



ДАДА, ДАДАИЗМ — авангардистское движение в худож. культуре, существовавшее в 1916-22. Нет единой версии происхождения термина Д. По-французски *dada* означает деревянную лошадку, вообще все детское — это якобы первое слово, к-рое бросилось в глаза основателю Д. поэту Т. Тзара, раскрывшему Словарь Лярусса. По другой версии — это имитация нечленораздельного лепета младенца. Один из основателей Д. нем. поэт и музыкант Х. Балль писал: «То, что мы называем Дада — это дурачество, извлеченное из пустоты, в к-рую обернуты все более высокие проблемы; жест гладиатора, игра, играющая ветхими останками, ... публичное выполнение предписаний фальшивой морали». Прямых предтеч Д. считают Марселя Дюшана, с 1915 жившего в Нью-Йорке и выставлявшего там свои реди-мейд — композиции из предметов повседневного употребления и их элементов. Считая их истинными произведениями искусства, Дюшан отрицал традиц. эстетич. ценности. Эту линию на разрыв со всеми традициями продолжил и собственно Д. — движение, возникшее в Цюрихе в 1916 по инициативе Х. Балля, поэта и основателя журнала «Дада» Т.Тзара, писателя Р. Хюльзенбека, художника Г. Арпа. Тзара опубликовал в 1916 дадаистский «Манифест господина Антипирина» (свой неологизм антипирин он переводил как «лекарство от искусства»).

Движение Д. не имело к.-л. единой позитивной худож. или эстетич. программы, единого стилистич. выражения. Оно возникло в самый разгар Первой мир. войны в среде эмигрантов из разных стран, и его природа и формы проявления были жестко обусловлены истор. ситуацией. Это было движение молодежи — поэтов, писателей, художников, музыкантов, к-рые были глубоко разочарованы жизнью, чувствовали отвращение к варварству войны и выражали тотальный протест против традиц.обществ, ценностей, сделавших эту войну возможной. Они представляли себя разрушителями, иконоборцами, революционерами; они восприняли и преувеличили футуристич. поэтику грубой механич. силы и провокационный пафос необузданных нападков на стандарты и обычаи respectableного об-ва, атакуя насмешками и окарикатуривая культуру, к-рая, как им казалось, созрела для самоуничтожения. Под их атаку попало все искусство, в т.ч. и довоенные авангардные худож. движения. Сатирич. пародиями на искусство они пытались подорвать самую концепцию искусства как такового.

Д. — не узкохудож. движение в традиц. смысле; это — сама квинтэссенция бунта и протеста, выраженная в эпатажно-утрированных формах, часто выходящих за рамки к.-л. художественности. С помощью бурлеска, пародии, насмешки, передразнивания, организации скандальных акций и выставок дадаисты отрицали все существовавшие до них концепции искусства, хотя на практике вынуждены были опираться на какие-то элементы худож. выражения и кубистов, и абстракционистов (см.: *Абстрактное искусство*), и футуристов, и всевозможных представителей «фантастич. искусства». Да и на свои выставки они приглашали представителей самых разных авангардных направлений.

Среди принципиальных творч. находок Д., к-рые затем были унаследованы и сюрреалистами, и другими направлениями *авангарда*, следует назвать принцип случайной (стохастич.) организации композиций их произведений, прием «худож. автоматизма» в акте творчества, использование в арт-деятельности всевозможных предметов внехудож. сферы.

Особую роль в Д. играл К. Швиттерс. Он не принял антиэстетич. установку Д., но активно развивал техн. приемы лидеров Д. Его коллажи, собранные из содержимого помойных урн — обрывков оберточных материалов, газет, трамвайных билетиков и других отбросов повседневной жизни, были организованы по законам классич. эстетики, т.е. по принципам опр. ритмики, гармонии, композиции и т.п., и к ним, в отличие от *ready-mades* Дюшана или *objets trouves* сюрреалистов, вполне применимы традиц. эстетич. оценки. В этом плане Швиттерс был маргинальной фигурой в движении Д., но его техн. приемы создания артефактов имели большое будущее в искусстве 20 в. В среде дадаистов начали творить многие из будущих сюрреалистов. Однако уже в 1922 возник конфликт на теоретико-практич. основе между Т. Тзара и А. Бретоном, и в мае 1922 Д. официально закончил свое существование. Многие из дадаистов примкнули затем к *сюрреализму*. Д. явился одним из гл. источников и побудителей многих направлений и движений авангардного искусства и арт-практик *постмодернизма*.

Лит.: The Dada Painters and Poets: An Anthology. Ed. R.Motherwell. N.Y., 1951; Richter H. Dada: Art and Anti-Art.N.Y., 1965; Ades D. Dada and Surrealism Reviewed. L, 1978; Foster S., Kuenzli R. Dada Spectrum: The Dialectics of Revolt.Madison, Iowa, 1979.

Л. С. Бычкова

ДВОРЖАК (Dvorak) Макс (1874-1921) - австр. (чех по происхождению) историк искусства, один из крупнейших представителей венской школы искусствознания. В Праге изучал всеобщую историю у Я. Голла, затем в Вене — историю искусства у Ригля, после его смерти в 1905 занял там кафедру.

Защитив в 1901 дис. «Иллюминаторы Иоганна из Неймаркта», он развил унаследованный от Ригля и Ф. Викхофа метод генезиса худож. форм, частично взяв за образец естественно-научный принцип эволюции, к-рый воплотился в его программной работе «Загадка искусства братьев Ван Эйк», сразу поставившей молодого ученого в ряд крупнейших искусствоведов Европы. Д. доказал, что Губерт Ван Эйк был представителем позднеготич. живописи, а Ян — живописи Нового времени, в отличие от готики рассматривавшей картину как замкнутую в себе часть бесконечной природы, с иным отношением к цвету и форме, поскольку искусство не есть нечто постоянное, оно развивается внутри стиля, но трансформирует его дух, влияющий в свою очередь на форму. Тем самым история искусства толковалась не столько как формальная история стиля (по Вёльфлину), сколько как часть духовной истории человечества. В полной мере новаторский подход Д. выразился во второй период его творчества в лекциях и статьях, изданных посмертно в книге «История искусства как история духа», где систематизируется эволюция искусства со 2 по 17 в.

По мысли Д., пространство превращается из физич. и оптич. феномена в метафизич. понятие, и вместе с тем становится вместо изъясняющего элемента изображения его неотъемлемой частью. Местом изображения видений и знаков становится уже не обусловленная и огранич. землею обстановка, а идеальное свободное пространство, в к-ром все осязаемое, измеримое, механически связанное потеряло всякую власть и значение. Пространство уводит глаз в неогранич. глубины, и в этом движении вглубь организуются фигуры, к-рым не мешают трехмерность, к-рые далеки от всякого подражания действительности, к-рые стали беспредметными как сон. В эпоху ср.-вековья указанное отношение между формальной и пространств, композициями прошло три этапа эволюции. Если для христ. античности характерна абстрактная духовная связь и движение дематериализованных форм в идеальном пространств, окружении, для роман, искусства — включение соподчиненных объемных форм и идеальных, но кубически замысленных пространств, тел в абстрактную композиционную схему; для готики — идеальная связь объемных форм в реальном вырезе из бесконечного пространства. Этот знаменат. процесс имел следствием первый шаг к открытию естественной, всеохватывающей, неогранич. Вселенной, первый шаг к господствующему в Новое время воззрению, к-рое видит в ней высшее единство, по отношению к чему все остальные вещи и феномены природы являются только частичными. Лекционный цикл «Идеализм и реализм в искусстве нового времени» (1915/16) и работа «Идеализм и натурализм в готич. скульптуре и живописи» (1918) казались Д. не только «индуктивным синтезом для истории искусства в решении формальных задач и проблем», но «в первую очередь выражением господствующих в человечестве идей» и «частью всеобщей истории духа». Понимая историю искусства как историю духа, опираясь на методологию Дильтея, Д. пытался приблизиться к гегелевскому тотальному постижению истории через ее худож. осмысление и переживание. С 1912 Д. исследовал «душу масс» и ее воздействие на искусство на примере зарождения графики на севере Германии в позднем ср.-вековье («Шопенгауэр и нидерланд. живопись») и апокалиптич. цикла Дюрера. Он прослеживал подоснову борьбы худож. принципов в острых социальных противоречиях того времени. В статье «О Греко и маньеризме» Д. представил Эль Греко предшественником новейшего искусства экспрессионизма, в к-ром видел (в частности, в творчестве О. Кокошки) возвращение духовности в искусство. Трагич. события мировой войны побудили Д. к столь не свойственным представителям венской школы культуркритич. размышлениям. Порывая с господствовавшей в то время (Вёльфлин, Ригль и др.) теорией имманентного развития искусства, Д. пишет: «Искусство заключается не только в решении и развитии формальных задач и проблем, оно всегда и в первую очередь есть выражение господствующих в человечестве идей; его история, не в меньшей степени, чем история религии, философии или поэзии — часть всеобщей истории духа».

Д. — пионер социол. акцента в искусствознании, что было продолжено его учениками Ф. Анталом, О. Бенешем и А. Хаузером, и представителями школы Варбурга (Панофски, Франкль). Д. глубоко проник в сущность мира готики, выработал новый взгляд на ср.-век. корни культуры Возрождения и даже барокко.

Соч.: Die Illuminatoren des Johann von Neumarkt // Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhochsten Kaiserhauses. Bd. XXII. W., 1901; Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. Munch., 1924; Geschichte der italienischen Kunst im Zeitalter der Renaissance. Bd. 1-2. Munch., 1927-28; Очерки по искусству средневековья. М.;Л., 1934; Studien zur Kunstgeschichte. Lpz., 1989; История итальянского искусства в эпоху Возрождения. Т. 1-2. М., 1978.

Лит.: Либман М.Я. Венская школа искусствознания // История европ. искусствознания. Вт. пол. XIX — нач. XX в. Кн. 1. М., 1969.

А. Г. Башестов

ДЕКОНСТРУКЦИЯ — одно из осн. понятий постмодернистской эстетики, введенное в научный оборот *Ж. Деррида*. Отличие Д. от многообр. вариантов критики классич. философии в том, что это не критика, не анализ и не метод, но худож. транскрипция философии на основе данных эстетики, искусства и гуманитарных наук, мета-форич. этимология филос. понятий; своего рода «негативная теология», структурный психоанализ филос. языка, симультанная деструкция и реконструкция, разборка и сборка.

Деррида предупреждает, что было бы наивным искать во франц. яз. к.-л. ясное и недвусмысленное значение, адекватное слову Д. Если термин «деструкция» ассоциируется с разрушением, то грамматич., лингвистич., риторич. значения Д. связаны с «машинностью» — разборкой машины как целого на части для транспортировки в другое место. Однако эта метафорич. связь не адекватна радикальному смыслу Д.: она не сводима к лингвистико-грамматич. или семантическим моделям, еще менее — к машинной. Акт Д. является одновременно структуралистским и антиструктуралистским (постструктуралистским) жестом, что предопределяет его двусмысленность. Д. связана с вниманием к структурам и в то же время с процедурой расслоения, разборки, разложения лингвистич., логоцентрич., фоноцентрич. структур. Но такое расслоение не является негативной операцией. Речь идет не столько о разрушении, сколько о реконструкции, рекомпозиции ради постижения того, как была сконструирована некая целостность. Д. — не анализ, т.к. демонтаж структуры не является возвратом к некоему простому, неразложимому элементу. Подобные философемы сами подлежат Д. Это и не критика в общепринятом или кантовском смысле — она тоже деконструируется. Д. не является к.-л. методом и не может им стать. Каждое событие Д. единично, как идиома или подпись. Оно несравнимо с актом или операцией, т.к. не принадлежит индивидуальному или коллективному субъекту, применяющему ее к объекту, теме, тексту. Д. подвержено все и везде, и поэтому даже эпоха бытия-в-деконструкции не вселяет уверенности. В связи с этим любое определение Д. априори неправильно: оно остановило бы непрерывный процесс. Однако в контексте оно может быть заменено или определено другими словами — письмо, след, различие, приложение, гимен, фармакон, грань, почин — их список открыт.

Рез-том Д. является не конец, но закрытие, сжатие метафизики, превращение внешнего во внутритекстовое, т.е. философии — в постфилософию. Ее отличит, черты — неопределенность, нерешаемость, свидетельствующие об органич. связи постфилософии с постнеклассич. научным знанием; интерес к маргинальному, локальному, периферийному, сближающий ее с постмодернистским искусством.

Движение Д. не сводится к негативным деструктивным формам. Разрушая привычные ожидания, дестабилизируя и изменяя статус традиц. ценностей, Д. выявляет теор. понятия и артефакты, уже существующие в скрытом виде. Она ориентирует не столько на новизну, связанную с амнезией, сколько на инакость, опирающуюся на память. Характеризуя Д. как весьма мягкую, невоинственную, Деррида видит ее специфику в инакости другого, отличного от техно-онто-антропо-теол. взгляда на мир, не нуждающегося в легитимации, статусе, заказе, рынке искусства и науки. Такой подход он считает особенно значимым для эстетич. сферы, сопряженной с изобретением худож. языка, жанров и стилей искусства. Д. здесь означает подготовку к возникновению новой эстетики. В процессе Д. как бы повторяется путь строительства и разрушения Вавилонской башни, ее рез-т — новое расставание с универсальным худож. языком, смешение языков, жанров, стилей лит-ры, архитектуры, живописи, театра, кинематографа, разрушение границ между ними. Речь идет не о локальных открытиях, но об изобретении нового мира, новой среды обитания, новых желаний на фоне усталости и исчерпанности уже не работающих деконструируемых структур. Не являясь отрицанием или разрушением, Д. означает выяснение меры самостоятельности языка по отношению к своему мыслит, содержанию; это подобие телефонного «да», означающего лишь «алло».

Осн. объекты Д. — знак, письмо, речь, текст, контекст, чтение, метафора, бессознательное и др. Д. логоцентризма Деррида начинает с Д. знака, затрагивающей краеугольные камни метафизики. Знак не замещает вещь, но предшествует ей. Он произволен и немотивирован, институционально-конвенционален. Означаемого как материальной вещи в этом смысле вообще не существует, знак не связывает материальный мир вещей и идеальный мир слов, практику и теорию. Означающее может отсылать лишь к другому означающему, играющему, т.о., роль означаемого. Рез-том Д. знака является сужение его функций как утратившего свою первичную опору — вещь, и одновременно обретение нового качества — оригинальности вторичного, столь существенной в процессе следующих шагов Д. речи и письма.

Деррида отвергает зап.-европ. традицию приоритетного изучения речи как непосредств. способа прямой коммуникации, подчеркивая, что со времен античности до наших дней философия оставалась письменной. Отмечая, что коммуникативные свойства письменных знаков превосходят речевые, он не только считает, что письмо как символич. модель мышления важнее речи, но и выявляет фундаментальный уровень их бытования — архиписьмо, закрепляющее вариативность языковых элементов, снимающее противопоставление письма и речи.

Для эстетики и искусства постмодернизма символом веры стали идеи Д. контекста. Исходя из неизбежной разницы контекстов чтения и письма, Деррида заключает, что любой элемент худож. языка может быть свободно перенесен в другой истор., социальный, полит., культурный, эстетич. контекст либо процитирован вообще вне всякого контекста. Открытость не только текста, но и контекста, вписанного в бесконечное множество других, более широких контекстов, стирает разни-

цу между текстом и контекстом, языком и метаязыком. Деррида разрабатывает проблемы Д. разл. видов и жанров искусства, а также мимесиса и метафоры.

Теория Д. оказалась весьма привлекательной для ученых, стремящихся расширить рамки классич. структурализма, синтезируя его с иными научными подходами к изучению искусства. Так, идеи Д. доминируют в эстетике амер. ученого Пола де Мана. Он определяет Д. как негативное, демистифицирующее знание о механизме знания, или архизнание о саморазрушении бытия, превращающегося в аллегорию иллюзии. С архизнанием связана концепция самоиронич. разубеждения, лежащая в основе интенциональной риторики лит. критики П. де Мана.

В 80-90-е гг. деконструктивистский подход к проблемам эстетики стал преобладающим в творчестве франц. структуралиста *Тодорова*. Новый, постструктуралистский поворот в эстетике Тодоров связывает с перенесением исследоват. интересов с познания неизвестного на непознаваемое. Так, при конструктивном типе чтения интерпретация символов предполагает детерминизм, каузальность развития событий. Прямая и косвенная информация о персонажах превращает их в характеры. Возможные ошибки читательского восприятия связаны в основном с несовпадением его воображаемого мира с авторским. Что же касается чтения как Д., то здесь не просто разрываются причины и следствия, но они оказываются неоднородными по своей природе: событие является следствием безличного закона и т.д.

Лит.: Todorov T. La conquete de l'Amerique. La question de l'autre. P., 1982; Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993.

Н. Б. Маньковская

ДЕЛЁЗ (Deleuze) Жиль (р. 1926) — франц. философ, культуролог и эстетик-постфрейдист, оказавший существенное влияние на формирование эстетики постмодернизма. Создатель методов эстетич. шизоанализа и ризоматики искусства. «Дезанализ», или «школа шизофрении», отвергает осн. понятия структурного психоанализа *Лакана* — структура, символическое, означаемое, утверждая, что бессознательное и язык в принципе не могут ничего означать. Бессознат. машинная реализация желаний, являющаяся квинтэссенцией жизнедеятельности индивида, принципиально противопоставляется «эдипизированной» концепции бессознательного *Фрейда* и *Лакана*. Эдипов комплекс отвергается как идеалистический, провоцировавший подмену сущности бессознательного его символич. изображением и выражением в мифах, снах, трагедиях — «античном театре». Бессознательное же — не театр, а завод, производящий желания. Эдипов путь ошибочен именно потому, что блокирует творч. силы бессознательного, ограничивает их семейным театром теней, тогда как шизоанализ призван освободить революционные силы желания и направить их на освоение широкого социально-истор. контекста, обнимающего континенты, расы, культуры. Бессознательное не фигуративно и не структурно, оно машинно. Либи́до — воплощение энергии желающих машин, результат машинных желаний.

Критикуя пансексуализм *Фрейда*, Д. не посягает на его несущие опоры — либи́до и сексуальные пульсации. Он сохраняет противопоставление Эрос — Танатос, усложняя его новыми значениями: Эрос, либи́до, шизо, машина — Танатос, паранойя, «тело без органов». Если работающие «машины-органы» производят желания, вдохновленные шизофренич. инстинктом жизни, то параноидальный инстинкт смерти влечет к остановке машины, возникновению т.н. «тела без органов». Его худож. аналогом может служить отстраненное восприятие собств. тела как отчужденной вещи, не-организма у *А. Арто*, *Сартра*, *Каю*. Так осуществляется чарующее волшебное притяжение-отталкивание между пассивной и активной частями желающей машины. Это противоречие снимается на уровне субъекта, или машины-холостяка — вечного странника, кочующего по «телу без органов», возбуждающего, активизирующего его, но не вступающего с ним в брак. Лит. воплощение машины-холостяка — машина в «Процессе» *Кафки*, «сверхсамцы» *По* и *Жарри*, ее живописные аналоги — «Новобрачная, обнажаемая холостяками» *Дюшана*, «Ева будущего» *Вилье*, персонажи *А. Волфли* и *Р. Ги*. Их бессознат., машинный эротизм замыкает цикл желающей машины, соединяя в одну цепь ее составляющие — «машины-органы», «тело без органов» и субъекта. Знаки не имеют значений, не являются означающими, их единств. роль — производить желания. Знаковый код — скорее жаргон, чем язык, он открыт, многозначен. Знаки же случайны, т.к. оторвались от своей основы — «тела без органов».

Структуру бессознательного образуют безумие, галлюцинации и фантазмы. Безумие, связанное с мыслью, и галлюцинации, сопряженные со зрением и слухом, позволяют прорвать собств. оболочку, но они вторичны по отношению к фантазму, чей источник — в чувствах (субъект чувствует, что становится женщиной, Богом и т.д.). Поэтому производство желания может произойти только через фантазм. Подлинным агентом желания, творцом жизни оказывается тот, в ком сильнее импульс бессознательного — ребенок, дикарь, ясновидящий, революционер. Высшим синтезом бессознат. желаний выступает художник. В наши дни наступает новый период в развитии искусства. Географика сменяется картографией, возникает «культура корневища»; методологией постмодернистской эстетики становится ризома-тика.

Основа постмодернизма в науке, философии, искусстве — единицы хаоса, «хаосмь», приобретающие форму научных принципов, филос. понятий, худож. аффектов. Только совр. тенденции эстетизации философии дают ей шанс на выживание в конфронтации с более сильными конкурентами — физикой, биологией, ин-

форматикой. Эстетика и естеств. науки обладают несравненно большим революционным потенциалом, «шизофрени, зарядом», чем философия, идеология, политика. Их преимущество — в экспериментальном характере, новаторстве свободного поиска.

Д. противопоставляет «революционный» постмодернизм «реакционному» модернизму. Свидетельством того, что модернизм превратился в «ядовитый цветок», является, во-первых, «грязное» параноидально-эдиповское употребление искусства, в рез-те к-рого даже абстрактная живопись превращается из свободного процесса в невротическую цель. Во-вторых, о худож. капитуляции модернизма свидетельствует его коммерциализация. В отличие от модернизма, искусство постмодерна — поток, письмо на надувных, электронных, газообразных подпорках, к-рое кажется слишком трудным интеллектуалам, но доступно дебилам, неграмотным, шизофреникам, сливающимся со всем, что течет без цели.

Образуя автономные эстетич. ансамбли, постмодернистское искусство, как и постнеклассич. наука, «вытекает» из капиталистич. системы. Два беглеца — искусство и наука — оставляют за собой следы, позитивные, творч. линии бегства, указывающие путь глобального освобождения. Именно на искусство и науку Д. возлагает все надежды, видя в их творч. потенциале возможности «тотальной шизофренизации» жизни.

Ряд работ Д. написаны в соавторстве с философом и врачом-психоаналитиком Ф. Гаттари.

Соч.: Deleuze G., Guattari E. Capitalisme et Schizophrenie. T. I: L'Anti-Oedipe. P., 1972; Difference et repetition. P., 1968; Proust et les signes. P., 1976; Rhizome. Introduction. P., 1976; Nietzsche et la philosophie. P., 1977; Mille Plateaux. P., 1980; Cinema. 2vol. P., 1983-85; Qu'est-ce que la philosophie? P., 1991; Делез Ж., Гваттари Р. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип: Сокр. пер. М., 1990; Представление Захер-Мазоха // Захер Мазох, Леопольд фон. Венера в мехах. М., 1992; Логика смысла. М., 1995; Ницше. СПб., 1997.

Н.Б. Маньковская

ДЕМПФ (Dempi) Алоис (1891-1982) - нем. философ, историк-медиевист, культуролог.

Изучал теологию и медицину в Иннсбруке. В Первую мир. войну был фронтовым фельдшером. С 1925 — приват-доцент в Боннском ун-те. В том же году вышли в свет его работы: «Осн. формы ср.-век. мировоззрения» и «Этика и метафизика ср.-вековья». Этапной для Д. была конкурсная работа «Бесконечное в ср.-век. метафизике и кантовской диалектике» (1926), прочерчивающая линию связи между восходящей к Аристотелю идеей порядка и трансцендентальной антитетикой Канта. Здесь угадывается контур его типологии мировоззренч. фаз как образов культуры.

В 1937 Д. — ординарный проф. в Вене. Но вскоре аншлюс Австрии и публикация им «Мейстера Экхарта» (1937), где прозрачно-разумный взгляд на мир противопоставляется совр. постмифологич. и иррациональному представлению о мире, вынуждают его уйти на пенсию по полит. мотивам. Лишь по окончании войны Д. смог возобновить научную и преподават. деятельность. С 1949 — проф. в Мюнхен. ун-те.

Д. принадлежит к числу систематизирующих умов. В основе его суждений лежит убеждение в неизвестности иерархич. порядка т.н. жизненных сил (религия, право, образование, хозяйство). Эти составляющие конституируют человек. природу, а их разл. констеля-ции — специфику того или иного типа культуры. Так, примат правового или религ. начал в социальном укладе создает соответственно полит. или профетич. вариант культуры. Из этих частичных оттисков общечело-веч. твор. духа складывается картина «всеобщей жизни», совокупный образ человека, мира и Бога в их незримом внутреннем единстве.

Теор. размышления Д. питает устойчивый антропол. интерес, стремление к социальной диагностике и терапии. Он верит в целит. возможности своей эпохи, использующие установки новосхоластич. и феноменологич. философии в споре с позитивистским материализмом. Особую роль в прояснении логики обновления обществ, устройства он отводит реконструкции филос. систем. Законодатели мысли извлекают, подобно художнику, канон и символ живой стихии непосредственно, что позволяет проследить непрерывный стилиевой ритм сменяющихся культур. Философия вырастает из истории и погружается в нее, и исследование этого движения посредством «критики истор. разума» и «самокритики философии» открывает взаимосвязь способов самоосуществления человека с человек. организацией.

Стремление преодолеть историзм с помощью типологич. сравнения видов знания и мировосприятия свидетельствует о приверженности Д. интеллектуальному поиску *Дильтея, М. Вебера, Зиммеля, Трёлча, Шелера*. К предшественникам Д. можно отнести также Ф. Шлегеля, обратившегося к сравнит. анализу филос. направлений Шеллинга и Гегеля — сторонников идей укорененности философии в культуре в целом.

В работах «Самокритика философии» (1947) и «Критика истор. разума» (1957) Д. пытается дать синтетич. образ мира, обнаружить «архитектонику истины» путем выделения повторяющихся историч. фаз развития мировоззренч. течений.

Отыскивая следы эпохального мировоззрения в разл. сферах культуры, Д. ставил вопрос о филос. предпосылках рез-тов частных наук: математики, физики, химии, наук о духе. Он установил, что их развитие шло строго параллельно развитию филос. учений. Научные идеи могут рассматриваться как спецификация всеобщих филос. идей. Внимание Д. сосредоточено на методическо-гносеологич. комплексе проблем, поскольку истор. разум может обрести почву только в столкновении с «чистым разумом», т.е. критически. Метод является тем инструментарием, к-рый дает возможность понять логич. структуру действительности. Основанием всех методич. синтезов он считает антропологию. Един-

ство человека делает прозрачным единство космоса. Совр. об-во стоит на пороге антропол. фазы как интегральной мировоззренч. системы, полагал Д. «Так вновь придет час метафизики и этики».

За техникой типологич. сравнения мировоззрений как культурных символизации вырастает открытие Д. «общего дела знания», обязанное опыту стремления к мудрости и утверждению закономерного развития социологии.

Соч.: Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Munch., B., 1925; Kulturphilosophie. Munch.; B., 1932; Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriss. W., 1947; Kritik der historischen Vernunft. Munch., 1957; Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur. Stuttg., 1964.

Л.В. Гирко

ДЕРРИДА (Derrida) Жак (р. 1930) - франц. философ и эстетик, теоретик культуры, один из интеллектуальных лидеров 80-90-х гг., чьи постструктуралистские идеи стали одним из осн. концептуальных источников постмодернистской эстетики. Автор теории *деконструкции*, расшатывающей наиболее прочные элементы классич. эстетики. Обновил и во многом переосмыслил в постструктуралистском ключе ту линию в исследованиях культуры и искусства, к-рая связана с именами крупнейших структуралистов — Фуко, Р.Барта, Леви-Стросса и их последователей — Меца, Тодорова. Специфика эстетич. взглядов Д. связана с переносом внимания со структуры как таковой на ее оборотную сторону, «изнанку». Изучение таких неструктурных внешних элементов структуры, как случайность, аффекты, желание, телесность, власть, свобода и т.д. способствуют размыканию структуралистского текста и его погружению в широкий социокультурный контекст в качестве открытой системы. Трактует человек. деятельность в целом как своего рода чтение безграничного текста мира, Д. снимает оппозицию «логическое — риторическое», заостряя столь актуальную для совр. теории познания проблему неопределенности значений.

Взгляды Д. оказали глубокое влияние не только на континентальную, но и на англо-амер. эстетику, вызвав к жизни йельскую школу критики, а также многочисл. исследоват. группы в др. ун-тах. Филос. взгляды Д., чья эволюция отмечена смещением интереса от феномено-лого-структуралистских исследований (60-е гг.) к проблемам постструктуралистской эстетики (70-е гг.), а затем — философии лит-ры (80-90-е гг.), отличаются концептуальной целостностью. Философия остается для него тем центром-магнитом, к-рый притягивает к себе гуманитарные науки и искусство, образующие в совокупности единую систему.

Философско-эстетич. акцент Д. на проблемах дис-курсивности, дистинктивности вызывает к жизни ряд оригинальных понятий, таких, как след, рассеивание, царапина, анаграмма, вуаль, приложение, прививка, гибрид, контрабанда, различение и др. Принцип, смысл приобретает обращение к анаграммам, черновикам, конспектам, подписям и шрифту, маргиналиям, сносам. Исследование нерешаемого посредством амальгамы филос., истор. и худож. текстов, научных данных и вымысла, дисконтинуальных прыжков между фразами, словами, знаками, отделенными между собой сотнями страниц, опоры на нелингвистич. — графин., живописные, компьютерные способы коммуникации, выливается в гипертекст — подобие искусств, разума, компьютерного банка данных, текстуальной машины, лабиринта значений. В его рамках филос. и лит. языки взаимопроницаемы, открыты друг другу, их скрепление образует метаязык *деконструкции*. Его применение размывает традиц. бинарные расчленения языка и речи, речи и письма, означаемого и означающего, текста и контекста, диахронии и синхронии, природы и культуры, мужского и женского и т.д. Однако исчезновение анти-номичности, иерархичности порождает не хаос, но новую конфигурацию философско-эстетич. поля, чьей доминантой становится присутствие отсутствия, открытый контекст, стимулирующий игру цитатами, постмодернистские смысловые и пространственно-временные смещения.

Сосредоточивая внимание на языковых обнаружениях философии, Д. приводит язык во «взвешенное состояние», совершая челночные операции между языковой эмпирией и философией. Он создает ряд литера-турно-филос. произведений экспериментального плана, сочетающих в постмодернистском духе элементы научного трактата и автобиогр. заметок, романа в письмах и пародии на эпистолярный жанр, трагифарсовые черты и галлюцинаторно-провидческие озарения. Ему принадлежит ряд парадоксальных утверждений, рассчитанных на «филос. шок»: восприятия не существует; может быть, я мертв; имя собственное — не собственное; вне текста не существует; схваченное письмом понятие тут же спекается; секрет в том, что понимать нечего; вначале был телефон. Подобные высказывания свидетельствуют о стремлении выйти за рамки классич. философии, «начать все сначала» в ситуации утраты ясности, смысла, понимания.

Одна из существ, задач совр. эстетики для Д. — проблема деконструкции метафоры. Он различает живые и мертвые, эффективные и стертые, активные и пассивные, говорящие и погасшие метафоры, считая необходимым стимуляцию саморазрушения последних. Д. подчеркивает метафоричность и метонимизм, тропизм и буквальность языка искусства. Зап. метафизика в целом характеризуется им как метафорическая, «тропическая». Специфика новейшей метафоры заключается в ее превращении в квазиметафору, метафору метафоры внутриметафизич. характера. Миметич. изображение уступает место изображению изображения, экстазу словесной телесности. Д. определяет совр. эстетику как «эстетику непредставимого, непредставленного». Ее центр, элементом становится ритм.

Искусство — своеобразный исход из мира, но не в

инобъятие утопии, а вовнутрь, в глубину, в чистое отсутствие. Это опасный и тоскливый акт, не предполагающий совершенства худож. стили. Прекрасное не исчезает, но происходит его сдвиг, смещение, дрейф, эмансипация от классич. интерпретаций. В отличие от клас-сич. философско-эстетич. ситуации, философия утрачивает власть над эстетич. методологией, припоминая свой генезис в качестве рефлексии о становлении поэтики.

Оригинальность научной позиции Д. состоит в объединении предметных полей теории культуры и лингвистики. Сознат. «экспатриация» филос. эстетики в эту эксперимент, сферу дает ей новое дыхание, оттачивает методол. инструментарий, подтверждает ее право на существование в совр. постмодернистской ситуации. Дистанцируясь от крайностей структуралистского подхода, Д. избегает соблазна пантекстуального стирания различий между философией, лит-рой и лит. критикой. Д. идет значительно дальше канонич. тенденций эстетизации философии, предлагая антидогматич., антифундаменталистский, антитоталитарный по духу способ философствования, открывающий позитивные перспективы исследования инновационных процессов в жизни, науке, худож. культуре к. 20 в.

Соч.: L'écriture et la différence. P., 1967; De la gram-matologie. P., 1967; La dissemination. P., 1972; La Carte postale: De Socrate a Freud et au-dela. P., 1980; Psyche. Invention de l'autre. P., 1987; Du droit a la philosophic, P., 1990; L'autre cap. P., 1991; Jacques Derrida/G. Benning-ton, J. Derrida. P., 1991; Points de suspension: Entretiens. P., 1992.

Лит.: [Гараджа А.В.] Критика метафизики в неоструктурализме: (По работам Ж. Деррида 80-х годов). М., 1989; Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993 (библиогр.).

Н. Б. Маньковская

ДЕ-РОБЕРТИ (Де-Роберти де Кастро де ла Серда) Евгений Валентинович (1843-1915) — философ-неопозитивист и социолог. Учился в Александровском лицее в Петербурге, ун-тах Гейдельберга и Йены. В 1894-1907 — проф. Нового Брюссельского ун-та, член Международного социол. об-ва, один из организаторов Русской Высшей школы общественных наук в Париже. В 1908-15 — проф. социологии в Психоневрологическом ин-те в Петербурге, один из основателей первой в России кафедры социологии, к-рую возглавлял вместе с М.М. Ковалевским. Последователь и критик О. Конта, Де-Р. развивал философ, основы позитивистской социологии. Его взгляды оказали влияние на последующие поколения позитивистов (*Сорокин* считал его своим учителем).

Главные составляющие его теории — **био-социальная гипотеза** происхождения об-ва и **теория развития цивилизации** как эволюции знания и духовной культуры (**теория четырех факторов развития цивилизации**).

Центральная категория био-социальной гипотезы — понятие **надорганического**. Согласно Де-Р., это рез-т превращения органической формы энергии в высшую форму. Надорганическое эквивалентно разумной, обществ, или культурной стадии развития человечества. В реальности эта форма бытия выступает в виде био-социальной энергии (факты психологические) или энергии космо-био-социальной (факты исторические). Источником его являются психофизиологические процессы, свойственные человеку как биологическому виду.

На основе био-социальной гипотезы Де-Р. строит следующий генетический ряд: психическое (на основе психофизического) взаимодействие — общественная группа — личность — цивилизация. Он описывает, как в различных сферах обществ, жизни происходит переход от органической ступени к надорганической. Общественные организации, существовавшие на докультурной (доисторической) стадии эволюции, — род, племя — были следствием простого факта сожительства людей и представляли собой «органическую множественность». В процессе эволюции подобная множественность стремится перейти в «надорганическое единство». В сфере социальной организации это общественное или духовное единство людей складывается путем появления зачатков гражданских союзов (община) и последующего развития их в более совершенные (город, государство).

В нравственной сфере на доисторической ступени развития человечество пребывало в состоянии «органического единства», т.е. биол. эгоизма, паразитизма и т.п. Затем, в процессе духовного развития человек стремился перейти к ступени «надорганической множественности», на к-рой развивается альтруизм, кооперация, солидарность. Т.о., на истор., или надорганической, стадии развития появляется собственно нравственное поведение человека.

И, наконец, в сфере постижения человеком мира происходит превращение индивидуального сознания как психофизического свойства человеческой особи, — через коллективный опыт, а затем личный опыт социализированного человека, — в общий для всего человечества процесс познания. Появление процесса познания — главное, что характеризует стадию культуры, цивилизации.

Закон соотношения науки, религии и философии, искусства и практич. деятельности получил название закона четырех факторов культуры (цивилизации). Наряду с био-социальной гипотезой, он составляет основное содержание социальной теории Де-Р.

Как и другие позитивисты, Де-Р. большое внимание уделял понятию прогресса и критериям прогрессивного развития об-ва, каковыми он считал развитие мысли и, в особенности, успехи науки; цель социального прогресса — образование нравств. личности, являющейся носителем эволюции, ее творцом.

Де-Р. отмечает проявление четырех гл. факторов цивилизации в жизни каждой личности. Все люди — попеременно ученые, философы, художники и практи-

ческие деятели. Каждый человек сначала наблюдает мир и находит различия в предметах и явлениях, потом судит о них, выбирает близкое или необходимое, символически отмечает свои предпочтения и лишь потом действует. Закон, управляющий миром социальных явлений, действует и по отношению к личности.

Признавая развитие знания критерием прогресса, Де-Р. считает процесс познания единств, формой свободы в мире, где властвует строгий детерминизм. Нет абсолютной свободы воли, но есть свобода человеческого духа.

Знание в широком смысле слова, точно так же как философия и искусство, есть накопившаяся и скрытая свобода, а свобода есть наука, философия, эстетика, ставшие активными и выражающиеся вовне.

Концепция духовной культуры Де-Р. соединяет присущую позитивизму веру в науку, стремление к объективности, к преодолению метафизических сторон философии и социологии и гуманистическую веру в возможности человеческого духа.

Соч.: Политико-экономические этюды. СПб., 1869; Социология. СПб., 1880; Новая постановка основных вопросов социологии. М., 1909; Энергетика и социология // Вести. Европы. СПб., 1910, № 3-4; Социология и психология // Новые идеи в социологии. Сб. 2. СПб., 1914.

Лит.: История философии в СССР. М., 1968-71. Т. 3-4

Т. В. Климова

ДЖЕЙМС, ДЖЕМС (James) Уильям (1842-1910) - амер. философ и психолог; в 1872-1907 — профессор Гарвардского ун-та в Кембридже (Массачусетс); представитель антиматериалистич «радикального эмпиризма» и один из основателей прагматизма, к-рый сложился и вошел в моду в США, создатель прагматич. версии культуры. Культурфилос. концепция Д. органично связана с его филос. методом. Прагматизм выступал как своеобраз. теория истины, но вместе с тем и опр. процедура осмысления реальности.

Д., обосновывая свою методологию, говорил о важности собирать факты, подходя к ним без какой-нибудь априорной теории. Он утверждал значимость универс. опыта, к-рый он толкует то как поток сознания, то как «плюралистич. вселенную». Такое учение Д. определял как радикальный эмпиризм. Согласно его методологии, все идеалы относительны. Было бы нелепостью искать определение «идеальной лошади», когда существуют ломовые, верховые лошади, рысаки, пони. Каждая из них воплощает особую разновидность «лошадиной функции». В той же мере можно говорить о многообразии культурного, религ. опыта.

Согласно Д., оправданы любые версии человек. опыта. Истинной же можно считать ту, к-рая позитивно влияет на человека. Следовательно, идеальность поведения может измеряться степенью его приспособленности к конкретным и эффективным действиям. На вопрос: «Можно ли выработать единый взгляд на культуру?» в прагматизме следует отрицат. ответ. Невозможна, напр., абсолютная оценка успеха при разнообразии жизненных условий и несопадающих воззрений на них.

Культурфилос. концепция Д. выстраивается вокруг феномена культуры религии. Д. толкует религ. чувство как начало творческое и созидательное. Поскольку человек зависим от Универсума, он вынужден добровольно идти на жертвы и самоотречение. Здесь значение религии неопределимо. Наука не заботится, отразятся ли ее теории на жизни человека. Она абсолютно безразлична к внутри. сокровенному опыту индивида, к ценностному измерению бытия. Вот почему религия сохраняется на протяжении многих тысячелетий.

Религия позволяет индивиду сохранить внутреннее спокойствие, подавить страсти и аффекты. Стало быть, вопрос, есть ли Бог, замещается другим: оправдана ли религия прагматически. Поскольку не вызывает сомнений ни полезность набожных чувств, ни их воздействие на жизнь людей, судьба религии в культуре оказывается зависимой от постижения человек. природы. Рождается чисто эмпирич. критерий ценности религии. Он обнаруживается в степени пригодности ее результатов для жизни.

Д. рассматривает также вопрос, почему религ. опыт разнолик. Он полагает, что религия отражает разные стороны человек. потребностей. Протестантизм, например, уступает католицизму в красоте и эстетике. Однако он откликается на иные человек. свойства

С одной стороны, согласно Д., существует представление, что религия — анахронизм, уже превзойденный просвещенными людьми. С др. стороны, потребность в утешении все более обостряется. Суждения о религ. феноменах разнообразны. Как должна относиться к этому рождающаяся наука о религиях? По мнению Д., сама наука о таинств, мистич. явлениях может взять на себя роль религии. Мистика древнее религии и составляет основу всех религий. Все вероисповедания всегда имели в себе мистич. начало. Различие между религией и мистикой в том, что мистика — такой тип религии, к-рый подчеркивает непосредств. интимное общение с Богом. Мистика — религия в ее наиболее напряженной и живой стадии. Все корни и центр религ. жизни следует искать в мистич. состояниях сознания. Четыре характерных признака служат критерием для различения мистич. переживаний: **неизреченность**; мистич. опыт трудно воспроизводится устоявшимися языковыми средствами, но не потому, что он эмоционален по природе и чужд интеллекту; **интуитивность**, являющаяся особой формой познания, когда человек проникает в глубины истины, закрытые для трезвого рассудка; **кратковременность**; **бездеятельность** воли — мистик начинает ощущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти некоей высшей силы.

Названные Д. признаки мистич. опыта эмпиричес-

ки описывают его для тех, кто не погружен в данное состояние. Д. пытается поставить еще один вопрос, к-рый широко обсуждается в совр. культурологии: в какой мере можно доверять мистич. опыту? Раскрывает ли он некие фантомы сознания или демонстрирует феноменологически достоверную реальность? Гл. ценность культурфилос. концепции Д. — в раскрытии феномена религии как конкр. личного отношения, в к-ром индивид стоит к Божеству. Религия, по Д., занимаясь судьбами личности и соприкасаясь с единств. доступной нам абсолютной реальностью, призвана неизбежно играть огромную роль в культуре, в истории человечества.

Соч.: *The Principles of Psychology*. V. 1-2. N.Y., 1890; *Научные основы психологии*. СПб., 1902; *The Varieties of Religious Experience*. L., 1902; *Pragmatism*, L., 1907; *A Pluralistic Universe*. N.Y., 1909; *Прагматизм*. СПб., 1910; *Вселенная с плюралистической точки зрения*. М., 1911; *Психология*. М., 1991; *Многообразие религиозного опыта*. М., 1993.

Лит.: Асмус В. Алогизм Уильяма Джемса // *Под знаменем марксизма*. М., 1927. № 7-8; Мельвиль Ю.К. *Американский прагматизм*. М., 1957; Мельвиль Ю.К. *Уильям Джемс* // *Вести, моек, ун-та*. Сер. 7. *Философия*, 1993, № 3.

П. С. Гуревич

ДИАЛОГ — форма речи, разговор, в к-ром дух целого возникает и прокладывает себе дорогу сквозь различия реплик. Д. может быть формой развития поэтич. замысла (особенно в драме, где он противостоит монологу и массовой сцене); формой обучения: тогда истина предполагается известной до разговора, разыскивается способ ее разъяснения; Д. может быть формой филос. исследования (напр., у Платона) и религ. откровения. Иногда все эти аспекты совпадают. Решает присутствие (или отсутствие) духа Целого (по крайней мере, у нек-рых участников Д.). Если целое не складывается, мы говорим о Д. глухих, косвенно определяя этим подлинный диалог как разговор с попыткой понять собеседника. Разговор Мити Карамазова с Алешей — Д., разговор Мити с Хохлаковой, в к-ром также участвуют два лица, приближается к массовой сцене, к излюбленному Достоевским скандалу, когда все кричат и никто никого не слушает. Второй Ватиканский собор постановил перейти к Д. с некатолич. исповеданиями христианства и нехристианскими религиями. Это всеми понимается как конец односторонней пропаганды и попытка разговора на равных, попытка убеждать и учиться в одно и то же время. В идеальном Д. все собеседники прислушиваются к правде Целого; гегемония принадлежит тому, кто меньше всего к ней стремится, кто не горит желанием утвердить свое сложившееся ранее исповедание истины, кто держит ворота истины открытыми.

Когда в Д. перекликаются несколько голосов, можно его назвать по-русски беседой. В классич. диалоге или беседе согласие достигается без резко выраженной гегемонии одного голоса. Так написан платоновский «Пир». Истина раскрывается постепенно, общим усилием, и во всей полноте остается как бы плавающей в паузах между репликами. Напротив, в «Государстве» Платон использует привычную форму Д., излагая теорию, внутренне не диалогичную, теорию-систему, естеств. изложением к-рой был бы монолог.

Форма Д. встречается в фольклоре (напр., в состязании загадками) и во всех высоких культурах. Мы находим элементы Д. в упанишадах. Разговоры Конфуция с его учениками вошли в сокровищницу кит. мысли.

Наименее диалогична культура ислама. Разговоры Мухаммеда с его современниками не записывались как целое; из контекста вырывались суждения пророка и становились источником права (хадисы). Неразвитость Д. — одна из причин неготовности ислама к контактам с Западом и восприятия плюрализма как угрозы порядку.

Истоки зап. Д. — в эллинском театре, в споре равно достойных принципов (как материнское и отцовское право в «Орестей»). Духу трагедии соответствуют Д. Платона, духу комедии — Д. Лукиана. В ср. века Д., по большей части, используется в пед. целях; однако внутренне диалогичны «*Sic et pop*» Абельяра, анализ открытых вопросов схоластики. Сдвиг философии Нового времени к научному методу вытесняет Д. в эссе и филос. роман («*Волшебная гора*» Томаса Манна). В России дух Д. складывается в спорах западников и славянофилов. Глубоко диалогично творчество Достоевского. Внутренне диалогичны мыслители, испытавшие влияние Достоевского (*Бердяев, Шестов, Розанов*). Диалогичны «*Вехи*» (отд. статьи сборника могут читаться как реплики равных). В форме Д. написаны нек-рые опыты *С. Булгакова*. *Бахтин* исследовал внутр. форму Д. культурных миров в «полифонии» Достоевского.

Полифония и Д. одинаково противоположны диалектике, утверждающей относит. истинность **каждой** ступени в развитии идеи. Д. скорее утверждает образ Целого по ту сторону знаков.

Поиски утраченной целостности вызвали в Европе 20 в. опыты диалогич. философии. Создатели ее, *Бубер* и *Марсель*, отделили отношения Я-Ты от отношения Я-Оно. Обычное деление на субъект и объект смешивает Ты и Оно в объекте, подчиняя отношение к Ты нормам отношения к Оно. Это превращает собеседника в предмет, обезчеловечивает и обезбоживает мир. Сосредоточенность мысли на мире как предмете «ведет к технократич. развитию, все более гибельному для целостности человека и даже для его физич. существования» (Г. Марсель). Целостность челоуеч. духа разрушается выпеснением Бога в мир Оно, где Бог, по убеждению Бубера, немислим. Бубер обретает Бога только как Ты, как незримого собеседника во внутреннем Д., отрицая возможность говорить о Боге в третьем лице. И любовь к природе, и любовь человека к человеку вытекает из отношения Я — Ты и рушится, если собеседник становится третьим лицом, **другим**.

В филос. Д. «ни один из спорящих не должен отка-

зваться от своих убеждений, но... они приходят к чему-то, называемому союзом, вступают в царство, где закон убеждения не имеет силы» (Бубер), — в том числе и в Д. религий.

Д. — основа совр. зап. равновесия, достигнутого после двух мир. войн. Эффективность экономики невозможна без устойчивого порядка, а устойчивый порядок без социальной защиты. И наоборот: социальная защита неэффективна, если неэффективна экономика. Всякий принцип, последовательно проведенный до истребления противоположного, становится абсурдом, сеет обломки. «Слишком много сознания — это болезнь» (Достоевский). Сознание здесь означает безусловную верность принципу, привычку выстраивать логич. схемы и подчинять им жизнь.

В «Логико-филос. трактате» *Витгенштейн* писал: «Мистики правы, но правота их не может быть высказана: она противоречит грамматике». Правота здесь — чувство целого. Глаза нашего разума неспособны глядеть на Целое в упор. Все, что можно сформулировать рационально, уводит от жизни. Возражение всегда достойно быть выслушанным, даже если оно несвоевременно. Говоря о принципе, надо подумать о противоположном, о противовесе, чтобы в миг, когда принцип заводит в пропасть, отбросить его.

Линейное мышление односторонне и несет в себе неизбежность ложного итога. Это, по-видимому, имели в виду ср.-век. монахи, создав поговорку: «Дьявол — логик». Примерно то же говорит Кришна-мурти в своей притче: «Однажды человек нашел кусок истины. Дьявол огорчился, но потом сказал себе: «Ничего, он попытается привести истину в систему и снова придет ко мне»». Д. — попытка лишить дьявола его добычи.

Лит.: Бубер М. Я и Ты; Диалог // Бубер М. Два образа веры. М., 1995; Витгенштейн Л. Логико-филос. трактат. М., 1958; Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993; Тощенко В.П. Философия культуры диалога. Новосиб., 1993; Диалог в философии: Традиции и современность. СПб., 1995.

Г. С. Померанц

ДИЛЬТЕЙ (Dilthey) Вильгельм (1833-1911) - нем. философ и историк культуры. Представитель «философии жизни»; основоположник «духовно-исторической» школы в нем. истории культуры 20 в., с 1867 по 1908 — проф. ун-тов в Базеле, Киле, Бреслау и Берлине. Вклад Д. в филос. осмысление культуры не был оценен по достоинству. Отчасти это случилось из-за старомодной терминологии — новому тогда понятию «культура» Д. предпочитал понятие «дух», что сразу же помещало его в традицию классич. нем. идеализма и романтизма перв. трети 19 в. Кроме того, этот термин наводил на мысли о Гегеле, что в эпоху господствовавшего неокантианства казалось менее всего желательным. Разрабатывая, по сути, ту же проблематику, что занимала «философию культуры» к. 19-нач. 20 в., Д. оказался не включенным в ее контекст.

Между тем для дильтеевского подхода характерен ряд моментов, выгодно отличающих его от концепции культуры, предложенной неокантианством. Во-первых, проблематику специфики историко-гуманитарного знания Д., в противоположность *Виндельбанду* и *Риккерту*, не сводит к методол. вопросам. Для Риккерта различие между «науками о культуре» и «науками о природе» обусловлено теоретико-познават. причинами, а именно особенностями «образования понятий» в разл. видах познания — истор. и естественнонаучном. Если естеств. науки оперируют ценностно ненагруженными (*wertfrei*) и «генерализирующими», т.е. абстрагирующимися от индивидуальности, методами, то истор. познание является а) ценностным, б) «индивидуализирующим». Отличие сферы «природы» от сферы «истории» носит, согласно Риккерту, исключительно формальный характер: они познаются по-разному не в силу их онто-логич. свойств, а в силу того, что при их познании применяются разные логич. средства. (Ср. дихотомию «номотетич.» и «идиографич.» методологии у Виндельбанда: номотетич. метод естествознания направлен на выявление закономерностей, идиографич. метод истор. познания описывает индивидуальность, уникальную неповторимость явлений). У Д. же различие двух типов познания носит **предметный** характер: ученому-гуманитарию предстает в известной мере другая действительность, нежели та, с к-рой имеет дело представитель естеств. наук. Во-вторых, содержание гуманитарного познания («наук о духе») далеко не сводится к истор. науке. Если для неокантианства «наука о культуре», по сути, тождественна истории как науке (обсуждение вопроса о теоретико-познават. статусе «наук о культуре» у Риккерта совпадает с обсуждением критериев научности истории), то Д. рассматривает гуманитарное познание в качестве высоко дифференцированной целостности. К области «наук о духе» относятся, наряду с историей, филология, искусствознание, религиоведение и т.д. В-третьих, в том, что касается собственно методол. аспекта затронутой проблемы, Д., опять-таки в противовес неокантианству, не редуцирует метод гуманитарного познания к «индивидуализирующим» процедурам историографии: наряду с «историческими», он выделяет «системно-теор.» и «культурно-практич.» методы гуманитарных наук. Наконец, в-четвертых: место познания культурно-истор. мира в неокантианстве определено рамками «философии ценностей»; культура предстает в рез-те как застывшая система, как неподвижный мир ценностей. Предлагаемая Д. категория «жизнь» (и, соответственно, «философия жизни») обещает послужить гораздо более адекватным средством теор. схватывания реальности культуры в ее динамике и изменчивости. Это продемонстрировал своим творчеством *Зиммель*, многие положения теории культуры к-рого представляют собой развитие положений Д.

Свой филос. проект Д. сформулировал, с экспли-

цитной отсылкой к Канту, как «Критику исторического разума». Если главным вопросом «Критики чистого разума» был вопрос, как возможна метафизика, то главный вопрос Д. — как возможна история. «История» при этом понимается в вышеприведенном смысле, т.е. не в качестве описат. дисциплины, историографии, а в качестве науки об изменчивом мире человек. творений (мире «духа», по Д.). Рассматривая сферу духа как сферу объективации человек. жизни, Д. постепенно сближается с Гегелем, чье понятие «объективного духа» он использует в своих поздних работах.

Науки о духе, систему к-рых намеревался построить Д., суть, строго говоря, не науки о культуре, а обществ. науки в совр. смысле слова. Объект «духовно-истор. познания» — не просто «культура», а «общественно-истор. действительность» как таковая; поэтому в состав «наук о духе» входят, наряду с привычными гуманитарными дисциплинами, также теория хозяйства и учение о гос-ве. Система знания об общественно-истор. действительности включает в себя, согласно Д., две группы наук — «науки о системах культуры» и «науки о внешней организации общества».

Ставя вопрос о теоретико-познават. статусе истор. познания, Д. попадает в самый центр дебатов вокруг т.н. «проблемы историзма». Во вт. пол. 19 в. слово «историзм» ассоциируется преимущественно с «истор. школой» (Савиньи в теории права, Ранке и Дройзен в историографии) и со связанным с нею противостоянием спекулятивной философии истории гегелевского типа. Гл. забота историка — конкр. жизнь конкр. сообщ-в, говорят приверженцы «историзма». Вместе с тем перемещение внимания на событийность исключительно в аспекте изменчивости и преходящести имело своим рез-том упразднение традиц. вопрошания о смысле истории. Приверженность историзму к нач. 20 в. все чаще начинает означать приверженность истор. позитивизму.

Содержание поиска Д. в этой связи можно сформулировать как попытку обнаружения индивидуальности без впадения в релятивизм. Отказ от подчинения реальной истории развитию «понятия» есть отказ от «метафизики» истории, как она развивалась гегельянством, но не ценой позитивистской отмены смыслового измерения истор. мира.

Исключительно важную роль в развиваемой Д. **теории познания** играет понятие «взаимосвязь», или «целокупность», имеющее не только гносеологич. и методол., но и онтологич. аспект, обозначая как взаимосвязь знания, так и взаимосвязь действительности. Намереваясь преодолеть восходящий к Декарту субъект-объектный дуализм, Д. усматривает исток этого дуализма в искусств. расщеплении данности мира на «внутреннее» и «внешнее». Между тем такое расщепление не существует изначально, а является рез-том интеллектуального конструирования. Если картезианская модель познания исходит из абстракции чистого мышления, то Д. делает своей отправной точкой «переживание». Именно в переживании познающему открывается живая, а не логически препарированная реальность. Конкретизируя это положение, Д. вводит понятие «жизнь». Жизнь есть одновременно и предмет познания, и его исходный пункт. Поскольку познающий, будучи живым существом, с самого начала является частью жизни как целого, его доступ к «духовно-истор.» реальности облегчен в сравнении с доступом к природному миру. Духовно-истор. реальность дана ему непосредственно. Имя этой непосредственности — «понимание». Формулируя эту мысль, Д. выдвигает известный тезис, согласно к-рому «природу мы объясняем, духовную жизнь мы понимаем». Заостряя противоположность **понимания** как интуитивного постижения реальности **объяснению** как дискурсивно-логич. процедуре, Д. дает повод считать себя сторонником субъективизма. Но это противоречит осн. цели его филос. проекта — дать методол. обоснование историко-гуманитарного познания, что предполагает построение последнего на общезначимом, а не на субъективно-психол., базисе. Это противоречие Д. не удалось полностью снять. Отвечая на критику Риккерта (а позже — на критику Гуссерля), Д. вносит коррективы в свою гносеологич. концепцию. Он подчеркивает нетождественность «понимания» и «переживания», говорит о постоянном «взаимодействии живого опыта и понятия» в социально-гуманитарном познании (о том, что в процессе понимания существ, роль играют процедуры анализа и абстрагирования, речь шла уже в первом крупном труде Д. «Введение в науки о духе» (1883). Вместе с тем акт понимания остается для него прежде всего интуитивным схватыванием («во всяком понимании есть нечто иррациональное»). Д. постоянно указывает на то, что историко-гуманитарное познание имеет дело со сферой объективации, и трактует понимание как репродукцию, воспроизведение запечатленных в произведениях культуры «жизнеобнаружений», но в то же время настойчиво утверждает приоритет психологии в системе социально-гуманитарного знания. Д., как верно указал Гуссерль, так и не преодолел *психологизма* — редукции связей смысла к психич. связям. Однако ряд оставленных Д. набросков, а также отд. фрагменты при жизни опубликованных сочинений, свидетельствует о том, что он отдавал себе отчет в порочности психологизма и искал выхода из обусловленного психологизмом методол. тупика.

Обращение к феномену понимания делает философско-методол. программу Д. программой герменевтической. Разрабатывая проблематику *герменевтики*, Д., вслед за Шлейермахером, ставит вопрос об условиях возможности понимания письм. документов. Высшим таким условием выступает для Д. гомогенная структура «общественно-истор. мира». Понимающий здесь — такая же часть духовно-истор. действительности, как и понимаемое. «Только то, что сотворено духом, дух в состоянии понять». И все же то, что позволяет нек-рому произведению или тексту быть понятным — это отнюдь не изначально изоморфность психол. устройства автора и читателя. Хотя у Д. можно встретить и такую трактовку сущности понимания, центр тяжести его герменевтич. теории лежит не в субъективно-психол. плоско-

сти — свидетельством тому сама категория «объективного духа». Именно на эту, говоря совр. языком, сферу культурных объективации, и направлено преимущественное внимание дильтеевской «понимающей психологии». Но процесс понимания объективации вообще не сводится к простой эмпатии («вчувствованию»), а предполагает сложную истор. реконструкцию, а значит — вторичное конструирование того духовного мира, в котором жил автор. Эта мысль с достаточной четкостью звучит уже в «Возникновении герменевтики» (1900). Однако другой аспект герменевтики Д., связанный с проблемой общезначимости понимания, остался в его прижизненных публикациях в тени. Проблематика общезначимости понимания схватывается Д. в категории «внутр. целостности», или «внутр. взаимосвязи», выражающей такое объективное содержание, к-рое не может быть сведено к к.-л. индивидуально-психол. интенциям. Данное содержание есть не что иное, как сфера идеально-логич. значений. Осознав самостоятельность этой сферы, Д. вплотную подошел к феноменологии (не случайно Шелер включает его, наряду с Бергсоном и Ницше, в число родоначальников феноменологич. направления в философии). Герменевтич. концепция Д., как показали новейшие исследования (Рикёр, Ф. Родри), не так уж далеко отстоит от экзистенциально-феноменологич. и экзистенциально-герменевтич. ветви в философии 20 в. Сколь бы энергично ни подчеркивали свой разрыв с прежней герменевтич. традицией «фундаментальная онтология» (Хайдеггер) и «филос. герменевтика» (Гадамер), многие их базисные положения можно найти уже у Д. В самом деле, согласно Хайдеггеру, понимание есть раскрытие структуры герменевтич. опыта, т.е. изначально заложенного в человец. бытии «понимания бытия». Отсюда следует неизбежность герменевтич. круга, к-рый нельзя разорвать, ибо он связан не с методом, трудностями, а с онтологич. структурой понимания. Весьма сходные мысли, пользуясь другими терминами, высказывает в связи с проблемой «герменевтич. круга» Д. Герменевтич. круг, или круг понимания, обусловлен, по Д., тем, что целостная взаимосвязь процесса жизни может быть понята только исходя из отд. частей этой взаимосвязи, а каждая из этих частей, в свою очередь, нуждается для своего понимания в учете всей целостности. Если Хайдеггер и Гадамер, полемизируя с субъективно-психол. подходом к герменевтич. проблематике, подчеркивают, что понятийной парой в ситуации понимания являются не «субъект»/«объект» (тем более не «автор»/«интерпретатор»), а скорее «здесь-бытие»/«бытие» (Dasein/Sein), то Д. тоже выводит герменевтич. проблему за рамки столкновения двух субъективностей: выделяемая им понятийная пара есть «жизнь»/«жизнь». Все зависит от того, как Д. прочтет. Дильтеевская категория «жизнь» в известном смысле сродни хайдеггеровскому «бытию»: как Sein лишено смысла без Dasein, так и Leben артикулирует себя в Erleben (переживании), Ausdruck (выражении) и Verstehen (понимании). Немаловажное значение имеет и то обстоятельство, что в поздних работах Д. вводит различие между Lebensausdruck и Erlebnisausdruck — «выражением жизни» и «выражением пере-живания».

Герменевтич. разработки Д. дали толчок т.н. «духовно-истор. школе» в историко-культурных и историко-лит. исследованиях. Парадигматичными для нее стали «Жизнь Шлейермахера» (1870), «История юного Гегеля» (1905), «Переживание и поэзия: Лессинг, Гёте, Новалис и Гёльдерлин» (1906), «Сила поэтич. воображения и безумие» (1886) и др.

В 60-е гг. нераскрытый потенциал дильтеевской герменевтики стал предметом размышлений О.Ф. Больно-ва, к-рый, основываясь на работах Г. Миша и Х. Липса, показал продуктивность идей Д. в контексте совр. логики и философии языка.

Однако актуальность Д. не исчерпывается только его ролью в истории герменевтики. Кассирер в эссе «Опыт о человеке: введение в философию человец. культуры» (1945) называет Д. одной из важнейших фигур в «истории философии человека», т.е. филос. антропологии в широком смысле слова. Прямое и косвенное влияние Д. на философско-антропол. мысль 20 в. в самом деле велико. Так, под неявным воздействием Д. строится оппозиция «духа» и «жизни» в концепции М. Шелера — да и само понятие жизни, развиваемое Шелером в полемике с витализмом и натурализмом, очевидным образом восходит к Д. (а не, напр., к Ницше). Тезис Гелена о культуре как сущностном выражении «природы» человека, равно как и сама базовая идея Гелена о необходимости увязать изучение человека с изучением мира культуры (теория институтов) также имеют своим, хотя и неявным, истоком положения Д. В качестве непосредств. продолжения фило-софско-методол. программы Д. строит свою филос. антропологию Ллеснер: последняя замышляется им как универсальное значение о человеке, преодолевающее дихотомию естественнонаучного и гуманитарного подходов. Наконец, Д. можно без особых преувеличений назвать родоначальником нем. культурной антропологии. Если в англо-амер. лит-ре этот термин обозначает совокупность чисто эмпирич. дисциплин, то в нем. научную традицию понятие Kultur-anthropologie ввел Ротхакер (Probleme der Kultur-anthropologie, 1942), исходные положения к-рого определены кругом идей Д.

Соч.: Gesammelte Schriften. Bd. 1-19. Gott., 1957-82; Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизич. системах // Новые идеи в философии. СПб., 1912. Сб. 1; Введение в науки о духе; Сила поэтич. воображения. Начала поэтики // Зарубежная эстетика и теория лит-ры XIX — XX вв. М., 1987; Описат. психология. СПб., 1996.

Лит.: Muller-Vollmer K. Towards a phenomenological Theory of Literature. The Hague, 1963; Kniippel R. Diltheys erkenntnistheoretische Logik. Munch., 1991; Mul J. de. De tragedie von de eendigheid. Kampen, 1993.

В. С. Малахов

ДИНАМИКА КУЛЬТУРЫ (или культурная динамика) — 1) изменения внутри культуры и во взаимодействии разных культур, для к-рых характерна целостность, наличие упорядоченных тенденций, а также направленный характер; 2) раздел теории культуры, в рамках к-рого изучаются процессы изменчивости в культуре, их обусловленность, направленность, сила выраженности, а также закономерности адаптации культуры к новым условиям, факторы, определяющие изменения в культуре, условия и механизмы, реализующие эти изменения.

Понятие Д.к. тесно связано с широко используемым в теории культуры понятием «культурные изменения», но не тождественно ему. Культурные изменения предполагают любые трансформации в культуре, в т. ч. такие, к-рые лишены целостности, ярко выраженной направленности движения; понятие «культурные изменения» шире, чем понятие Д.к.; вместе с тем оно менее определено.

В 30-х гг. *Сорокин* назвал свой четырехтомный труд об истории культуры с древнейших времен и о переходе от одной культурной системы к другой (или от одного культурного стиля к другому) «Социальная и культурная динамика». Широкое использование понятия Д.к. приходится на вт. пол. 20 в., когда в области научной аналитики происходит активное расширение представлений об изменениях в культуре, о многообразии динамич. типов и форм, а также об источниках и предпосылках культурного движения.

К наст. времени в мировой научной мысли накоплен огромный объем идей, представлений и концепций, позволяющий давать научно-филос. интерпретацию Д.к. с разных познавательно-гносеологич. позиций — с т. зр. закономерностей эволюц. изменений, истор. развития, а также исходя из постмодернистских представлений о фрагментарности культурных динамич. полей; в терминах филос. или информационно-кибернетич. анализа; базируясь на идеях теории инновативно-творч. или управленч. деятельности. Немалый вклад в развитие теории Д.к. внесли исследователи, работавшие в рамках структурно-функционального подхода, теории конфликтов, синергетики. Подобный междисциплинарный синкретизм и методол. плюрализм следует признать естественным — он неизбежен при анализе столь базисного явления, каким выступает К.д. Сложность и во многих случаях неочевидность изменений в культуре делает разл. подходы к изучению К.д. равновероятными и взаимодополняющими по отношению друг к другу.

Широкий аналитич. диапазон в изучении Д.к. позволяет говорить о многообразии позиций в понимании характера ее процессов. Аналитики признают значимость в динамич. изменениях поступательно-линейных векторов развития, хотя очевидно, что этот вид Д.к. является далеко не единственным и часто не ведущим по значимости; как правило, он дополняется или чередуется с фазовыми, циклич. или этапными изменениями, могущими перерасти в волновое развитие, в развитие по кругу. В качестве варианта циклич. развития выделяют инверсионное развитие, к-рое реализуется в форме маятниковых колебаний культурных изменений. Одна из форм перехода от постепенных изменений к резкому обновлению и инновациям — взрыв (в понятиях синергетики «точка бифуркации»), т.е. резкое повышение удельного веса перемен, а также изменение вектора развития с набором нескольких альтернатив будущего.

Изменения могут вести к обогащению и дифференциации культуры. Однако нередки изменения, ведущие к ослаблению дифференциации, к упрощению культурной жизни, к ее аномии, что интерпретируется как упадок и деградация, переходящие в кризис культуры.

В особое состояние выделяют культурный застой, состояние длительной неизменности и повторяемости норм, ценностей, смыслов, знаний. Застой следует отличать от устойчивости культурных традиций; он наступает, когда традиции доминируют над инновациями, подавляют их.

Своеобразен подход сторонников постмодернистской парадигмы к интерпретации культурных изменений. Для них Д.к. (анализ в рамках постмодернизма проводится обычно на примере духовных областей культурной активности, нередко — худож. практики, искусства) — не рост, не развитие, не целенаправленное распространение, а принципиально иной тип движения, к-рый они обозначили термином, взятым из ботаники, «ризомы» (беспорядочное распространение, «движение желания», лишённое направления и регулярности).

В целом для Д.к. характерен устойчивый порядок взаимодействия ее компонентов, периодичность, стадийность, направленность. Ряд аспектов Д.к. имеют симметричные по структуре механизмы, отличающиеся знаком направленности. Можно говорить об интеграционной или дезинтеграционной, восходящей или нисходящей К.д., об эволюц. или революционном характере ее изменений. При выделении деятельностной стороны изменений, можно говорить о Д.к. в разных сферах культурной активности, напр., о динамике полит. культуры, сферы нац. отношений, религ., худож. или коммуникативной деятельности и т.д. Выделяется также динамика, характерная для опр. функциональных отношений в культуре, например, динамика коммуникативных отношений, взаимодействия культур и др.

Процессы Д.к. следует интерпретировать как проявление способности сложных социальных систем адаптироваться к меняющимся внешним и внутр. условиям своего существования. Т. о., фундаментальным «побудителем» К.д. выступают не идеи, не интересы, страсти и желания людей, а объективная, слабо осознаваемая людьми необходимость адаптации общества и культуры к меняющейся вне и внутри ситуации.

Наряду с фундаментальной необходимостью выделяют и некие общие предпосылки, или своеобразные «несущие конструкции», детерминирующие в своей основе динамич. трансформации культуры. Структура и природа этих детерминант приобретает в разных аналитич. парадигмах разные познават. модусы выражения.

Так, в гуманитарном знании выдвигаются такие полюсы противоречий Д.к., как «аполлоновское и дионисийское начало» (Ницше), творч. порыв (мыслители школы философии жизни), жизнь, порождающая новые культурные формы, к-рые окостеневают и тормозят развитие самой жизни (Зиммель).

В более строгих понятиях анализируется Д. к. сторонниками структурно-функционального подхода. В теории действия Парсонса социальные и культурные изменения выводятся из процессов обмена информацией и энергией между социальными системами. Источником культурного изменения может быть избыток (либо недостаток) или информации, или энергии при обмене между системами действия. В теории синергетики фундаментальным свойством эволюции выступает неустойчивость, характерная и для стационарных структур, и, в большей степени, для диссипативных — пульсирующих, усложняющихся или деградирующих структур.

Ряд концепций и идей в основу Д.к. закладывают принципы неравновесного развития разных областей, уровней и структурных единиц культуры; обращают внимание на неравновесие между знанием и незнанием, между разными уровнями и способами понимания человеком окружающего мира (П. Сорокин и др.).

От общих предпосылок, универсальных детерминант Д.к., следует отличать факторы, обуславливающие ее конкр. проявления и характеристики.

Так, фактор времени определяет разл. проявления Д.к. Процессы длител. действия (100 лет и более) свидетельствуют об истор. динамике, имеющей свои закономерности развития, и изучаются в рамках истор. культурологии, теории цивилизаций. Микромасштабные изменения в культуре (от 25-30 лет, периода активной жизни в культуре одного поколения, до 100 лет) свидетельствуют об актуальной Д.к. Эти процессы, помимо культурологов, представляют интерес и для конкр. гуманитарных дисциплин. Наблюдение проявлений актуальной динамики доступно не только ученым, но и каждому человеку, к-рый в течение жизни способен переживать подобные проявления в индивидуальной практике. Однако быстропреходящие изменения в культурной практике (напр., сезонные изменения моды, жаргон молодежной культуры), не способные закрепиться в глубоких пластах культурной жизни, не могут рассматриваться в качестве проявлений Д. к.

Ряд факторов, определяющих Д.к., связан с опр. областями культурной активности и социального взаимодействия, в рамках к-рых создаются предпосылки и для появления нестабильности, отклонений, дисбалансов, противоречий и конфликтов, и для их разрешения и преодоления: взаимодействие об-ва и природы; пространств, размещение культурных форм; взаимодействие разных культур (в т. ч. нац.); система жизнеобеспечения и хозяйственно-экон. деятельности; социальные институты, социальная организация, социальные нормы деятельности; область ценностно-символич., образного понимания; область научно-познават., информац. и управлен. активности. В рамках указанных областей формируется также совокупность условий, способов и состояний, через к-рые проявляются процессы Д.к. Взятые в целом, факторы, конкр. условия проявления и способы осуществления К.д. выступают механизмами ее реализации. К наст, времени достаточно подробно описаны механизмы К.д., действовавшие в опр. периоды истории или продолжающие действовать в наст, время в ряде конкретных областей культурной практики, напр., в совр. хозяйственно-экон. культуре (Н. Кондратьев), в области взаимодействия нац. культур, в области распространения и потребления материалов средств массовой информации в худож. культуре и др. Анализ, осуществленный М. Вебером на примере влияния религ. представлений протестантизма на развитие рыночных отношений, выступает классич. примером изучения механизмов ускорения Д.к. под влиянием взаимодействия двух типов факторов — ценностно-символических с хозяйственными.

Лит.: Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973; Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

Г.А. Аванесова

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ КУЛЬТУРНАЯ - качество изменений в культуре, к-рое связано с вычленением, разделением, отделением частей от целого. Д.к. связана с наличием в культуре специализир. областей, уровней, ступеней, единиц культурной активности. Д.к. предполагает и сам процесс вычленения чего-либо в культуре, и его рез-ты. Можно говорить о постепенном вычленении из синкретич. единства архаич. культуры таких специализир. областей культурной активности, как хоз. культура, религ., худож. практика, политика, право и т.п. В свою очередь в рамках хоз. культуры вычленяются сначала охотничья культура, потом — земледельческая, в рамках последней — подсежное, потом пашенное земледелие, животноводство, огородничество, садоводство и т.п. В трактовку Д.к. немалый вклад внесли представители эволюц. подхода, позже — исследователи структурно-функционального подхода. Последние связывали Д.к. с ростом плотности населения, интенсивностью межкультурных контактов, межгрупповых и межличностных связей в совр. культуре.

Лит.: Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994.

Г.А. Аванесова

ДИФФУЗИОНИЗМ — теоретическая модель истории-ко-культурного процесса; методология культурологич. и культурантропологич., этногр. исследований. Д. зародился во вт. пол. 19 в. в Германии и Австрии. После Второй мир. войны его влияние ослабевает, получают распространение другие научные методологии: неоэволюционизм, структурализм, системный анализ, психоанализ, семиотика, герменевтика и др. Развитие идей Д., связано с рабо-

тами нем. ученых: Фробениуса (1873-1938), Гребнера (1877-1934), австр. этнологов В. Шмидта (1868-1954), В. Копперса (1886-1961), англ. антропологов Риверса (1864-1922), Г. Чайлда (1892-1957) и др.

Истоки Д. в антропогеогр. учении нем. географа и этнографа *Ратцеля*. В отличие от эволюционистов, рассматривавших каждое явление культуры как звено в цепи эволюции, отвлеченно от конкр. условий его бытования, Ратцель стремился изучать явления культуры в связи с конкр., прежде всего геогр. условиями. В своих трудах «Антропогеография», «Народоведение», «Земля и жизнь» он дал общую картину расселения народов и распространения культур.

Диффузионисты противопоставили понятию эволюции, истор. процесса понятие **культурной диффузии**, к-рая основывается на представлениях о пространствах, перемещении, распространении культуры или ее отд. элементов из к.-л. центра или центров.

На основе Д. была разработана **теория культурных кругов** (Фробениус, Гребнер и др.), согласно к-рой сочетание ряда признаков в определенном геогр. районе позволяет выделить отд. культурные провинции («круги»). **«Культурный круг»** представляет искусственно созданное по произвольно отобранному элементу понятие, не развивается во времени, а лишь взаимодействует с другими «кругами» в геогр. пространстве. Если культура перенесена в иные природные условия, ее развитие пойдет по другому пути и из взаимодействия старых культур могут возникнуть новые. Эти идеи нашли отражение в **теории миграций**, согласно к-рой культурные явления, однажды возникнув, многократно перемещаются, что объясняет сходство культур или их отдельных элементов. Распространение культурных элементов или комплексов в пространстве осуществляется в рез-те миграций или смещений. Др. словами, элементы одного «круга» могут распространяться путем диффузии и накладываться на элементы другого «круга». Сменяющие друг друга во времени культурные круги образуют **культурные слои**. Вся история культуры — это история перемещения нескольких «культурных кругов» и их механ. взаимодействия («напластование»).

Для Д. характерно отрицание антрополог, трактовки культуры: человек не является творцом культуры, а выступает в роли ее носителя.

Фробениус разработал концепцию **морфологии культуры**. В 1925 во Франкфурте-на-Майне он основал Ин-т морфологии культуры. Каждая культура является своего рода особым организмом, самостоят., сущностью, проходящей те же ступени развития, что и все живое на земле: растение, животное и человек. Фробениус полагает, что культуры могут быть мужскими и женскими, иллюстрируя их различия на материале афр. культур: патриархальной у эфиопов и матриархальной у хамитов. Культуры обладают собст. характером, «культурной душой», переживающей стадии рождения, взросления, старения и смерти. Идеи Фробениуса предвосхищают нек-рых философов культуры, в частности *Шпенгера* и *Бердяева*.

История цивилизации, с позиций диффузионистов, предстает как ряд культурных кругов, в основании к-рого лежит изначальная, исходная культура. Гребнер, оформивший в 1911 в законченном виде теорию культурных кругов, на материалах Австралии и Океании выделял шесть кругов на догосударственной стадии цивилизации. Австр. археолог и этнограф О. Менгин в своей «Всемирной истории каменного века» (1930) рассматривал историю первобытного об-ва как результат миграции отд. племен, принадлежавших к трем культурным кругам.

Важная проблема для сторонников Д. — поиск исходных культурных кругов, центров происхождения народов и культур. Глава венской культурно-истор. школы В. Шмидт, исходя из идей нек-рых биологов, полагающих, что развитие всех живых существ начинается с малых форм, в основании цивилизации видел культуру пигмеев. Он полагал, что низкорослые народы (афр. бушмены и собственно пигмеи) являются самыми архаичными. Иная концепция у представителей «гелиоли-тич. школы» (панегиптизма). Египтолог С.Э. Графтон («Миграция ранней культуры», 1915; «Человеч. культура», 1930) утверждал, что наиболее древней является культура «солнечных камней» (гелиолитическая) — ее осн. черты (мумификация, мегалиты, идолы, культы солнца) можно найти не только в Египте, но и на Востоке, в Америке. Одним из совр. последователей этой школы является Тур Хейердал.

Д. способствовал развитию разл. методов исследования культур. Так, заслугой Фробениуса является введение **метода картографирования культурного пространства**, используя к-рый он создал карту культур Африки. Риверс, представитель кэмбридж. школы в этнографии, сочетавший позитивные моменты эволюционизма и Д., перешел к **экспериментальным методам изучения культуры** и использовал рез-ты своих полевых наблюдений для теор. обобщений.

Лит.: Александренков Э.Г. Диффузионизм в зарубежной зап. этнографии // Концепции зарубежной этнологии: Критич. этюды. М., 1976; Culture: the Diffusion Controversy. L., 1928; Radin P. The Method and Theory of Ethnology. An Essay in Criticism. N.Y., 1966; Smith G.E. The Diffusion of Culture. N.Y., 1971; A Handbook of Method in Cultural Anthropology. Ed. by Naroll R., Cohen R. N.Y., 1973.

Л.П. Воронкова

ДИФфуЗИЯ КУЛЬТУРНАЯ - пространственное распространение культурных достижений одних об-в в другие. Возникнув в одном об-ве, то или иное явление культуры может быть заимствовано и усвоено членами многих др. об-в.

Д.к. есть особый процесс, отличный как от передвижения об-в, так и перемещения отд. людей либо их групп внутри об-в или из одного социума в другой. Культура может передаваться от об-ва к об-ву и без перемещения самих об-в, или отд. их членов. Распространение культуры есть особая форма движения, отличная

от миграций об-в и людей и никак не сводимая к этим процессам. В таком случае культура выступает как нечто самостоятельное.

Исследователи, обратившие внимание на Д.к., предположили, что то или иное явление культуры совершенно не обязательно должно было возникнуть в данном об-ве в рез-те эволюции, оно вполне могло быть заимствовано, воспринято им извне. Абсолютизация этого верного положения легла в основу особого направления в этнологич. науке, к-рое получило название диффузионизма. Если эволюционисты гл. внимание обращали на развитие, не придавая особого значения диффузии, хотя и не отрицая ее, то в центре внимания диффузионистов оказалась Д.к. Эволюция трактовалась ими как нечто второстепенное или даже совершенно исчезла из их построений.

Предтечей диффузионизма была антропогеогр. школа, идеи к-рой нашли свое наиболее яркое выражение в трудах *Ратцеля*. Возникший в Германии диффузионизм был представлен школой «культурной морфологии» *Фробениуса*, концепцией «культурных кругов» *Ф. Гребнера* и «культурно-исторической» школой *В. Шмидта*. В Англии диффузионистские идеи развивались в трудах *У.Х. Риверса*. Самые радикальные сторонники этой концепции стремились свести всю историю человечества к контактам, столкновениям, заимствованиям и переносам культур. Понятие эволюции, а тем более прогресса было ими отвергнуто. Везде и всюду они видели одну лишь Д.к. т.е. пространственное перемещение разл. явлений культуры. Особенно последовательным в этом отношении был *Гребнер*. Согласно его т.зр. каждое явление и материальной, и духовной культуры (лук и стрелы, свайное жилище, земледелие, тайные мужские союзы, культ духов умерших и черепов, лунная мифология и т.п.) возникло в истории лишь однажды и только в одном месте и затем из этого центра распространилось по земле. До крайнего предела идеи диффузионизма были доведены в работах англ. ученых *Г. Эллиота-Смита* и *У.Дж. Перри*, к-рые гл. внимание уделяли не столько первобытным, сколько цивилизованным народам. Согласно их взглядам, был только один мировой центр цивилизации — Египет, откуда созданная древними египтянами высокая культура распространилась по всему миру. Их концепцию часто характеризуют как гипердиффузионизм или панегиптизм. Сходные идеи развивали и нек-рые историки, в частности нем. ассириолог *Ф. Делич* и *Г. Винклер* (концепция панвавилонизма). Согласно их взглядам почти все, если не все, цивилизации земли имеют своим истоком вавилонскую.

Д.к. несомненно имеет место, но она ни в малейшей степени не исключает эволюцию культуры. Прежде чем распространиться, любое культурное явление должно возникнуть, что с необходимостью предполагает эволюцию, развитие.

Лит.: *Делич Ф. Библия и Вавилон. Апологетич. очерк.* СПб., 1912; *Винклер Г. Вавилонская культура в ее отношении к культурному развитию человечества.* М., 1913; *Артановский С.Н. Истор. единство человечества и взаимное влияние культур.* Л., 1967; *Александренков Э.Г. Диффузионизм в заруб. зап. этнографии// Концепции зарубеж. этнологии: Критич. этюды.* М., 1976; *Токарев С.А. История зарубеж. этнографии.* М., 1978; *Семенов Ю.И. Секреты Клио: Сжатое введение в философию истории.* М., 1996; *Frobenius L. Der Ursprung der afrikanischen Kulturen.* В., 1898; *Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. I. Historisch-kritischer Tell. Minister,* 1912; *Rivers W.H.R. The History of Melanesian Society. V. 1-2. Camb.,* 1914; *Culture: The Diffusion Controversy. N.Y.,* 1927; *Elliot Smith G. The Migrations of Early Culture. Manchester,* 1929; *Voget F.W. A History of Ethnology. N.Y.,* 1975.

Ю.И. Семенов

ДОБИАШ-РОЖДЕСТВЕНСКАЯ Ольга Антоновна (1874-1939) — медиевист, историк зап.-европ. ср.-век. культуры. Окончила гимназию в Нежине и историко-филол. ф-т С.-Петербург. Высших Женских курсов (Бестужевских) (1899). Ученица *Гревса*. Несколько лет преподавала историю в Петербург, женских гимназиях. С 1904 преподавательница Бестужевских курсов. В 1908-11 находилась в научной командировке в Париже, где занималась в Сорбонне, Школе хартий и Школе высших практич. исследований. Своими учителями считала *Ш.В. Ланглуа* и *Ф. Лота*. По возвращении в Россию доцент Бестужевских курсов. Д.-Р. была первой женщиной в России, защитившей магистерскую (1915) и докт. (1918) дис. по всеобщей истории. Проф. Бестужевских курсов (с 1915), Петроград, (позднее Ленинград.) ун-та (1918-29, 1934-39). Чл.-корр. АН СССР (1929). Научный сотрудник Рукописного отдела Гос. Публичной библиотеки в Ленинграде (1922-39). По своим полит. взглядам до революции была близка к кадетам, после революции постепенно примирилась с Советской властью. Автор ок. 150 печатных работ.

Получив прекрасное медиевистич. образование в Петербурге и Париже, Д.-Р. в своем научном творчестве сочетала традиции рус. и франц. школ, что и сделало ее ученым европ. масштаба.

Во франц. дис. «Приходская жизнь во Франции в XIII в.» (1911; на франц. яз.) и рус. магистерской дис. «Церковное об-во Франции в XIII в. Приход» (1915) Д.-Р. обратилась к 13 в. — времени широко распространенных ересей и мистич. движений, эпохе великих богословов, но задача ее была «исследовать ту почву, на к-рой возникали эти движения, ту ткань мелких фактов повседневной жизни церковного об-ва, к-рая их окружала, их питала и часто их душила». В них глубоко изучены и яркими красками обрисованы бытовая уклад, культурный уровень и ментальность ср.-век. франц. духовенства. Эти работы Д.-Р. соприкасаются с позднейшими исследованиями *Г. Лебра* по истор. социологии франц. прихода и отчасти предвзвешивают их (*А.Я. Гуревич*).

В докт. дис. Д.-Р. «Культ св. Михаила в лат. ср.-вековье V-XIII вв.» (1918) исследуется «истор. биография архангела Михаила», тесно связанная «с перипетиями судеб лат. человечества», т.е. формы и функционирование его культа в разл. зап.-европ. странах на протяжении девяти веков. Глубоко изучены истоки и сложение культа архангела и особенности его почитания в мерovingской Галлии, лангобардской Италии, раннеср.-век. Ирландии, Каролингской и Оттоновской империях, в норманско-франц. мире, вплоть до высокого средневековья и Данте. Новаторская и превосходно написанная работа Д.-Р. сохранила свое значение по наст. время и перекликается с совр. исследованиями локальных и народных культов (Ж. Ле Гофф, Ж.-К. Шмитт, А.Я. Гуре-вич).

Д.-Р. принадлежит ряд блестяще написанных синтетических и научно-популярных работ, опубликованных в первые послереволюц. годы: «Эпоха Крестовых походов» (1918), «Зап. Европа в Ср. века» (1920), «Зап. паломничества в Ср. века» (1924), «Крестом и мечом. Приключения Ричарда I Львиное Сердце» (1925), в к-рых с большой проникновенностью воссоздана ср.-век. жизнь и религ. психология ср.-век. человека. В своих исследованиях повседневной жизни ср.-век. человека, его форм восприятия мира и переживания времени (неопубл. курс «Ср.-век. быт», 1920/1921); ст. «По вопросу о часах в раннем Ср.-вековье», 1923), как и в работах 30-х гг. по истории ср.-век. агрикультуры и техники, Д.-Р. во многом перекликается с исследованиями ср.-век. ментальности и повседневности, предпринятыми школой «Анналов».

По своему складу Д.-Р. была конкр. историком, и осн. пафос ее деятельности составляла работа с первоисточниками. Насаждение в России методов критич. источниковедения применительно к изучению культуры зап. ср.-вековья она считала делом своей жизни. С сер. 20-х гг., отстраненная от преподавания истории в ун-те как «идеалистка», Д.-Р. почти всецело сосредоточилась на работах по ср.-век. источниковедению и палеографии, тесно связанными с изучением и публикацией зап. ср.-век. рукописей Гос. Публичной библиотеки. Ее исследования в этой области («История письма в Ср. века», 1923; 2-е доп. изд. 1936; «История Корбийской мастерской письма», 1934; на франц. яз.; многочисл. статьи, опубл. в СССР и на Западе) принесли ей большую междунар. известность и стали классикой ев-роп. науки. Д.-Р. — создатель школы лат. палеографии в нашей стране (В.В. Бахтин, Е.Ч. Скржинская, А.Д. Люблинская, В.С. Люблинский и др.). Палеографию Д.-Р. рассматривала как часть истории культуры, исследуемый документ она всегда видела в широком контексте истор. жизни, так что и эти ее работы носят культу-рологич. характер.

В сер. 30-х гг. Д.-Р. вновь обращается к работам более широкого плана, часть к-рых («Источниковедение зап. ср.-вековья», «Духовная культура Зап. Европы IV-XI вв.», «Техника книги в эпоху феодализма» и др.) опубликована только в посмертном сб. 1987 г. Большую ценность представляют также работы Д.-Р. по изучению поэзии вагантов (корпус «Стихотворения вагантов», 1931; на франц. яз.); «Коллизии во франц. об-ве XII-XIII вв. по студенч. сатире этой эпохи», 1937). С особым мастерством воссозданы ею социальный кругозор и социальные настроения вагантов, их место в ср.-век. об-ве.

Д.-Р. воспиталась в школе историков-позитивистов: и Гревс, и Ланглуа декларировали себя таковыми. Сама она не проявляла особого интереса к филос. и методол. проблемам и скорее исповедовала проф. идеологию ученых, стремившихся работать «по ту сторону» всякой философии и заниматься решением конкр. научных проблем. Ей был чужд концептуализм (что вообще характерно для Петербург. истор. школы). Такую установку с известным основанием можно назвать позитивистской, но, вероятно, правильнее определить истор. мировоззрение Д.-Р. как реалистическое. В работах 30-х гг. она использовала, как правило, весьма удачно, социол. категории и характеристики и, по-видимому, приняла нек-рые элементы марксистского понимания истории, продолжая считаться по офиц. номенклатуре «бурж. ученым».

Строгая научность сочеталась у Д.-Р. с утонченной эстетич. культурой нач. 20 в. Д.-Р. — один из самых изысканных и совершенных историков-художников в русской истор. науке. Язык ее работ, изумительный по богатству красок и яркости, воссоздает зримую картину истор. прошлого. Но за блестящим изложением Д.-Р. всегда стоят строгость выводов, точный учет причин и следствий, безукоризненная научная проработка материала, наконец живое чувство и понимание совр. мира.

Д.-Р. — талантливый представитель Петербург. школы медиевистики к. 19-нач. 20 в. (см. также ст. *Гревс, Карсавин, Федотов*) и один из самых видных медиевистов-культурологов в отеч. науке. Интерес к научному творчеству Д.-Р., к-рое долгое время замалчивалось и принижалось в СССР, возродился в России во вт. пол. 80-х гг., когда были переизданы нек-рые ее работы и впервые опубликованы ранее не печатавшиеся труды, эпистолярное и мемуарное наследие.

Соч.: Церковное об-во Франции в XIII в. Ч. 1: Приход. Пг., 1914; Культ св. Михаила в лат. ср.-вековье. V-XIII вв. Пг., 1917; Эпоха Крестовых походов: Запад в крестоносном движении. Пг., 1918; Зап. Европа в Средние века. Пг., 1920; Западные паломничества в Средние века. Пг., 1924; Мастерские письма на заре зап. ср.-вековья и их сокровища в Ленинграде. Л., 1929; Агрикультура в памятниках зап. ср.-вековья. Переводы и комментарии. (Ред.) М.; Л., 1930; Культура зап.-европ. ср.-вековья: Научное наследие. М., 1987; История письма в Ср. века. М., 1987; Крестом и мечом: Приключения Ричарда I Львиное Сердце. М., 1991; La vie paroissiale en France au XIII-e siecle. P., 1911; Les poesies des goliards. P., 1931; Histoire de l'atelier graphique de Corbie de 651 a 830 Leningrad. 1934.

Лит.: Люблинская А.Д. О.А. Добиаш-Рождественская как ученый // Учен. записки ЛГУ. Сер. ист. наук. Вып. 12. 1941; Она же. О.А. Добиаш-Рождественская как историк // Ср. века. В. 1. М.-Л., 1942; Она же. Значение трудов О.А. Добиаш-Рождественской для развития лат. палеографии в СССР // Там же. В. 29. М., 1966; Список печатных трудов О.А. Добиаш-Рождественской // Там же; Чехова Е.Н. О.А. Добиаш-Рождественская: Воспоминания // С.-Петербургские Высшие женские (Бестужевские) курсы. Л., 1973; Каганович Б.С. О.А. Добиаш-Рождественская и ее научное наследие // Франц. ежегодник. 1982. М., 1984; Он же. Из переписки О.А. Добиаш-Рождественской 1920-30-х гг. // Отеч. история. 1992. № 3; Ершова В.П. О.А. Добиаш-Рождественская. Л., 1988.

Б. С. Каганович

ДОИ Такэо (р. 1920) — япон. психиатр, один из виднейших представителей психоаналитического направления в япон. культурологии. Выпускник Токийского ун-та, ученик основателя япон. психоаналитич. школы Хэйсаку Косава (1897-1968). Психиатрию и психоанализ изучал также в США. Проф. Токийского ун-та. Д. принадлежит одна из наиболее известных и популярных в японоведении культурологич. концепций — теория «амаэ». «Амаэ» — психол. ориентация на зависимость, на снисходит, отношение к человеку, на вседозволенность в его поведении в надежде на то, что все слабости и просчеты будут прощены другим человеком — объектом «амаэ». Поведение человека из мира «амаэ» подобно поведению ребенка, ищущего постоянной поддержки у своих родителей, в первую очередь у матери, и в то же время полагающегося на их снисходительность и благожелательность. «Амаэ» в общем соответствует понятиям «первичной любви» или «пассивной любви к объекту», введенных британ. психоаналитиком М. Балинтом. Однако в зап. культурах не оформлено отчетливо осознание различий активной и пассивной форм любви, в частности, оно не нашло своего отражения и в языках этих культур. Хотя явления, аналогичные «амаэ», можно обнаружить в психологии и поведении зап. человека, их присутствие не столь очевидно, как у японцев. В отличие от зап. человека, ориентированного на независимость, японец стремится к зависимости («амаэ»), жаждет и ищет ее. По мнению Д., «амаэ» — ключевое понятие не только для характеристики япон. менталитета, но и структуры япон. об-ва в целом. Это об-во с его вертикальной иерархич. структурой отношений (концепция «татэ сякай», предложенная япон. социантропологом *Т. Наканэ*) требует «амаэ».

Психологический прототип «амаэ» — отношения матери и ребенка, начавшего осознавать отдельное существование от нее. «Амаэ» можно считать психол. попыткой преодоления этого отделения и его сублимации за счет стремления к ассимиляции и идентификации с другими. Эта психология пронизывает всю жизнь японца, попытки ее разрушения вызывают стрессы и неврозы. В япон. яз., в отличие от других, много слов и выражений, отражающих феномен «амаэ». Его проявления закреплены и в особенностях япон. социальных отношений с доминированием в них чувства долга («гири»), стыда («ханзи») и вины («цуми»), в замкнутом иерархич. характере япон. группизма, в худож. культуре, в идеологии.

Успех теории «амаэ», имевшей широкий резонанс и в Японии, и на Западе, способствовал росту интереса к психоаналитич. интерпретациям япон. культуры, сформировавшим в наст. время целое направление в япон. культурологии, виднейшими представителями к-рого, наряду с Д., являются Х. Каваи, К. Оконоги.

Соч.: «Амаэ»-но кодзо. [Структура «амаэ»]. Токио, 1971; «Амаэ» дзакко. [Сб. статей об «амаэ»]. Токио, 1975; Амаэ то сякай гаку. [«Амаэ» и социальные науки]. Токио, 1976. (совм. с Х. Оцука и Т. Кавасима); The Anatomy of Dependence. N.Y., 1973; The Anatomy of Self: The Individual Versus Society. Tokyo, 1986.

Лит.: Корнилов М.Н. Реф. на кн.: Дои Такэо. Структура «Амаэ» // Проблемы национальной психологии Японии: Реф. сб. М., 1977.

М.Н. Корнилов

ДОЛЛАРД (Dollard), Джон (р. 1900) - амер. антрополог, психолог. Окончил ун-т штата Висконсин; защитил докт. дис. «Форма и функция в раннеамериканской семье», Чикаг. ун-т, 1931. Изучал психоанализ в Германии. По возвращении перешел в Йельский ун-т. В первой кн. «Критерии жизнеописания» Д. применил син-тетич. подход к изучению личности, показав, как биол. сущность человека, его природные свойства и потребности трансформируются в социальную и культурную функции. В книгах «Каста и класс в южном городе» и «Дети неволи» исследовал культурные аспекты межрасовых отношений в городе со смешанным населением; в последней работе была применена методика социально-классового анализа, разработанная У.Л. Уорнером.

В 30-е гг. совместно с коллегами из Ин-та человек. отношений предпринял исследование агрессивного состояния; выводы написанной в соавторстве книги «Разочарование и агрессия» оказались плодотворными для ряда психол., социол. и культурологич. исследований. Особый интерес ученого вызывали теор. проблемы. Совместно с Н. Миллером он исследовал проблему обучаемости в культуре человека. Работы послевоенного периода посвящены социокультурным основаниям психотерапии и изучения неврозов. Проблемам психотерапии посвящены и его последние работы.

Разностороннее образование и широта научных интересов Д. способствовали его междисциплинарному подходу в исследовании об-ва и культуры.

Соч.: Frustration and Aggression. New Haven; L, 1939

(et al.); *Social Learning and Imitation*. New Haven; L., 1941 (with N.E. Miller); *Victory over Fear*. N.Y., 1942; *Fear in Battle*. New Haven, 1943; *Criteria for the Life History*. N.Y., 1949; *Personality and Psychotherapy*. N.Y., 1950; *Caste and Class in a Southern Town*. N.Y., 1957; *Steps in Psychotherapy*; *Study of a case of Sex-Fear Conflict*. N.Y., 1953 (et al.); *Children of Bondage*. N.Y., 1964 (with Davis A.).

Е. М. Лазарева

ДУССЕЛЬ (Dussel) Энрике (р. 1934) - аргент. философ и теолог, в наст. время живет в Мексике. Д. — своеобразный продолжатель «философии лат.-амер. сущности» Л.Сеа. Основываясь на теор. вопросах, разработанных предшественниками (проблема взаимосвязанности аутентичности и универсальности, необходимость культурной самоидентификации народов Лат. Америки и др.), Д. предложил способ их практич. разрешения в концепции «инаковости» Лат. Америки, вырастающей в «философию освобождения». Д. отказывает зап.-европ. культуре в прерогативе на истор. субъектность, справедливо полагая, что подлинным субъектом собственного бытия может быть лишь тот, кто увидит в другом «Другого», т.е. такой же автономный и аутентичный субъект бытия («Лат.-амер. этич. философия», 1977). Признаком аутентичности субъекта мировой культуры служит его маргинальность (что парадоксальным образом все же предполагает наличие ценностного «Центра»). Следовательно лат.-амер. культура содержит в себе новую, «инаковую» истинность или аутентичность.

Цивилизационная специфичность лат.-амер. мира требует особого понятийного аппарата, отличного от зап.-европ., поэтому Д. делает попытку выстроить набор альтернативных категорий, адекватных лат.-амер. образу мира. Одной из таких категорий и является введенное Д. понятие «инаковости» (*alteridad*), заимствованное из зап.-европ. философии (*Бубер, Левинас*) и экстраполированное из сферы спекулятивной абстракции в злободневность конкр. реальности лат.-амер. мира. Согласно Д., именно лат.-амер. этос предполагает гипо-тетич. познание человечеством собственной сущности с позиций «инакового» гуманизма.

Предложенная Д. концепция «инаковости» призвана изжить свойственный лат.-амер. сознанию комплекс цивилизационной несостоятельности, промежуточности. Д. рассматривает лат.-амер. онтологию изнутри, но трактует ее преимущественно в социально-полит. плане, в типологич. аспекте угнетаемого или зависимого мира. На этой основе и строится разработанная Д. «философия освобождения».

Соч.: *Para una etica de la liberacion latinoamericana*. Т. 1-2. В. Aires, 1973; Т. 3. Мех., 1977; Т. 4-5. Bogota, 1979-1980; *Teologia de la liberacion e historia*. В. Aires, 1975; *Filosofia etica latinoamericana*. Мех., 1977.

Лит.: Петякшева Н.И. «Этич. философия» Энрико Дусселя// Из истории философии Лат. Америки XX в. М., 1988; Деменчонок Э.В. Философия истории Дусселя//Лат. Америка, 1989, № 5; *Nacia una filosofia de la liberacion latinoamericana*. В. Aires, 1974; Cerutti G. *Filosofia de la liberacion latinoamericana*. Мех., 1983.

Ю. Гурин

ДУХОВНОЕ ПОЗНАНИЕ - непосредственно связано с понятием духа, к-рое генетически производно от понятия «душа», но сущностно отлично от него. Если душа признается имманентным началом человек. субъективности, то дух — трансцендентным. Дух есть сущность духовного так же, как духовное — сущность душевного. Духовное возникает, когда человек начинает строить иной мир, мир умознания, с присущими ему понятиями и символами. Человек как бы удваивает мир, строя свою духовную сферу как способ человек. существования. Лишь в рез-те такого **удвоения** мира возможно возникновение смысла и ведение разумной, сознат. и целеполагающей деятельности.

Д.п. непосредственно связано с познанием абсолюта и самопознанием. Оно осуществляется через умознание, к-рое, трансцендируя наличие сущее, восходит к его истине как бытию. В движении трансцендирования порождается трансцендентное как представление об ином, чисто умознит. мире. Степень умознания говорит о глубине Д.п.

Понятие духа рождается вместе со становлением монотеистич. религий трансцендентного типа, когда Бог мыслится запредельной реальностью, творящей мир «из ничего», когда предметом философии становится не сущее, а умознит. бытие. В этом смысле ранняя древность не знает духа, ибо она соматична и «душевна» («пневматична»).

Возникновение идеи бытия как трансценденции приводит к тому, что сущность человека начинает мыслиться как дух. Способствовала этому не только иудейская традиция и христианство, но и античная мысль. Умознание углублялось от мифа к логосу и теосу, от апейрона к нусу, от имманентного к трансцендентному. Вместе с различенностью вещи и идеи как ее сущности (Платон), сущего и бытия (Парменид), человек пришел к различению тела, души и духа. Тело он отнес к сущему, а дух к бытию или чему-то вечному. Душа свя-зует оба понятия. Духовное отношение к жизни стало рождаться там, где человек начал метафизически осмысливать свою жизнь из своего положения в мире. Из такого осмысления родилось представление об идее, об «идейном» отношении к жизни, т.е. духовном. Понятие идеи как онтологич. единицы, гносеологич. принципа и духовной жизни выражено в философии Платона. В религии метафизич. осмысление жизни закрепляется на центральном ее символе. Через такого рода символ или идею для человек. сознания становится возможным вхождение в духовное, осуществление духовной жизни.

Генезис Д.п. есть одновременно становление человека как духовного существа и запечатление этого про-

цесса в филос. понятиях, религ. символах и произведениях искусства. Они важны именно тем, что играют творч. и созидат. роль в Д.п.: опираясь на эти духовные орудия, человек глубоко осмысливает свое положение в мире, задумывается над смыслом своей жизни.

Рождение понятия бытия как трансцендентного не только открыло человеку невиданные горизонты Д.п., но и принесло с собой новые проблемы: необходимость соотнесения трансцендентного и имманентного, сущего и бытия, бытия и мышления, взаимоотношений и связи тела, души и духа, человека и Бога, мира и Бога и т.д. Вся духовная культура пытается разрешить эти задачи и снять оппозиции, к-рые являются ее движущей силой.

Из понимания духовного как духа рождается этика, добродетелями к-рой становятся созерцание запредельного, бесстрашие, отрешенность и т.д. Возникает новый идеал святости.

Процесс духовного творчества в истории культуры разбивается на три осн. потока: религию, философию и искусство. Феномен духовного реализуется в этих трех сферах специфич. образом, опираясь на разл. сущнос-тные силы человека, его способности и потенции. Духовное есть трансформация человека к духовному существу, невозможная без «точек опоры», символов религии и метафизич. понятий философии, опираясь на к-рые сознание способно самоочищаться; духовный феномен можно определить и через понятие трансформации. Духовное осуществляется тогда, когда некое человекоподобное существо трансформируется к Человеку; этот процесс создает свою символику и термины в зависимости от того, на каком материале он осуществляется: религ., филос. или ином.

За всеми формами и проявлениями в культуре феномена Д.п. выявляется некий инвариант — духовный *архетип* человечества, к-рый можно представить в виде равносоставленного треугольника, вершинами к-рого будут являться Истина, Добро и Красота. Проведя круг и соединив эти вершины, получаем Любовь. Круг, взятый как целое определяется как Бытие, Единое, Благо, Бог — в зависимости от традиции и символа, к-рый она использует.

Сущность человека развертывает себя через философствование — методом мышления, к-рое ищет истину; через веру в религии, к-рая выражает добро; и через творчество в искусстве, к-рое созидает красоту. Во всех культурах человечества выражен единый архетип под оболочкой разл. символов. В архетипе все задано в единстве, к-рое изначально не по времени, но по сущности, — к ней стремится Д.п., пытаясь обрести целостность. Однако духовный архетип человечества может развернуться в истории лишь через воплощение в каждой личности, — через развертывание ее сущности.

Д.п. не характеризуется экспансией вширь, оно качественно отличается от всех иных способов познания тем, что идет вглубь. Если научное и экстрасенсорное познание любых видов распространяется по горизонтали, то Д.п. выступает по отношению к ним как познание вертикальное, не как познание относительно только способностей человека и его свойств, их развития, а как познание относительно обладателя их, или познание сущности, самости, природы человека. Последний вступает в сферу духовного, когда задается экзистенциальным вопрошанием о смысле собственной жизни. Духовное представляется как истина человек. жизни, которая рождается из осмысления самой жизни. Духовное — высший продукт жизни как таковой, к-рая приходит к своему самосознанию и сознат. возрастанию в человеке. Сущность человека развертывается, проходя этапы трансцендирования своего наличного бытия, но трансцендирование, к-рое не захватывает глубины экзистенциального бытия человека, будет лишь пустой фразой или формой. Истинное Д.п. осуществляется т.о., что чем более трансцендируется наличное, тем глубже вскрывается экзистенциально-имманентное. Сущность человека становится явной лишь в растяжении, в напряжении между трансцендентным и имманентным, где одно без другого неосуществимо. Лишь в этой растянутости-распятиости человек способен «увидеть» самого себя, т.е. осуществлять Д.п. Особо необходимо выделить такие сущностные характеристики Д.п. как трансцендирование и экзистирование. Осуществляя трансцендирование, человек выходит за рамки своего наличного бытия, расширяет сознание, раздвигает горизонты своего познания, вскрывает свое имманентное, но лишь в том случае, если оно захватывает его экзистенцию, затрагивает основу его собств. существования.

Помимо определения осн. сфер реализации духовных феноменов (философии, религии и искусства) и сущнос-тных характеристик Д.п. (трансценденции, экзистенции и др.), понятие духовного можно выявить и попытаться описать с т.зр. его качеств, наполнения. К нему можно отнести человечность, любовь, совесть, творчество и др. Именно эти проявления духовного пронизывают все его сферы, присутствуют во всех культурах.

Феномен духовного, реализуемый как процесс самопознания, в к-ром развертывается сущность человека, обнаруживает себя во все большей степени очеловечивания человека. Человечность человека покоится в его сущности, т.к. бесчеловечным, негуманным называем мы человека, отпавшего от своей сущности (*Хайдеггер*). Из этого можно заключить то, что человек по сущности, по своей духовной природе добр, и зол он лишь тогда, когда забывает себя, отдаляясь от своей сущности. Из такого забвения человеком самого себя и вырастает духовный кризис человечества, как потеря человеком человечности, гуманизма, своего лица. От человека его сущность скрывает и техника, и его собств. неодоухотворенная чувственность. Именно из Д.п. вырастает истинный гуманизм, к-рый является сущностной характеристикой духовного феномена. Нравственность поэтому сущностно связана с духовным и является одной из форм его проявления. Нравственность «нравственна» лишь тогда, когда она рождается из глубин духовного. В духовном мире нечто приобретает лишь через самоотдачу и жертву.

Высшая форма духовного отношения человека к миру — любовь. Она выражает собой принцип возрастания жизни, пришедшей к своему самосознанию через человека. Любовь — существо самой жизни и представляет собой духовный архетип человечества, к-рый раскрывается экзистенциально через развертывание сущности человека. Любовью соединяется человек с бытием, и с Богом, с ближним и с собственной душой. Именно любовь связует воедино истину, добро и красоту, являя в этом высшем синтезе духовный архетип человечества. Без любви все тщетно. Любовь не случайно стала символом всех духовных традиций человечества. Если душа человека движется любовью, это говорит о достижении ею высшего совершенства, о том, что человек в своих поступках исходит и из абсолютной, и из своей сущности. В любви человек познает не только Другого, но и самого себя, сущность мира, бытия, Бога.

Совесть — именно благодаря ей вступают в сообщение, во взаимодействие как бы два онтологически разных мира: материальный и духовный. Человек посредством совести осуществляет их координацию, строит мир эмпирический по законам мира идеального. Совесть связует поступок человека с его идеалом. В со-ве-сти человек выступает в роли вестника бытия, чтобы жить в со-гласии с ним (Хайдеггер).

Высшим видом творчества является самопознание, самосозидание человеком самого себя, — лишь этот процесс можно определить как собственно духовный, как действительно творческий, приводящий к развертыванию на основе любви сущности человека, и к яв-ленности — духовный архетип человечества.

Лит.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993; Нижников С.А. Проблема духовного в зап. и вост. культуре и философии. М., 1995.

С.А. Нижников

ДУХОВНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА - направление, возникшее в нем. лит-ведении на рубеже 19-20 вв. как реакция на *культурно-историч. школу* и филол. позитивизм; развилось на основе идей «философии жизни» Ницше и особенно *Дильтея* («понимание», «постижение» как специф. метод гуманитарных наук в противоположность естественнонауч. «объяснению» — «природу мы объясняем, душевную жизнь постигаем»). Метод Д.-и. ш. представляет собой непосредств. постижение нек-рой культурной (худож.) цельности и осуществляется путем «сопереживания», интуитивного проникновения в предмет и его интерпретации («герменевтики»); «жизнь» понимается как духовно-истор. реальность, являющаяся с наибольшей полнотой в худож. творчестве и особенно в лит-ре. Первостепенное значение при изучении худож. произведения проблемы воображения и «переживания» как единства субъекта (автора) и объекта (эпохи) противопоставлялось и позитивизму, и гегельянскому панлогизму.

Оформление Д.-и. ш. в самостоят. течение связано с выступлением (1908) Р. Унгера против фактографии филологич. школы В. Шерера — Э. Шмидта и с работой Дильтея «Построение историч. мира в науках о духе» (1910), поставившей задачу раскрыть «историю духа» как историю автономных и индивидуальных идей, настроений, образов (напр., история «переживания» творчества Шекспира нем. авторами разных эпох, прослеженная Ф. Гундольфом). Д.-и. ш. сосредоточенно занималась типологией мировоззрений и личностей поэтов (Дильтей, Шпрангер). Типы «жизни» рассматривались как ценностно равноправные. Как пример «совершеннейшей жизни», в к-рой всякий момент исполнен чувства самодовлеющей ценности, Д.-и. ш. обычно выдвигала Гёте (отсюда многочисл. работы о нем: Дильтей, 1877; Зиммель, 1913; Гундольф, 1916; Э. Эрматингер, 1932; Шпрангер, 1943; Ф. Штрих, 1946). Вслед за работами Дильтея о Петrarке, Лессинге, Гёльдерлине, Но-валлесе, Диккенсе монографич. исследование с упором на «сопереживаемую» целостность и неповторимость каждого автора стало для Д.-и. ш. осн. жанром исследования, к-рое велось обычно на широком культурном фоне, с углублением не столько в биографию, сколько в «дух эпохи» и в филос. основы мирозерцания писателя (отсюда второе самоназвание Д.-и. ш. — «культурно-филос. школа»).

Расцвет Д.-и. ш. — 20-е гг. (обобщающие монографии: Штрих «Нем. классика и романтика»; К. Фиетор «История нем. оды», 1923; Г. Корф «Дух эпохи Гёте», т. 1-4, 1923-53; Г. Цизарж «Поэзия нем. барокко», 1924; П. Клакхон «Нем. романтизм», 1924; Ю. Петерсен «Сущность нем. романтизма», 1926; О. Вальцель «Нем. поэзия от Готтшеда до современности», т.1-2, 1927-30). В 1923-45 органом Д.-и. ш. был жури. «Deutsche Vierte-Ijahrsschrift fur Literaturwissenschaft und Geistesgeschi-chte».

В кон. 20-х гг. в рамках Д.-и. ш. выделились два направления: «история стиля» (Гундольф, Штрих, Цизарж, Э. Бертрам) и «история идей» («проблемно-историч.» направление — Унгер, Корф, Петерсон). Первое рассматривало поэзию как высшую форму действительности и развивало тезис Дильтея о символич. характере поэзии и ее истолкования. Второе сосредоточилось на выражении в лит-ре филос. идей (трагизма, свободы, необходимости и т.д.) и отыскании ее мифол. корней. В 30-е гг. первое сблизилось с феноменологией Э. Гуссерля, второе — с неогегельянством. В сер. 30-х гг. как са-мостоят. течение школа перестала существовать. Д.-и. ш. оказала влияние на мн. теоретиков лит-ры и критиков и в Германии, и в др. странах (в Венгрии — А. Серб, Т. Тинеман; в Швейцарии — школа «интерпретации» Э. Штайгера), в т.ч. и на формирование экзистенциалистского лит-ведения. Имманентный метод истолкования произв., культ «переживания» и интерпретации вне социальных факторов, склонность к иррационализму, присущие Д.-и. ш., становились объектом критики со стороны последующих школ и отд. лит-ведов (Э. Р. Курциус, В. Краус и др.).

Лит.: Унгер Р. Новейшие течения в нем. науке о лит-ре // Совр. Запад. Кн. 2. М.; Л., 1924; Жирмунский В. Новейшие течения историко-лит. мысли в Германии // Поэтика. [В.2]. Л., 1927; Хорват Б. О принципах методологии лит-ведения в «истории духа» // Филос. науки. 1967. N 3; Mahrholz W. *Literar-geschichte und Literaturwissenschaft*. Lpz., 1933; Müller-Vollmer K, *Towards Phenomenological Theory of Literature*. The Hague, 1963; Conrady K.O. *Einführung in die neuere deutsche Literaturwissenschaft*. Reinbek, 1966; Krauss W. *Grundprobleme der Literaturwissenschaft*. Reinbek bei Hamb., 1969.

Б.А. Старостин

ДУША (англ. soul, нем. Seele, фр. ame) — в большинстве религий мира бестелесный, бессмертный элемент, источник жизни физического тела. Идея души существует во всех человеческих культурах, хотя может принимать разные формы и смысловые оттенки. В самом общем смысле душа — принцип жизни; начало, «оживотворяющее» тело. Характер связи души и тела понимается в разных традициях различно, уникальность связи души и тела в христианской культуре противостоит идеям переселения душ в индуизме, буддизме, греческой религии и философии. Соответственно, с разделением души и тела во многих культурах связывается смерть, а также «пограничные» состояния сна, болезни, транса и т.д. Концепция Д связана со стихийным гило-зоизмом, представлением об одушевленности материи, аналогичным буддийскому учению об атмане (в брахманизме — Брахма) — всемирной Д. Первичное разделение предметов на «живые» и «мертвые» в первобытных верованиях привело к обозначению термина «Д.» в различных языках через «дыхание» (в христианской догматике «Д.» и «дух» различаются как личностное и надличностное начала). Традиционно ассоциирование Д. с разными функциями и органами тела: кровью (иудаизм), носом (индейцы Анд), сердцем (др.-егип. «Сказка о двух братьях»), русский фольклор — Кашей), мозгом (концепция Галена). Платон и платоники (Филон Александрийский) различали «разумную Д.», помещавшуюся в голове, и «неразумную Д.», состоящую из двух частей — «мужества» в груди, «вожделения» в животе. Многим народам мира известно представление о множественности душ; у горноалтайских народов, имевших термин для общего понятия Д. (сюне), признавалось существование семи видов души: тын — собственно дыхание; кут — жизненная сила человека; джу-ла и сюр — двойник, способная к передвижению отдельно от тела; аруу кермес и джаман кермес — душа или дух покойника (добрая и злая); и соответственно их материализации — джел-салкын («ветерок», живет в раю) и юзют (вихрь, обитает в подземном царстве). Несколькими Д. наделяли человека эвенки. В отечественной науке явственна тенденция не применять термин Д., рассматривая ранние представления о «душах», характерные, в частности, для культур народов Сибири.

В Древнем Египте признавалось существование разных видов Д. (ка и ба). Часто Д. ассоциировалась с тенью (в отличие от людей вампиры, упыри не имеют тени), с отражением лица или тела на воде, зеркале, с портретом, что сближает понятия Д. и двойника. Для ранних этапов развития культуры характерно представление о зооморфной Д.; широко распространен в верованиях разных народов образ Д.-птицы. В поздних религиях Д. изображается в виде принадлежащего ей тела, нередко прозрачного, с крыльями и т.д. По В. Вундту, концепция «свободной Д.» (псюхе) возникла позднее учения о «телесной Д.». Э. Тай-лором и Г. Спенсером разработана теория анимизма как формы и даже универсальной стадии религии, не разделяемая в наше время многими специалистами. Дж. Фрэнгер приводит многочисленные примеры поверий о вселении человеческой Д. в животных, что послужило выработке им концепции тотемизма.

В разных религиях резко противопоставлены Д. и тело; этот принцип находит крайнее выражение в аскетизме. В католицизме (томизм) идеально полным существование признается только при условии союза души и тела, тем самым обосновывается библейский тезис о телесном воскресении всех умерших на Страшном суде. В индуизме и буддизме бессмертие Д. видится в метемпсихозе, реинкарнации, сансаре; в иудаизме фарисеи, в частности, считали, что добрая Д. возвращается в человеческое тело для новой жизни, а злая пребывает в вечном изгнании. Согласно представлениям, принятым в православии после смерти человека Д. первые три дня обитает в близости от тела, затем предстает перед Богом, который посылает ее до девятого дня осмотреть рай; затем Д. идет в ад — увидеть муки грешников, на 40-й же день она опять является к Богу и ее судьба решается окончательно до Страшного суда. Эта концепция — частная разработка общего учения о бессмертии Д.

В культурной истории и антропологии исследование представлений о душе, бытующих в различных культурах, выполняют роль своего рода фокуса, отражающего общую картину мира и ментальный склад данной культуры, этноса, группы и т.д.

Лит.: Франк С.Л. Душа человека. М., 1917; Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976; Баскаков Н.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая//Советская этнография. 1973. N 5. С. 108-113; Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991; Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение народов Нижнего Амура. М., 1991; Frey J. *Tod, Seelenglaube und Seelenkult in alten Israel*. Leipzig, 1889; Rohde E. *Psyche*. Tübingen, 1925. Bd. 1-2; Jung C.G. *Seelenprobleme der Gegenwart*. Z., 1950.

С.Я. Серов

ДЬЮИ (Dewey) Джон (1859-1952) - амер. философ, психолог, гл. представитель прагматизма. Окончил Вермонт, ун-т (бакалавр искусств) и ун-т Джона Гопкинса (доктор философии). Преподаватель и проф. филосо-

фии (1884-94) в ун-тах Мичигана и Миннесоты. В 1902-04 — руководитель Школы преподавания при Чикаг. ун-те, в 1904-29 гг. — проф. философии и педагогики в Колумбийском ун-те (Нью-Йорк). Известный обществ. деятель левого направления: борец за полит. равноправие женщин, председатель лиги «Свободного полит. действия»; в числе прочего был председателем объединенной следственной комиссии (1937) для ведения т.н. «контр-процесса» о «вине» Л. Троцкого, допрашивал последнего в Мексике.

Становление Д. как ученого начиналось, под влиянием Г.С. Морриса, с изучения Гегеля, и выработанное в работе над гегелевскими текстами увлечение логикой стало основой его научного пути. Под влиянием У. Джеймса Д. пришел к прагматизму, развил последний в концепцию, названную «инструментализм». Ее осн. тезис — «идея есть продукт и функция опыта», все личное понимается как биол. функция («Очерки экспериментальной логики», 1916).

Акт познания в философии Д. носит экспериментальный и инструментальный характер. Человеч. мышление по своей природе целенаправлено, т.к. исходит из данной ему в опыте ситуации и стремится решить поставленную этой ситуацией проблему. Но толчок к мышлению может дать только ситуация, разл. элементы к-рой активно несовместимы друг с другом. Проблема в том, что мышление не только следствие, но и продукт опыта. Его работа над конкрет. ситуацией осложнена тем, что мышление имеет дело не только с материалом этой ситуации, но и с накопленными в опыте предвзятыми мнениями и готовыми предположениями. Этот комплекс социально обусловленных ложных и неложных навыков мышления, симпатий и антипатий, традиц. представлений о понятиях и есть культура. В определении Д., культура как условие жизни в об-ве значительно усложняет основы, на к-рых общаются и существуют люди. Задача анализирующего мышления — пересмотреть этот комплекс с целью «установить, какого рода культура настолько свободна сама в себе, что порождает полит. свободу в качестве своего спутника и следствия».

Д. не создал системы. В сущности, он занимался лишь развитием и применением логики, остальная часть его творчества воспринимается как филос. публицистика. Ее актуальность принесла работам Д. и популярность, и авторитет. Гл. для Д. тема свободы вполне естественна для философа, признанного «типично американским». Да и 20 век способен заставить размышлять на эту тему.

Соч.: German Philosophy and Politics. N.Y., 1916; Essays in Experimental Logic. Chi., 1918; Democracy and Education. N.Y., 1916; Human Nature and Conduct. N.Y., 1922; Ail as Experience. N.Y., 1934; Freedom and Culture. N.Y., 1939; Problems of Men. N.Y., 1946; Школа и об-во. М., 1907; М., 1924; М., 1925; Психология и педагогика мышления. М., 1915; Введение в философию воспитания. М., 1921; Школа и ребенок. М., 1922; Дьюи Д., Дьюи Э. Школы будущего. М., 1922; Свобода и культура. Лондон, 1968.

Лит.: Мокиевский П. Прагматизм в философии // Русское богатство. СПб., 1910. № 5, 6, отд. 1; Комарове-кий Б. Совр. пед. течения. Т. I: Философия воспитания Д. Дьюи в связи с историей амер. педагогики. Баку, 1930; Кроссер П. Нигилизм Д. Дьюи. М., 1958; Хьюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962; Гуреева А.В. Кри-тич. анализ прагматич. эстетики Д. Дьюи. М., 1983; Шар-вадзе Б.А. Теория оценки Джона Дьюи. Тбилиси, 1995; Он же. В поисках уверенности вместе с Джоном Дьюи без ее обретения. Тбилиси, 1995.

А.А. Трошин

ДЮБИ (Duby)Жорж (р. 1919) - франц. историк-медиевист. Окончил Сорбонну (Париж, ун-т), преподавал в ун-тах Безансона и Экс-ан-Прованса, с 1970 — проф. Коллеж де Франс. Член Франц. ин-та (Академии надписей и изящной словесности, моральных и полит. наук). Гл. ред. журналов «Ср. века» и «Сельские исследования», отв. ред. и один из авторов колл. исследований «История сельской Франции» (Т. 1-4. 1975-76), «История городской Франции» (Т. 1-5. 1980-85), «Семья и отношения родства на ср.-век. Западе» (1977), «История частной жизни» (1985).

Д., активный сторонник «*Новой истор. науки*», всегда подчеркивал свою дистанцию от Школы «*Анналов*», отклонив предложение Броделя войти в редколлегию «*Анналов*» и работать в VI секции (Социальные и экон. науки) Школы высших практич. исследований.

В центре научных интересов Д. — ср.-век. Франция в осн. 11-13 вв. Начав свою деятельность как историк аграрных отношений, Д. постоянно расширяет проблематику социальной истории и, вторгаясь в историю культуры, сосредоточивается на описании господствующей элиты: семейных отношений, взглядов на войну и обществ. устройство, системы ценностей рыцарства, связей клерикальных, рыцарских, монархич. и бюргерских ценностей с искусством.

Одна из важных и вызвавших наибольшую дискуссию идей Д. — его концепция «феодалной революции». Он полагает, что до 10 в. социально-экон. система на Западе базировалась на крупном землевладении, с использованием труда рабов; вторым по важности источником доходов являлись военные походы; королевская власть культивировала рим. гос. традиции. В 10-11 вв., на протяжении одного-двух поколений, эта система сменяется «сеньориальным строем» (Д. предпочитает этот термин термину «феодалный»), т.е. системой, где гл. роль играют духовные и светские относительно мелкие землевладельцы, и осн. источником эксплуатации является не столько собственность, сколько обладание узурпированными правами королевской власти — судебными, административными и т.п. — над крестьянами. Общество раскалывается на эксплуататоров и эксплуатируемых.

Д. не ограничивается изучением социальных перемен и переносит исследование в сферу ментальностей. По его мнению, рыцарские ценности, представления об особом благородстве воюющего сословия есть идеология обоснования самими членами правящего слоя прав на господство над неблагогодежными. Д. предпочитает говорить не о «феодализме», а о «феодалности» (feodalite).

Исследование объективно существующих социальных структур привело Д. к исследованию представлений об об-ве, в этом об-ве существующих («Три сословия или мир воображаемого при феодализме», 1978).

Д. не разделяет присущую Броделю и его последователям тенденцию к игнорированию уникального события и отдельной личности. В книге «Бувинское воскресенье. 27 июля 1214 г. (Война в 12 в.)» (1973) он анализирует повествование об одной битве и на этом примере показывает отношение к войне в 12-13 вв.

Д. весьма скептически оценивает возможности изучения нар. культуры и считает, что доступна для исследования лишь культура правящего меньшинства; нар. же культура может, в лучшем случае, рассматриваться как рез-т «опускания» элитарной культуры в массы.

Многие историки, отдавая должное исследованиям Д., подвергают его критике: он чрезвычайно преувеличил осознанность представлений даже и высших слоев об-ва, слишком настаивает на «конструированности» этих представлений и злоупотребляет понятием «идеология», явно недооценивает возможности изучения нар. культуры путем косвенного анализа письменных источников, в первую очередь массовых (проповеди, жития и т.п.)

Соч.: La societe aux XI^e et XII^e siecles dans la region maconnaise. P., 1953; L'Economie rural et la vie des campagnes dans l'Occident medieval. T. 1-2. P., 1962; Guerriers et paysans. VII-XII siecles. P., 1973; Hommes et structures du Moyen Age. P.; La Haye, 1973; Le dimanche de Bouvines. 27 Juillet 1214. P., 1973; L'an mil. P., 1974; Saint Bernard: l'art cistercien. P., 1976; Le Temps des cathedrales. L'art et societe 980-1420. P., 1976; Les trois ordres ou l'imaginaire du feodahisme. P., 1978; Dialogues. P., 1980; Le Chevalier, la Femme et le Pretre. P., 1981; Guillaume le Marechal ou le Meilleur Chevalier du monde. P., 1984; L'Histoire continue. P., 1991; Европа в Средние века. Смоленск, 1994.

Лит.: Гуревич А.Я. Истор. синтез и Школа «Анналов». М., 1993; L'Arc. V. 72: Georges Duby. Aix-en-Provence, 1978.

Д.Э. Харитонович

ДЮБУА (Du Bois) Кора Элис (р. 1903) - амер. этнограф и культурный антрополог, известна своими этногр. исследованиями североамер. индейцев и алорцев, а также междисциплинарными исследованиями процессов модернизации и культурного изменения. Образование получила в США (1928 — магистр в Колумбийском ун-те; дис. была посвящена культуре и мышлению ср. веков). Под влиянием *Боаса* и *Бенедикт* у нее сформировался интерес к антропологии. В 1929 учится в Калифорнийском ун-те, где в 1932 защитила докт. дис. по антропологии. В 1932-35 работала в Калифорнийском ун-те, а также провела под руководством *Крёбера* и *Лоуи* серию полевых исследований (обычай, культы, религ. представления и мифология североамер. индейцев, живущих в штатах Калифорния и Орегон). Работая в 1935-36 членом Нац. исследоват. совета, она приходит к выводу о необходимости использования в антропологии психол. методов исследования и объяснения. Участвует в междисциплинарном семинаре *Кардинера* в Нью-Йорк, психоаналитич. об-ве, что во многом определило ее последующую научную карьеру.

В 1938-39 она провела широкомасштабное полевое исследование на о-ве Амор (Индонезия). В центре внимания находилась проблема взаимоотношения между культурой и личностью, проверка идей и гипотез, возникших в ходе дискуссий в семинаре Кардинера. По материалам исследования была издана книга «Люди острова Амор» (1944), принесшая Д. известность и неоднократно переиздававшаяся.

В 1942-49 Д. работала в разл. гос. учреждениях США, в 1950-51 - консультантом ВОЗ, в 1951-54 - директором отдела исследований Междунар. ин-та образования. Оsn. предметом ее интереса в 40-50-е гг. были проблемы *аккультурации* и кросскультурного образования. В 1954-69 — проф. Гарвард, ун-та.

В 1961 -72 Д. руководила крупномасштабным междисциплинарным исследованием социокультурного изменения, проводившимся в одном из небольших городов Индии; в проекте принимали участие молодые ученые из США и Индии, представлявшие разные научные дисциплины (социологию, антропологию, религиоведение, городское планирование). Неудовлетворенная результатами исследования, Д. отказалась от их публикации.

За выдающиеся профессиональные достижения и заслуги в области преподавания была удостоена высоких академич. почестей. В 1968 избрана президентом Амер. антропол. ассоциации, а в 1969-70 занимала пост президента Ассоциации азиат, исследований.

Соч.: Wintu Myths (with D.Demetracopoulou). Berkeley, 1931; Wintu Ethnography. Berkeley, 1935; The People of Alor. Minneapolis, 1944; The Alorese // Kardiner A. (ed). The Psychological Frontiers of Society. N.Y., 1945; Social Forces in South-East Asia. Minneapolis, 1949.

Лит.: Seymour S. Cora Du Bois // Women Anthropologists: A Biographical Dictionary. Ed by U. Gacs et al. N.Y., 1988.

В.Г. Николаев

ДЮМОН (Dumont) Луи (р. 1911) - франц. этнолог, культуролог, историк и философ. Диапазон его интересов широк: от спец. исследований по истории культуры до общих проблем социального развития.

Трудам Д. присуще стремление связать социально-культурные процессы с конкр. историей. Существует два осн. целостных принципа в социально-культурном развитии. Первый — предполагает цельность об-ва и необходимость его иерархич. устройства (под иерархией Д. понимает не столько строгую систему господства и подчинения, сколько сложную систему взаимно необходимых связей). Второй — возводит равенство в ранг высшей ценности. Центр, постулат Д. заключается в том, что эгалитаризм и индивидуализм в своей сущности однопорядковые явления, они питают друг друга. Крайнее развитие и эгалитаризма, и индивидуализма опасно для культуры и цивилизации. Изучение культур при учете особенностей переплетения этих центр, принципов, холизма и эгалитаризма, содействует раскрытию сущности той или иной культуры.

При изучении первобытных культур долгое время существовало заблуждение, что там основой развития об-ва и культуры было социальное равенство. Но в свете новых данных науки этот тезис некорректен, ибо в основе первобытного об-ва также находилась особая первобытная иерархия. Необходимо отказаться от отриц. отношения к понятию «иерархия», привитого нашему сознанию многочисл. трудами сторонников эгалитарной идеологии.

Большой вклад в развитие культурологии, считает Д., внесла теория уникальности нар. культуры Гердера. Каждый индивид, по Гердеру, является представителем уникальной нар. культуры; все нар. культуры равны. Концепция Гердера, по Д., представляет некий симбиоз холизма и эгалитаризма, ибо понятие «народ» привнесло в его учение нечто такое, что нерасчленимо и не поддается атомарному делению. В трудах Гердера проявилась сущность этич. подхода к проблемам культуры, но на Гердера опирались и многие родоначальники на-ционалистич. и расистских теорий 19 в. Д. подчеркивает, что теория и история культуры после Гердера стала развиваться в двух противоположных направлениях. С одной стороны, национально-романтич. теории в 20 в. выродились в расистские концепции, наиболее откровенной и агрессивной формой к-рых стала гитлеровская идеология. С др. стороны, развилась подлинно научная этнология культуры; по Д., она нашла свое выражение в трудах *Мосса*, ученика *Дюркгейма*; учение Мосса альтернативно агрессивно-расистскому пониманию культуры. Гл. задачей Мосса стало изучение двух взаимосвязанных явлений — единства и эволюции человечества. Признавая благотворность эволюции, Мосс подчеркивал, что абсолютизация и упрощение понятия эволюции таит возможность пренебрежит. отношения к другим народам.

Чувство постоянного утверждения единства человек. рода должно пронизывать социально-антропол. исследования. На заре развития человечества единство его было более заметным. Поэтому изучение тех нац. общ-ностей, к-рые сохранили архаич. культуры, — осн. цель совр. этнологии. Характерные для древних культур конкр. истор. явления «обмен и дар», трудно уловимые для нашего сознания, оказались ключевыми для понимания целостного мышления первобытного об-ва. Д. особо подчеркивает тезис Мосса о коллективных представлениях, свойственных архаич. культурам, к-рые содействуют сближению людей и «более естественны». Знание подобных понятий, их умелая адаптация способствуют сближению цивилизованных и нецивилизованных народов. Мосс обладал большой чуткостью в восприятии многочисл. вариантов коллективных представлений далеких народов.

Стремление расширить пределы совместимости между разл. культурами — гл. задача этнологии. Необходимо сопоставлять традиц. европ. логику, в основе к-рой лежит «Органон» Аристотеля, с логикой других культур; необходимо добиваться рождения новых гибких категорий, способствующих сближению мысли народов.

Д. стремится развивать достижения франц. этнологии, синтезируя их с достижениями мировой этнологии культуры, особенно с выводами англ. школы социальной антропологии. Целью его трудов является выработка более совершенной методологии общения между разл. народами. Большой вклад внес Д. в изучение древней и совр. инд. культуры.

Соч.: *La civilisation indienne et nous*. P., 1975; *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropol. sur l'idéologie moderne*. P., 1983;

А.Б. Катан

ДЮРКГЕЙМ (Durkheim) Эмиль (1858-1917) - франц. философ и социолог, проф. Бордоского (с 1887) и Париж, (с 1902) ун-тов, основатель и ред. журнала «L'Annee sociologique» (с 1898).

Социол. мировоззрение Д. сформировалось под влиянием Конта, а также Монтескье, Руссо, Канта, Спенсера, Ш.Ренувье. Постулируя научный характер социологии, он стремился внедрить в ней рац. принципы и методы естеств. наук. Гл. принцип методологии Д. заключен в его знаменитом афоризме: «Социальные факты нужно рассматривать как вещи», — что означало установку на изучение социальных явлений не путем интроспекции (явной и скрытой), а извне, через их внешним образом фиксируемые признаки, как это происходит с изучением объектов природного мира. Из социологии следует устранить все «предпонятия», т.е. понятия, сформировавшиеся вне науки.

По Д., объект социологии — социальная реальность; она включена в универсальный природный порядок и так же фундаментальна и «прочна», как и другие виды природной реальности, поэтому подобно им она не поддается произвольному манипулированию. Обосновывая самостоятельность социологии, ее особое место в системе наук, он доказывал специфичность социальной реальности и ее несводимость к биопсихич. реальности, воплощенной в индивидах. Отсюда его критика биол. и особенно психол. редуccionизма в социологии и тре-

бование «чисто» социол. объяснения, т.е. такого, при котором социальные факты объясняются другими социальными фактами, а не процессами, происходящими в психике и поведении индивида. В то же время социология, по Д., в значит. мере совпадает с «коллективной психологией», основанной на представлении о специфич. характере об-ва или социальной группы.

Д. признает, что об-во — результат взаимодействия индивидов, но, раз возникнув, оно существует как самостоятел. реальность, воздействующая на индивидов и обладающая определенными свойствами. Т.о., он отстаивает умеренный вариант социального, или социол. реализма в истолковании об-ва. В книге «Правила социол. метода» (1895) он определяет предмет социологии как социальные факты; они отличаются двумя признаками: внешним существованием по отношению к индивиду и принудит. силой по отношению к нему.

Философско-антропол. концепция Д. основана на представлении о человеке как двойственном существе, в котором сложным образом взаимодействуют и борются индивидуальное и социальное начала. Первое представляет биопсихич. природу человека, оно выражается в разного рода потребностях, импульсах, аппетитах и т.п.; второе — в исходящих от об-ва правилах, нормах, ценностях, символах и т.п.: второе, естественно, не может существовать без первого и призвано регулировать происходящие в нем процессы; первое нуждается в социальном регулировании, т.к. без него человек. потребности беспредельны, необузданны и несут разрушит. характер.

В книге «О разделении обществ, труда» (1893) Д. обосновывает положение, что осн. функция разделения труда (понимаемого как социальная деятельность в широком смысле) состоит в формировании и поддержании социальной солидарности. В архаич. об-вах имеет место «механич. солидарность», основанная на полном поглощении индивидуального сознания «коллективным». В развитых об-вах существует «органич. солидарность», основанная на разделении труда, функциональной взаимозависимости и взаимообмене; «коллективное сознание» здесь сохраняется, но оно действует в более ограниченной сфере, становится более общим и неопределенным, что требует разнообразия и самостоятельности индивидов в истолковании и осуществлении исходящих от «коллективного сознания» предписаний. Если разделение труда не формирует социальную солидарность, то оно является **анемическим**, т.е. нормативно нерегулируемым, что служит симптомом кризисного состояния об-ва.

В работе «Самоубийство» (1897), основанной на анализе стат. данных, Д., отвергая психол., психиатрич. и др. объяснения самоубийства, связывает его со степенью интеграции и ценностно-нормативной регуляции об-ва. Он рассматривает три осн. типа самоубийства: «эгоистическое» — следствие ослабления социальных связей индивида; «альтруистическое» — результат крайнего поглощения индивида об-вом; «анемическое», возникающее в рез-те ценностно-нормативного вакуума в об-ве (аномии); (четвертый тип, «фаталистское» самоубийство, выступающее как симметричный антипод «анемического» и являющееся рез-том чрезвычайной «регулируемости» социальной жизни, Д. лишь называет в качестве гипотетического). В каждом об-ве, по Д., существуют опр. «суицидогенные течения» и нек-рая степень предрасположенности к самоубийствам. Преодолеть аномию, выражающую кризисное состояние совр. об-ва, он считал возможным посредством всемерного развития профессиональных групп, или корпораций, подобных ср.-век. гильдиям; занимая промежуточное положение между семьей и государством, они могли бы для индивидов выполнять функцию моральной общины.

В самой значит. по объему работе — «Элементарные формы религ. жизни» (1912) — на основе скрупулезного анализа тотемич. культов австрал. аборигенов Д. исследует социальные истоки и функции религии и форм мышления. Отвергая натурмифологич., анимистич. и др. истолкования религии, он интерпретирует религию как совокупность верований и действий, относящихся к **священным** объектам, к-рые противостоят светским (мирским) объектам. Религия — система символов, представляющих в той или иной форме об-во, к-рое является реальным и подлинным адресатом всех религ. культов. Любой объект, независимо от своих внутр. свойств, может стать священным, если он символизирует об-во или группу. Гл. социальные функции религии, по Д.: создание и воссоздание сплоченности и выдвижение идеалов, стимулирующих обществ. развитие. С его т.зр., социол. подход к религии предполагает истинность всех религ. систем, т.к. все они на свой лад выражают социальную реальность. Этот подход предполагает также отсутствие принципа, разницы между традиц. собственно религ. культурами в узком смысле и гражд. культурами; и те и другие относятся к священным сущностям, выражающим социальные отношения, выполняя одинаковые социальные функции.

В своих исследованиях Д. сочетал эволюционистский и структурно-функциональный подходы к изучаемым явлениям. Первая тенденция у него проявилась гл. обр. в типологии об-в, в понимании сложных об-в как комбинации простых, в объяснении социальных институтов посредством обращения к их «элементарным» формам. Вместе с тем, соединив присущий биоорганич. школе взгляд на об-во как на интегрированное целое, состоящее из взаимосвязанных частей, с идеей специфичности социальной реальности, Д. в развернутой форме разработал один из первых вариантов структурного функционализма в социологии, социальной и культурной антропологии. Под функцией он понимал соответствие того или иного явления опр. потребности социальной системы и требовал отличать реальные функции явления от сознательно формулируемых целей.

Д. стремился сочетать теор. и эмпирич. подходы к изучаемым явлениям. В противовес конфликтной модели об-ва в классической социологии (Маркс, социальный дарвинизм) он рассматривал об-во прежде всего как сферу солидарности и согласия между людьми.

Основной вклад Д. в социальную науку состоит в понимании об-ва как ценностно-нормативной систе-

мы, как системы символов, обеспечивающих интеграцию и взаимодействие между людьми. Его исследования оказали значительное влияние на последующее развитие теор. социологии, социол. методологии и разл. отраслей социол. знания. Велико воздействие его идей и на смежные с социологией дисциплины, в частности, на социальную и культурную антропологию.

Основанная Д. школа (*Франц. социол. школа*), объединенная вокруг созданного им журнала, сыграла важную роль в развитии социальных и гуманитарных наук во Франции и за ее пределами. Помимо собственно социологов в школе сотрудничали видные этнологи, историки и теоретики культуры, экономисты, лингвисты и т.д. Серьезным вкладом в изучение культуры явились, в частности, исследования *Мосса* (работы о даре как архайч. форме обмена, о социокультурных аспектах техник тела, о магии, жертвоприношении и т.д.), С. Бугле (исследования ценностей), М. Хальбвакса (труды о социокультурных факторах памяти и «коллективной памяти»), М. Гране (исследования кит. цивилизации) и др. Все они так или иначе вдохновлялись идеями Д.

Соч.: *Sociologie et philosophic*. P., 1924; *Journal sociologique*. P., 1969; *La science sociale et Faction*. P., 1970; *Über soziale Arbeitsteilung*. Fr./M., 1992; *О разделении обществ, труда; Метод социологии*. М., 1991; *Самоубийство*. М., 1994; *Тотемическая система в Австралии: Социология: Ее предмет, метод, предназначение*. М., 1995; *Социология образования*. М., 1996; *Элементарные формы религ. жизни*. [Введение; Гл. I] // *Социология религии: Хрестоматия*. М., 1994.

Лит.: Осипова Е.В. *Социология Э. Дюркгейма*. М., 1977; Гофман А. Б. *Семь лекций по истории социологии*. М., 1995. Lukes S. *Emile Durkheim. His Life and Work*. Stanf. Harmondsworth. etc., 1975; *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Ed. by Alexander J.C. Camb., 1988.

А.Б. Гофман

ДЮФРЕНН (Dufrenne) Мишель (р. 1910) - франц. философ, эстетик, культуролог, представитель феноменологии. На мировоззрение раннего Д. наиболее сильное влияние оказали *Гуссерль*, *Хайдеггер* и *Мерло-Пон-ти*, а также априоризм Канта. В дальнейшем испытал воздействие нек-рых идей Франкфурт. школы, в частности *Адорно* и *Маркузе*. Резко критикуя совр. зап. цивилизацию, — узкосциентистскую, технократич. и манипулятивную, приведшую человека к глубокому отчуждению от природы, собств. сущности и высших ценностей бытия, Д. стремится прояснить фундаментальные основания культуры, к-рые позволили бы установить гармонические отношения человека с миром. Восприняв пафос хайдеггеровской концепции искусства как «истины бытия», Д. ищет такие основания в богатстве эстетич. опыта, трактуемого с позиций феноменологич. онтологии. Вместе с тем, полемизируя с крайностями онтологизма и чрезмерной десубъективации человека в философии Хайдеггера, Д. в своей культурологии исходит из неразрывности человека и природы. Культура сможет вернуть совр. человечеству чувство укорененности в мире, если только она реабилитирует в полной мере «Природу», избегая в ее понимании уступок и одностороннему натурализму, и спиритуализму или прагматизму. Существуют различные способы субъекта относиться к миру, а для мира проявлять себя в субъекте. Выразит. возможности человек. субъективности определяются тремя видами априори: субъективность конституируется на уровне присутствия посредством телесного априори, к-рое выделяет структуру практически осваиваемого человеком мира с помощью собств. тела, его естеств. и создаваемых искусств, органов; на уровне понятий посредством априори, к-рое детерминирует возможности объективного познания объективного мира; на уровне высших чувств посредством т.н. «аффективного априори», понятие к-рого детально разрабатывает сам Д. («Феноменология эстетич. восприятия», «Поэтическое», «Понятие априори», «Эстетика и философия»). Именно аффективное априори открывает духовный мир культурных смыслов, переживаемых глубиной индивидуального, личностного Я, а в чувственно-аффективной субъективности концентрирована вся полнота ценностно-смыслового содержания, вся глубина человеческого в человеке, его способность устанавливать гармоничные отношения с первозданной Природой, другими людьми и иными культурами. Ни наука, ни практика не признают в вещах их человек. лица, не обосновывают сами по себе высших ценностей, не способны постичь и выразить смысл бытия. Глубину человек. и полноту ценностно-смыслового культурного содержания можно найти, прочувствовать и выразить только в эстетич. опыте, возвращающем человека к фундаментальным основаниям бытия. Д. не ограничивает эстетич. опыт в культуре лишь сферой искусства, но задумывается над проблемой эстетич. творчества в повседневном мире, с к-рым сопряжены и осмысленность жизни, и гуманность существования. Оспаривая бесчеловечную социальность, Д. создает образ новой социальности и культуры, в к-рой решающее место принадлежит эстетич. опыту, худож. творчеству, искусству. Только эстетич. творчество, пронизывающее всю человек. деятельность, является средством спасения человека от отчуждающей его сущности цивилизации, средством возрождения «природы» самого человека и тем самым возвращая к Природе в ее исконном, непотребительском понимании. Аффективные качества, выделяющие «антропоморфную» структуру эстетич. объекта, являются, по Д., априорными, поскольку именно они основывают возможности т.н. экзистенциального опыта, означающего, что мы можем переживать, напр., трагическое, не пребывая непосредственно в трагич. ситуации. И это неизмеримо обогащает возможности человека, его способности эмпатии и понимания, сотворчества и общения. Эстетич. опыт, искусство, красота делают нас чувствительными и причастными к тому, как происходит человек. выбор. Д. под-

черкивает, что чувства, к-рые вызываются аффективной структурой эстетич. объекта, принципиально отличны не только от простого восприятия и надиндиви-дуального рац. сознания, но также и от эмоций. Эмоции не могут пониматься как априори, поскольку они являются конкр. реакцией конкр. субъекта на сиоминутные, преходящие события, но гл. обр. потому, что представляют собой вторичную позицию субъекта. Чувства же, вызываемые аффективным априори, напротив, выражают первичное, наиболее глубокое и фундаментальное отношение человека к миру, его способ интегрирования мира, некую абсолютную, целостную позицию, но не рассудочную и безличную, а истинно человеческую, прочувствованную и осмысленную. Это и означает, что «аффективное априори эстетич. объекта является в то же самое время и экзистенциальным, аффективные категории являются категориями человеческого». Вместе с тем эстетич. качества составляют не только мир худож. произведения, но относятся к реальности, к естеств. эстетич. объекту. Идентичность экзистенциального и космологического позволяет определить «онтологич. значение эстетич. опыта». Д. призывает серьезно воспринимать эту человеческую реальность, ибо это структурное единство экзистенциального и космического есть гарантия полнокровности существования, положит, созидательности. С эстетич. опытом Д. связывает обретение исконного единения с Природой, сближение одухотворенной плоти человека с плотью мироздания, разрешение конфликта культуры и природы, к-рый в необычайно острых формах переживает совр. техн. цивилизация, зараженная потребительским отношением ко всему живому и неживому.

Если правильно понимать заявления о «смерти искусства» в совр. культуре, то умереть, согласно Д., должно как изолированный институт, искусство, являющееся монополией художников и роскошью для правящих классов, но недоступное для большинства. О том, что искусство еще живо, свидетельствует подлинное искусство, противостоящее офици. искусству, выполняющее критич. функцию в культурном поле и социальной среде, а также пси-хотерапевтич. и креативную миссию возрождения отчужденного человека, его творч. способностей и новых надежд. После событий 1968 Д. приходит к выводу, что «эстетики должны взяться за работу как социологи», и уделяет особенно много внимания преобразующим социокультурным возможностям искусства и эстетич. опыта. Обновленное искусство может стать спасением от антигуманных технократич. структур совр. об-ва, ибо оно позволяет преодолеть логоцентризм зап. культуры и противостоять гегемонии технократов, «киберантропов», пересмотрев их стиль жизни и ценности, ориентирующие на конформизм и стабильность, деичество и комфорт, ложный престиж и удовлетворение извращенных потребностей. Вовлекая зрителя в творч. процесс, подлинное искусство приглашает продолжить его в повседневных коллективных действиях: быту, празднествах, производств, коммунах. Оно противопоставляет дионисийское, освобождающее, чувственно-эстетич. начало прометеевском архетипу репрессивной, жестокой культуры. Такое искусство крушит гнетущие установки, преодолевает привязанность человека к узкопрагматич. деятельности, пробуждает в нем творч. начало в самом широком смысле, раскрепощает жизненную энергию, возвращает человеку утраченный вкус к удовольствию, наслаждению, счастьем созидать прекрасное. Конечная цель творчества, продолженного за пределами искусства, его вдохновившего, в том, чтобы разрушить технологич. рациональность, превратить работу в радость, жизнь — в праздник. Это возможно, если искусство будет переживаться как игра, т.е. бесконечная выдумка, воображение, выражение высших способностей человека, порождающих новые культурные ценности и смыслы, устанавливающих новые отношения с миром. Возвратить человека самому себе — значит позволить ему свободно выразиться в творчестве, игре и наслаждении, вновь изобрести праздник. Д. видит задачу художника в усилении чувства эстетич. наслаждения от его произведения, превратить эстетич. удовольствие в «революционизирующее» начало и тем самым создать реальные предпосылки для расширения творчества за пределами искусства, в повседневном мире. Так, напр., «эстетизация политики» обретает вполне опр. смысл, означая «утопическое требование справедливости». Специально анализируя взаимосвязь искусства и политики, Д. приходит к выводу, что полит. революционные преобразования, связанные с заменой одной власти другой, лишаются всякой притягательности, если они не ведут к полож. изменению жизни всех, т.е. к пробуждению новых способностей, возрастанию позитивной свободы, творчества и счастья, к утверждению новых, более высоких и благородных человек. смыслов и культурных ценностей, к установлению нового типа отношений между людьми, сообществами и Природой. Только подлинная культурная революция дает смысл и оправдание полит. революции и одновременно является ее конечной целью. Именно в этом искусство может многое. Вписывая худож. практику, свободу и творчество в повседневность, общение, коллективные действия, искусство способно вдохновлять и ориентировать культурную революцию не только разрушительную, но и созидательную.

Соч.: *Phenomenologie de l'expérience esthétique*. Т. 1-2. Р., 1953; *La notion d'apriori*. Р., 1959; *Pour l'homme*. Р., 1968; *Le poétique*. Р., 1973; *Ait et politique*. Р., 1974; *Искусство и политика* // *Вопр. лит-ры*. 1973. № 4; *Esthétique et philosophie*. Т. 1-3. Р., 1976-81.

Лит.: Силичев Д.А. Проблема восприятия в эстетике М. Дюфренна // *ВФ*. 1974, № 12; Долгов К.М. Эстетика М. Дюфренна // *ВФ*. 1972, № 4; Он же. От Киркегора до Камю: *Философия. Эстетика. Культура*. М., 1990; Юровская Э.П. Эстетика в борьбе идей. Л., 1981; Юдина М.Е. Эволюция взглядов Мишеля Дюфренна на природу худож. творчества // *Теор. проблемы художе-ственно-эстетич. деятельности*. М., 1982.

В.Л. Кошелева