <...> в массе больше нет. Именно этим создаются пустота и разрушительная мощь, которую масса испытывает на всех системах, живущих расхождением и различием полюсов».<sup>50</sup> Соответственно, дифференциация приемлемых и неприемлемых стратегий наслаждения уступает место открытости всем удовольствиям. Наш современник – привыкший «под настроение» баловать себя то китайской кухней, то итальянской, то суши, то «антисуши», то шиш-кебабом, то свиной рулькой – едва ли сможет в полной мере представить себе хтонический ужас, охвативший деда Щукаря при виде приставшей ко дну котла лягушачьей лапки.

<sup>49</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000. С. 46.

<sup>50</sup> Там же. С. 10.

Современная цивилизация активно эксплуатирует иллюзию спонтанности и непроблематичности нашей способности к удовольствию. Рекламные слоганы обещают «райское наслаждение» или «удовольствие в твоём стиле», приглашают ощутить «вкус удовольствия» и почувствовать «аромат удовольствия», они побуждают стремиться «навстречу удовольствию» и требуют дать «свободу удовольствию». Потребление удовольствий предстаёт как безостановочный процесс, не знающий временных, количественных и диетарных ограничений. Удовольствие при этом выступает в роли антитезы репрессивным требованиям культуры и связывается с раскрепощением индивидуальности. Однако, как говорилось выше, культурная регламентация удовольствий может выражаться не только в их ограничении, но и в их насаждении. Ярким подтверждением тому как раз и является феномен рекламы. Специфика современной культурной ситуации заключается в том, что доминирующая стратегия игнорирует возможность «чуждого». Как следствие, современный человек зачастую не может обрести то «собственное», которое придаёт смысл существованию и манифестирует в действительном переживании удовольствия в противоположность потреблению его знаков. Гедонистической парадигмой современной культуры становится всеядность, отражающая, как можно предположить, психодраму интроекции. Императивность рекламного дискурса подавляет самость и блокирует контакт с перцептивным опытом. Симптоматичным для общества массового потребления стал текст Ф. Флэгг «Жареные зелёные помидоры» – художественная рефлексия по поводу феномена отчуждённой телесности, порождённой культурой безразличного поглощения, не взыскующего «собственного», культурой отсутствия аппетита и в то же время культурой ожирения.

\*\*\*

Итак, практики удовольствия дают исключительно богатый материал для исследования возможностей глубокой трансформации биологических потребностей человека в поле культурных значений. Чувство удовольствия,

которое, несомненно, связано с природной субстанцией человеческого существа, тем не менее, не может быть сведено к чисто физиологическому разграничению приемлемого/неприемлемого. Способность к удовольствию имеет психологические истоки и именно в качестве психологического феномена может быть описана уже при наблюдении за реакциями младенцев. Эта хрупкая способность в чрезвычайной степени зависит от перипетий индивидуальной истории и, в частности, от возможности отторжения «чуждого». Культурная регламентация практик удовольствия не сводится к их ограничению, напротив, можно сказать, что, несмотря на все исторические формы аскетизма, «забота об удовольствии» является краеугольным камнем культуры. Культура интенсифицирует практики удовольствия постольку, поскольку они являются формой вменения «собственного», то есть обладают исключительным идентификационным потенциалом. Однако подлинное переживание удовольствия возможно только в том случае, если дело касается ассимилированных императивов, в противном случае переживание подменяется означиванием. Именно поэтому опыт наслаждения нередко предстает как обретение «собственного» в противостоянии самости психологическому или социокультурному авторитету, например, когда кто-нибудь изумленно восклицает: «И почему это так получается, что вкусное всегда оказывается вредным?!» Или когда, напротив, в ходе психологических экспериментов оказывается, что вещи, привычно считавшиеся вкусными или приятными, вдруг предстают безвкусными и даже отвратительными. Именно поэтому цивилизации, достигшие стадии «тотального гедонизма», нуждаются в опыте голода или во включенных в систему культуры практиках воздержания — только таким способом, как ни парадоксально, восстанавливается тот семантический потенциал телесного опыта, который лежит в основе экзистенциально значимого разграничения между «собственным» и «чуждым».

### **О методе понимания культуры в эстетических эссе Фридриха Шиллера**

Фридрих Шиллер, наряду с Гете, считается представителем немецкой классической литературы. Оба они являются авторами не только художественных произведений, но также статей и эссе философского характера, посвященных проблемам эстетики.

Говоря о сотрудничестве Гете и Шиллера, нужно отметить некоторое их взаимное равнодушие, которое продолжалось до начала творческого союза гениев немецкого словесного искусства. Эта ситуация объясняется их разными подходами к литературе, различием в возрасте (Гете был на 10 лет старше Шиллера), различным социальным положением и происхождением.

Что касается этапа совместного творчества Гете и Шиллера, то в научной литературе доминирует следующая точка зрения. Несмотря на самостоятельность и самобытность эстетических и литературных позиций и чрезвычайность своего гения, Шиллер был более «принимающим», нежели «дающим» в отношениях с Гете. Однако существуют разные взгляды на то, насколько он находился лишь в тени Гете. Так, Ницше полагал, что переписка Гете и Шиллера имеет гораздо меньшее значение, чем, например, разговоры Гете с его секретарем Эккерманом.

В свете переписки Гете и Шиллера собственное философское наследие Шиллера иногда отодвигалось на второй план. Да и сам Шиллер полагал, что его чисто философские стремления, более или менее оторванные от литературного творчества, представляют собой бесплодные старания, которым уступили место поэзия и драматургия. Сегодня мы вряд ли можем разделить эту оценку самобытного философского наследия Шиллера. В первую очередь это касается положения о том, что Шиллер даже по отношению к другим представителям немецкого просвещения, классицизма и романтизма слишком сильно идеализировал искусство и слишком высокое место отводил морали.

Несомненно, он никогда не скрывал свою близкую связь с кантовской этикой и эстетикой. Однако упреки в идеализации роли искусства и морализации художественного часто преувеличены и препятствуют достойному восприятию его позиции, игнорируют его заслуги в преодолении односторонних моментов философии Канта, в частности, кантовской переоценки роли разума и пренебрежения человеческой природой. Можно сказать, что именно ссылки Шиллера на человеческую природу и ее систематическое истолкование в философских трактатах делают его превосходным мыслителем в отношении определения роли культуры в человеческой жизни, хотя понятие «культура» не занимает у Шиллера центрального места.

Вообще говоря, с философской точки зрения Шиллера правомерно назвать кантианцем, несмотря на произведенное им значительное видоизменение философии Канта в русле творческого «совершенствования». Естественно, как и в случае с Фихте, Кант не воспринял такую позицию; более того, Шиллер считался только философствующим писателем, т. е. дилетантом в области философии. Однако, принимая во внимание условия и время занятий Шиллера философией Канта, можно достойно оценить плоды его творческого освоения и преобразования эстетики и этики Канта, а также философских взглядов своих предшественников, включая «новейшую» философию Фихте.

Шиллер временно пренебрег своими литературными амбициями. Ему показалось важным и необходимым (как для литературного творчества, так и для исторических исследований) посвятить все свои силы углубленному занятию философией Канта. Несомненно, что уважение именно к философии Канта, а не просто к философии вообще, побудило его к тщательному ее изучению. Однако, хотя Шиллер понял, что кантовская философия соответствует духу времени и находится на его острие, исходя из своего восприимчивого характера и своей природы литературного гения, он отнесся к ней творчески. Он, вероятно, с самого начала уже был намерен провести какие-то коррективы, и прежде всего применить свой «литературный» язык по отношению к философии Канта, чтобы преодолеть недостатки «философской»

стилистики последнего. Шиллер сохраняет в своем мышлении непринужденный наивный подход литератора и, вместе с тем, достигает философских вершин. Во всяком случае, в его позиции чувствуется дух самобытной работы с понятиями философии Канта.

Первое эссе «О грации и достоинстве», завершенное в 1793 году, больше других указывает на влияние Канта и, одновременно, при всей близости к нему, на некоторые изменения, особенно в области этики. Очевиднее всего это выражается, помимо прочего, в «смягчении» кантовского категорического императива и в особенном значении эстетической категории «грация». В отношении к категорическому императиву позиция Шиллера оказывается достаточно ясной, хотя и не совсем новой в контексте обсуждения этики Канта: «В нравственной философии Канта идея долга выражена с жесткостью, отпугивающей всех граций и способной легко соблазнить слабый ум к поискам морального совершенства на путях мрачного и монашеского аскетизма. Как ни старался великий мудрец оградить себя от этого ложного толкования, самого возмутительного для его ясного и свободного духа, он все же, на мой взгляд, сам подал к тому значительный <...> повод суровым и резким противоположением обоих действующих на человеческую волю начал».<sup>1</sup> Как раз эти моральная «жесткость» и «суровость» ограничивают следование Канту, заявленное кантианцем Шиллером. По мнению Шиллера, у Канта господствует ненужный аскетизм и отсутствует понимание грации.

Почему Шиллер придает грации такое значение, отрывая себя в этом, можно сказать, принципиальном пункте от поклонения учителю? Для понимания этой категории крайне важно обратить внимание на немецкий оригинал, потому что перевод слова на русский язык не совсем совпадает с содержанием этого слова в немецком языке. Несомненно, немецкое слово «Anmut» имеет что-то общее с итальянским словом «gracia», и в немецком языке также существует заимствованное из французского языка слова «Grazie». Но «Anmut» содержит еще и другой акцент, который перекликается в русском переводе со словом

<sup>1</sup> Шиллер Ф. Собр. соч. М., 1957. Т. 6. С. 146.

«привлекательность». Поэтому с грацией у Шиллера связаны не только привлекательные нежность и тонкость, но и вообще привлекательность и, более того, намерение человека стать привлекательным, всеми уважаемым и общепризнанным. Другими словами, акцент переносится на оформление этой привлекательности и грации в отношении к собственным предпосылкам человека.

В этой связи ясно, что Шиллер имеет в виду, а именно отношение к собственной природе. Формулируя этот взгляд, он усматривает в грации и привлекательности функцию внутренней организации человека за пределами этики Канта и переносит моменты самоопределения человека в область эстетики. Это самоопределение средствами грации и привлекательности Шиллер предпочитает моральному самоопределению в этике Канта, так как в ней исключается чувство и доминируют рассудочность и разумность, в то время как посредством грации человек сохраняет связь со своей собственной природой, укрепляет свою чувственность, не забывая о разумности. Обеспечивается это единство чувственности и разумности в грации именно тем, что выражение грации и привлекательности выходит из человека как органическое целое, которое не допускает дальнейших рассудочных разделений и в момент выражения полностью и неразделимо утверждает индивидуальность человека.

В связи с этим Шиллер в области эстетики отходит от общей, просто данной красоты. Мы не находим у него никаких возражений против определения прекрасного в эстетике Канта, но он добавляет другое понимание красоты. По Шиллеру, данная человеку красота только архитектурная, и выражается она в рамках воззрения на другого человека, существует независимо от него, но естественно, по Канту, она соединяет субъективный и объективный характер. Он написал о границах такой красоты: «... хотя архитектурная красота человеческого тела определяется понятием, лежащим в его основе, и обусловлена природными целями, вложенными в него, эстетическое суждение совершенно отделяет от них красоту, понимая под последней лишь то, что

непосредственно и по существу принадлежит явлению».<sup>2</sup> Что имеет Шиллер в виду, когда говорит о красоте, которая лежит «непосредственно и по существу» в явлении? На самом деле, мыслитель видит такую красоту, в которой выражается высшая степень явления, чем в так называемой архитектурной красоте, которую мы просто созерцаем.

В дальнейшем он видит две черты красоты: «И потому красота может считаться гражданкой двух миров, к одному из которых она принадлежит по рождению, а к другому – по усыновлению; она получает бытие в чувственной природе, а права гражданства – в мире разума. Этим объясняется также, каким образом вкус, как способность оценивать прекрасное, является посредником между духом и чувственной природой, объединяя в счастливом согласии оба отвергающие друг друга начала, <...> возводя непосредственные созерцания в сан идей и превращая в известной степени чувственный мир в царство свободы».<sup>3</sup> Иными словами, следует добавить свободу человека или сущность человека, чтобы явления получили уровень настоящего или полноценного эстетического феномена. И здесь, в настоящем эстетическом, соединяется свобода и необходимость, которые у Канта совпадают именно в области этики, а не в области эстетики. Однако, что касается понятия свободы, то у Шиллера она понимается действительно в качестве некой свободы игры, а не просто как устойчивое совпадение необходимости и возможности. Именно эта свобода игры является принципом индивидуальности, которая у Канта совсем исключается перед властью нравственного закона, который человек просто применяет. Иными словами, в области явлений человек может на основе игры соединить свободу и необходимость, и в пространстве игры разворачивается его индивидуальность на основе его собственной природы.

Таким образом, в грации Шиллер связывает индивидуальную и истинную красоту как со свободой человека, так и с его собственной природой. Кроме того, эта природа сама выражается в движении, в процессуальности и

---

<sup>2</sup> Там же. С. 120.

<sup>3</sup> Там же. С. 124.

отличается поэтому от не подвижности архитектурной красоты: «принимая на себя управление игрою явлений и вмешательством своим отнимая у природы возможность охранять красоту ее создания, личность или свободное начало в человеке становится на место природы и <...> вместе с ее правами принимает на себя и долю ее обязательств. Вовлекая подчиненную ему чувственность в свою судьбу и ставя ее зависимость от своих состояний, дух сам в известной мере становится явлением и признает себя поданным закона, властвующего над всеми явлениями. <...> Грация может быть свойственна только движению, так как изменение в душе может проявиться в чувственном мире только как движение. <...> Однако не всем движениям человека свойственна грация. Грация – всегда лишь красота подвижного свободой тела, и движения, вызванные только природою, никак не могут заслуживать названия грациозных».<sup>4</sup>

Чтобы посмотреть на эстетику Шиллера в рамках истории эстетики, и особенно на его понятие грации, придется разделить два общих направления эстетики, связанные с именами двух современников Шиллера. Первая линия – линия эстетического созерцания, самым влиятельным представителем этого направления стал Кант, а вторая линия была связана, помимо прочего, с Гете. Писатель, поэт и естествоиспытатель Гете рассмотрел область эстетики, прежде всего, исходя из перспективы творчества, при этом не просто специфического творчества отдельного человека, а творчества гения, – каковым он был, естественно, сам. Эстетика у Гете представляет собой эстетическое созерцание и ощущение мира, и воплощается, в конце концов, в гении, который создает это единство всеобщего и чувственного в художественном объекте. С точки зрения Гете и других представителей этой линии в философской эстетике, творческий процесс представляет собой необходимость и свободу художественного субъекта, через личность которого воплощается единство отдельного, произвольного и чувственного, с одной стороны, и необходимого и всеобщего, с другой. Вершиной этого синтеза является гений, который соединяет

---

<sup>4</sup> Там же. С. 127-128.

всеобщность художественной и исторической эпохи с собственной биографией и отдельными предметами искусства. Творчество Гете как художника и философа олицетворяет этот синтез в ярком неразделенном виде: как художник он является всегда философом, и как философ-эссеист – также всегда художником. И с этой точки зрения через гения проходит именно это неразделимое, чисто человеческое эстетическое соединение чувственного и всеобщего, в отличие от простого эстетического созерцания, где это единство дано в эстетическом объекте, который только воспринимается.

Несомненно, у Шиллера в эстетической категории грации выражается близость к позиции Гете. Различные аспекты творчества он глубже исследовал в своем последнем эстетическом эссе с помощью категорий наивности и сентиментальности. Однако преобладание у Шиллера рассмотрения творческого субъекта не может скрыть, что с определенной точки зрения его позиция еще сильно связана с философией Канта, и не только в отношении к этике, но и к эстетике. В приведенных цитатах уже заметно, что Шиллер исходит не только из позиции творчества человека, но и из статуса эстетического явления, то есть явления, которое воспринимается. На самом деле Шиллер не только пытается соединить необходимость этики со свободой и чувствительностью эстетического восприятия, но и стремится определить какую-то среднюю позицию между эстетическим созерцанием и творчеством гения.

Все это станет очевиднее, если мы обратим внимание на ключевое звено всех размышлений Шиллера, а именно на человека. Человек является таким звеном, когда он мыслит о красоте, об архитектурной красоте, о человеческом теле, то есть все его эстетические позиции связаны только с человеком, а о красоте в природе, например, он вообще не рассуждает. Шиллер объясняет прекрасное именно тем, что настоящее эстетическое явление связано с человеческой свободой, с человеческой индивидуальностью, с человеческим движением, с человеческой сущностью, со способностью человека воспользоваться разными вариантами, связанными с игрой, с баловством, с забавой, с шуткой. И все это

становится возможным благодаря грации и привлекательности. Вместе с тем мы можем видеть, что все это, несомненно, относится к творчеству гения, но ведет за пределы творчества просто талантливых людей; скорее всего, мы видим здесь черты такого явления, которое просветительская и классическая литература определила с помощью понятия «прекрасного сообщества», отличающегося свободным кругом общения, где каждый свободно и легко выражает свой взгляд, становится привлекательным и приятным и может таким образом действительно выразить свою индивидуальность среди других людей в рамках определенного, изысканного, сообщества.

Таким образом, мы обнаружим у Шиллера, с одной стороны, тенденцию к ограничению эстетического явления чем-то связанным с человеческой телесностью и человеческой свободой, а с другой стороны – стремление дать творчеству общественный, более доступный каждому человеку в рамках прекрасного сообщества характер. Можно сказать, что с обеих сторон проявляются специфические формы целостности и совершенства, а с этим соединяется единство прекрасного, с одной стороны, в явлении прекрасного, и с другой стороны, в действии гения. Если мы увидим в выражении прекрасного в явлении целостность и совершенство этого явления, и если мы увидим в творчестве гения целостность и совершенство в нем самом, готовность действовать ради создания прекрасного, – то для Шиллера это соединяется в человеке с помощью грации. И это совершается только в человеке, а не вне его, и только в определенный момент проявления грации в общественных ситуациях. Человеческая телесность и человеческая свобода являются двумя сторонами – эстетическим явлением (телесность человека) и проявлением человеческой природы на основе свободы игры (человеческая свобода) – целостного и совершенного проявления в определенном индивидуальном человеке. Хотя все это совершается в ограниченных условиях, связанных с достаточно специфическим пониманием и ощущением грации, здесь можно найти утверждение такого определения прекрасного, которое дал Ницше: только человек прекрасен, а все остальное имеет статус лишь второстепенной

красоты. Несомненно, грация оказывается чем-то временным и связана со случайностью выражения индивидуальной природы человека, но обеспечивает единство индивидуальной человеческой телесности и свободы в самом человеке, а не вне его, в художественном предмете или предмете красоты.

Если применить понятие «культура», тогда придется еще раз подтвердить, что это понятие у Шиллера не является центральным понятием. Однако нам именно здесь, на основе детального анализа категории *грации*, открывается особенность культуры в отличие от понятия красоты (данной человеку, архитектурной красоты) и искусства (как творения и жизни превосходного человека или гения). Между тем как красота (или прекрасное) связана с предметностью, телесностью, а искусство – всегда с творчеством отдельного конкретного человека, в понятии грации укрепляется специфическая область созерцания и создания прекрасного человеком. Несомненно, если мы говорим о том, что культура является сферой человеческой деятельности и восприятия, которая связана с сущностью человека, с его природой, тогда мы найдем в творческом восприятии прекрасного и в человеческом созидании прекрасного, и в жизни отдельных людей яркое выражение смысла и сущности культуры. Однако все это подчиняется и другим сферам человеческого знания и деятельности и не принадлежит специально к сфере культуры. Например, восприятие прекрасного – это еще проблема познания, создание прекрасного – это проблема индивидуальной жизни и индивидуального творчества каждого отдельного человека, особенно превосходного человека, гения. Как мы уже заметили, первый аспект выражается, прежде всего, в «Критике способности суждения» Канта, второй – по крайней мере, в немецкой культуре, ярчайшим образом в жизни и творчестве Гете.

В понятии «грация» Шиллер нашел некий прообраз выражения сущности человека и человеческой природы. Как раз «грация» дает возможность строить, образовывать такую сферу, такое пространство, в котором неразрывно связаны человеческая деятельность и человеческое восприятие, чтобы дать пример индивидуальной природы человека. Можно добавить, что такой характер

грации является самым главным, поскольку она сопровождает наши поступки и кажется, на первый взгляд, только второстепенной, хотя на самом деле она превращается в самое важное, когда мы обращаем внимание на нашу индивидуальную сущность. Грация, как и культура вообще, всегда переходит от второстепенного к наиболее важному, и теряет важность ввиду своей временности. С помощью «прообраза» грации можно объяснить, что что-то второстепенное превращается во что-то важное, но не может себя навсегда убедить в собственной важности.

Если в понятии «грация» Шиллер приближался к пониманию культуры с эстетической точки зрения, то в понятии «достоинство» – с этической (хотя оба понятия представляют собой определенный синтез эстетического и этического, только с разных сторон). В данной работе уже было указано, как Шиллер относится к категорическому императиву Канта. Что касается понятия грации, то мы наблюдаем у него утверждение человеческой природы таким образом, что она выражается в области красоты, в области эстетического восприятия и деятельности постольку, поскольку природа пробуждает и обосновывает конкретную человеческую свободу, которую никогда не отделить от собственной, индивидуальной природы человека. В этом смысле природа поднимается до уровня человеческой свободы. У Шиллера устранено Кантово жесткое угнетение природы в смысле угнетения влечений человека ради его свободы, но, вместе с тем у него остается некая часть природы человека, которая уже не может подняться на уровень человеческой свободы и представляет собой только «дурную» область стихийных требований природы вообще. Ее нельзя понимать в качестве индивидуальной природы, поскольку человек относится к ней только отрицательно. Само собой разумеется, Кант имеет в виду как раз такую природу, когда требует, чтобы человек исключил влечения из сферы моральности и посвятил себя высшему разумному определению морали, где осуществление нравственного закона выражается в совпадении необходимости и свободы. Совпадение необходимости и свободы у Канта на уровне пренебрежения слепыми требованиями природы приветствует

Шиллер, которого, как и Канта, можно, несомненно, назвать «моралистом», хотя это совпадение не совсем его устраивает.

Если Шиллер позволяет человеческой природе в понятии грации подняться на уровень человеческой свободы и дает в эстетической области видоизменение кантовского совпадения необходимости и свободы, то он является и достаточным реалистом, чтобы не игнорировать возможность слепых требований природы. Требования таких природных форм известны, и полностью обойти их невозможно. Шиллер описывал их следующим образом: «Так как у природной необходимости ничего нельзя выторговать, то и человек, несмотря на свою свободу, вынужден ощущать то, что природе угодно заставить его ощущать, и в зависимости от того, будет ли это ощущением страдания или удовольствия, в нем также неизменно должно возникать отвращение или желание. Здесь он совершенно подобен животному, и самый непоколебимый стоик так же остро ощущает голод и так же не выносит его, как червяк у его ног».<sup>5</sup>

Шиллер утверждает высокое нравственное значение и активный характер действий человека. Но и указывает на процессуальный и относительный характер достоинства, так как знает, что существуют две формы достоинства, аналогичные формам красоты: архитектурной красоте и грации, или красоте в движении. Утверждая относительный характер и отличая его от холодного достоинства, которое требует расстояния и презрения к подчиненным и униженным, он указывает на такое достоинство, которое, в первую очередь, представляет собой отношение к собственной внутренней природе человека, а не к другим людям. В этом смысле превосходное достоинство состоит в том, чтобы выдержать наступление природы на возвышенную свободу человека.

Таким образом, достоинство в нравственном истолковании у Шиллера представляет собой подтверждение того, что существуют две формы необходимости: нравственная (или человеческая) и необходимость слепой

---

<sup>5</sup> Там же. С. 152.

природы. Таковую противоположность или параллельность двух необходимостей невозможно отрицать, но требуется укреплять превосходство и возвышенность человеческой свободы, которая совпадает с нравственной необходимостью. Человек призван возвышать нравственную волю, чтобы осуществлять господство разума над слепой необходимостью природы. Шиллер писал: «Только сокрушая натиск желания, торопливо стремящегося к своему удовлетворению, <...> человек проявляет самостоятельность и выказывает себя моральным существом, которое не может просто испытывать желание или отвращение, но всегда при этом обнаруживает волю. Однако самый запрос у разума есть умаление прав природы, которая в своем собственном деле и является компетентным судьей, и не желает подвергать пересмотру свои решения в какой-либо новой и посторонней инстанции. Таким образом, акт воли, отдающей желание на суд нравственности, в буквальном смысле противоестественен, делая необходимое вновь случайным и предоставляя законам разума решение вопроса, подсудного только законам природы. Ибо, как чистый разум в своем моральном законодательстве мало считается с чувственностью, так и природа мало интересуется запросами чистого разума. В обоих случаях действует своя особая необходимость, если бы одна могла вносить произвольные изменения в другую, это не было бы необходимостью».<sup>6</sup>

Несмотря на то, что Шиллер любит подчеркивать господствующую роль человеческой воли в проявлении достоинства и, скорее всего, является больше моралистом в духе Канта, чем реалистом, бросается в глаза его реалистический подход, направленный на уравнивание или создание гармонии человеческой души. Гете не смог смириться с Шиллером-моралистом, подвергнув его работу резкой критике, и даже почувствовал себя оскорбленным после чтения эссе живущего в соседнем городе известного писателя, который еще не стал его самым близким другом. Однако следует оценить попытку Шиллера найти систематический подход к тому, что человек в сфере возвышенной практической разумной деятельности также есть существо,

---

<sup>6</sup> Там же. С. 154-155.

которое еще тесно связано со своей слепой животной природой, и если не с ней, то, по крайней мере, с областью совершенно естественных влечений и инстинктов. Преимущество размышлений Шиллера в этом отношении состоит не только в том, что он позволяет человеческой нравственной воле обратить внимание на необходимые требования природной структуры человека и вводит ее в область этики, но и в том, что он вообще предоставляет место природе.

Ключ для понимания этой стороны достоинства дают следующие слова Шиллера: «Однако не только при страдании в более узком смысле, <...> но вообще при всякой сильной заинтересованности желания дух должен выказать свою свободу, что должно непременно выразиться в достоинстве. <...> Достоинство относится к форме, а не к содержанию аффекта, поэтому зачастую случается, что аффекты, по содержанию вполне похвальные, впадают в пошлость и изменчивость, когда человек слепо им поддается из-за недостатка достоинства; наоборот, нередко аффекты предосудительные приближаются к возвышенным, раз обнаруживают в своей форме господство духа над ощущениями. Итак, достоинство мы имеем там, где дух выступает господином тела».<sup>7</sup> Шиллер трактует здесь достоинство таким образом, что оно дает человеку в отношении к природе форму. Он говорит о том, что даже вполне похвальные аффекты превращаются в отрицательные, если отсутствует форма отношения к ним. Эта форма – форма по отношению к содержанию, которое представляет собой природа. Все-таки с помощью достоинства мы имеем возможность вообще относиться к природе: иначе нам придется ее полностью отрицать или утверждать без рассуждений. Иными словами, достоинство можно считать средством для того, чтобы нравственная воля, или человеческий разум, образовывал какую-то дистанцию, какое-то пространство общения по отношению к природе, но не только к слепой природе, а к природе вообще, когда требуется полагать такие черты человека, которые отличают его от природы.

---

<sup>7</sup> Там же. С. 158-159.

В этом смысле природа определяется иначе, нежели в грации, где необходимость природы поднимается на уровень человеческой свободы. Здесь как раз утверждается расстояние между ними – для того, чтобы подчеркнуть, что природа является другой крайностью по отношению к возвышенности человеческой воли и человеческого разума. Дело не только в том, что здесь господствует воля природы – на самом деле это не самый важный аспект, – но и в возможности, чтобы природа, даже слепая, представлялась в собственном свете. Можно сказать, именно присутствие формы в качестве достоинства позволяет нам не только просто угнетать природу, не душить ее, но, по крайней мере, вообще бороться с ней, если даже не предоставлять ей право на жизнь на определенном расстоянии от нашей возвышенной воли и человеческого разума. Иными словами, только такая форма, как человеческое достоинство дает нам определенную материю жизни, то есть нашу собственную природу, к которой мы можем тогда вообще как-то относиться, с которой мы можем организовать определенную связь, в отношении к которой мы образуем какое-то внутреннее пространство общения, чтобы осознать, что наша индивидуальная природа существует и дает нам основу конкретной своеобразной жизни, а именно – материи жизни. При этом оказывается не предусмотренным, насколько эта природа представляет собой атрибуты слепой или жестокой необходимости природы. Все это является, на самом деле, второстепенным, нужным ради того, чтобы дать человеку возможность определить такую природу, от которой он зависит, а может быть, не зависит, с которой он может общаться с определенного расстояния. Если мы сравниваем эти разные отношения к природе в грации и в достоинстве, то мы можем сказать, что в грации природа исходит прямо из собственного Я, а в достоинстве природа оказывается на определенном расстоянии, т. е. оказывается другим Я.

Несмотря на ограниченность понятий «достоинство» и «грация», можно, опираясь на них, сделать определенные заходы в направлении понимания культуры. Культура определяется тем, что выражает человеческую природу, сущность человека, даже в том случае, когда мы имеем в виду неприятные,

отрицающие достоинство и сущность человека обстоятельства и вещи. Как раз в достоинстве человеку дано средство, чтобы включать или не включать в культуру такие проявления, которые не соответствуют идеальному пониманию человека. Достоинство позволяет нам определять расстояние до этих «отрицательных» обстоятельств и позволяет вступать в общение с ними или вообще признавать их постольку, поскольку они проявляются в качестве представления об определенной человеческой природе. Поскольку Шиллер разработал свое специфическое понятие достоинства в связи с этикой (особенно с этикой Канта), следует отметить, что оно наделено особенными качествами, способными отнести его к области культуры. Это выражается, помимо всего прочего, в том, что смягчается требовательность нравственного закона в отношении к осуществлению разума, и господствующая сила обращается на формирование пространства взаимодействия с человеческой природой. Иными словами, упраздняется строгое требование самоопределения человека на основе всеобщего нравственного закона и вводится некоторая внутренняя поддержка человека ради общения с природой. Сохраняются и внутренняя целостность, и гармония на основе отношения к себе, а не ко всеобщему разуму. В этом смысле культура – такая область разума и текущей жизни, которая воплощается в достоинстве конкретного индивида. Иначе говоря, культура – это достоинство, позволяющее реализовываться в бытии при сохранении нашего возвышенного духовного начала и определяющее нашу природу в отличие от нашей «возвышенности». В этом смысле человеческая культура *принципиально* отличается от природы. Другая стороны культурности состоит в том, что в грации человеческая свобода выражается на основе неразрывной связи с природой в форме актуальных положительных обстоятельств человека.

Шиллер в дальнейших размышлениях обобщил свою позицию в контексте общественного развития. В работе «Письма об эстетическом воспитании человека» понятиям «грация» и «достоинство» отводится второстепенная роль, но тема – та же самая, что и в предыдущем эссе. Здесь речь ведется об эстетике

и этике в смысле воспитания человека и о культуре, поскольку культура неразрывно связана с искусством и с отношением к искусству в качестве эстетического воспитания человека. По нашему мнению, переработку своих взглядов Шиллер завершил, учитывая возражения Гете. Однако, несмотря на некоторые видоизменения, можно определить конечную философскую точку зрения Шиллера как находящуюся между Кантом и Гете. Пожалуй, в этом состоит его оригинальность. Но, может быть, ввиду этого он и недооценен до сих пор, т. к. его рассматривали прежде всего в отношении к этим крупным мыслителям, которые не только превосходят Шиллера по объему философского наследия, но и представляют собой символы последовательного и систематически продуманного философского мировоззрения. Однако, как уже было сказано, как раз в этой промежуточной позиции Шиллера можно найти опору для понимания культуры, которая также выполняет промежуточную функцию в обществе и духовной жизни.

Общая направленность «Писем» состоит в том, что Шиллер стремился соединить оба вектора движения, как от человеческой природы к эстетике (грация), так и от этики (разумного требования) к человеческой природе, предполагая, что в человеке существует два побуждения (по-немецки – «Trieб»), которые действуют или раздельно, или совместно, или же противоположно внутри человека и человеческой культуры. От положения этих двух побуждений зависит отношение к эстетическому воспитанию человека. «Две противоположных силы, побуждающие нас к обнаружению своего объекта и потому могущие быть весьма уместно названы побуждениями, заставляют нас приступить к осуществлению этой двойной задачи, то есть сделать необходимое в нас действительным и действительное вне нас подчинить закону необходимости. Первое побуждение, которое я назову чувственным, исходит из физического бытия человека или из его содержания (материи). <...> Содержанием (материей) здесь называется не что иное, как изменение или реальность, заполняющая время <...>. Другое побуждение, которое можно назвать побуждением к форме, исходит из абсолютного бытия

человека или из его разумной природы и стремится освободить его и сохранить его личность при всей изменяемости состояний. <...> Если первое побуждение лишь создает случаи, то второе дает законы, законы для всякого суждения, имеющего в виду познание, законы для всякой воли, имеющей в виду действия».<sup>8</sup>

Нетрудно заметить, что первое побуждение, т. е. чувственное побуждение, очень близко к пониманию грации, а второе побуждение, т. е. побуждение к форме, как-то связано с достоинством, описанным в предыдущем эссе. Можно констатировать, что Шиллер дал своим мыслям об эстетическом воспитании более обобщенный характер, чем в достаточно узком понимании грации и достоинства. Несомненно, что Шиллер нашел некий принцип, согласно которому происходит процесс формирования культуры, образа культурного воспитания человека в качестве «эстетического воспитания». Все это значит, что культуру следует понимать исходя из эстетики, из чувственности человека не только в восприятии возвышенного искусства, но в единстве индивидуального человека и всеобщего культурного развития.

Однако не следует забывать путь, которым Шиллер пришел от своих понятий грации и достоинства к более обобщенному пониманию эстетического воспитания. Следует также обратить внимание на то, что это обобщение приближает Шиллера к традиционному пониманию противоположности чувственности и разума, представляя собой вариант этой противоположности во всеобщем духе истории философии.

Преимущество шиллеровского подхода к эстетике, этике и культуре вообще выражается в том, что он не принимает понятия грации и достоинства как предварительные конструкции на пути к пониманию эстетического воспитания человека. Он понимает их как образы и формы, которые представляют конкретный практический подход к определению конкретной, действительной, процессуальной человеческой природы. С помощью таких, хотя и достаточно узких, но значительных понятий проявляется возможность по-новому

---

<sup>8</sup> Там же. С. 287-289.

относиться к нашей собственной природе и понимать ее как на индивидуальном, так и на всеобщем уровне. Это может служить ключом к тому, чтобы создавать, организовывать и сохранять сферу культуры в качестве проявления нашей собственной природы – как в положительном, так и в отрицательном смысле. Само собой разумеется, едва ли кому-то удастся определить грацию и достоинство окончательным образом на основе чувств и понятий. Но утверждать и укреплять культуру с практической точки зрения возможно, только если в нашей индивидуальной духовной жизни имеется метод или некоторая практика осмысления своей человеческой природы, своей индивидуальной сущности или своей культуры.

## ОПЫТЫ

### Этос Петербурга

#### *От отв. редактора*

*Ниже публикуется не совсем обычный материал, представляющий собой фрагменты дискуссии на защите кандидатской диссертации С. В. Коротеева «Этос Петербурга». Публикация данных фрагментов обоснована двумя причинами. Во-первых, в них подняты малоизученные аспекты культуры Петербурга, и это несмотря на видимую «исчерпанность» темы. Во-вторых, пожелания к этой публикации прозвучали на заседании диссертационного совета, где проходила защита, что само по себе представляется случаем почти уникальным.*

*Традиция обнародования такого рода материалов не очень распространена сегодня в России, хотя на Западе она есть. Существовала эта традиция и в нашем отечестве. Достаточно вспомнить блестящий текст П. А. Флоренского, представляющий собой отзыв оппонента на богословскую диссертацию А. М. Туберовского. Отмечая ее многочисленные недочеты, Флоренский тем не менее дает положительный отзыв. Интересна основная причина, побудившая рецензента сделать это. Сочинение Туберовского, полагает Флоренский, «по самому замыслу делается своего рода исповедью и, следовательно, уже по заданиям своим есть и должно быть некоторою, в Высшем случае, духовною автобиографией...».<sup>1</sup>*

*В отличие от той давней истории, исследование Коротеева не вызвало серьезной критики. Однако эта работа показала, что петербургский текст русской культуры (В. Н. Топоров) не может не быть исповедальным текстом. Автор, берущий на себя смелость сказать новое слово о великом городе, обязательно пропускает через свое сердце судьбу и непроговоренные смыслы*

---

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христово» // Флоренский П. А. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 203.

*его истории. Именно такой разговор состоялся на защите диссертации Коротеева. Проблема этических координат петербургской культуры, поставленная весьма нетривиально, вызвала оживленный отклик.*

*Любой вопрос о Петербурге вызывает бурю ассоциаций. Все подходит к нему – и карсавинский опыт постижения средневековья, и бахтинская «смеховая культура», и великое искусство русского девятнадцатого века, и нравственная неуспокоенность творцов века Серебряного... Он как губка, вбирающая любые традиции, даже те, которые ему вроде бы и не присущи. И когда осознаешь эту простую истину, неизбежно встает вопрос о метафизике и этических основаниях этого удивительного процесса.*

*Публикуемые отрывки стенограммы опираются, в основном, на свободную дискуссию, развернувшуюся в ходе обсуждения диссертации. В ней приняли участие ведущие специалисты Санкт-Петербурга. Мы сознательно минимизировали разного рода формальные элементы, чтобы донести до читателя дух состоявшегося разговора.*

Из материалов стенографического отчета заседания  
диссертационного совета Д.212.199.10 при Российском  
государственном педагогическом университете им. А. И. Герцена  
от 5 июня 2008 года

**ПРЕДСЕДАТЕЛЬСТВУЕТ** – доктор философских наук, профессор **А. П. Валицкая**

**УЧЕНЫЙ СЕКРЕТАРЬ** – кандидат философских наук, доцент **А. Ю. Дорский**

**А.П. Валицкая.** Уважаемые коллеги! На повестке дня защита диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук Сергеем Владимировичем Коротеевым на тему: «Этос Санкт-Петербурга», специальность 09.00.05 – этика.

Работа выполнена на кафедре эстетики и этики Государственного образовательного учреждения высшего профессионального образования

«Санкт-Петербургский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена». Научный руководитель – доктор философских наук, профессор Алексей Викторович Чечулин.

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор Лариса Алексеевна Громова; кандидат философских наук, доцент Алексей Павлович Козырев.

Ведущая организация – Санкт-Петербургский государственный университет.

Слово для изложения основных положений диссертации предоставляется Сергею Владимировичу Коротееву.

**С. В. Коротеев.** Уважаемая председатель, члены диссертационного совета, дамы и господа! В предлагаемом на ваш суд диссертационном исследовании поставлена цель – изучить этос Петербурга как исторически детерминированное понятие и факт живой развивающейся традиции, выявить и исследовать сущностные константы этого феномена, проанализировать основные этапы его исторического формирования, становления и развития.

О Петербурге, Петрограде, Ленинграде, Северной Венеции – Культурной, Морской столице, Граде Петрове, Граде Святого Петра писали много и многие. Эта традиция берет начало еще до основания самого города. Однако последнее время лейтмотив обращения к исследованию петербургского феномена звучит с новой силой. Отчасти это связано с широко отмеченным 300-летием, но в большей степени с тем, что сегодня явственно обозначились показательные процессы возвращения Петербургу его многообразных исторических функций общенационального и мирового культурного центра. Работы, возникающие на этом фоне, имеют по преимуществу полемический оттенок. Кроме того, в них, как правило, рассматриваются производные «петербургского стиля». А это заслоняет и подменяет собою понимание сущности петербургского этоса как духовного основания культурной среды города.

Город как феноменологическое целое не может быть полноценно осмыслен вне обращения к системе не декларированных ценностей. Такие константы духовного опыта, как поведенческие и ментальные характеристики горожан,

всегда оставались наиболее ускользающими от привычных аналитических процедур. Вместе с тем, именно универсалии духовного опыта формируют общую атмосферу и характер доминирующих умонастроений социума, принятые в нем нравственные установки и традиции. Все это, в конечном счете, определяет стиль и настроение жизни людей, глубинную основу их жизнотворчества – то есть те уровни ценностного взаимодействия, которые и фиксируются древнегреческим понятием «этос».

Философия петербургского пространства в этом смысле представляет собой уникальную, мало с чем сопоставимую культурную реальность. Немногие современные мегаполисы, по точному наблюдению М. С. Кагана, могут предложить столь значимый социокультурный опыт, продолжающий оказывать воздействие на судьбы страны и формирование идеалов человеческой личности.

Сама тема «Этос Петербурга» продиктована глубоко личными переживаниями, связанными с идентификацией себя как петербуржца. Меня интересовали довольно четкие вопросы: что отличает представителя петербургской культуры? в чем генезис противостояния двух российских столиц? Оказалось, что при всем многообразии трудов, посвященных феномену Петербурга, определенных ответов на эти вопросы, прежде всего с позиций философско-этического анализа, пока не найдено.

Окончательно тема «Этос Петербурга» оформилась в результате работы над проектом радио «Маяк» «Вас вызывает Петербург». Цикл передач, в создании которого мне довелось участвовать, был задуман с целью найти бывших петербуржцев-ленинградцев, которые в силу разного рода причин были вынуждены покинуть родной город, но которые по-прежнему ощущают свою сопричастность Петербургу. И эта цель была достигнута. Важным открытием стало единство высказанных участниками проекта мнений о существовании определенного влияния петербургской среды на человека, об архетипических особенностях этого феномена.

Содержательные составляющие проекта «Вас вызывает Петербург» наряду с теоретическими трудами видных исследователей социокультурного пространства города (В. Н. Топорова, Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, М. С. Кагана, К. Г. Исупова, М. С. Уварова), а также комплекс ключевых текстов петербургской культуры, – все это послужило источниковедческой базой работы.

Согласно выдвигаемой в диссертации гипотезе, в Петербурге за три века существования сложился особый тип национального этоса. Благодаря этому появился своеобразный нравственный хронотоп, качественно отличающий каждого представителя петербургской культуры. Именно этос выступает условием формирования внутреннего мира петербуржцев как носителей особого типа духовной традиции, сохраняющей свою узнаваемость в других этнорегиональных условиях.

В первой главе проводится историко-философский анализ предпосылок и теоретических подходов к исследованию этоса. Рассматриваются трактовки Аристотеля, Канта, Гегеля, Монтескье, Шелера, Вебера и других мыслителей, а также современных авторов (Гусейнов, Бакштановский и т.д.).

Понятие этоса, представленное в его категориальном статусе, оказывается шире морали, что отмечает в известной работе «Рыцарь и буржуа» М. Оссовская. По ее справедливому мнению, этос определяет не столько нравственное поведение, сколько общую духовную и социально-культурную интенцию. При этом принципиально значимым в трактовке этоса представляется существование личностных образцов, которые аккумулируют его суть и благодаря которым он всегда, но в разных формах, оказывается представленным в реальной жизни.

Предложенная М. Оссовской парадигма строится на сопоставлении двух доминирующих типов этоса: аристократического и буржуазного. Естественно, что эти модели не отражают все разнообразие общественных нравов, а обозначают лишь их важнейшие исторические модификации. При этом подход

М. Оссовской оказывается удачным и применимым (с определенными оговорками) при описании качественно иных типологических ситуаций.

Таким образом, этос является одним из ключевых концептов построения этической теории, который характеризует духовно-нравственные особенности культуры и общества, формирует своеобразный нравственный фундамент социума. Типология же этосов должна основываться не на исторических, а на мировоззренческих критериях – отношении личности к окружающему миру, родине, самому себе.

Вторая глава работы посвящена специфике Петербурга как уникального целостного социокультурного пространства, а также идеальным личностным образцам, на которых основывается этос. В частности, рассматриваются фигуры Петра Первого и Екатерины Великой, феномен декабризма и зарождение интеллигенции, наиболее яркие типажи «петербуржцев» в классической русской литературе (Онегин, Базаров, Башмачкин, Раскольников). В результате удалось выделить и систематизировать отличительные качества петербургского типа личности, определить нравственные установки и моральные принципы, которыми руководствуются петербуржцы.

Третья глава строится на анализе биографических фактов жизни и взглядов петербуржцев – представителей различных областей и поколений, с целью обоснования петербургского этоса как нормативного регулятора повседневной жизни людей.

Основные выводы, к которым удалось прийти, изложены в следующих положениях.

Северная столица обладает уникальным, исторически сложившимся типом жизненного мира, духовной предпосылкой существования и развития которого выступает этос Петербурга.

Составляющие этоса Петербурга, которые традиционно рассматриваются с помощью исторических, литературоведческих, культурологических подходов, всесторонне и предметно могут быть интерпретированы только в предметном

поле философского исследования. Самостоятельный ракурс рассмотрения целостной феноменологии города предлагает методология философско-этического анализа.

На ее основе предложено авторское понимание понятия «этос Петербурга» в следующей формулировке: этос Петербурга – становящееся и воспроизводимое явление духовной сферы жизни петербургского социума, сформированное под влиянием исторических, природно-климатических, личностных, социальных, метафизических факторов.

Городской этос выступил условием появления особого петербургского типа личности, ключевыми качествами которого стали открытость к другим культурам, ориентация на европейские ценности, четкость, организованность жизни, отчетливая идентификация себя в рамках петербургского социума, эмоциональная сдержанность и скромность, особая нормативность языковых коммуникаций. Духовное содержание этоса Петербурга основывается на фундаментальных нравственных ценностях. Этос Петербурга характеризуется личностными образцами, к которым относятся наиболее яркие, признанные в обществе представители петербургского социума. Стоит заметить, что на основе анализа текстов культуры, личностные образцы этоса северной столицы выявляются в различных социальных слоях – представители власти, чиновники, творческая и научная интеллигенция, промышленники, «рабочий люд».

В заключение необходимо заметить, что в современных условиях этос Петербурга испытывает существенное влияние нивелирующих тенденций глобализации. В результате, с одной стороны, все меньше людей, идентифицирующих себя с северной столицей, разделяют духовно-нравственные воззрения и придерживаются норм, присущих петербургскому этосу. С другой стороны, становится все меньше неоспоримых моральных идеалов – личностных образцов этоса Петербурга. Именно поэтому сегодня особую значимость приобретает ценностная ретроспектива и актуализация в настоящем духовного опыта носителей петербургского этоса. Исторические

примеры показывают, что этос северной столицы обладает огромной силой и потенциалом к самосохранению в сложнейших условиях.

Спасибо за внимание.

**А. П. Валицкая.** У кого из членов совета есть вопросы к соискателю? Пожалуйста.

**А. С. Степанова,** доктор философских наук. Сергей Владимирович, у меня два вопроса. Первый связан с задачами, которые Вы ставите, и относится к проблеме определения круга текстов различных жанров. Какие критерии определения этого круга трудов, определяющих петербургский текст?

И второй вопрос. Он относится к первому пункту раздела научной новизны. Сколь обязательно преодоление различий в концепциях к определению этоса? Чем Вы это аргументируете?

**С. В. Коротеев.** Что касается критериев определения круга тех текстов культуры, которые использовались. Понятно, как я уже говорил, о Петербурге писали многие и очень много. Естественно, я старался опираться на классическую традицию исследования петербургского социокультурного пространства.

Что же касается преодоления различий в подходах, мне казалось, что, действительно, необходимо интегративное, если можно так сказать, определение этоса, и это сегодня очень актуально. Единое восприятие данного понятия и вообще введение его в научный обиход необходимо в связи с той растерянностью и с тем кризисом, который происходит в нравственной сфере современного общества, не только российского. Вот, собственно, поиск этого единого определения этоса, мне кажется, может послужить ответом на вопрос о вариантах Выхода из этого духовного кризиса.

**М. С. Уваров,** доктор философских наук. Я благодарен автору за этот замечательный текст и у меня много вопросов, из которых задам два или три.

Во-первых, на первой странице Вы совершенно верно говорите об общности судьбы, говоря словами Пушкина, «младших столиц» – Бразилиа в Бразилии,

Астаны в Казахстане... Вы специально исследовали этот вопрос? В чем отличие их от такой «младшей столицы», как Петербург?

**С. В. Коротеев.** Я специально этот вопрос не рассматривал, хотя это действительно очень интересный момент, и как продолжение исследования это было бы очень актуально и интересно.

**М. С. Уваров.** Второй вопрос касается этоса Петербурга. То определение этоса, которое Вы дали, во многих своих основных положениях подходит, скажем, для определения метафизики Петербурга, или эстезиса Петербурга, или даже души Петербурга, то есть тех понятий, которые в литературе хорошо разработаны. В чем принципиальное отличие этоса Петербурга от метафизики Петербурга, или эстезиса Петербурга, или души Петербурга?

**С. В. Коротеев.** Мне кажется, что в личности. Прежде всего – в личностных образцах. В том-то и специфика этоса Петербурга, что мы его можем найти в самых разных социальных слоях. Вот сегодня где его искать? И вдруг мы приходим в театр и неожиданно видим гардеробщицу, которая работает там 40 лет, и вот он – этот этос Петербурга, например, явлен нам с помощью этой старенькой женщины.

**М. С. Уваров.** Отсюда третий вопрос, и самый, может быть, волнующий меня. Вы говорите об этосе Петербурга, но Петербург существует в разные периоды своего исторического бытия: есть Ленинград, есть Петроград. И есть разные люди. Я недавно был на одной встрече, где человек буквально со слезами на глазах говорил об эпохе на днях скончавшегося Григория Васильевича Романова: какого президента мы потеряли! Есть сегодня целый слой петербуржцев, которые считают, что они ленинградцы, они не петербуржцы, причем серьезно, убежденно. Что это, разные этосы? Или это подчиненные этосы, которые мы должны игнорировать?

**С. В. Коротеев.** Я думаю, что в целом мы говорим все-таки об одном этосе, называем ли мы наш город Петербургом, Ленинградом, Северной столицей (какие имена он только ни носил!). Мне кажется, что эти моменты определения себя как ленинградца или петербуржца не отражают фундаментальной разницы

в тех основах, на которых базируется петербургский этос, потому что это все-таки универсальные ценности.

И даже если мы будем смотреть какие-то прикладные составляющие этоса, например специфику разговора, специфику языковых коммуникаций, то она не сильно претерпевала изменения.

Вопрос о подэтосах, конечно, был сформулирован в одном из отзывов официальных оппонентов, в отзыве Алексея Павловича Козырева, о том, что, действительно, если дальше продолжать исследовать эту проблему, можно внутри петербургского этоса выявить – и это действительно было бы полезно – этос Охты, этос Невского проспекта, по другим каким-то критериям попытаться найти специфику.

Честно говоря, я бы не стал этим заниматься. Мне кажется, самое главное в этосе – что это объединяющее, интегративное, сохраняющее, цементирующее культуру явление.

**А. А. Корольков**, доктор философских наук. По сути дела, в продолжение заданных вопросов, поскольку они невольно возникают.

Я с большим интересом прочитал тот раздел реферата, в котором говорится об особом петербургском типе личности. Это тема, которая, конечно, рождается невольно и в обыденном сознании, и она вполне естественна; в нашей стране всегда говорили об особом петербуржце, и о простолюдине, и о ком угодно. И в то же время всякая схематизация этого особого петербургского типа личности всегда оказывается трудной, и это видно из положений, выносимых на защиту. Я бы согласился со всеми интересными предложениями Сергея Владимировича относительно определенных черт петербургского типа личности, кроме одного – ориентации на европейские ценности. Я понимаю, о чем идет речь; понятно, что в Петербурге особое отношение к Европе. И перед этим, по-моему, совершенно справедливо написано об открытости петербуржцев другим культурам, и другим европейским странам особенно, наверное. Но вот «ориентация на европейские ценности» – тут возникает масса вопросов: а Ломоносов – это петербуржец или нет?

**С. В. Коротеев.** Архангелогородец.

**А. А. Корольков.** Достоевский?

**С. В. Коротеев.** Нет, и Пушкин-то не петербуржец, а самое главное, и Петр I – тоже не петербуржец!

**А. А. Корольков.** С этой точки зрения, я давно убедился, что, вообще говоря, все памятники, которые стоят в Петербурге (включая Ленина), поставлены не петербуржцам, все пришьлые. (Смех.)

Ну, понятно, что мы интуитивно улавливаем, что такое петербуржец, может быть, иногда в этих самых старушках. И все-таки мне кажется, что Вы допустили неточность: ориентация на европейские ценности, но все-таки нельзя при этом и российские ценности исключать.

**С. В. Коротеев.** Нельзя, конечно.

**А. А. Корольков.** Неужели петербуржцы – какая-то совершенно обособленная часть России, где нет вообще ориентации на русскую культуру и на российские ценности? Вот это подчеркивание, я думаю, должно быть чем-то дополнено.

**С. В. Коротеев.** Я полностью с Вами согласен. Причем я настаиваю в своей гипотезе, что этос Петербурга – это именно тип национального, тип русского этоса, и Петербург – это русский город, а не европейский.

**А. А. Корольков.** Вы во вступительном слове это сказали, верно.

**С. В. Коротеев.** Я принимаю в этом смысле Ваше уточнение. В принципе, я с этим полностью согласен. Может быть, не совсем точно здесь это прозвучало.

**А. А. Корольков.** Я удовлетворен ответом, спасибо.

**А. П. Валицкая.** Тем не менее, и англомания, и французомания – это все из Петербурга идет.

**В.Н. Панибратов,** доктор философских наук. У меня такой вопрос возник. Мы видим, что Петербург, простите меня за такое романтическое определение, ярко и быстро «чернеет», я имею в виду состав населения. Поэтому, в продолжение вопроса Александра Аркадьевича, что Вы рассматриваете как ориентацию на европейские ценности?

Конечно, возраст, наверное, сказывается в моем вопросе, но, присматриваясь к тому поколению, которое выросло в последние два десятилетия, и явно усматривая ориентацию на европейские ценности, ну почти ничего из петербургских черт не могу здесь выделить! Это какой-то другой народ, какое-то другое поколение – поколение, которое приходит, скажем, в метро, в электричку и садится так, как будто турецкий султан, и сидит на троне!

Так вот вопрос в следующем: что Вы считаете главным ядром сохранения петербургского этоса? Что Вы считаете самым надежным, что следует охранять, и тогда, если это будет сохраняться, петербургский этос будет и дальше здравствовать? Что является гарантом сохранения петербургского этоса в его самых образцах – архитектура, деятели культуры, какой-то социальный слой, какие-то формы просветительства, музеефикация?

**С. В. Коротеев.** Спасибо за вопрос, Виктор Никифорович, действительно, очень тревожащий лично меня вопрос и, думаю, многих, кто болеет за этот город.

Но скажу, что та проблема и то, о чем Вы сейчас говорили, наверное, не исключительно петербургская проблема. Сейчас в современной философии есть такое понятие – «постмодернистский терроризм», у которого нет направленности, он взрывает само существование. Что ждать? Вот башни-близнецы взорвались, потом – метро в Лондоне, в Париже бунтуют, там та же проблема. Вот Вы говорите: Петербург чернеет; мы видим пример Парижа – то же самое. Но почему в Петербурге каждое преступление, связанное с национальной ненавистью, вызывает такой резонанс? Ведь в Петербурге их не больше, чем в каком-то другом российском городе, в той же Москве, но в Петербурге это всегда звучит резонансно... Как вообще возможны такие проявления в городе, который считается городом толерантности, городом европейского образования и, вообще говоря, самым образованным, простите за тавтологию, городом нашей страны? Как на фоне Эрмитажа – и вдруг происходят такие преступления?!

И, на самом деле, что меня побудило к написанию этой работы – популярность нашего радиоцикла. Казалось бы, что мы будем говорить о Петербурге, на первый взгляд, это же абсолютно «провальный» проект. Посмотрите, что сейчас в СМИ происходит, какие передачи имеют самые высокие рейтинги и так далее. И тем не менее, у нас сотни звонков, у нас письма, у нас гости, которые рвутся в эфир! Получается, что если попытаться использовать такие современные механизмы и если бы таких тем и таких проектов было больше, то, наверное, серьезнее была бы и просветительская роль СМИ. Мне кажется, что просветительская роль СМИ очень важна в этом.

**В. Н. Панибратов.** То есть ваш ответ – проекты?

**С. В. Коротеев.** Просвещение.

**В. Н. Панибратов.** Гарантом является просветительская работа.

**С. В. Коротеев.** Просветительская работа, да, прежде всего. Естественно, образование...

**А. П. Валицкая.** Петербургскую школу надо делать.

**М. Г. Лазар,** доктор философских наук. Мои вопросы уже были заданы, но возникли новые.

Сохранение духа Петербурга. Ну, это как предложение на будущее. А вопрос такой: влиял ли на образ этоса Петербурга тип политического режима, который был в России?

И вопрос совсем не отсюда: а климат влияет на этос? Сразу вспоминается Гоголь и его «Невский проспект», где ветер, куда ни повернись, «дует в морду».

**С. В. Коротеев.** Тип политического режима, конечно, влияет. Если вспомните, кто в советское время в первую очередь подвергался репрессиям и гонениям – это были интеллигенты. Можно вспомнить «философский пароход». То есть очень многим, с кем этос был связан, носителям этого этоса при определенных политических режимах приходилось нелегко.

**М. Г. Лазар.** Наоборот, тип режима как бы возвышал и подчеркивал этос, даже в советское время.

**С. В. Коротеев.** Да, в итоге это помогало тому, что этос как-то сохранялся и мог даже сильнее звучать.

А что касается климата, то у меня отдельный раздел посвящен этому. Конечно, природная доминанта; Вы Гоголя назвали, можно вспомнить и Достоевского, и еще многих... Действительно, очень много написано об этом.

**А. П. Валицкая.** Конечно, тут и угроза наводнений, и так далее. Еще вопросы есть? Пожалуйста, Наталья Львовна.

**Н. Л. Леонтьева,** доцент. Сергей Владимирович, я все хочу понять, что же такое все-таки этос, и прошу вас прояснить: может быть, этос как-то связан с интеллигентностью? Связан ли как-то этос с совестью? Я, как этик, хотела бы узнать, это как-то связано понятийно?

**С. В. Коротеев.** На мой взгляд (я свою трактовку в данном случае привожу), этос в фундаменте своем как раз основывается на фундаментальных этических ценностях. Но, тем не менее, это не исключительно этическое понятие; мы можем найти разные составляющие. Почему и социологи занимались этосом (тот же Вебер), и культурологи? Потому что мы тут находим и эстетические, и культурологические аспекты, не только строгость морали, и даже не столько строгость морали, а как это моральное реально может воплотиться. Естественно, что это зиждется на фундаментальных этических ценностях, а проявляет себя в реальной жизни людей в их стиле поведения, о чем я говорю, и в общей направленности данной культуры, в ментальности, в мировоззрении...

**Н. Л. Леонтьева.** Как соотносятся интеллигентность и этос?

**С. В. Коротеев.** Интеллигентность – это немножко другое понятие. Мы говорим об этосе, когда говорим об общности; практически любой социум, любую общность людей мы можем охарактеризовать через этос. Когда мы говорим об интеллигенции, мы говорим об особом слое людей, который возник, в том числе и во многом, в связи с Петербургом, у этого слоя людей существует, естественно, определенный набор нравственных ценностей, которыми они руководствуются. В этом смысле этос и интеллигенция, может

быть, отчасти пересекающиеся понятия, прежде всего этос Петербурга и интеллигенция – пересекающиеся понятия, но разные.

**А. П. Валицкая.** Что общего в этических основаниях у петербургского профессора и гардеробщицы? Вот это – то, о чем мы говорим.

**С. В. Коротеев.** Фундаментальные, да, этические ценности.

**А.П. Валицкая.** Есть еще вопросы? Тема, которая, по-моему, касается каждого, поэтому волнует всех. Достаточно вопросов? Спасибо.

Слово предоставляется научному руководителю – доктору философских наук, профессору Алексею Викторовичу Чечулину.

**А.В. Чечулин.** Уважаемые коллеги, уважаемые члены совета, уважаемые гости!

Мне очень приятно было работать с Сергеем, потому что мне кажется, что он проделал самостоятельную серьезную работу не только над текстом, но и над собой как над личностью; он стал просто другим человеком в ходе этой работы.

Я знаю его очень давно, с первого курса; наверное, я в какой-то степени даже способствовал его переходу в наш университет, и я хочу сказать, что Сергей как раз такой – нормальный петербургский интеллигент, образованный, воспитанный, толерантный, рациональный, ориентированный на европейские ценности при приоритете русских этнических ценностей.

Собственно, этот момент, Александр Аркадьевич, мы специально проговаривали, не знаю, почему Сергей эту фразу забыл – ориентация на европейские ценности при приоритете русского этнического... и так далее.

Я хочу сказать, что научная и философская общественность очень часто ругает средства массовой информации, совершенно справедливо ругает, но Сергей – как раз тот самый журналист, который, будучи действующим, активным, хорошим журналистом, который ведет много всяких своих проектов, сам передачу ведет, сам лично общается с очень разными людьми, он как раз является примером того, что в СМИ не все плохо. Мне кажется, что его медийные проекты как раз и есть такие петербургские передачи, они посвящены сюжетам городской жизни, связаны, прежде всего, с какими-то

культурными, социальными проблемами, очень интересные, и уж точно там никакой «чернухи» нет – такие нормальные хорошие петербургские передачи.

И я хочу сказать, что это человек достойный, и здесь, наверное, говорить о личности нужно больше, чем о том, что он сделал, потому что то, что он сделал, он представил, а мне хочется сказать, что человек он высшей степени достойный, и мне было просто очень приятно с ним работать. Спасибо.

**А. П. Валицкая.** На вопрос Виктора Никифоровича о том, каким образом можно все это, вот ответ реальный – через наши СМИ, петербургское радио в том числе.

Спасибо, Алексей Викторович. <...>

**А. П. Валицкая.** Переходим к свободной дискуссии. Кто из членов совета хочет выступить? Пожалуйста, Анна Сергеевна.

**А. С. Степанова,** доктор философских наук. Я хочу сказать, что с большой радостью встретила эту тему – «Этос Петербурга». Я хочу высказать вам благодарность за такую тему, за такую работу и благодарность за этот цикл передач, который был создан при вашем участии. Это очень важно.

Я не буду много говорить о положительных моментах диссертации, особенно после блестящего выступления Алексея Павловича, которое я выслушала с огромным интересом. Мне бы хотелось просто отметить, безусловно, логичность этой работы, содержательность, сказать, что я ее приветствую и поддерживаю.

Но мне хотелось бы высказать некоторые соображения, которые прошу воспринимать в качестве пожеланий для дальнейшей работы (мне бы хотелось, чтобы Вы эту тему продолжили).

Обращение к истокам – это, конечно, замечательно, то, что Вы начинаете работу с этимологии самого слова «этос» и рассматриваете античную традицию достаточно подробно. Но мне кажется, хотя работа не посвящена античным сюжетам, здесь неплохо было бы не останавливаться на фигуре Аристотеля, а пойти несколько дальше, захватить эллинистическую эпоху и хотя бы упомянуть о стоиках, поскольку само понятие «этос» очень существенно для

эллинистической эпохи и для стоиков. Стоик Посидоний создал науку «этологию», отсюда, собственно говоря, это название и происходит, он впервые употребил сам термин. И мы знаем, что Теофраст написал замечательное произведение «Характеры», это тоже относится к этой же эпохе. Конечно, фигура Аристотеля заслоняет, к сожалению, других философов, о которых все-таки не следует забывать.

Второй момент связан с моим первым вопросом. Я имею в виду круг источников литературы, которые очерчивают само понятие петербургского текста. Мне кажется, этот круг неплохо было бы дополнить мемуарной литературой; когда мы говорим об этосе Петербурга, мне кажется, это необходимо.

Еще один момент, который, безусловно, очень интересный, но не очень понятный, – это проблема единого и многого (это, в общем-то, и философская проблема), когда мы говорим о том (Михаил Семенович это отметил в своем вопросе), один это этос или множество этосов. Мне кажется, все-таки этот момент множественности, этого разнообразия, эта спецификация этосов – она присутствует, то есть боюсь, что это имеет некоторый фундаментальный характер, по крайней мере, приобретает в последнее время. И это то, на что неплохо было бы обратить внимание.

И, наконец, действительно, Петербург переживал разные периоды, я бы сказала, четко очерченные периоды, в частности ленинградский период. Это ведь жизнь целого поколения, моего поколения, например. Здесь многое происходило. Я не застала блокаду, но переживала ее как собственную, поскольку это было связано с жизнью и судьбой моих близких, с детских лет это так и воспринимала, и не только я, а и мои ровесники. Поэтому мне хотелось бы здесь обратить внимание на то, что были такие периоды, как блокада, репрессии, и без этого тоже не обойтись. По-моему, это надо еще проанализировать и как-то осмыслить, особенно в контексте того, что Алексей Павлович Козырев говорил, упоминая о таких катаклизмах, связанных с прибытием огромного количества людей. Я думаю, что здесь речь идет именно

о таком количественном давлении, потому что после блокады все-таки не было такого массового возвращения, и приобщение к культуре происходило другими темпами, нежели это происходило в 70-е годы. Я думаю, что это, действительно, факт очень интересный, я сама подумала, что, наверное, надо это как-то осмыслить.

Так что спасибо вам большое! Я поддерживаю вашу работу и вас лично.

**А. П. Валицкая.** Спасибо. Пожалуйста, Андрей Евгеньевич Зимбули.

**А. Е. Зимбули,** доктор философских наук. Мне хотелось бы поздравить здесь присутствующих людей с тем, что это добротная работа, не просто потому, что хорошо автор в диссертации пишет о моем родном и любимом городе, а потому, что пишет добротно, пишет аргументировано, увлекательно. Хочу поздравить и с тем, что это новаторская работа. И я тоже очень удовлетворен приездом нашего уважаемого официального оппонента-москвича.

Мне недавно довелось слышать от приезжих из Казани, они восхищаются – как у вас хорошо, какие культурные люди у вас в автобусе едут. Я-то этого не ощущаю, а они говорят: Вы не были в Казани! Вот сюжет.

Поэтому я поздравляю нас, повторяю, работа добротная.

Причем я наблюдаю, как рос автор. Я наслаждаюсь и могу сказать, что это настоящий, именно показательный аспирант, который старательно, внимательно переваривает все предложения, все готов воспринять (хотя могу сказать, что иногда советы бывают взаимоисключающие). Вот эта жадность к знаниям, открытость, вдумчивость, скромность и высокая взыскательность – просто пример.

Поздравляю Сергея, конечно, буду голосовать «за» и хотел бы надеяться, что голосование будет столь же однозначным. (Аплодисменты.)

**А. П. Валицкая.** Еще Михаил Семенович хотел что-то сказать. Пожалуйста.

**М. С. Уваров.** В свое время я залез в фонды нашей Национальной библиотеки посмотреть, сколько же существует публикаций о Петербурге. Есть такое многотомное издание «Летопись Петербурга», и в нем мелким шрифтом указаны все публикации о Петербурге – это десятки тысяч работ, может быть,

даже сотни тысяч, я не ошибаюсь здесь в порядке цифр! И, конечно же, в этих публикациях об этике петербургской культуры говорится. В этом смысле нельзя сказать, что впервые в этой диссертации затронута данная тема. Но в жанре диссертационного исследования она затронута именно впервые, насколько я знаю. Это замечательно, потому что, действительно, столько говорить, писать, думать о Петербурге, как это было в нашей истории, пожалуй, столько не досталось ни одному городу мира.

**А. А. Корольков.** Может быть, Парижу только.

**М. С. Уваров.** Может быть, Парижу, но я не уверен. Так вот Сергей Владимирович действительно нашел эту лакуну, причем нашел ее с точки зрения практической этики. Я уверен в этом, поскольку участвовал в нескольких циклах на радио, и даже в телевизионных, посвященных Петербургу, знаю, насколько это сложная работа! Казалось бы, вот он город — о чем знаешь, о том и говори. Но любое твоё слово о Петербурге, неточно произнесенное, вызывает сразу бурю возмущения, потому что все все знают, что само по себе прекрасно.

И сегодняшняя наша дискуссия, когда мы все взхлеб говорим о Петербурге, в очередной раз подтверждает, что этот разговор, конечно же, не может закончиться, сколько бы десятков и сотен тысяч публикаций не было сделано на эту тему.

Я сегодня понял еще одну очень важную мысль. Помните, в год 300-летия Петербурга пытались сделать официальным гимном города песню одного известного композитора, где рефреном были слова: «Санкт-Петербург – гордая белая птица, Санкт-Петербург – бронзовый царь и царица». Меня это страшно возмущало тогда, и не только по чисто художественным причинам (песня-то очень слабая); сегодня же, осмысливая тему диссертации, я понимаю, почему возмущало. Потому что Петербург, с точки зрения его этических координат – это не только Екатерина и Петр; во всяком случае, не только то позитивно-просвещенческое, что дал 18-й век. По-моему, диссертант эту вещь очень хорошо определил в своей диссертации, потому что если Петербург – только

«бронзовый царь и царица», то, извините, это не Петербург уже, и даже не русский город, даже не европейский город, это – «бронзовый царь и царица».

Очень важная для меня мысль прозвучала из уст Александра Аркадьевича Королькова сегодня – об европейскости Петербурга. Это штамп, который идет от классиков петербурговедения. На самом деле, действительно, диссертант показывает (может быть, не до конца, нужно дальше это развивать), что этос Петербурга – это, скорее, пространство и время этической самостоятельности, или хронотоп нравственности, о котором Вы говорили. В этом смысле это, скорее, новгородская, русская традиция, чем европейская, потому что самостийность, самостоятельность и этическая самодостаточность – это и беда, и великое достижение Петербурга. Беда – потому что за это ему, в основном, и доставалось в 20-м веке, и не только в 20-м.

Отсюда следует еще очень важная для меня мысль, и это уже пожелание диссертанту; я считаю, что это недоработано в диссертации и является пространством для будущей работы. Вспомните Мандельштама, одно из самых трагических его стихотворений, оно называется «Ленинград», а рефрен, Вы помните, посвящен Петербургу (я имею в виду стихотворение: «Я вернулся в мой город, знакомый до слез...»). И вот, смотрите, этот «Ленинград-Петербург», который несет, на самом деле, двойную трагедию в 20-м веке для русской истории, – Мандельштам на поэтическом языке почувствовал совершенно гениально, это невозможно повторить; до такого уровня чувствования судьбы Петербурга добиралось очень небольшое число великих русских поэтов, может быть, еще Ахматова. Вот отсюда я хочу сказать следующее. На самом деле, Петербург – и его этос в том числе – это не только просветленная, светлая жизненная позиция, это еще и этос смерти, который в Петербурге всегда существовал, в том числе во времена Екатерины и Петра. Я думаю, что, если не размножать этосы Петербурга (я не думаю, что это перспективно – этос Невского проспекта, этос Фонтанки и Охты, это какой-то постмодернистский ход, размножение гипотез), все-таки если взять какие-то

базовые координаты, допустим координаты жизни и смерти Петербурга, тогда этос станет как некое полифоническое явление.

На эту тему мы много спорили с Моисеем Самойловичем Каганом; у него все-таки Петербург – город жизни, в основном, у меня была несколько иная позиция, и он сильно ругал меня в некоторых своих работах, но потом мы помирились.

**А. А. Корольков.** «Реквием» Ахматовой, наверное, тоже не случаен...

**М. С. Уваров.** «Реквием» Ахматовой не случаен, и это, конечно же, не «бронзовый царь и царица», извините меня за этот мой рефрен. Я думаю, что и Мандельштам, и Ахматова, и даже Даниил Гранин в своей книге «Интеллегенды» (сегодня упоминали Гранина; русский интеллигент Даниил Гранин честен по отношению к Петербургу) пишет буквально следующее: вся эта самостийная гордость Петербурга, утверждение, что это абсолютно лучший город земли по архитектуре – все это абсолютная легенда и миф, потому что Флоренция самого Гранина, например, восхищает гораздо больше, а Казанский собор, как он пишет, – это слепок не только с собора святого Петра в Ватикане, но и с каких-то вторичных итальянских соборов где-нибудь в Неаполе. На самом деле, как говорит Гранин, я его цитирую, Петербург не дал миру ни одного оригинального архитектурного здания.

**А. А. Корольков.** Скоро даст. (Смех.)

**М. С. Уваров.** Да. Поэтому здесь, я бы сказал, топос «негордыни» должен присутствовать, потому что гордыня – вещь страшная, а иногда мы этого не понимаем — ну конечно, лучший город земли! Но, наверное, так могут сказать и жители многих других городов. Видимо, петербургская интеллигентность должна впитывать и вот эту «негордыню».

А в целом я, конечно, поддерживаю диссертацию, желаю автору в дальнейшем развивать эту тему и, может быть, использовать в своих радиопередачах, потому что эти вещи нужно пропагандировать, чтобы они были общедоступны.

**А. П. Валицкая.** Спасибо. Лев Николаевич Летягин, пожалуйста.

**Л. Н. Летягин**, кандидат филологических наук. Уважаемые коллеги! Прозвучала мысль о том, что сама по себе проблема «этос Петербурга» Вызывает некоторую степень радости. Я подумал о том, что эта проблема была поставлена слишком поздно, с большим опозданием.

Сложно определять очевидные вещи. И, мне кажется, в чем уникальность индивидуальной позиции соискателя ученой степени – он сумел пробиться через колоссальные слои мифологии! Сложно говорить об индивидуальных ценностных позициях, и как раз Сергею Владимировичу эту самую авторскую ценностную позицию удалось определить.

Вообще, мифология – это то, что больше всего мешает Петербургу в самых разных его статусах. И, конечно же, Петербург – это не европейский город, по крайней мере, когда мы обращаемся к позиции таких экспертов, как европейцы. Дюма, Теофиль Готье, Кюстин... Где вы найдете город, где могут маршировать сто тысяч солдат, не мешая друг другу? Ни в Берлине, ни в Париже, ни в Лондоне таких площадей нет. Европейцев Петербург пугает своим русским масштабом.

И, собственно говоря, эта иная точка зрения интересна как раз в этическом плане. Очень тонкая, наблюдательная мадам де Сталь скажет, почему петербуржцы в отличие от парижан такие нравственные – а потому, что зимние ночи холодны, а летние светлы. И этот тот самый климатический аспект, который позволяет, действительно, почувствовать, из чего складывается этос как таковой.

И я думаю, что изначально, сама по себе идея открытости – конечно, наследие от открытости имперского Рима. И то, что это город святого Петра, который трижды отрекается от своего учителя, в конечном счете сказывается архетипически, о чем не раз уже говорилось, в судьбе Петербурга как города. Петербург, Петроград, Ленинград – это тройное отречение от собственного названия и, в конечном счете, – возвращение к исконному, Санкт-Петербургскому. Я думаю, что это некое замыкание символического круга,

которое как раз именно сегодня позволяет нам говорить об этосе как о некоем свершившемся факте философского дискурса.

И в связи с этим я думаю, что, действительно, Петербург – это неуловимый феномен. Как-то Наум Александрович Синдаловский, как раз колоссальный мифолог Петербурга, в полемике сказал: Лев Николаевич, вам тяжело – Вы работаете с конкретикой, а кто меня проверит? – так народ сказал. Миф – это то, что в любом случае оказывается сложнее преодолеть, но мне кажется, что любые влияния и вливания в этом плане для Петербурга как раз в силу его открытости оказываются в какой-то степени полезными. Мы можем сколько угодно говорить о немецком засилье в прошлом, точно так же, как, допустим, ну трудно сказать – кавказское, южное... Я думаю, что Петербург в конечном счете все-таки сохранит этот свой единственный этос, и как раз немцы так много сделали, чтобы Петербург стал российским городом.

Самая, может быть, показательная в этом плане поведенческая цитата, Безбородко, наверное, запомнил ее надолго, когда Екатерина в своем парадном кабинете, ей пускают кровь: «Ну вот, голубчик, посмотри, последнюю немецкую кровь выпустил».

Я думаю, что Петербург способен слишком многое не только переосмыслить, но и пережить. И в этом плане, мне кажется, работа Сергея Владимировича отличается не ретроспективным, а по преимуществу перспективным характером. Я думаю, что в самой позиции автора есть то, что способствует Выживанию петербургского – уникального, единственного по своему качеству. Поэтому я обращаюсь к членам уважаемого совета: от вашего решения сегодня зависит как раз вхождение в научное сообщество несомненного носителя этоса Петербурга! (Аплодисменты.)

**А. А. Корольков.** Можно высказать мысль по поводу темы выступлений?

**А. П. Валицкая.** Давайте. И на этом завершим.

**А. А. Корольков.** Я думаю, что неслучайно эта тема пробудила такие внутренние чувства и творческие возможности каждого из выступавших, что мы имели дело с совершенно великолепной научной конференцией по поводу

Петербурга; раскрылись даже какие-то внутренние состояния каждого из говоривших здесь... У меня даже возникло ощущение, что впервые можно осуществить то, о чем мы говорим с иронией в отношении одного из петербургских историков русской философии, который издал в качестве книжки все свои отзывы о диссертациях. (Оживление в зале.) В данном случае я бы стенограмму этого заседания издал, и это бы с интересом читалось. Или, по крайней мере, эти выступления могли бы быть преобразованы в сборник о Петербурге; я уверен, это было бы очень интересно.

**А. П. Валицкая.** Спасибо, Александр Аркадьевич. Решено дискуссию прекратить и предоставить соискателю заключительное слово.

**С. В. Коротеев.** Я тоже не буду занимать много времени. Просто хочу сказать слова благодарности научному руководителю, родной кафедре, оппонентам... Спасибо за все высказанные идеи и мысли о том, как можно продолжить эту тему, за замечания. Мне кажется, что, действительно, очень важно, чтобы проблемы, которые были подняты, получили развитие, причем в разных областях, о которых я уже говорил. Что касается меня, я и в своей профессиональной деятельности, и, может быть, в научной буду продолжать этим заниматься.

---

*Материал к публикации подготовлен Н. Х. Орловой и Е. А. Романчевой.*

**В. В. Бунтури**

### **А. Лилти об исследовании роли литературного салона в социокультурной среде Франции**

Теме литературных салонов посвящено довольно большое количество исследований как французских, так и отечественных авторов. Среди этого многообразия своей фундаментальностью и системностью выделяется работа современного французского исследователя Антуана Лилти,<sup>1</sup> которая вызывает

---

<sup>1</sup> Антуан Лилти – исследователь истории и культуры Франции, лектор Высшей школы. Опубликовал в 2005г. в Париже свой фундаментальный труд объемом более 500 страниц под названием «Мир салонов. Общественная и светская жизнь в Париже XVIII века» (Le monde des salons (sociabilite et

особый интерес своей направленностью на рассмотрение проблемы в социально-культурологическом аспекте.

Наиболее важными представляются результаты, полученные на основе глубокого научного анализа значительного числа мемуарной и критической литературы. Исследователь уделяет внимание многочисленным направлениям и подходам к изучению темы парижских салонов, а также прослеживает в хронологическом порядке, как изменялось отношение исследователей к проблеме салонной культуры на каждом этапе ее изучения. Лилти выделяет конъюнктурные веяния и подчеркивает отсутствие серьезных научных работ, рассматривающих салон целостно, как историко-культурное явление, не замыкаясь при этом в рамках таких ограниченных тем, как история разговора или общественная роль женщины. К примеру, Лилти анализирует книгу Дены Гудман<sup>2</sup> и предшествовавшую ей серию статей, где «она предлагает свое прочтение истории салонной культуры, которое явно основывалось на теории общественного пространства, но которая может быть отнесена к «феминистической» истории салонов».<sup>3</sup>

Лилти подчеркивает субъективность оценок исторического материала большинством авторов, грешащих вплетением в историю сюжетов, которые не должны восприниматься как фактический материал, а также обращает внимание на то, что уже с самых ранних исследований литературных салонов появилась проблема интерпретации салонных анекдотов и домыслов как реальных исторических фактов. Так, «начиная с 60-х годов XIX века и особенно во времена Третьей Республики, книги и статьи о салонах XVIII века увеличились. С одной стороны, выходят первые монографии о м-м Рошфор (1870), м-м Неккер (1882), м-м Жоффрен (1895 и 1897) и м-м Элветью (1894), которые будут впоследствии регулярно переиздаваться. Большинство

---

mondanite a Paris au XVIII siecle). Монография, посвященная эволюции процесса изучения парижского литературного салона и его роли в общественной и культурной среде Франции, основана на диссертационном исследовании, написанном под руководством Даниэля Роша и успешно защищенном в 2003 году.

<sup>2</sup> Goodman D. The republic of Lettres. A Cultural History of the Frenche Englightenment. 1994.

<sup>3</sup> Lilti A. Le monde des salons. P.; Fayard, 2005. P. 55.

монографий вызывают опасения в плане точности и основываются на неопубликованных источниках, особенно на переписке».<sup>4</sup>

Ценность работы Лилти во многом определяется точным выявлением закономерностей восприятия парижских салонов в разные эпохи. Проводя подробный и системный анализ различных работ французских авторов, посвященных аспектам салонной жизни, исследователь находит и выделяет их ключевые моменты, позволяющие проследить причинно-следственные связи между направлениями общественно-политической жизни, приоритетами философской мысли, литературы и салонами. Тем самым монография Лилти демонстрирует подлинно научный подход к комплексному анализу социокультурной среды, в которой функционировали литературные салоны Франции.

В рамках данной статьи рассматриваются основные идеи французского исследователя, изложенные в избранных отрывках монографии, перевод которых выполнен впервые автором данной публикации. Эти отрывки наиболее наглядно иллюстрируют проблему определения роли литературного салона в социокультурной среде Франции.

Рассматривая степень изученности явления на примере известных работ XIX века по данному вопросу, Лилти подчеркивает ряд аспектов, которые дают полное представление не только о степени изученности салонов и их среды, но и об особенностях подходов и воззрений того периода.

Он пишет: «...вопрос, как мы это видели, не был неизвестен, но в течение всей первой половины века он оставался второстепенным как в истории салонов, так и в исследовании причин Французской революции. Различие в развитии общественного мнения и салонов казалось настолько очевидным. В своих «Исследованиях о XVIII веке» (1855 г.)<sup>5</sup> Эрнест Берсо во второй главе подробно рассматривает общественные взгляды, но без какой-либо ссылки на салоны, речь о которых идет в обширной десятой главе».<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Ibid. P. 39.

<sup>5</sup> *Bersot E. Etudes sur le XVIII siecle.* Paris; Auguste Durand, 1855.

<sup>6</sup> *Lilti A. Le monde des salons.* P.; Fayard, 2005. P. 42.

Далее в тексте идет подробный анализ трудов историка Тэна, который в своих работах отталкивается от аристократического мировоззрения и вполне признает роль салонов в истоках Французской революции, но не пытается выделять салоны от Двора. Лилти рассматривает это в следующем ключе «Историк Тэн, придерживающийся аристократических взглядов <...>. интересуется больше тем, в какой манере дворянство выставляет себя в выгодном свете. С этой точки зрения салоны немногим отличаются от Двора: Тэн описывает в них такое же предательство привилегированных, единственным делом которых становится веселье и состязание в вежливости. Слабохарактерные, пустые люди, дворяне не имели больше общественной пользы и их привилегии не имели больше смысла существования. Еще до появления социологического правила де Паретто, автор говорит об истории, как кладбище аристократов, он составляет удручающий портрет изолированной светской элиты, замкнутой в собственной жизни общества, безразличной к миру, которым она полагает править и которая ведет этот мир к потере самой себя. Эта историческая социология Тэна не была ни услышана, ни понята».<sup>7</sup>

От Берсо и Тэна исследование переходит к рассмотрению работ Гонкуров, Токвиля и Дешанеля: «...братья Гонкур настаивали в 1854 году на придании политического характера салонам в течение последних лет Французской революции, не признавая и выступая против революционного умонастроения, которое ими завладело. Их утверждение, тем не менее, было столь конъюнктурным, сколь и недолговечным. Считалось, что политические дискуссии конца 1780-х гг. были вполне возможны на фоне светской беззаботности, но намного сложнее было понять как аристократические и фривольные салоны могли стать политическими очагами. Не доставало долговременной теоретической основы.

В 1856 году Токвиль опубликовал работу «Монархия и Французская революция»,<sup>8</sup> в которой известная первая глава третьей книги объясняла «как к

<sup>7</sup> Lilti A. Le monde des salons. P.; Fayard, 2005. P. 42.

<sup>8</sup> Tocqueville A. L'Ancien Regime et la Revolution. Gallimard, 1967.

середине XVIII века литераторы стали важными политическими мужами страны и эффекты, которые из этого проистекали». Но если Токвиль настаивал на влиянии «отвлеченной политики и литературы», передавая изолированными литераторами весь политический опыт, то он при этом не определял никакого места и никакого социального пространства в этой малопонятной политике и совершенно не касался салонов. Именно в «книгах» Токвиль находил «абстрактную политику» и литературный дух писателей. Его социология распространения этой абстрактной мысли является классической. К примеру, народ читает философов, постигает «контраст» мировоззрений, а затем создает революцию, «переноса в политику все литературные привычки». Именно отсутствие какого-либо общественного диалога у любой свободы, а также факт, что писатели живут в отрыве от социума, объясняет и мировоззрение, и его влияние. Жизнь общества не имеет к этому никакого отношения.

Эта тема общественного мнения, управляемого литераторами, прервана истинной политикой и переплетается с историей беседы. На следующий год Эмиль Дешанель публикует работу «История беседы»,<sup>9</sup> которая настойчиво утверждает политизацию XVIII столетия. Возникшая в XVIII веке салонная беседа столь быстро становится совершенной, что занимает в следующем веке господствующие позиции: «Благодаря ей формировалось властвующее умами общественное мнение. XVIII век был королем салонов, что подчеркивает значение тех салонов и их философии». Это определение салонной беседы и философии в ней позволило Дешанелю сделать вывод о том, что салонный разговор «призывает остроумие на службу здравому смыслу, в результате чего происходило распространение философии, которая «торопила» Французскую революцию».<sup>10</sup>

По мнению Лилти, «с тех пор как обозначена эта связь между салонной беседой и распространением в общественном мнении философской политики эпохи Просвещения, ответственность салонов в происхождении Французской

<sup>9</sup> Deschanel E. Histoire de la conversation. Michel Levy, 1857.

<sup>10</sup> Lilti A. Le monde des salons. P.; Fayard, 2005. P. 43.

революции, салонная беседа либо оплакивается, либо восхваляется».<sup>11</sup> Это утверждение исследователь иллюстрирует анализом работ Фейе де Конша, который «утверждает, что в салонах обсуждали “Общественный договор” и развивает вокруг неизбежности революции тему фривольной светскости, благосклонной к развитию малопонятной, отрезанной от реальности политики».<sup>12</sup> Далее Лилти приводит цитату, которая наиболее полно раскрывает отношение де Конша к салонному обществу и ярко иллюстрирует мнимую политическую составляющую жизни салонов: «Настоящие умозрительные философы, смелые новаторы у камина, ради любви к искусству и простым наслаждениям ума, стали жертвой обмана их либеральной чувствительности; мужчины аристократического общества забавляли утопическими идеями свое времяпровождение, без того, чтобы стараться непосредственно применить эти идеи в качестве юрисконсультов и законодателей. Для них <...> политика была только абстрактной наукой и идеи доминировали над делами».

Следующим моментом в работе Лилти является рассмотрение эволюции самих салонов Франции, которая шла параллельно эволюции французского общества. Исследователь описывает это так: «Политическая и интеллектуальная роль салонов XVIII столетия также переоценена в сопоставлении с современными салонами. В конце второй Империи создаются салоны республиканцев, которые стремятся в первое время снова объединять оппозиционные Наполеону III силы, давая возможность после падения Империи делать карьеру таким людям, как Гамбетта. У Жюльетты Адам, например, Гамбетта знакомится с верхушкой республиканской буржуазии, пытается заставить забыть свое простонародное происхождение и создает связи с хорошим консервативным обществом».<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Там же. Р. 43.

<sup>12</sup> Там же. Р. 44.

<sup>13</sup> *Aprile S.* La Republique au salon: vie et mort d'une forme de sociabilite politique (1865-1885) // *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. Juillet-Septembre, 1991.

В таких салонах существуют значительные отличия от салонов аристократических, их модель – салон Марии д'Агуль, где сохраняли во времена Империи ностальгию 1848 года. Особенно они отстаивают свое право на родственную связь с философскими салонами XVIII века, которые они считают предреволюционными. Салоны XVIII столетия начинают представлять в ретроспективе как места интеллектуальных бесед, наполненные философией эпохи Просвещения. Образ салонов раздваивается: с одной стороны, жизнь общества, светскость, мода, ум; с другой, – философский разговор, распространение новых идей, абстрактной политики и литературы. Эта дихотомия проводит воображаемую границу между аристократическими салонами, которые продолжают вызывать ностальгию по элегантности и философскими салонами, где литераторы утверждали свое интеллектуальное и политическое духовное влияние. Разделение становится все заметнее по мере хронологического движения в XVIII столетии, салоны становятся еще более философскими, и более политическими и противостоят аристократическим салонам XVII века».<sup>14</sup>

Этот раздел Лилти заканчивает обращением к Ларуссу, Вильмену и цитатой об одном из самых знаменитых салонов в истории Франции: «Вопреки своей небольшой любви к салонам, Пьер Ларусс соглашается с этой идеей:

«Режанс» был прорывом; новая эпоха начиналась с момента увлечения богатством прежних салонов, салоны становятся блестящими как никогда. По правде говоря, это относится к XVIII столетию, которым датируют эти грандиозные собрания, осуществлявшие столь сильное влияние. В XVII веке салоны были достаточно безобидными и прециозными собраниями превосходных умов; в XVIII веке, новое сознание проникает в салоны через все двери, бродит там, развивается и готовит в период вызревания последующее большое социальное возрождение. (Pierre Larousse, op. cit., article “Salon”).

Во времена Третьей республики в это объединение между салонами и эпохой Просвещения постепенно проникает история литературы и политическая

<sup>14</sup> Lilti A. Le monde des salons. P.; Fayard, 2005. P. 46.

история. В своей знаменитой «Картина французской литературы XVIII века»,<sup>15</sup> задуманной в 1828 году и опубликованной в 1835 году, Вильмен никогда не затрагивал салоны того времени при описании распространения философских идей и общественного положения в момент расцвета идей эпохи Просвещения – например, в тринадцатом уроке, посвященном «развитию скептицизма и материализма» – и, напротив, упоминал их только, чтобы подчеркнуть влияние фривольного ума салонов на таких писателей как Монтескье». <sup>16</sup>

Обращаясь к более позднему периоду середины века, Лилти подробно останавливается на анализе книги Лансона «Литературная история Франции», в которой подчеркивается важность роли салонов в распространении философских воззрений. Обращаясь к шестой главе, посвященной «Свадьбе Фигаро», он выделяет первый параграф, озаглавленный как «Распространение философского ума: салоны, светские люди и женщины»,<sup>17</sup> он интересен тем, что в нем «...салоны жены маршала де Люксембург, м-м дю Деффан, Жюли де Леспинас, м-м Жоффрен, барона д'Олбаша и несколько салонов из других городов, упомянуты как примеры «необычайного влияния», с которым «распространяется «философская доктрина во всем обществе»». <sup>18</sup>

Однако для Лилти аргументация Лансона, тем не менее, подразумевает некоторую нерешительность. В самом деле, кем распространяется философия эпохи Просвещения: философскими доктринами или духом? По мнению ученого, «Лансон умело смешивает три вида доводов, которые поддерживаются, в большей степени, фактором разделяемых им очевидностей, нежели теоретической точностью: религиозный скептицизм великосветских дам, которые держат салон, само существование салонов, «где нужно было быть радушным и успешным человеком» и светскую власть, которая способствует развитию философии в салонной среде. Эта связь между философией эпохи Просвещения и светскостью салонов имеет в глазах Лансона

<sup>15</sup> *Villemain*. Tableau de la literature francaise au XVIII siecle. Paris, 1835. 5 vol.

<sup>16</sup> Там же. Р. 44.

<sup>17</sup> *Lanson G*. Histoire de la litterature francaise. Paris; Hachette, 1895. Р. 787.)

<sup>18</sup> Lilti A. Указ.соч. Р. 47.

свои разрушительные последствия: воспринимаемая как «занятие светских людей» и «салонная игра», философия наполняется «светскими предрассудками» и рискованными домыслами». <sup>19</sup> Такая философия, по мнению Лилти, способна производить лишь духовное опустошение, тогда как она призвана осуществлять «общение с живой реальностью».

Таким образом, от Вильмана до Лансона прослеживается влияние салонов на литературу и философию. Традиционный образ салона, как источника пусть и творческого, но пагубного влияния, уступает место мнению о салоне, как о некоем фонде развития новых идей. Салон не рассматривается более как источник пагубного влияния на развитие творческого потенциала писателя. Салон приходит ему на службу, помогая закреплять навыки ораторского красноречия. «История Франции» под редакцией Лависа также отмечает эту эволюцию и обсуждает тему салонов в главах, посвященных «интеллектуальной жизни». Этот труд, посвященный королю Людовику XV, составлен Анри Каре и проверен Лависом, – салонам в нем отведено шесть страниц.

С точки зрения Лилти, Анри Каре «держит на расстоянии тезис о непосредственной ответственности салонов в Революции, но допускает, что они «способствовали» ее делу, что он иллюстрирует цитатой из «Новой Элоизы». В салонах, – заключает он, – «оформлялась та манера элегантно легкой ума, которую застал врасплох «холодный ветер перемен» конца века», так как в основной тенденции обсуждать с легкостью серьезные вещи, формировалась «манера общественного мнения». <sup>20</sup>

В следующем томе «Истории Франции», написанном в соавторстве с Филиппом Санаком, салоны, которые соседствуют с клубами, составляют главу, общую с прессой. Здесь внимание Лилти обращено на то, что «...нюансы и скрупулезность описания манеры стираются по мере возобладания правил вторичного образования. Непосредственная связь между салонами и

---

<sup>19</sup> Там же. Р. 47.

<sup>20</sup> Lilti A. Указ. соч. Р. 47.

формированием общественного мнения в эпоху Просвещения утверждается без тени сомнения, и лицеисты могли в 1928 году читать у Мале и Исаака:

«Интеллектуальное общество могло только наслаждаться удовольствиями беседы. Но разговор этот, как правило, захватывающий умы и формирующий мнения того века, свободный и живой ход мысли, составляющие центр одновременно интеллектуальной и светской жизни, не принадлежали более двору, как это было при Людовике XIV, они стали суть – парижские салоны. Там встречались и сближались знатные особы, церковные люди, писатели, художники и финансисты. Это происходит в парижских салонах, которые господствуют в формировании общественного мнения, чего не существовало в предыдущем веке».<sup>21</sup>

В следующем разделе интересны итоги изучения работ начала двадцатого столетия, отдельно выделяется роль лекции Даниэля Морне и блестящей выставки 1927 года, посвященной литературным салонам Франции. Лилти пишет об этом событии следующее: «Формирование нового образа салонов, как очагов философской мысли и литературы достигает кульминации в 1927 году, благодаря организованной в музее Карнавале значительной выставке о «Великих литературных салонах», сопровождаемой рядом конференций. Вероятно, успех выставки подпитывался ностальгией по «вещи, которая более не почитаема, <...> той изысканной вещи, которая называлась жизнью салона».<sup>22</sup> И эта утонченная жизнь общества меньше подходит монархической аристократии, чем артистичной жизни литературной элиты.

Само расположение выставки по принципу каталога позволяет проследить формирование приоритета в отношениях между изысканной хозяйкой салона и писателями, так как четыре расположенные в хронологическом порядке залы выставляют портреты женщин с собственноручными письмами и авторскими рукописями. Переориентация образа салонов и всей светской общественной жизни на жизнь литературного общества и политической оппозиции – дело

<sup>21</sup> Там же. Со ссылкой на Albert Malet et Jules Isaac. Cours complet d'histoire a l'usage de l'enseignement secondaire, XVII et XVIII siecle. Hachette, 1828. P. 351.

<sup>22</sup> Gillet L. Les grands salons litteraires au musee Carnavalet. *Les Salons litteraires*. Paris, 1928. P. 9.

свершенное. Литература становится основой салонной жизни, а писатели, которые их часто посещали, – средством придания салонам той или иной степени престижа. Связь салонов с придворным обществом все менее заметна – сами салоны и Двор воспринимаются как «вещи очень разные», поскольку Двор символизирует абсолютизм, а салоны воплощают царство общественного мнения: «рождение общественного мнения есть феномен, самый противопоставленный версальской королевской монархии: это новая власть, которая набирает силу рядом с абсолютной властью и вскоре приводит ее к упадку».<sup>23</sup>

По мере того как славу салонов все более составляет литература, противопоставленная Двору королевской власти, их связь с писателями эпохи Просвещения становится более существенной. На выставке салоны XVII столетия представлены согласно рациональному использованию пространства экспозиции 38-ю частями, тогда как 197 частей имеют отношение к XVIII веку, а «салонам Энциклопедии», отведен специальный раздел.<sup>24</sup> Четырнадцать страниц введения содержат четыре основных раздела посвященных XVII веку, в то время как предметом многостраничного описания является салон м-м Жоффрен, где подчеркивается, что с ним «жизнь салонов становится, в самом деле, учреждением», что именно в нем формируется общественное мнение и что он связывал, в некотором роде, «республики элиты», «благородные государства всех ценностей».

Разумеется, одна из конференций посвящена м-м де Рамбуйе, которой приписывается роль основательницы салонной жизни. Но помимо славы этого звания, отзывы несут в себе тон критики, в особенности по отношению к «авторам второго или третьего порядка», которые часто посещали ее особняк, и

<sup>23</sup> В эти же самые годы Жан Кальве, профессор французской литературы на независимом филологическом факультете, читает 12 лекций по теме салонов, которые разделяют те же взгляды на форму и то же восприятие литературных салонов, среди которых возникает салон м-м Жоффрен – «салон философов». Оставшись лишь рукописью, эти лекции были недавно опубликованы: Жан Кальве «Салоны от Маргариты Наварской (1492-1549) до Сюзанны Неккер (1740-1794)» (Jeanne Calvet, *Les salons, de Marguerite de Navarre (1492-1549) a Suzanne Necker (1740-1794)*, 2000).

<sup>24</sup> Выставка состояла из четырех тематических экспозиций: «Фигуры и салоны XVII века», «Фигуры и салоны XVIII века», «Салоны Энциклопедии», «М-м де Сталь и м-м Рекамье».

создававшим литературу, которая «сегодня более не является пригодной к чтению», и успех которой, ничтожный и недоказанный, развенчан «светлым гением Вольтера».<sup>25</sup>

Со временем салон становится «литературным салоном», апогей его развития перемещается, таким образом, к XVIII столетию и проникается мыслями и чувствами эпохи Просвещения.

По мнению Лилти, трансформация образа салона в XVIII столетии меняет ситуацию. Те из авторов, которые пишут о салонах, но при этом являются противниками идеалов эпохи Просвещения, тоскуют по монархии, не могут больше писать о салонах в интонации их превознесения. Как пишет исследователь: «Большинство преданных уроку Гонкуров сожалеют о наплыве салонов серьезного ума и политики, они их воспринимают как примеры развращения хорошего общества философией, этим «червяком во фрукте монархии». Они отбрасывают от себя ностальгию по элегантности салонов XVII века. Другие, большие моралисты с большей привязанностью к абсолютной монархии, обличают салоны в отклонении от пути развращенного общества. Шарль Моррас, например, видит в этом причину своего посвящения в писатели, что расценивается им, как источник всех его бед. Несмотря на то, что для аристократии предместья Сен-Жермен до Первой Мировой войны светская традиция одновременно и без какого-либо противоречия соотносится и с придворной средой, и с салонами XVIII столетия, Моррас их явно противопоставляет».<sup>26</sup> Напротив, авторы-республиканцы, благосклонные к эпохе Просвещения и Французской революции, присваивают себе воспоминания о салонах XVIII века. Эти мемуары не служат тягостными свидетельствами лицемерия литераторов, но являются, для последних, средством, позволяющим вдохнуть свои идеи в хорошее общество. Тем не менее, эти авторы поставлены в затруднительное положение, так как им нужно совмещать восхищение, которое они публично признают перед философами эпохи Просвещения,

<sup>25</sup> Lilti A. Указ соч. Р. 48.

<sup>26</sup> Maurras C. L'Avenir de l'intelligence. Paris, 1905.

появившимися в конце века, как предшественники интеллектуальной прослойки – и пренебрежение к аристократической светской жизни. Уже статья, которую Пьер Ларус посвящал истории салонов, колебалась между идеализацией и сатирой. После восхваления нового необыкновенного сознания в салонах XVIII века статья завершалась иронической эпитафией».<sup>27</sup>

Далее Лилти останавливается на подробностях лекций Даниэля Морнэ как примере представителя республиканской мысли. Лекции посвящены теме «Светская жизнь и салоны» и датируются 1914 годом.<sup>28</sup> С точки зрения Лилти, «текст пронизан глубинным противоречием между, с одной стороны, признанием того, что «великие» философские салоны века «во многом делают славу XVIII столетия по части величия и своего влияния», развивая философские идеи и формируя «французскую мысль» и, с другой стороны, проводя изобличение светской жизни и участия салонов в развитии руссоистской перспективы в праздности, лицемерии и безнравственности: «В этих салонах, мы увидим удовольствия, которые продолжают существовать вечно после них, праздность богатых людей и развращенность бездельников». Чтобы расцветить картину, Морнэ добавляет красок – «все это есть в салонах, созданных улыбающейся безнравственностью и порочной беззастенчивостью, остававшимся клеймом и пороком того времени».<sup>29</sup> Вышеуказанное противоречие, Морне пытается разрешать, противопоставляя одни салоны другим. С его слов, несмотря на то, что светская жизнь была господством «элегантной развращенности и надменной фривольности», некоторые исключительные салоны оказали большую услугу «французской мысли», способствуя повышению престижа и улучшению ясности французского языка в сравнении с прочими иностранными языками. Далее следует очень позитивное описание «известных салонов» (Д'Аламбер, Жоффрен, дю Деффан, Леспинас, Элветью, Неккер и некоторые другие), потому что в них «имеется более

<sup>27</sup> Lilti A. Указ соч. P. 49.

<sup>28</sup> Mornet D. La vie mondaine et les salons", in La Vie parisienne au XVIII siecle: lecons faites a l'Ecole des hautes etudes en sciences sociales. Paris, 1914. P. 124.

<sup>29</sup> Там же. С. 134.

пользы, чем ошибочного». К их сожалению, эти салоны не были единственными: вокруг них «буржуазия и знатные дамы ставят себе в заслугу гостеприимность и хлебосольность» и «праздно шатающиеся бездельники гуляют из дворца во дворец своих пороков и своего разврата».<sup>30</sup>

Далее Лилти делает ряд выводов, где высказывает мнение о том, что Морне не удастся полностью совместить свое руссоистское видение светской жизни и положительный образ, который имеют великие писатели эпохи Просвещения, как и тот авторитет, которым хорошее парижское общество обладало в глазах иностранцев. Ученый считает, что это противоречие, «обнаруживаемое двадцатью годами позже при попытках осмыслить и обобщить интеллектуальные истоки Французской революции, становится знаковой проблемой историков-республиканцев в их попытках описать феномен салонов».<sup>31</sup>

Автором данной статьи ставилась задача ввести в научный оборот некоторые страницы фундаментального труда Антуана Лилти. Приведенные отрывки позволяют рассматривать различные научные определения роли литературного салона в социокультурной среде Франции, что представляет весьма важным для рассмотрения отечественных исследований при выявлении роли петербургского литературного салона в социокультурной среде России. Вне всякого сомнения работа французского ученого может претендовать на роль образца комплексного научного исследования не только явления как такового, но и среды, формировавшую культуру литературных салонов.

---

<sup>30</sup> Lilti A. Указ. соч. Р. 49.

<sup>31</sup> Там же. Р. 50.

### Сведения об авторах

**Беккер Маттиас**, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры теоретической и прикладной культурологии СПбГУ.

**Бунтури Влада Вадимовна**, аспирант кафедры теоретической и прикладной культурологии СПбГУ.

**Волкова Полина Станиславовна**, кандидат филологических наук, доктор философских наук, профессор кафедры философии и политологии Краснодарского университета культуры и искусств, член Союза композиторов РФ.

**Выжлецов Геннадий Павлович**, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания СПбГУ.

**Елагина Елена**, поэт, член Союза журналистов СПб, член Международной Ассоциации Искусствоведов, лауреат ежегодной литературной премии журнала "Звезда" в номинации "Поэзия".

**Новикова Анна Вячеславовна**, аспирант кафедры теоретической и прикладной культурологии СПбГУ.

**Нурсеитова Халида**, кандидат филологических наук, доцент Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова (Казахстан).

**Орлова Надежда Хаджимерзановна**, доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и прикладной культурологии СПбГУ. Руководитель лаборатории постклассических гендерных исследований Центра современной философии и культуры (Центр «СОФИК»).

**Рассадина Софья Александровна**, кандидат философских наук, доцент кафедры русского языка СПбГГИ им. Г. В. Плеханова (технический университет).

**Сагатовский Валерий Николаевич**, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания СПбГУ.

**Уваров Михаил Семенович**, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии СПбГУ. Руководитель Центра современной философии и культуры (Центр «СОФИК»).

Научное издание

**Парадигма:** философско-культурологический альманах

Выпуск 11

Ответственный редактор *М.С. Уваров*

Заместитель ответственного редактора *Н.Х. Орлова*

Компьютерная верстка *Н.Х. Орловой*

Печатается без издательского редактирования

---

Подписано в печать с авторского оригинал-макета **19.09.2008 г.!!!**

Формат 60×84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 15. Заказ №

Издательство СПбГУ

199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, д. 11/21

тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22

[www.unipress.ru](http://www.unipress.ru)

---

Типография Издательства СПбГУ.

199061, С.-Петербург, Средний пр., 41



**Санкт-Петербургский государственный университет**

**Факультет философии и политологии**

**Центр современной философии и культуры**

**(Центр «СОФИК»)**

**[www.sofik-rgi.narod.ru](http://www.sofik-rgi.narod.ru)**

Центр современной философии и культуры (Центр «СОФИК») создан в марте 2003 г. В настоящее время работает в составе Центра изучения культуры факультета философии и политологии СПбГУ

Приоритетными направлениями его работы являются

- современная философия культуры
- ситуация человека в современном мире
- философская теория ценностей и аксиология культуры
- история русской философии и культуры
- религия и культура, религиозная антропология
- метафизика искусства
- поэтика Петербурга
- тема смерти в духовном опыте человечества
- лаборатория постклассических гендерных исследований («Мужское и женское в культуре»).
- постоянно действующий философско-культурологический киносеминар

Центр «СОФИК» проводит регулярные конференции, круглые столы, семинары, наиболее интересные материалы работы Центра издаются. Отдельные части проекта осуществляются в тесном сотрудничестве с Российским культурологическим обществом, Государственным Эрмитажем, Государственным Русским Музеем, Central European University (Будапешт), другими ведущими научными и культурными центрами.

Информация о работе Центра регулярно освещается в Вестнике Российского Философского общества и на специализированных сайтах Интернета.

Мы приглашаем к сотрудничеству, коллег-философов, культурологов, историков, психологов, всех, кто заинтересован исследованием актуальных проблем современной культуры.

**Руководитель Центра «СОФИК»**

*доктор филос. наук, проф. Уваров Михаил Семенович*

**Ученый секретарь**

*доктор филос. наук, проф. Орлова Надежда Хаджимерзановна*

**Наш адрес:** Санкт-Петербург, Менделеевская линия, дом 5

**Наши электронные адреса:**

**[sofik-rgi@yandex.ru](mailto:sofik-rgi@yandex.ru),**

**[rgi\\_sofik@mail.ru](mailto:rgi_sofik@mail.ru)**

### *Уважаемые коллеги!*

Приглашаем вас к сотрудничеству в периодическом издании – философско-культурологическом альманахе *«Парадигма»* (издательство Санкт-Петербургского государственного университета), который издается с 2005 г. и выходит 4 раза в год. В нем Вы можете публиковать свои статьи по философско-культурологической тематике. Приоритетными направлениями нашей работы являются

- философия и теория культуры,
- культурология,
- гендерные исследования,
- культурная, философская и религиозная антропология,
- история и философия искусства.

Мы с радостью рассмотрим любые Ваши предложения. Критерии для публикации материалов обычные: научная добросовестность автора и качество представленного материала.

Особо приглашаем к сотрудничеству аспирантов и студентов для публикации Ваших небольших работ в разделе «Опыты».

Статьи (объемом до 40000 компьютерных знаков, включая пробелы, знаки препинания и сноски) должны быть оформлены в редакторе Word версии 2000 и выше. ***Обязательное условие – оформление сносок в постраничном автоматическом режиме Word (сквозная нумерация) с соблюдением всех необходимых требований ГОСТ.***

Наш адрес: [paradigma.piter@mail.ru](mailto:paradigma.piter@mail.ru)

## **Уважаемые авторы и читатели альманаха «Парадигма»!**

В рамках издательской деятельности Центра современной философии и культуры (Центр «СОФИК») вышел из печати ряд научных изданий.

Среди них:

*Альманах «Парадигма»*. СПб., 2005–2008. №№ 1–10.

*Мужское и женское в культуре: Материалы межд. конференции*. СПб., 2005.

*Орлова Н.Х. Антропология пола и брака в христианстве: Монография*. СПб., 2006.

*Исповедальные тексты культуры: Материалы межд. конференции*. СПб., 2007.

Желающие приобрести указанные издания, а также высказать свои пожелания и замечания могут обратиться по электронным адресам:  
rgi\_sofik@mail.ru, sofik-rgi@yandex.ru