



ФАУСТОВСКИЙ ТИП КУЛЬТУРЫ - условное название европ. культуры, распространенное с 20-х гг. Термин «Ф.т.к.» был введен *Шпенглером* («Закат Европы», 1918-22). Одна из восьми осн. мировых культур — зап.-европ. названа им «фаустовской», т.к. доктор Фауст, популярный персонаж нем. легенды, ярко отразил характерные особенности европ. человека.

Легенда о Фаусте возникла в 16 в. как одно из произведений жанра демонологии, лит.-ры. Она носила религиозно-воспитат. и отчасти развлекат. характер, однако в отличие от ср.-век. легенд в ней отчетливо видны черты европ. культуры Нового времени. Фауст, в отличие от своих предшественников, идет на договор с сатаной ради обладания знанием, с помощью к-рого можно изменить мир и жизнь людей, приблизиться к Богу в возможности творить. Уже в 16 в. эта легенда отразила в себе такие черты новоевроп. культуры как увлечение наукой, индивидуализм (Фауст идет наперекор обществу, мнению и морали), стремление выйти за веками установленные пределы, будь то социальное положение, уровень знаний, границы экумены и т.п. Все эти стремления были присущи не только легендарному Фаусту, но и его современникам. Черты доктора Фауста видны не только в жаждущих нового знания ученых, бесстрашно отстаивавших противоречащие догмам ср.-век. науки теории (напр., Дж. Бруно), но и у религ. реформаторов, бросивших вызов почти всемогущему институту католич. церкви (Лютер, Кальвин, Цвингли и др.), они видны у конкистадоров, завоевывавших неизвестные страны с многочисл. населением отрядами в несколько сотен человек (Писарро, Кортес); черты Фауста заметны у полит. деятелей, в погоне за властью перешагнувшими все традиции и законы (напр., Чезаре Борджа). Все эти люди, как и легендарный Фауст, принадлежали к новоевроп. культуре, следовали ее кодам, превыше всего ставя достижение намеченной цели, ради к-рой можно было пренебречь этич., религ., правовыми и пр. нормами. Победа любой ценой — гл. принцип людей этой культуры. К осуществлению поставленной цели люди фаустовского типа продвигались последовательно, следуя тщательно разработанной стратегии, претворяя в жизнь цепочку логически обоснованных действий. Фауст идет на заключение союза с дьяволом в качестве крайней меры только после того, как менее действенные средства (изучение ср.-век. науки и т.д.) не привели к желаемому результату — получению полного знания о мире и достижению могущества с помощью этого знания. Такой же подход был характерен для людей этого времени.

В 17-18 вв. в связи с появлением картезианских принципов и идей Просвещения фигура Фауста, в легенде связанная с магией, дьяволом и эзотерикой вообще (для 16 в. понятия магии и науки неразделимы) несколько теряет популярность. Тем не менее развитие науки, дальнейшее освоение новых земель, использование достижений теор. наук для получения практич. рез-тов, общая установка на продуманность и осознанность любых действий свидетельствуют о бытовании типа культуры, черты к-рого можно проследить в 16 в., и в частности в легенде о Фаусте. Т.о., культурный тип, бытовавший в Европе 17-18 вв., хотя и не ассоциировался у современников с фигурой доктора Фауста, по существу являлся именно фаустовским.

В к. 18-19 в. образ Фауста вновь становится чрезвычайно популярным. Мистич. аспекты легенды теряют свое значение, столь важное для 16 в., и в сознании современников на первый план окончательно выходят черты характера гл. героя. Если в 16 в., когда в Европе происходил переход от ср.-век. типа культуры к культуре Нового времени, образ Фауста многозначен, то к нач. 19 в. образ Фауста-мага окончательно уступает место Фаусту-ученому, Фаусту-носителю высоких устремлений человечества. Романтиков (напр., Ф.М. Клингера) в Фаусте прежде всего интересует сильная личность. Для них Фауст — мятежник, восстающий против установленного порядка, видящий и стремящийся исправить несовершенство мира. Здесь особо подчеркивается характерный для новоевроп. культуры принцип: знание должно служить достижению практич. результатов. Лессинга привлекает в Фаусте сама тяга к познанию, ибо стремление познавать вложено в человека Богом, это «благороднейшее челоуеч. стремление», и поэтому Фауст не может быть осужден. В знаменитой драме Гёте также очень важен характерный для новой европ. культуры мотив знания и труда. Фауст обретает спасение, только используя свои знания во благо людям.

У Шпенглера Фауст окончательно осознан как символ европ. культуры. Широкая популярность этого персонажа, к образу к-рого обращались величайшие писа-

тели, чтобы выразить свои взгляды на культуру и человека, близость устремлений этого героя к устремлениям европейцев вообще позволяют считать понятие «Ф.т.к.» синонимом понятия «европ. тип культуры».

Лит.: Клингер Ф.М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад. М.; Л., 1961; Аверинцев С.С. «Морфология культуры» О. Шпенглера // ВЛ, 1968, № 1; Давыдов Ю.Н. Освальд Шпенглер и судьбы романтич. мирозерцания // Проблемы романтизма. В. 2. М., 1971; Легенда о докторе Фаусте. М., 1978; Тавризян Г.М. О. Шпенглер, И. Хейзинга: Две концепции кризиса культуры. М., 1989; Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: 1. Гештальт и действительность. М., 1993.

Д.М. Новожилов

ФЕВР (Febvre) Люсьен (1878-1956) - франц. историк. Окончил Высшую нормальную школу (пед. ин-т) в Париже, проф. Дижон. (с 1912) и Страсбург, (с 1919) унгов, Коллеж де Франс (с 1933), создатель и один из директоров (совместно с М. Блоком) журнала «Анналы» (1929), организатор и первый президент VI секции (экон. и социальные науки) Практич. школы высших исследований (с 1947), председатель Нац. к-та историков Франции, член Нац. к-та по разработке проекта реформы образования; член Франц. Ин-та (Академия моральных и полит. наук).

Осн. исследоват. пафос Ф. заключен в стремлении к разрыву с традиц. позитивистской историографией, что нашло отражение в его работах методол. характера, вошедших в сб. «Бои за историю» (1953) и «За историю, понятую по-другому» (1962). Уже докт. дис. Ф. «Филипп II и Франц-Конте» (1912) — попытка создать «тотальную» историю этой провинции в 16 в. в полит., социальном и религ. аспектах, в ракурсе взаимодействия человека и природно-геогр. среды. Внимание Ф. к проблемам, к-рые позднее будут названы экологическими, воплотилось в книге «Земля и человек. эволюция. Геогр. введение в историю» (1922). Ф. призывал отказаться от позитивистской методологии истор. науки, опиравшейся исключительно на письменные тексты, и настаивал на необходимости изучения прошлого с привлечением данных и методов археологии, социологии, истории языка, техники, религии, агрикультуры и т.п. Вся деятельность Ф. как организатора науки была направлена на обновление гуманитарного знания, на создание изданий и учреждений, в рамках к-рых должны были взаимодействовать ученые разных гуманитарных специальностей: журнал «Анналы», серия «Франц. энциклопедия» (с 1932), VI секция.

Ключевые понятия Ф. — «эпоха» и «цивилизация». Общий характер мировосприятия, стиль жизни, язык культуры и т.п. не зависят от социальных групп и индивидов, а задаются им цивилизацией в целом и опр. эпохой. Ф. ввел в оборот понятие ментальность, означающее у него и др. последователей Школы «Анналов» и умонастроение, и массовые психол. установки, и коллективные представления. Ментальная сфера объединяет всех представителей одной цивилизации и одной эпохи. Ментальность — «задача» человеку, она неосознанна и изучать ее можно и должно, используя в качестве источников все рез-ты человек. деятельности: не только писанные тексты, но и орудия труда, символич. ритуалы, верования и т.п. Даже явления экон. жизни для Ф. — в первую очередь психол. феномены, факты верований и убеждений.

Свои методол. принципы Ф. воплотил в серии работ, посвященных известным деятелям 16 в., среди к-рых «Судьба: Мартин Лютер» (1923), «Проблема неверия в 16 в.: Религия Рабле» (1942) и др. В этих книгах предлагается решение проблемы соотношения индивида и об-ва, личной инициативы и социальной необходимости, и лишь при наличии последней идеи и поступки человека приобретают значение истор. деяния. «Великие люди» есть не «герои» эпохи, а ее «герольды», они высказывают вслух и формулируют то, что коренится в общей ментальности, а потому завоевывают умы современников, либо — если их идеи не находят отклика в ментальности — остаются непонятыми. Так, напр., нек-рые интеллектуальные представления, в частности атеизм, хотя и, предположительно, могли существовать, но не были в состоянии укорениться в умах людей 16 в. Ф. ставит вопрос об историчности, казалось бы, чисто физиол. феноменов, утверждая, напр., что люди Средневековья и даже Возрождения были в восприятии внешней среды ориентированы более на слух, нежели на зрение.

Нек-рые совр. исследователи, отдавая должное Ф. как впервые, наряду с М. Блоком, поднявшему проблему ментальностей, тем не менее ставят ему в упрек пренебрежение социальной историей и скептическое отношение к теор. рефлексии.

Соч.: Combats pour l'histoire. P., 1953; 1965; Pour une histoire à part entière. P., 1962; La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire. P., 1970; Бои за историю. М., 1991.

Лит.: Гуревич А.Я. Истор. синтез и школа «Анналов». М., 1993; Massicotte G. L'histoire problème. La méthode de Lucien Febvre. P., 1981; Mastrogregori M. Il genio dello storico. Le considerazioni sulla storia di Marc Bloch e Lucien Febvre e tradizione metodologica francese. Napoli; Roma, 1987.

А.Я. Гуревич, Д.Э. Харитонович

ФЕДОРОВ Николай Федорович (1829-1903) - рус. религиозный мыслитель, представитель рус. космизма, автор уникальных идей «Общего дела», попытка реализации к-рых оказала огромное влияние на культуру 20 в. В 1849 окончил Тамбовскую гимназию, в 1852 — Ришельевский лицей в Одессе. В 1854-68 преподавал историю и географию в провинциальных училищах. С

1874 многие годы был библиотекарем Румянцевской библиотеки в Москве, последние годы жизни работал в читальном зале архива министерства иностранных дел.

Ф. внес большой вклад в развитие рус. книговедения, первым составил систематич. каталог книг Румянцевского музея, выдвинул идею о междунар. книгообмене. Вел аскетич. образ жизни, все свое небольшое жалование раздавал нуждающимся, не имел практически никакой собственности, считая это грехом, поэтому при жизни ничего не опубликовал под своей фамилией.

С именем Ф. связано зарождение и развитие целого потока рус. культуры, получившего название «космизма»; его осн. идея в том, чтобы воскресить все когда-либо жившее как условие бесконечного прогресса истории и победить смерть..

Эту идею регуляции природы силами науки и техники мыслитель развивает в ряде своих работ, опубликованных после его смерти учениками под общим названием «Философия общего дела», где предлагает систему достижения бессмертия человека через регуляцию природы, развитие познания и самосовершенствование человека. Целостная совокупность этих сторон даст новое качество — бессмертие человека. «Общее дело», по Ф., — это воссоздание бывшего состояния мира, до грехопадения (Адама и Евы).

Под бессмертием Ф. понимает нек-рую принципиальную сущность будущего человечества, окончат. торжество справедливости, нравственности, красоты, истины, сопровождающейся вечной духовно-материальной жизнью каждого человека, сохранением его Я. Личное бессмертие выступает лишь одним из проявлений этой сущности. Осн. зло для человека заключается в его смерти, порабощенности его слепой силой природы. Природа вечна, а ее создания — смертны. Природа — гигантское целое, функционирующее путем непрерывного возобновления ее бесчисленных частей. Смерть — атрибут природного существования, где каждая жизнь оплачивается смертью других — в рождении, питании, неизбежным вытеснении в борьбе с оформлением личности возникает самосознание, включающее неприятие своего уничтожения, чувство, что возможности развития личности могли бы быть безграничными, если бы не тормозились материально-природными границами ее существования. Посредством знания и деятельности человек должен превратить все слепые и часто враждебные ему силы природы в орудия и органы человечества. Только установив господство над природой, человек победит смерть.

Высшая цель регуляции природы — воскрешение предков, «отцов». Путь к нему лежит через овладение природой, переустройство человек. организма, освоение космоса и управление космич. процессами. Достижение бессмертия — «общее дело» всего человечества. Высшая точка регуляции — победа над смертью. В «Философии общего дела» Ф. выделяет два осн. вопроса регуляции — продовольственный и санитарный, вмещающие весь регистр задач в управлении силами природы. Продовольственный вопрос решается овладением атмосферными явлениями, регуляциями метеорологич. процесса, поиском новых источников энергии.

В процессе регуляции должен измениться и сам физич. организм человека. Человек не может стать бессмертным, сохранив старый тип жизнедеятельности, к-рый мыслитель считал принципиально конечным. Поэтому гл. направлением развития должно стать преобразование органов самого человек. организма (так, чтобы человек сам мог летать, видеть далеко и глубоко и т.д.). Это должно стать задачей психофизиол. регуляции «органич.» процесса. Ф. призывал глубоко исследовать механизм питания растений, по типу к-рого возможны перестройки организма человека.

Давление грозных и смертоносных сил природы на человека приводит к тому, что человек становится одержимым стремлением к самосохранению, что является причиной враждебного отношения людей и народов друг к другу. Вследствие всеобщей недоброжелательности силы человека разобщены и поэтому недостаточны для разрешения великой проблемы господства человека над природой. К тому же эти силы в нек-рой степени направлены на борьбу человека с человеком и нации с нацией. Обществ. строй, возникающий на базе эгоизма, Ф. определяет как зооморфический — он зиждется на отделении сознающих и направляющих органов от исполнительных. Вследствие противоречия между мыслью и действием каста ученых, погруженная в чистое и беспредметное созерцание, приводит к ложному учению о мире и ложной ориентации научной деятельности. Даже великие научные открытия и изобретения в таком об-ве используются, гл. обр., для взаимной борьбы, а не в целях достижения общего блага. По Ф., идеальный социальный строй — «психократия» — должен основываться на единстве сознания и действия. Особой миссией научной деятельности должно стать изучение слепых и смертоносных сил природы с целью их превращения в жизнедеятельные силы. Когда человечество научится управлять силами природы и т. о. покончит с голодом, оно тем самым покончит и с источниками человек. вражды. Человечество сосредоточит все свои совокупные силы на общей задаче по управлению природой на земном шаре и даже в пределах всей Вселенной. Сознат. управление эволюцией, высший идеал одухотворения мира раскрывается у Ф. в последоват. цепочке задач: регуляция космич. явлений; превращение стихийно-разрушит. хода природных сил в сознательно направленный; создание нового типа организации общества — психократии, основанной на сыновнем, родственном сознании; работа над преодолением смерти, преобразованием физич. природы человека; бесконечное творчество бессмертной жизни во Вселенной. Для исполнения этой грандиозной цели мыслитель призывает ко всеобщему познанию, опыту и труду в пределах реального мира, гениально предвидя, что эти пределы будут неуклонно расширяться, доходя до того, что пока еще кажется нереальным и чудесным.

Учение Ф. пытается по-новому взглянуть на назначение человека в мире, поставить перед ним невидан-

ную ранее задачу и предложить пути ее выполнения. Мысль Ф. направлена на практич. воплощение архетипа в деле истор. преобразования мира как задачи истор. процесса. Такое практич. воплощение предстает как проект «Общего дела» — соединение сил всех людей планеты в деле управления силами природы, в деле преодоления разрушения и самой смерти. Ф. раскрывает соборно-проективное отношение человека к Космосу.

Ф. выдвинул новый, космич. взгляд на человека. Человек для него землянин, т. е. далеко еще не совершенный, но великий и уникальный образ организованного, природного, космич. существа. Для обозначения каждого члена людского рода Ф. предпочитал употреблять понятие «сын человеческий», вмещающий в себя и фундаментальную идею сыновства («сын умерших отцов»), и идею всеземного Отечества.

Природу, жизнь, смерть, воскрешение, бессмертие человечества Ф. связывает в единое системное целое. Эта система должна содержать некое нравств. начало. Гл. разделение в мире: отрыв мысли отдела, разделение людей на «ученых» и «неученых», раскол родственной общности на две сферы — рефлексивно-теоретическую, условно-проективную, и механически-трудовую, бездуховно-практическую. Причина всего этого — ненавистная раздельность мира и все проистекающие от нее бедствия.

Ф. не ограничивает область нравственности миром человек взаимоотношений, а указывает на прямую зависимость торжества нравств. начала в человеке от материально-природного порядка, сознат. овладения им. Человек, воплотивший в себе высший нравств. закон, — жертва природы, болезней и смерти. Об-во со всеми его достижениями и культурно-трудовыми накоплениями может погибнуть от земной или космич. катастрофы. Он призывает направить этич. действие человечества на «небратство» вещества, «неродственность» материи и ее сил. Он призывает всех исследователей объединить усилия для выяснения причин неродственности, затем для ее устранения. Неродственность уходит в корень бытия, формирует его «недолжную» структуру. Изучение причин неродственности равнозначно изучению этой структуры и попытке ее выправить. Братство обретается делом, сначала делом знания себя и других, знания психич. и физич. природы человека, знания мира и, наконец, делом выполнения задачи регуляции и воскрешения, Т. о., регуляция природы у Ф. — сознательно-волевое действие существ разумных и нравственных, трудящихся в совокупности для общего дела.

Ф. утверждал решающий факт человек. сознания в мире, заключая, что необходимость сознат. управления эволюцией, преобразования всей природы исходит из глубинных потребностей разума и нравств. чувства человека. Человек должен стать орудием обратного воздействия на породившую его природу для ее преобразования и одухотворения. Это — типичная обратная связь в системе человек — природа (Земля — Космос). Системные идеи Ф. проявляются и в его взглядах на выход человека в космос как на составную часть его учения о достижении бессмертия человечества. Он признает правомерность бытия разумных существ в др. мирах, выдвигает на первый план задачу поиска реальных средств перехода человека на др. планеты. Человечество вынуждено искать средства к жизни в др. мирах, чтобы обеспечить бесконечность своего существования. В «Философии общего дела» неизбежность выхода человечества в космос рассматривается в тесной связи с невозможностью полной регуляции лишь в пределах Земли; она зависит от всего Космоса. В бесконечных просторах разместятся мириады воскрешенных поколений. Нынешний зритель миров должен сделаться их обитателем и правителем. При истощении земных ресурсов, умножении численности населения, космич. катастрофе — это единств. выход для человечества. Ограниченность в пространстве препятствует воздействию разумных существ на все миры Вселенной, а ограниченность во времени — смертность — одновременному действию поколений разумных существ на всю Вселенную. Борьба с разъединяющим пространством — первый шаг в борьбе со всепоглощающим временем; судьбы человечества системно связаны с Космосом.

В истории философии и культуры существуют разл. оценки творчества Ф. — от восторженного почитания (Вл. Соловьев, напр., называл его своим «духовным учителем») до резкого неприятия (известный рус. богослов Г. Флоровский усматривал в учении Ф. гордыню и вызов Творцу). Идеи Ф. оказали существ. влияние на таких выдающихся мыслителей, как Л. Толстой и Достоевский.

Соч.: Соч. М., 1982; Соч.: Библиотека духовного возрождения. М., 1994; Соч.: В 4 т. Т. 1-2. М., 1995; Философия общего дела: Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством // Рус. кос-мизм. М., 1993.

Лит.: Бердяев Н.А. Н.Ф. Федоров // Путь 1928 № 11; Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров) // Два града. Исследования о природе обществ, идеалов. М., 1991; Зеньковский В.В. История рус. философии. Т. 2. 4.1. Л., 1991; Лосский Н.О. История рус. философии. М., 1991; Семенова С. Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990; Она же. Вера, пришедшая в «разум истины» // Путь. 1992. № 2; Емельянов Б.В., Хомяков М.Б. Николай Федоров и его «Философия общего дела». Псков, 1994.

В.Л. Цвык

ФЕДОТОВ **Георгий Петрович** (1886-1951) - рус. религиозный мыслитель, историк, культуролог, публицист. Высланный за границу как участник революции 1905, изучал историю в Берлин, и Иенском ун-тах; позже, учась на историко-филол. ф-те С.-Петербурга, ун-та, испытал сильное влияние *Гревса*. Начиная с 1917, участвовал в кружке *А.А. Мейера*. В 1925 эмигрировал во

Францию, с 1940 жил в США. Историю Ф. понимает как «мир человеческий — не природный и не Божественный, — и в нем царит свобода» (Судьба и грехи России, 1992). Культура, по Ф., вбирает в себя как собственно духовную, так и практич. сферу, это — «сгустки накопленных ценностей». Ее история не исчерпывается борьбой: противоречия преодолеваются созданием общей ткани жизни. Ведущая тема Ф. — различие путей России и Запада, взаимосвязанных и в то же время самобытных: Россия — «третий культурный материк между Европой и Азией». Предваряя труды *Н.С. Арсеньева*, Ф. еще в 1918 говорил об укорененных в рус. быте «простоте и доброте»; утверждал, что «позади нас не история города Глухова, а трагич. история великой страны». В статьях Ф. эмигрантского периода много говорится о кризисных явлениях истории России, приведших к катастрофе нач. 20 в.: подвергается критике рус. государственно-полит. мессианство как «лишенное этич. сознания», ведется полемика с евразийцами, к-рые Россию мыслили не как живой народ, а как идею, антитетическую зап. действительности. Отдавая дань уважения этич. одухотворенности рус. интеллигенции, тяготевшей к революц. идеям, Ф. подвергает ее суду за денационализирующее западничество и игнорирование отеч. традиций. Этой интеллигенции Ф. противопоставил деятелей культуры «творческой, национальной», причастность к к-рой называл почвенничеством, следуя мысли Ап. Григорьева. «Культурные подвижники», к-рые были не скитальцами, а строителями, в 19 в. уберегли и обогатили Россию, в то время как «сверху старались превратить ее в холодильник, а снизу в костер». Связывая отеч. самосознание вт. пол. 19-нач. 20 в. с влиянием Ключевского, Ф. усматривал односторонность рус. истор. науки в ее сосредоточенности на государственно-полит. жизни и невнимании к духовной культуре, церкви, искусству, лит-ре. Он подчеркивает неистребимость религиозно-нравств. оснований народной жизни; о крестьянстве говорит как о почве нац. жизни. Рус. лит-ра 19 в., по словам Ф., «принадлежит к христ. наследию в уже дехристианизированной среде»; в своем нравств. горении она явилась единств. христ. лит-рой Нового времени. Направления искусства 20 в. (начиная с импрессионизма и символизма) Ф. расценивал как свидетельства скудости человека, утратившего любовь к миру. В присущем многим новым художникам культе жестокости, сексуальности, машинной техники он усматривал симптом «распада духовной иерархии», превращающего искусство в «один из самых сильных ядов разложения». Духовное калеченье народа в советскую эпоху Ф. связывает с насильственной рационализацией рус. сознания, начавшейся еще в 1860-е гг. и порожденной беспочвенностью культурного слоя. Сталинизм Ф. считал неотвратимым следствием революции и одновременно контрреволюцией. Полит. режим 1930-х гг. расценивал как фашистский. Он полагал, что в совр. ему России идет накопление культурных сил, лишь насильственно обреченных на молчание. Спасительные начала видел в церкви, не растратившей живущих в ней потенций святости. Православие, обновившись, явится источником свободы для творческого созидания новой жизни. Черты лучшего будущего России Ф. угадывал в ее настоящем: в исполненном глубочайшего трагизма послереволюц. опыте. Он возлагал надежды и на тех, кто остался в своей стране, и на деятелей зарубежья, призванных историей не к полит. борьбе, а прежде всего к культурному созиданию.

Соч.: Новый Град. Нью-Йорк, 1952; Святыне Древней Руси. М., 1990; Статьи о культуре // ВЛ. 1990. № 2; Святой Филипп митрополит Московский. М., 1991; Стихи духовные: (Рус. нар. вера по духовным стихам). М., 1991; Судьба и грехи России: Избр. ст. по философии рус. истории и культуры. Т. 1-2. СПб., 1992; О святости, интеллигенции и большевизме: Избр. ст. СПб., 1994.

Лит.: Топоров В.Н. О рус. мыслителе Г. Федотове и его книге «Святыне древней Руси» // Наше наследие. 1988. № 4; Иваск Ю. Молчание: Памяти Г.П. Федотова // Там же; Смирнов Л. Империя культуры: (О творчестве Г.П. Федотова) // Там же. 1991. № 3; Галахтин М.Г. Особенности рус. святости в культурологии Г.П. Федотова // Философия в России XIX-нач. XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности. М., 1991; Сербиненко В.В. Оправдание культуры. Творческий выбор Г. Федотова // ВФ. 1991. № 8.

И.В. Нестеров, В.Е. Хализев

ФЕЙБЛМАН (Feibleman) Джеймс Керн (р. 1904) - амер. философ, проф. Тулейнского ун-та (США). В осн. работе по философии культуры («Теория человек. культуры», 1946) Ф. рассматривает культуру как опр. систему ценностей и как прикладную онтологию. Она определена как «актуальный отбор нек-рой части из целого возможного человек. поведения, рассматриваемого в его воздействии на материалы; отбор, соответствующий требованиям имплицитной доминантной онтологии и модифицируемый тотальной средой». Гл. элемент в этом определении — понятие «имплицитной доминантной онтологии», ибо культура рассматривается Ф. как «множество теорий и практик, к-рые могут быть дедуцированы из имплицитного принятия доминантной онтологии». Эта онтология представляет собой подсознательно принимаемое большинством членов социальной группы верование относительно конечной природы реальности. Ф. различает «этос» как эмоц. элемент имплицитной доминантной онтологии и «эйдос» как ее рац. элемент, совпадающий со здравым смыслом.

Ф. рассматривает ряд существенно важных культурологических концепций: культуры как отдельного эмпирического уровня и ее составляющих, главным из к-рых является человек. личность; теорию этоса в ее современном состоянии и значение этоса как координаты культуры; принципы организации культуры; концепцию *идеальных типов* культуры; принципы культур-

ной динамики; концепцию науки о культуре. Ф. поставил перед собой задачу в общих чертах обрисовать область изучения человек. культуры, показать, каким образом связаны друг с другом дисциплины, исследующие разные аспекты культуры, как должна быть организована сфера изучения культуры — т.е., объединение различных направлений исследования. В качестве одного из центральных элементов очерченной им области исследования культуры возникла концепция культурных типов. Ф. выделил семь основных типов культуры: каждый из них не совпадает с реально существующими культурами и представляет собой идеальную модель, к-рая может присутствовать в реальной культуре или автономно, или одновременно с несколькими подобными идеальными моделями.

Типология культур Ф. включает следующие осн. идеальные типы: допервобытная, первобытная, военная, религиозная, цивилизованная, научная и постнаучная культура. Наиболее ранняя — допервобытная — культура была ориентирована на выживание человека. Природная среда — тиран по отношению к человеку, и он существовал лишь по ее милости. Первобытная культура характеризуется как многоуровневая. Она находилась в тисках природной среды и могла погибнуть в контакте с более высокой культурой. Ее духовность выступала в форме религии и мифологии. Военная культура начиналась с убеждения в том, что единств. реальность — совр. ей реальность. Это высоко организованная, но духовно ограниченная культура. Главное ее требование — подчинение, послушание. Властителями становятся политики, а богами — боги войны, боги-воители. Религ. культуры положили начало крайностям в воззрениях. Их гл. требование — благочестие, руководителем об-ва становится церковь.

Смена культур связана с изменениями в мировосприятии (онтологии). Так, переход от религ. к цивилизованной культуре связан с переходом от крайнего реализма универсалий к психол. номинализму. Цивилизованная, научная и постнаучная культуры суть три типа продвинутых культур. Цивилизованная — обращена к индивиду, ее гл. ценностью становится личностное мировосприятие. Реакции индивидов на мир уникальны. Уникальность — культурная ценность. Выдающийся индивид — единственный, и он сам может обосновать собств. критерий оценок. Природная среда становится контролируемой (по крайней мере, отчасти). Об-во хорошо организовано. А религией является атеизм.

Научная культура более всего ценит любознательность, интерес к знанию. Постнаучная (или рац.) культура есть развитие научной. Это культура будущего. Основанная на умеренном рационализме, она уравнивает науку, философию, религию и искусство. В ней удовлетворенность и наслаждение не менее важны, чем знание, а специализация индивида будет сочетаться с уникальностью интересов и целостностью личности. Ценными станут и абсолютные, и относит. истины. Осн. ценность — сам человек. Совершенствование его невозможно без сочетания в нем двух аспектов: узкой профессиональной специализации в отд. сфере деятельности и универсального интереса.

Сравнительные данные, получаемые в результате исследования типов культур, создают основу для конструирования широкой системы измерений.

Указанные типы культур идеальны и абстрактны по сравнению с совр. культурой. Совр. культуры — это смешение разл. типов культур. Эти типы культур не могут быть представлены в хронологич. порядке, поскольку их хронология может быть любой. Их объединяют поиски во всех культурах реальных ценностей, соответствующих представлениям человека на данном этапе развития и в данных реалиях.

Соч.: The Theory of Human Culture. N.Y., 1946; 1968; Understanding Civilizations: the Shape of History. N.Y., 1975.

Лит.: Studium generale. B., etc., 1971. V. 24. № 6-7: The Systematic Philosophy of James K. Feibleman: A Symposium; The Reach of Philosophy: Essays in honor of J.K. Feibleman. New Orleans; The Hague, 1977.

Л.З. Немировская

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ - направление в философии культуры, возникшее на рубеже 19-20 вв. в работах *Гуссерля* и развитое в дальнейшем его учениками и последователями. Первоначально рассматривалась не столько как культурологич., сколько общепилос. дисциплина, преодолевающая антиномию материализма и идеализма за счет снятия «осн. вопроса философии» — дилеммы первичного и вторичного в соотношении духа (сознания) и материи, субъекта и объекта. В этом своем понимании Ф.к. генетически близка, во-первых, феноменализму Беркли, Юма, Милля, Маха и др., к-рых объединяет трактовка в качестве единственно доступной человек. восприятию реальности комплекса чувств, данных (ощущений, чувств, восприятий, наблюдений и т.п.), открытых человек. опыту. Согласно феноменализму, все содержание познания может быть редуцировано к чувств, восприятию — в тех или иных его формах. Во-вторых, Ф.к. находится в родстве с другой филос. традицией — Канта и неокантианства рубежа 19-20 вв., согласно к-рой познаваемая действительность — мир феноменов — может быть упорядочена интеллигибельно, через ноумены, или «вещи в себе», т.е. как априорные смысловые структуры трансцендентального субъекта. Третья традиция филос. осмысления феноменов связана с представлением, что в основании человек. опыта находится мир сущностей, идей, идеальных конструкторов, проявлением и выражением к-рых и оказываются опытные феномены сознания — чувственная достоверность, мнение, восприятие, в т. ч. иллюзорное, здравый смысл и рассудок, самостоят. мышление, «несчастное сознание» и т.п. (Лейбниц, Шеллинг, Гегель с его «Феноменологией духа»). Наконец, существует еще одна, четвертая традиция Ф.к., восходящая к учению Платона об эйдосах, Арис-

тотеля об энтелехии, античных стоиков об огненном логосе, неоплатоников — о сущем, стремящемся к благу, к теории «прафеномена» Гёте, доказывавшего, что все явления и существа имеют свой *идеальный тип*, прообраз, к-рому морфологически соответствуют на всех фазах своей эволюции. Согласно этой традиции, мир феноменов — это совокупность «чистых сущностей», «идей», интеллигибельных, т.е. по самой своей природе доступных не чувственному, а собственно интеллектуальному созерцанию, и задача филос. познания состоит в том, чтобы минимизировать затемняющие подлинную сущность предмета наслоения преходящих, чувственно-эмпирич. смыслов.

Гуссерль в своей философии сразу продолжает все четыре традиции, делая центральной для себя последнюю, рационалистическую. Ученик Ф.Брентано и последователь Б.Больцано, Гуссерль испытал также влияние и неокантианства (преимущественно марбургской школы), и интуитивистов — *Джеймса* и *Бергсона*, что создавало предпосылки для необычного интеллектуального синтеза Ф.к. Вслед за Декартом Гуссерль стремится определить последние логич. основания бытия, структуры «чистого сознания», для чего оказывается необходимым освободить сознание от вольно или невольно привносимых в него компонентов эмпирич. содержания. Для этого философ должен осуществлять «очищение» сознания методом **редукции** — путем отказа от «естеств. установок» обыденного сознания по отношению к миру, не только мешающих выделению чистых структур сознания и привносящих индивидуальные переживания или, напротив, общепринятые догматические утверждения в объективное познание, но и провоцирующих релятивизм и скептицизм в философии, принципы, которые ведут европейские науки к глубокому кризису. В частности, Гуссерль считал гл. препятствием объективному научному и филос. познанию **«психологизм»**, т.е. зависимость познания от субъективности познающего субъекта и конкр. эмпирич. ситуации. Отсюда последовательная критика Гуссерлем той линии в истории философии, к-рая обозначена именами Локка, Юма, Милля и *Вундта, Дильтея*.

Морфологич. разновидностями психологизма, сохранившими свою актуальность и влияние на философию в 20 в., Гуссерль считал **натурализм** (психо-логич. установку естествоиспытателя, возведенную им в методол. принцип и некритически перенесенную в философию) и **историцизм** (аналогичную установку обществоведа, превращенную в доминанту филос. мировоззрения). Оба этих принципа представляются Гуссерлю опасными для развития философии, поскольку лишают познание объективности и беспристрастности, ограничивая его возможности и подчиняя его диктату той или иной заданной априорно концепции или аконцептуальной эмпирике. Освобождение познания от бремени психологизма, натурализма и историцизма, по Гуссерлю, возможно при соблюдении принципа *epoche* (*epoche* — греч. воздержание, отказ), т.е. при воздержании от суждений о существовании или несуществовании тех или иных предметов. Принцип *epoche* позволяет философу последовательно раскрывать разл. феноменальные формы, затемняющие сущности (напр., мнения, клише обыденного сознания, оценочность разл. рода), и различать уровни и слои сознания (в том числе — языковые оболочки, психич. переживания, предметность сознания, смысловые структуры). В рез-те редукции философ имеет дело с последней, далее неразложимой реальностью сознания — **интенциональностью** (от лат. *intentio* — стремление) — направленностью мыслящего сознания на тот или иной предмет, конституирующей его значения и смыслы. Два взаимодополнит. аспекта интенциональности — **ноэзис** (предметная направленность сознания) и **ноэма** (предметное содержание ин-тенционального отношения) связуют субъект и объект познания, а вместе с тем — общечеловеч. сознание и трансцендентный мир бытийственности, предметности. Сами структуры чистого сознания, составляющие ин-тенциональность, по Гуссерлю, не обладают онтологич. статусом, но лишь являются значениями, эпистемами, формами рефлексии. Переживание интенциональных актов, ведущих инвариантного субъекта к непосредств. «усмотрению сущности» (идеации) — независимо от возможных сфер приложения выявленных смысловых структур, — и составляет содержание Ф.к. как науки. Последовательно усложняя свое понимание интенциональности, поздний Гуссерль полагал, что «чистое» (трансцендентальное) сознание всегда укоренено в дореф-лексивных, аморфных формах «жизненного мира» (повседневности) и опосредствовано ими в практической деятельности.

Обоснование новой методологии филос. и прежде всего социокультурного познания Гуссерлем на рубеже 19—20 вв. имело далеко идущие последствия для обществ. и гуманитарных наук. Во-первых, Ф.к. Гуссерля противопоставила усиливавшейся на рубеже веков традиции позитивизма, игнорировавшей культуру как конститутивный фактор человек. существования, филос. концепцию, делавшую *культуру* своим центр. смысло-образующим элементом и, далее, смысловым началом человек. бытия, взятого в его динамике, а значит, открытого перед будущим. Во-вторых, Гуссерль рассматривал историч. познание как имманентно-личностное, т.е. в-себе-историчное, руководствующееся нормативным опытом предшествующего поколения мыслителей, что представило историю не только как самосознание человек. субъективности, но и как многозначный и многомерный континуум рефлектируемой предметности. В-третьих, поставив в центр своей филос. системы человека как исторически конкретный и динамичный феномен, с его сознанием и самосознанием, деятельностью и поведением, развивающимися в контексте культуры, Гуссерль создал основания для нового понимания культурной антропологии, для к-рой культура не просто явлена в человек. психологии и обычаях того или иного об-ва (нации, этноса, расы и т.п.), но является проблемой глобальной сущности и существования любого человек. индивида. Т.о., переворот, произведенный в философии Гуссерлем, озна-

чал поворот философии лицом к культуре, тем самым становившейся полноправным предметом метафизики и понимаемой как феномен человек. сознания и идеальный, гуманистич. фактор истории, ее целеполагания и творчества.

В этом своем качестве Ф.к. Гуссерля оказала огромное и плодотворное влияние на разл. направления филос. и научной мысли в 20 в. Среди философов, так или иначе испытавших воздействие Ф.к. Гуссерля, экзистенциалисты — *Хайдеггер, Ясперс, Сартр, Мерло-Понти*; из русских экзистенциалистов — *Н.Бердяев* и *Л.Шестов*. Последователями Гуссерля стали: в этике *Шелер*, в эстетике Р.Ингарден, в социологии Ж.Гурвич, *А.Шюц*, П.Бергер. Т.Лукман, в философской онтологии *Н.Гартман*, в философии религии и теологии Р.Отто, Э. Штейн, и др. Идеи Ф.к. проникли в правоведение, психологию, психиатрию, языковедение, педагогику и др. частные гуманитарные дисциплины, тем самым выходявшие за пределы конкретнаучного знания и включавшиеся в широкий контекст культуры и культурфилос. знания. В отеч. философии культуры под прямым или косвенным обаянием гуссерлианства развивались *Г.Шпет, М.Бахтин, А.Лосев, Н.Н.Трубников, Э.В.Ильенков, Г.С.Батишев, М.Мамардашвили, Ю.Лотман, А.В.Михайлов* и др. Нельзя не отметить принципиальное значение идей и традиций Гуссерля в совр. *постмодернизме* (*Гадамер, Фуко, Деррида, Ж.-Ф.Лиотар, Ж.Лакан, Рикёр, Ж.Делёз* и др.). Главное, в чем сходятся все перечисленные и многие другие мыслители, продолжающие и развивающие в 20 в. традиции Гуссерля и его феноменологич. идеи,— это общая культурологич. направленность их изысканий в разных областях и формах человек. сознания, что делает результаты этих исследований — филос. и конкретнаучных — одинаково значимыми с т. зр. *культурологии*, поскольку затрагивают с разных сторон ее спец. предмет — культуру как ценностно-смысловой мир человека.

Ф. к. открывает перед культурологич. исследованиями новые научные горизонты. Во-первых, культурология избавляется от наивного деления культуры на материальную и духовную, а общественных явлений — на социальные и собственно культурные (унаследованного от сциентизма эпохи Просвещения и позитивизма 19 в.). Соответственно культурным смыслом начинают обладать феномены, неправомерные с т. зр. той или иной оценочности: кажущиеся и мнимые, действит. и ложные, рац. и иррациональные, массовые и элитарные, повседневные и трансцендентные, — все они, с т. зр. Ф.к., в равной мере являются реалиями сознания и в качестве таковых входят в актуальный или потенциальный мир человек. культуры. Во-вторых, культура освобождается от примитивной зависимости от кажущихся «внешними» по отношению к ней социальных факторов (в т. ч. экономич., собственно социальных, полит., идеологич.), что нередко заставляло превратно трактовать историю культуры, закономерности творчества, управление культурой, прогнозировать перспективы культурно-истор. развития, поскольку в этом случае культура представлялась всегда вторичной и производной относительно экономики, политики, административно-управленч. решений, тем самым превращаясь в необязательный «придаток» (или атрибут) социальной предметности. В-третьих, культура в ее феноменологич. интерпретации понимается как всеобщий аспект всех феноменов, попадающих в кругозор человеческого сознания, — экон., социальных, полит., идеологии., гуманитарно-научных, естественнонаучных, техн., математич., истор., природных, психич. (в т. ч. и бессознательно-психич.), психопатологических и т.п. Культурология, т. о., представляется междисциплинарной областью, объединяющей разл. конкр. науки и философию культуры универсальным предметом познания — культурой (представленной разл. смысловыми структурами) и общим методом феноменологич. редукции и рефлексии, позволяющим дифференцировать общий «поток сознания», разл. его уровни и слои, конкр. феноменальные формы и глубинную интенциональность «чистого сознания» (ядерные структуры культурных феноменов). Все сказанное придает Ф.к. особо актуальный и совр. смысл в ряду иных методов. исканий в области культурологии.

Лит.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. М., 1988. Шпет Г.Г. Соч. М., 1989; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992; Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993; Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994; Шелер М. Избр. произведения. М., 1994; Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. СПб., 1994; Шпет Г.Г. Филос. этюды. М., 1994; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995; Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995; Брентано Ф. Избр. работы. М., 1996; Шпет Г. Явление и смысл: Феноменология как осн. наука и ее проблемы. Томск, 1996; Он же. Психология социального бытия: Избр. психол. труды. М.; Воронеж, 1996; Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Ж.Деррида. М., 1996; Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996; Он же. Археология знания. Киев, 1996; Зонтаг С. Мысль как страсть: Избранные эссе 1960-1970-х гг. М., 1997; Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997; Какабадзе З.М. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Э.Гуссерля. Тб., 1966; Гайденок П.П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансцендентности//Совр. экзистенциализм. М., 1966; Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологич. философии. М., 1968; Бегиашвили А.Ф. Проблема начала познания у Б.Рассела и Э.Гуссерля. Тб., 1969; Ионин Л.Г. Понимающая социология. М., 1979; Критика феноменологич. направления совр. бурж. философии. Сб.ст. Рига, 1981; Бутенко И.А. Социальное познание и мир повседневности: Горизонты и тупики феноменологич. социологии. М., 1987; Некрасов С.Н. Социальный прогресс и проблема фетишизма: Постструктуралистская семиология фетишизма и марксистские обществознание. Свердлов., 1989; Руткевич Е.Д. Феноменологич. социология знания.

М., 1993; Феноменология искусства. М., 1996; Соколов Б.Г. Маргинальный дискурс Деррида. СПб., 1996; Туровский М.Б. Феноменология, концепция культуры // Туровский М.Б. Филос. основания культурологии. М., 1997; Михайлов А.В. Языки культуры. М., 1997; Степанов Ю.С. Константы. Словарь рус. культуры: Опыт исследования. М., 1997; Diemer A. Ed. Husserl. Meisenheim am Glan, 1965; Farber M. The Aims of Phenomenology. Camb., 1966; Landgrebe L. Phänomenologie und Geschichte. Gütersloh, [1967]. Farber M. The Foundation of Phenomenology. Camb., 1968. Lyotard J.-F. La phénoménologie. P., 1969; Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. B., 1970; Orr L. Existentialism and Phenomenology. A Guide for Research. N.Y., 1978; Brauner H. Die Phänomenologie Ed. Husserls und ihre Bedeutung für soziologische Theorien. Meisenheim am Glan, 1978; Rav W. Literary Meaning: From Phenomenology to Deconstruction. Oxf., 1984; Silverman HJ. Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism. L; N.Y., 1987.

И. В. Кондаков

ФИЗИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА - область культуры, регулирующая деятельность человека (ее направленность, способы, рез-ты), связанную с формированием, развитием и использованием телесно-двигат. способностей человека в соответствии с принятыми в культуре (субкультуре) нормами, ценностями и образцами.

Ф.к. (соматическая) как культура тела, двигат. активности человека не является традиц. и общепризнанным объектом социокультурного анализа, хотя разл. аспекты этой проблемы всегда были широко представлены в контексте разл. социокультурных теорий и практик. Ориентиры «физич. совершенства» как одной из составляющих «всесторонне и гармонично развитой личности» постоянно задавались творцами теоретико-идеол. систем (от первых утопистов до авторов партийных программ); постоянное место данная проблематика занимала в рамках изучения вопросов спец. пед. («физкультурной») направленности, формирования об-разоват. дисциплин и программ и т.п.

Однако, в пространстве культурологии рефлексия социокультурных практик, связанных с телесно-двигат. характеристиками человека, почти полностью отсутствует, а обращение к феномену Ф.к. ограничено здесь, как правило, лишь его упоминанием среди других областей культуры. В ряду факторов, значимо влияющих на статус этой сферы, — устоявшаяся, общепринятая — и в массовом и, в значит. мере, в научном сознании — позиция отождествления культуры человека исключительно с его интеллектуальными и духовными (т.е. «внутр.») атрибутами; физич. же качества человека в лучшем случае рассматриваются как нейтральные по отношению к культурному срезу человек. бытия, как некая «параллель» по отношению к истинной культуре, как природное, т.е. отличное от культуры, внекультурное, естественно-детерминированное основание человек. существования.

Устойчивые стереотипы рассмотрения телесного начала лишь как естеств., а не культурного феномена, как собственно физич., а не социального явления в значит. мере определили несформированность социально-культурного направления в изучении человек. тела и вынесенность этого феномена «за скобки» культуросообразного осмысления и деятельно-практич. отношения к нему, что в совокупности проецируется на неоправданную периферийность области Ф.к. в контексте культурологии и в системе социокультурных практик.

Само понятие «Ф.к.» высоко полисеманлично, подразумевает возможность разнохарактерных его трактовок: а) Ф.к. как реальность, к-рая включает всю материальную среду, преобразованную и сформированную человеком в соответствии со своими потребностями, возможностями, ценностями. Сюда же включается и сам человек как элемент в единой системе связей материального мира; б) Ф.к. как система ценностей, дея-тельностью и их рез-тов, связанных с разл. видами физич. активности человека (в том числе, и с физич. трудом, оздоровлением и пр.); в) Ф.к. как комплекс разл. видов человек. моторики, встроенной в другие виды социальной деятельности, в процесс социализации индивида, его обучение, овладение разл. навыками и умениями; г) Ф.к. как набор упражнений, средств воздействия на телесную природу человека, как инструмент ее модификаций; д) Ф.к. как спортивная деятельность, связанная с состязательностью, соревновательностью и выявлением макс. возможностей человека.

При всем многообразии скрывающихся за этой типологией подходов, наиболее часто выдвигаются два основания для опр. трактовки Ф.к., ее отнесения к сфере культуры как таковой. Первое из них — это факт целенаправленности, осознанности воздействий на телесную **природу человека**, что, по мнению сторонников такого подхода, уже делает эту деятельность принадлежащей к сфере культуры. Во вт. случае, акцент делается не на характере воздействий, а на их объекте — теле, моторике человека без уточнения особенностей, проистекающих из последствий этих воздействий. Наиболее широкое распространение получили трактовки Ф.к. как области деятельности, специфика к-рой в непосредств. развитии и совершенствовании физич. качеств, навыков, умений человека.

Однако, такой подход не создает оснований для реабилитации Ф.к. как подлинного феномена культуры, а не как частной формы деятельности, что предполагает, прежде всего, рассмотрение «тела как ценности», к-рое «строго ограничивается от естественно-научной т.зр.: от биол. проблемы организма, психофизиол. проблемы отношения психол. и телесного и от соответствующих натурфилос. проблем...» (*Бахтин*).

Восприятие, трактовка, оценка человеком своего тела: осознание его места и значимости в структуре личности и в социальном пространстве; утверждение принципа сопряженности телесного и духовного в человеке или ориентация на их противопоставленность; «рейтинг» телесных характеристик на обществ. и личной шкале ценностей — все это образует смысловой

контекст формирования аксиологии человек. тела как одного из базовых оснований культуры телесности.

Особенности соматич. культуры в рамках отд. групп, сообществ, истор. эпох в значит. мере связаны с признаваемой и предписываемой «моделью человека», всегда эксплицитно включающей смыслы, ценности, эталоны внешних, физич. качеств человека, а также нормативы и каноны соответствующих телесно-ориентированных практик (образоват., оздоровит., эстетич. и пр.). Богатая история культурного развития человечества явила множество типов «соматич.» сознания и форм деятельности, в основе к-рых всегда лежало более глубокое, мировоззренч. основание — среди них могут быть выделены: 1) утверждение изнач. телесно-духовно единства человека: рассмотрение телесности просто как иной (внешней) формы внутр. мира человека (принцип неразделимости, единства тела и духа, «внутр.» и внешнего в человеке); 2) рассмотрение человека как целостности, объединяющей разнохарактерные, но связанные между собой фундаментальные начала: ориентация на достижение согласия и взаимодействия между телесностью и духовностью, «очеловечивание» и «возвышение» телесного (принцип гармонизации через возвышение телесности); 3) «раздвоение» человека на природную форму (телесность) и разумную, социальную или божеств. сущность: признание телесности как неизбежной необходимости, как средства для достижения целей, преследуемых духом, разумом (принцип соматич. позитивного **утилитаризма**); 4) противопоставление телесного и духовного в человеке, утверждение их непримиримости при абсолютизации разумного, духовного начала: ориентация на уничтожение телесности, пренебрежение по отношению к ней, отрицание ее позитивного смысла (принцип **аскетизма**); 5) утверждение приоритета естеств., природного, телесно-чувственного в человеке над социальным, культурным, приобретенным: ориентация на следование «голосу тела», «натурализация» человека («принцип соматизации»).

Проекция той или иной аксиологии телесности в сферу Ф.к. (включая практич. деятельность или не-деятельность) делает весьма сомнительным типичное для массового сознания отождествление понятия «физкультура» с физич. двигат. активностью, с процессом развития и укрепления телесно-физич. качеств человека самих по себе, без к.-л. сопряжения этого процесса с нравств., интеллектуальными, эстетич. основаниями деятельности, и наоборот. Такая ситуация имеет два рода важных для об-ва и личности последствий. Во-первых, девальвацию ценности, культурного смысла телесности, социального статуса и престижа физич. имиджа человека; отсутствие или крайне слабую акту-ализированность ориентации представителей разл. социальных групп на культивирование своих телесных, двигат. качеств; утвердившийся «соматич. негативизм», проявляющий себя в самых разных сферах и областях — начиная от равнодушия к собств. физич. здоровью (до момента его потери!), недоверия к своему телесному опыту, «голосу тела», к-рый немногие умеют услышать и понять, и до пуританского взгляда на искусство, воспевающее, по Бодлеру, «величье наготы». Во-вторых, своего рода соматизацию человека, возведение в абсолют его «мышечно-мышечных» или «бюстово-ягодичных» достоинств. Лишь при очень поверхностном взгляде эта тенденция выступает как противоположная первой, т.е. уничижительно-пренебрежит. отношению к телесности. По своей сути и первый, и второй род последствий имеют единую основу — вынесенность телесно-физич. характеристик человека за рамки нормальной культурной социализации, априорное исключение телесного бытия человека из системы социокультурных ценностей.

Собственно культурный смысл, культурное содержание деятельности, связанной с телесностью, формируется в процессе «встраивания» социального бытия телесности в систему культурных ценностей, идеалов, норм, ориентации. Рез-том этого процесса должно быть достижение (посредством использования соответствующих средств) **соразмерности** телесно-природных характеристик человека ценностям его подлинно социального, духовного, личностного развития (самореализации, полноты бытия и самоощущения и т.п.); «во-плоче-ние» социально-человеч. и «одушевление» природного, овладение человеком своим телом, формирование потребности и способности его использования в соответствии с принципами культуры, этич. и эстетич. основаниями культуры.

Если для характеристики уровня биол. существования «homo somatis», связанного с витальными ценностями, применимо понятие «быть телом»; для характеристики его социального функционирования, ориентированного прежде всего на инструментальное использование телесно-двигат. возможностей человека, — понятие «иметь тело», то наиболее адекватной характеристикой культурного бытия «человека телесного» является принцип «творить тело».

Ф.к. (соматич.) — это не сами по себе средства повышения физич. показателей (комплексы упражнений, методы оздоровления и пр.) или обладание физически развитым телом, а реализованная потребность и способность личности к совершенствованию своей телесности на основе принципов культуросообразности, включающих осознание тела как личностной и социальной ценности, его индивидуально-экспрессивных и коммуникативных возможностей; соответствие телесных практик нравств. и эстетич. основаниям, включая охранит. и поддерживающее отношение к природным нормам телесности.

Поскольку взаимодействие природного и социального, естественного и «рукотворного» лежит в основе **любой** человек. деятельности, а сам действующий человек — всегда, прежде всего, «человек телесный», то телесная культура необходимо выступает как базовый, фундаментальный слой культуры, как ее интегрирующее звено, абсорбирующее разл. формы и механизмы «встраивания» природного начала в социо-культурную среду.

Несформированность телесной культуры — одно из проявлений «ущербности» культурного развития личности в целом, неадекватности этого процесса одному из важнейших оснований культуросообразности — воспроизводства целостности человека. Встраивание физич. начала в культурное пространство предполагает ориентацию на принцип «возвышения» телесного, к-рый (хотя и в несколько ином контексте) был сформулирован Вл. Соловьевым: «конечно, прежде всего это есть факт природы (или дар Божий)...; но отсюда не следует, чтобы мы не могли и не должны были сознательно к нему относиться и самостоятельно направлять этот естеств. процесс к высшим целям» («Смысл любви»).

Лит.: Структура культуры и человека в современном обществе. М., 1987; Плеснер Х. Ступени органического и человека // Проблема человека в зап. философии. М., 1988; Телесность человека: междисциплинарные исследования. М., 1991; Этинген Л. Малоизвестное об известном теле человека. Душанбе, 1991; Foucault M. History of Sexuality. N.Y., 1984.

И. М. Бьковская

ФИЛОЛОГИЯ — совокупность, содружество гуманитарных дисциплин — лингвистич., лит.-ведч., истор. и др., — изучающих историю и сущность духовной культуры человечества через языковой и стилистич. анализ **письменных текстов**. Текст, все его внутр. аспекты и внеш. связи — исходная реальность Ф. Сосредоточившись на тексте, создавая к нему служебный «комментарий» (наиболее древняя форма и классич. прототип фи-лол. труда), Ф. под этим углом зрения вбирает в себя всю ширину и глубину человек. бытия, прежде всего бытия духовного. Т.о., внутр. структура Ф. двуполярна. На одном полюсе — скромнейшая служба «при» тексте, не допускающая отхода от его конкретности; на другом — универсальность, пределы к-рой невозможно очертить заранее. В идеале филолог обязан знать в самом буквальном смысле слова все — коль скоро все в принципе может потребоваться для прояснения того или иного текста.

Служа самопознанию культуры, Ф. возникает на сравнительно зрелой стадии письм. цивилизаций, и наличие ее показательно не только для их уровня, но и типа. Высокоразвитые древние культуры Бл. Востока вовсе не знали Ф., зап.-европ. средневековье отводило ей весьма скромное место, между тем на родине философии, в древних Индии и Греции, Ф. возникает и разрабатывается как определ. соответствие впервые оформившейся здесь гносеологич. рефлексии над мышлением, т.е. возникает как рефлексия над словом и речью, как выход из непосредств. отношения к ним. Несмотря на позднейшие конфликты между филос. волей к абстракции и конкретностью Ф., первоначальное двуединство философии и Ф. не было случайным, и высшие подьемы Ф. обычно следовали за великими эпохами гносеологич. мысли (в эллинистич. мире — после Аристотеля, в Европе 17 в. — после Декарта, в Германии 19 в. — после Канта).

Универсальность Ф. наиболее наглядно реализовалась между эпохой Возрождения и сер. 19 в. в традиц. фигуре филолога-классика (специалиста по антич. текстам), совмещавшего в себе лингвиста, критика, историка гражд. быта, нравов и культуры и знатока др. гуманитарных, а при случае даже естеств. наук — всего, что в принципе может потребоваться для прояснения того или иного текста. И все же, несмотря на последующую неизбежную дифференциацию лингвистич., лит.-ведч., историч. и др. дисциплин, вышедших из лона некогда единой историко-филол. науки, существенное единство Ф. как **особого способа** подходить к написанному слову и поныне сохраняет свою силу (хоть и в неявном виде). Иначе говоря, Ф. продолжает жить не как партикулярная «наука», а как науч. принцип, как самозаконная форма знания, к-рая определяется не столько границами предмета, сколько подходом к нему.

Однако конститутивные принципы Ф. вступают в весьма сложные отношения с нек-рыми жизненными и умственными тенденциями новейшего времени. Во-первых, моральной основой филол. труда всегда была вера в безусловную значимость традиции, запечатлевшейся в опр. группе текстов: в этих текстах искали источник высшей духовной ориентации. Для религ. веры христ. ученых эту роль играли тексты Библии, обоих Заветов, для мирской веры гуманистов Возрождения и «неогуманистов» винкельмановско-гётевской эпохи — тексты классич. античности. Между тем совр. человек уже не может с прежней безусловностью и наивностью применять к своему бытию меру, заданную какими бы то ни было чтимыми древними текстами. И сама Ф., став в ходе науч. прогресса более экстенсивной и демократичной, должна была отказаться от выделения особо привилегиров. текстов: теперь вместо двух (классич. Ф. и библейской, «священной» Ф.) существует столько разновидностей Ф., сколько языково-письм. регионов мира. Такое расширение сферы интересного, важного, ценного осуществляется за счет утраты «интимности» в отношении к предмету. Конечно, есть случаи, когда отношение к тексту сохраняет прежние черты; творения Данте — для итальянцев, Гёте — для немцев, Пушкина — для русских, — это тексты, сохраняющие значимость универсального жизненного символа. Тем не менее Ф. как **содержательная целостность** претерпевает несомненный кризис.

Во-вторых, в наше время новые и заманчивые возможности, в т.ч. и для гуманитарных наук, связаны с исследованиями на уровне «макроструктур» и «микроструктур»; на одном полюсе — глобальные обобщения, на другом — выделение минимальных единиц значений и смысла. Но традиц. архитектура Ф., ориентированная на реальность целостного текста и тем самым как бы на человек. мерку (как антич. архитектура была ориентирована на пропорции человеческого тела), непро-

тивляется таким тенденциям, сколь бы плодотворными они не обещали быть.

В-третьих, для современности характерны устремления к формализации гуманитарного знания по образу и подобию математического и надежды на то, что т.о. не останется места для произвола и субъективности в анализе. Но в традиц. структуре Ф., при всей строгости ее приемов и трезвости ее рабочей атмосферы, присутствует нечто, упорно противящееся подобным попыткам. Речь идет о формах и средствах знания, достаточно инородных по отношению к т.н. научности — даже не об интуиции, а о житейской мудрости, здравом смысле, знании людей, без чего невозможно искусство понимать сказанное и написанное, каковым является Ф. Математически точные методы возможны лишь в периферийных областях Ф.; Ф. едва ли станет когда-нибудь «точной» наукой. Филолог, разумеется, не имеет права на культивирование субъективности; но он не вможет и оградить себя заранее от риска субъективности надежной стеной точных методов. Строгость и особая «точность» Ф. состоят в постоянном нравственно-интеллектуальном усилии, преодолевающем произвол и высвобождающем возможности человек. понимания. Как служба **понимания** Ф. помогает выполнению одной из гл. человек. задач — понять другого человека (и др. культуру, др. эпоху), не превращая его ни в «исчислимую» вещь, ни в отражение собств. эмоций.

I Лит.: Потебня А.А. Из записок по теории словесности. Х., 1905; Он же. Мысль и язык. Киев, 1993; Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. М., 1927; Жирмунский В.М. Вопросы теории литературы. Л., 1928; Тынянов Ю.М. Проблема стихотворного языка. Статьи. М., 1965; Kroll W. Geschichte der klassischen Philologie. В.; Lpz., 61924; Wilamowitz-Moellendorff U. von. Geschichte der Philologie. Lpz.; В., 1921.

С. С. Аверинцев

[ФИЛОСОФИЯ — теоретически выраженное мировоззрение, форма культуры, предлагающая рефлексивное осмысление человека и его места в мире. Филос. дискурс отличается категориальным оформлением, теор. интерпретацией мировоззренч. проблем. В границах европ. филос. классики от Платона и Аристотеля до Канта и Гегеля складывается опр. категориальный аппарат рассмотрения мировоззренч. проблем, отмеченный чертами преемственности. Классич. Ф. ищет через арсенал собств. категорий универсальные, сущностные определения мира, его реалий. Мысль философа объективирует все богатство вещей, свойств и отношений, заключая его в сеть системно взаимосвязанных универсальных определений. Разрыв с филос. классикой, наметившийся еще в соч. Шопенгауэра, реализовался в работах Ницше. Мыслители постклассич. плеяды зачастую отрекаются от системного философствования, вводят категории, к-рые ранее отсутствовали в границах классич. Ф. Так, *Хайдеггер*, принявший на себя

Миссию разрушителя и критика классич. метафизики, ввел в противовес ее категориальному строю набор универсальных определений бытия-сознания — экзистенциалов, описывающих человеч. существование как изначально невещное и содержащее возможность объективации сущего. Эксперимент с филос. языком, выведение его на новые уровни мировоззренч. рефлексии — характерная черта постклассич. Ф. Вершиной этого процесса стала совр. постструктуралистская деконструкция любых вариантов филос. теоретизирования. С этой целью *Деррида* создал категориальный аппарат, позволяющий, на его взгляд, проследить фонологистские истоки европ. Ф. отдр.-греч. авторов до Хайдеггера и структурализма. Одновременно Деррида не посягает на фонологистские системы, считая их существование правомерным и необходимым европ. культуре. Вслед за ним резонно предположить, что каждый новый уровень филос. рефлексии не отбрасывает всецело предыдущий, сохраняет его категориальную систему в качестве самодостаточной и самоценной при условии ее культурной значимости, связи с интересами коллективной практики. Филос. дискурс традиционно ориентирован в двух плоскостях — теор. и практической. Теор. Ф. всегда ставила умозрительные проблемы, сопряженные с осознанием сущности универсума и места в нем человека, возможностей и границ его познават. активности. Она находится в единстве с практич. Ф., направленной на рассмотрение нравств. и социально-полит. проблем. В компетенцию Ф. издавна входят онтологич., гносеологич., логико-методол., антропол., аксиологич., этич., эстетич., философско-религ., философско-истор. и др. проблемы. Научные теории фальсифицируются, обнаруживают свою неполноту при столкновении с неписывающимися в них фактами. В этом смысле филос. теории нефальсифицируемыг их универсальные утверждения не могут быть опровергнуты фактуально. Продуктивность той или иной филос. системы проявляется в ее способности рефлексивного осмысления, синтеза достижений культуры опр. эпохи. История Ф. показывает, что сменявшие друг друга доктрины были ориентированы на мыслит, проработку существовавших форм *культуры*. Обыденный язык, религиозно-мифол. представления, мораль, искусство, наука, история могут находиться в сфере внимания философа, поставляя материал для его размышлений. Вместе с тем, философствование не сводится, как подчеркивает Кант, только лишь к знанию, а предполагает его проблематизацию в свете высших целей теор. и практич. разума. Ф. живет «вечными» проблемами, к-рые получают разл. решение на том или ином витке культурно-истор. развития, и это во многом отличает ее от науки. Причиной тому известная константность диспозиций экзистенциального субъекта по отношению к миру, запечатлевающаяся в обыденном языке. Обращаясь к «вечным» проблемам, философы, однако, продуцируют новые идеи, к-рые становятся достоянием культуры. В роли эмпирич. основания филос. рефлексии может выступать любой акт экзистенциальной активности субъек-

та, факт культуры. Классич. филос. теории обнаруживают в наиболее полном виде тип дискурса, где базисные принципы дедуктивно развертываются во всеобъемлющую категориальную систему. Гегель показал, что исторически в качестве принципа философствования избиралось либо некое объективно существующее субстанциальное начало (вода, единое, нус, идея и т.д.), либо полюс субъективности (мышление, созерцание, ощущение, Я и т.д.). Деррида и др. теоретики Ф. постмодернизма не приемлют сам способ центрации классич. филос. метадискурса вокруг объективного или субъективного принципов. Однако собств. аппарат приверженцев постмодернистской деконструкции классич. Ф. также центрирован вокруг нек-рых методол. категорий. В концепции Деррида таковой выступает «письмо». Деконструкция классич. Ф. стимулирует признание плюрализма стратегий мировоззренч. интерпретации универсума, их взаимодополнительности. Вслед за аналитикой корней того или иного филос. подхода вполне логично задуматься над возможностью синтетич. или реконструктивного движения, примиряющего разл. мировоззренч. интерпретации универсума, делающего их взаимодополнительными. Признание многообразия интерпретационных стратегий, возможности их взаимодополнительности в попытке построить многомерное и постоянно варьирующееся видение мира — итог эволюции постклассич. Ф. Совр. эпоха обнаруживает новые грани проявления мировоззренч., гносеологич., методол., социально-критич. и др. функций Ф. И сегодня, после многочисл. констатации «смерти Ф.», она оказывается необходимым инструментом осмысления коллективной практики, самосознания человечества.

Лит.: Культура в свете философии. Тб., 1979; Философия и ее место в культуре. Новосибир., 1990; Кузнецова Т.Ф. Философия как основание культуры и познавательной деятельности специалиста. М., 1990; Философия, эстетика и искусство в контексте культуры. М., 1991; Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991; Проблемы философии, истории, культуры. Саратов, 1993; Кассирер Э. Избранное: Опыт о человеке. М., 1993; Cassirer E. An Essay on Man. New Haven; L, 1944.

Б.Л. Губман

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ (культурфилософия) - филос. дисциплина, ориентированная на филос. постижение культуры как универсального и всеобъемлющего феномена. Термин «культурфилософия» был использован в нач. 19 в. представителем нем. романтизма А. Мюллером. Как самостоят. сфера филос. умопостижения культуры Ф.к. сформировалась в к. 18-нач. 19 в. Однако отд. размышления и интуиции, связанные с культурой, можно проследить на всех этапах развития европ. сознания. Культурфилос. рефлексия рождается на путях осмысления универсалий. Одна из первых оппозиций в Ф.к. — соотношение природы и культуры.

Стремит, развитие получила Ф.к. в 20 в. Возникло много новых истолкований самого феномена. Осмысление культуры продолжалось и в русле творчества различных представителей философии жизни. Так, *Бергсон* проводил различие между замкнутыми, закрытыми культурами, в к-рых определяющую роль играют инстинкты, и открытыми культурами, отличающимися высокой настроенностью общения духовности и культом святости индивидуальной свободы. Культурфилос. концепция Бергсона строилась на различении ума и инстинкта. Видный представитель философии жизни *Шпенглер* отвергает традиц. европоцентризм, где история развивается линейно, по схеме «античность-средневековье-Новое время», и к-рая завершается торжеством европ. разума. С его именем связано возникновение «неклассич. концепций» истор. процесса в рамках зап.-европ. философии. История распадается на жизнь самостоят. культурных организмов (егип., инд., кит., греко-рим., зап.-европ., майя культуры), где ни один культурный организм не имеет превосходства над другим. Отталкиваясь от гётевских идей о метаморфозе живых организмов, Шпенглер усматривает закономерное динамич. единство в истор. трансформациях разл. культур. Одновременно в каждой культуре наличествуют неповторимые и устойчивые — физиогномич. — черты (аналог гётевского прафеномена), сохраняющиеся на всех этапах, возможность морфологич. (поиск универсального) и культурного (выявление уникального) изучения истории.

В к. 19-нач. 20 в. Ф.к. обращается к филос. осмыслению разл. фаз (или стадий) эволюции человек. культуры. Возникает идея обозначения особой науки, к-рая занималась бы культурой. Становится очевидным, что культура требует специфич. подхода к изучению ее феноменов. Представители неокантианской философии *Виндельбанд* и *Риккерт* радикально различали «науки о культуре» и «науки о природе». Определяя ценностную природу культуры, Виндельбанд отвергал нивелирование истор. различий и установление единообразия жизни. На основе этих Культурфилос. установок исследователи стали проводить различие между культурой как органич. целостностью и цивилизацией как формой механич. и утилитарного отношения к миру.

«Вечные» культурфилос. вопросы нашли место и в творчестве *Г. П. Федотова*, *Вл. Соловьева*, *Бердяева*, *Мережковского*. На рубеже двух столетий особую значимость обретает вопрос о взаимосвязи культуры и истории в свете христ. доктрины. Концепция всемирной истории осмысливается в перспективе достижения свободы в рамках тех или иных нац. культур. Эти же культурфилос. проблемы на христианско-православной основе продолжают разрабатывать и в 20 в., вслед за К. Леонтьевым, Данилевским, Достоевским и Бердяев, Вяч. Иванов и А. Блок. Опр. аспекты противопоставления культуры и цивилизации вошли в культуроборчес-кие темы у Л. Толстого; еще Н.Я. Данилевский в кн. «Россия и Европа» (1868) обосновал основополагающую для всех последующих рассуждений идею, что

между формами органич. жизни и культурой можно провести непосредств. аналогию.

В рамках экзистенциализма огромный историко-культурный материал использовал в своих работах *Ясперс*, выдвинувший концепцию генезиса великих древних культур, *осевого времени* и т.д. В работах франц. экзистенциалистов *Камю*, *Сартра*, *Г. Марселя* разрабатывались проблемы противостояния культуры и человека, контркультурных тенденций. Особую остроту приобрела проблема кризиса совр. культуры.

Теорию цивилизации разработал *Тойнби* в работе «Толкование истории», рассматривая всемирную историю в форме «культурно-истор. монадологии». Он развивает концепцию замкнутых единиц — цивилизаций, на к-рые распадается истор. существование человечества. Циклич. модель истор. процесса Тойнби сохраняет признание консолидирующей роли буддизма, христианства и ислама. Судьба цивилизации (возникновение, рост, «надлом», упадок и разложение) обусловлена, согласно Тойнби, законом вызова и ответа. Периодичность социокультурных изменений пытался объяснить и *П.А. Сорокин*. Он провел грандиозную систематизацию совр. цивилизационных концепций.

В рождающихся сегодня разл. версиях духовного обновления мира затрагиваются коренные вопросы философско-культурной рефлексии. Здесь преломляются прогрессистские и эсхатологич. переживания; идеи рационализации и стремление к мистич. постижению смысла жизни; представления о трагич. конфликте цивилизаций и их сущностной схожести; тяготение к полит. радикализму и духовному квиетизму; мысль о кризисе личности (и всего европ. человечества) и поиски путей полной человек. самореализации.

Лит.: Межуев В.М. Проблемы философии культуры. М., 1984; Он же. Культурология и философия культуры // Культурология сегодня: Основы, проблемы, перспективы. М., 1993; Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М., 1990; Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры: Два филос. введ. в двадцать первый век. М., 1991; Философия культуры. Самара, 1993; Философия культуры: Филос. понимание культуры. М., 1993; Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1994; Виндельбанд В. Избр.: Дух и история. М., 1995; Каган М.С. Философия культуры: Становление и развитие. СПб., 1995; Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997; Schweitzer A. Kulturphilosophie. Bd. 1-2. Münch., 1960; Cassirer E. Zur Logik der Kulturwissenschaften. 5 Studien. Darm., 1980.

П. С. Гуревич

ФЛЕК (Fleck) Людвик (1896-1961) — польский микробиолог, философ и историк науки, один из пионеров социологии познания. Академик Польской АН (1954). В нач. 30-х гг. выступил с критикой кумулятивистских и индуктивистских концепций науки и ее развития, противопоставив им оригинальную модель культурно-истор. детерминации знания, гл. роль в к-рой играли понятия «мыслительного коллектива» и «стиля мышления». Стиль мышления — условие и, вместе с тем, следствие коллективного характера познават. процессов, в ходе к-рых формируется, транслируется и преобразуется знание в виде понятий, теорий, моделей реальности. Само понятие мышления имеет гносеологич. значимость только при указании на конкр. мыслит. коллектив, в рамках к-рого происходят познават. действия и обмен идеями. Это означает радикальную ревизию основного эпистемологич. отношения «субъект-объект». Теория познания, опирающаяся на «познающего индивида», является анахронизмом и не способна объяснить процессы научного познания. Отношение «субъект-объект» должно быть уточнено и представлено в виде тройственной связи «субъект-мыслительный коллектив-объект», причем гл. роль в этой связи играет второй ее компонент. Именно мыслит. коллектив детерминирует характер мыследеятельности индивида и, вследствие этого, — характер познаваемых объектов. Эпистемологич. анализ направляется в первую очередь на особенности мыслит. коллективов. Т.о., эпистемология становится сравнительно-истор. дисциплиной, в к-рой на первое место выходят социол. и историко-научные составляющие.

Отсюда важнейшая роль истории науки, к-рая способна пролить свет на то, что скрыто от взгляда методологов, верующих в незыблемость научных фактов и силу логич. систематизации. Научные факты — это мыслит. конструкции, возникающие и развивающиеся на основе принятых и усвоенных учеными стилей мышления. Этот тезис развернут Ф. в монографии «Возникновение и развитие научного факта» на примерах из истории бактериологии и иммунологии (истор. эволюция понятия «сифилис» и открытие серологич. реакции Вассерманна). Так, открытие, сделанное группой ученых под руководством А. фон Вассерманна, стало общепризнанным фактом в науке, хотя исходные теор. предпосылки этой работы были, как выяснилось впоследствии, неверны, а эксперименты — невоспроизводимы. Успех работы и быстрое признание результатов группы Вассерманна стимулировались не только исключительной практич. их ценностью, но и соответствием господствующему в начале века стилю мышления в бактериологии и иммунологии, а также уверенности ученых в универсальной эффективности диагностич. методологии Ж. Борде и О. Жангу (использование явления гемолиза для определения природы инфекции). Став классической, реакция Вассерманна положила начало совр. серологии как научной дисциплине, а впоследствии обнаруженные недостатки ее теор. обоснования и практич. применения не только не уменьшили ее значения, но, напротив, поставили ее в ряд фундаментальных научных достижений, сама проблематичность к-рых в значит. мере стимулировала революционизирующие изменения в науке.

Содержание научных фактов определяется интер-

претацией, к-рую диктует стиль мышления. Сравнительно-истор. эпистемология должна рассматривать всю полноту истор. перипетий разл. стилей мышления, вступающих в сложную взаимосвязь, конкурирующих друг с другом. Любая теория или понятие рассматриваются лишь как временные остановки на пути развития, звенья в последовательности идей; такими звеньями могут быть и прото-идеи. образы, продукты, фантазии. Вхождение этих звеньев в интеллектуальный арсенал мыслит, коллектива определяется не логич. или эмпирич. обоснованием, а социальным и социально-психол. санкционированием. Поэтому для эпистемологии важны факторы этого санкционирования: иерархич. структура научных сооб-в, борьба авторитетов, культурный фон научного исследования, идеол. течения и т.д. Все эти факторы участвуют в формировании стиля мышления, сквозь призму к-рого преломляется объективная реальность.

Акцент на социол. анализ «мыслит, коллективов» заставляет ревизовать «классич.» представления о таких характеристиках познания как истинность и объективность. Ф. был против вульгарно-социол. трактовки этих понятий, когда истинность и объективность знания ставились в зависимость от «классовых», нац. или групповых интересов. Однако, полагал он, эпистемология не может абстрагироваться от условий, при к-рых мыслит, коллектив признает знание истинным и объективным, а эти условия исторически и социально относительны. Ф. считал, что это не ведет к агностицизму или релятивизму, а напротив, — к максимально возможному гносеологич. оптимизму: научный поиск никогда не будет остановлен, он будет всегда живым процессом борьбы мнений, совершенствования аргументации, его результаты никогда не превратятся в догму.

Соч.: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einf. in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Basel, 1935; Fr./M., 1993; Powstanie i rozwój faktu naukowego: Wprowadzenie do nauki o stylu myslo-wym i kolektywne myslowym. Lublin, 1986; Genesis and Development of a Scientific Fact. Chi.; L., 1981; Erfahrung und Tatsache. Fr./M., 1983.

Лит.: Cognition and Fact: Materials on Ludwik Fleck. Dordrecht etc., 1986.

В. Н. Попус

ФЛОРЕНСКИЙ Павел Александрович (1882-1937) -православный мыслитель, ученый, представитель серебряного века отеч. культуры. Получил светское (фи-зико-мат. отделение Моск. ун-та) и духовное (Моск. духовная академия) образование. Защитил магистерскую дис. «О духовной истине», к-рая легла в основу его гл. труда «Столп и утверждение истины» (1914). В 1911 принял сан священника. В разные периоды своей жизни преподавал в Моск. Дух. Академии (1908-19), в 1921 стал профессором ВХУТЕМАС'а. В 20-е гг. Ф. принимал участие в научно-исследовательских работах в связи с планами ГОЭЛРО. В 1933 был репрессирован. Заключение в лагерь не прервало научного общения с В. И. Вернадским и научно-исследоват. деятельности самого Ф. Он занимался мерзлотоведением, собирал материалы к оро-чско-рус. словарю, писал работы по проблемам добычи йода и агар-агара из морских водорослей, сделал ряд других научных открытий и изобретений.

Произвести синтез церковности и светской культуры, соединиться с Церковью, и без к.-л. компромиссов воспроизвести все положит. учение Церкви и научно-филос. мировоззрение вместе с искусством — такой представлялась Ф. еще в 1904 одна из ближайших целей его деятельности. Жизненной задачей Ф. стал поиск единства в мире бездуховной цивилизации, пронизанном антиномиями, поиск путей к будущему цельному мировоззрению, основанному на гармонии веры и разума, философии и богословия, искусства и науки. Философия в представлении Ф. должна заниматься конкр. созерцанием и переживанием умных сущностей, т.е. культa. Придавая исключит. значение роли церкви в становлении и преобразовании культуры, он оставил обширное богословское и религиозно-филос. наследие, посвященное проблемам экклесиологии, пастырской эстетики, софиологии и др.

Культурология Ф. зафиксировала факт расслоения культуры, проявление признаков ее гибели в матери-ально-хоз. и духовной сферах. Причины болезни об-ва кроются в мировоззрении человека, к-рый возмнил себя Богом и ограничивается своим срединным миром культуры, в к-ром таятся вырождение и смерть. Ф. полагал, что люди ныне вырываются из космич. цикла, отворачиваются от божеств. Софии и замыкаются в своей гордыне, не замечая (или замечая слишком поздно), что они находятся на грани отчаяния, безысходности, на краю пропасти.

Осн. темой культурно-истор. воззрений Ф., как следует из его «Автореферата», является отрицание культуры как единого во времени и пространстве процесса. Культура — это плод и развитие земных усилий человека, включая и создание материальных предпосылок жизни, и нравств., интеллектуальных ценностей. И в этом смысле культура антиномична, она носит временной характер. В зависимости от того, какой вид человеч. деятельности — материально-экон. или рационалистическая — лежит в основе культуры, Ф. различал «экономизм» и «идеализм» как осн. культурологич. концепции, развивал мысль о ритмически сменяющихся типах культур: ср.-век. и возрожденческой. Отрицая эволюцию и развитие культуры, он придерживался сакральной концепции культуры, согласно к-рой культ является «материнским лоном культуры».

Религия не является частью культурной жизни человека, она питается из вечности и ее цель заключается в достижении непосредств. связи с божеств. сущностью. Именно религия сообщает культурной деятельности высшее единство и конечный смысл. Религия помогает сохранять нерукотворный образ человека и тем опре-

деляет развитие подлинной культуры. Нравств. идея, государственность, живопись, зодчество, лит-ра, рус. школа и рус. наука — все эти линии рус. культуры сходятся в первоузле, в божеств, истоке. И только благодаря ему и его зримым воплощениям, будь то Троице-Сергиева Лавра или Оптина пустынь, или сама Церковь, происходит образование опр. ценности, разрозненные ценности сливаются, синтезируются и становятся «бутоном» культуры, истоками духовности и красоты. Именно из культа возникают другие виды деятельности человека.

Софиология открывала опр. возможность разрешения противоречий, т.е. возможность той диалектики, о к-рой писал Ф. На фоне социальных катаклизмов начала века, рушащихся стереотипов научного познания, кризиса офици. православия широко понятый образ Софии мог, как казалось, быть гарантом спасения, выполнять функцию связующего начала, воплощать в себе единство и целостность мира. Истокованная им как «ипостасная система миротворч. мыслей» Бога, София несла в себе всечеловеч. единство, в земной жизни воплощенное в церкви. Обоснование духовной ценности православной религии, ее значения для человека, его культуры и об-ва — таков лейтмотив филос. позиции Ф., именуемой им «конкр. метафизикой».

Ф. внес разносторонний вклад в развитие рус. культуры. Он тесно общался с лит. кругами моек, интеллигенции, в частности, с *А. Бельм*, Брюсовым, *Мережковским*, печатался в изданиях символистского движения «Новый путь» и «Весь». Он занимался не только теор. изысканиями в области искусства, его отличала поэтич. одаренность (сб. стихов «В вечной лазури», 1907). Ф. поддерживал связи с известными художниками. М.В. Нестеров в 1917 написал двойной портрет «Философы», где изобразил о. Павла и его друга *С.Н. Булгакова* в саду дома Флоренских в Сергиевом Посаде. Позднее Ф. сближается с В.А. Фаворским, сотрудничает с литературно-худож. объединением «Маковец». После революции он принял в 1918 приглашение работать в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры и отдал много сил спасению нац. достояния, раскрывая культурно-истор. ценность Лавры («Проект музея Троице-Сергиевой Лавры», «Троице-Сергиева Лавра и Россия»). Являясь ученым секретарем и хранителем ризницы, Ф. занимался научным описанием худож. ценностей Лавры, опубликовал ряд интересных работ о памятниках рус. православной культуры и др., много внимания уделял работе визант. секции Моск. ин-та историко-худож. изысканий и музееведения при Рос. Академии истории материальной культуры Наркомпроса, принимал участие в организации музея-заповедника «Абрамцево», Рус. (ныне Гос.) истор. музея. Ф. сочетал напряженную преподават., научно-исследоват. работу с редакционно-издат. деятельностью в «Богословском вестнике» (1912-17), издававшемся Моск. Дух. Академией, в «Техн. энциклопедии» (1927-28), для к-рой сам написал свыше 140 статей. Он продолжал научные изыскания, оставил ряд изобретений и открытий в области техники. Интересны его идеи о пространстве, прямой и обратной перспективе; им разработаны вопросы языкознания, проблемы символизма и др.

Велико значение творчества Ф. не только для православного богословия, но и для мировой и отеч. науки, философии и культуры, что, несомненно, ставит его в ряд крупных мыслителей 20 столетия.

Соч.: Соч.: В 4 т. М., 1994; Т. 1. 1994; Т. 2. 1996; Вопль крови: Слово в неделю Крестопоклонную. М., 1906; Около Хомякова. С.-Посад, 1916; Дизлектрики и их применение. М., 1924; Собр. соч. Т. 1. Статьи по искусству. Париж, 1985; Автореферат // ВФ. 1988. № 12; Столп и утверждение истины: В 2 т. М., 1990; Мнимости в геометрии. М., 1991; Детям моим. Воспоминанья прошлых лет. Генеалогич. исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992; Анализ пространственности и времени в художественно-образительных произведениях. М., 1993; Оправдание Космоса. СПб. 1994; Иконостас. М., 1995.

Лит.: Иеродиакон Андроник (Трубачев). Оsn. черты личности, жизнь и творчество свящ. Павла Флоренского // ЖМНП. 1912. № 4; Бердяев Н.А. Стилизованное православие // Рус. мысль. М.; Пг., 1914. № 1; [Отд. 2]; Трубецкой Е. Свет Фаворский и преображение ума // Там же. № 5; [Отд. 2]; Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса. М., 1989; Воронкова Л.П. В поисках истины и красоты: (Культурология П.А. Флоренского). М., 1992; Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского // Начала: Религиозно-филос. журн. М., 1994. N 4.

Л. П. Воронкова

ФЛОРОВСКИЙ Георгий Васильевич (1893-1979) - религ. деятель, философ, богослов, историк культуры. В 1911 окончил с золотой медалью гимназию и поступил на историко-филол. ф-т Новоросс. ун-та. В 1916 окончил его и был оставлен для подготовки к профессорскому званию при каф. философии и психологии. В 1919 стал приват-доцентом. В январе 1920 эмигрировал с родителями в Болгарию, где участвовал в создании евразийского движения. В 1922 вступил в брак с К. Симоновой. В 1923 защитил маг. дис. «Истор. философия Герцена», преподавал на юрид. ф-те Праж. ун-та. В 1926 переехал в Париж, где был избран проф. Рус. богослов, ин-та, в к-ром преподавал патристику. В 1931 при организационной и финансовой поддержке И. Бунакова-Фондаминского выходят книги «Восточные отцы 4 в.», а в 1933 — «Византийские отцы 5-8 вв.». С 1929 Ф. много внимания уделял проблемам экуменизма, став одним из основателей Содружества св. Албания и Сергия. В 1932 принял священство, а в 1936 — возведен в сан протоиерея. В 1937 выходят «Пути рус. богословия», написанные по заказу изд-ва «ИМКА-ПРЕСС». Во время Второй мир. войны жил в Югославии, осенью

1944 переехал в Прагу, а в 1945 — в Париж. В 1948 уезжает в США, где по 1961 был членом центр, и исполнит, комитетов Всемирного совета церквей. Преподавал в Колумбийском, Гарвард, и др. ун-тах, делал отд. сообщения и лекции. В 1951-55 декан Свято-Владимирской семинарии. С 1965 — член Америк. Академии наук и искусств. С 1976 — почетный член Брит. Академии.

Мировоззрение Ф. сформировалось под влиянием святоотеч. наследия и ряда трудов по православию (М. Богословский); работ по рус. истории и истории рус. культуры Ключевского, С. Соловьева, Платонова, Гершензона, на основе к-рых сложилось его представление об истории как части христ. религии; а также юношеского увлечения естеств. науками (статья «О механизмах рефлекторного слюноотделения») удостоилась высокой оценки И. Павлова и была напечатана в «Известиях Императорской Академии наук».

Вершиной культуры, по Ф., является христианство. Его основа заключается в синтезе интуиции Священного Писания с категориальным аппаратом античной философии, возникшей в Никейский (325) и посленикийский (до 8 в.) период и позволившей институализировать христианство.

Изучение патристич. синтеза в европ. культуре было предпринято Ф. задолго до «Философии отцов Церкви» (1957) Х. Уолфсона или работ Р. Гвардини. Ф. выделял две опасности, мешавшие созданию христ. культуры. Во-первых, Рим. империя, как и христианство, претендовала на некий универсализм во всех областях жизни, в т.ч. духовной. Во-вторых, проблема гносиса или гностицизма, вышедшего из иудео-христианской традиции, пифагорейства, неоплатонизма, эзотерических восточных учений. Гносис выводит мир непосредственно из природы Бога, отрицая акт творения. Содержащееся в этом учении знание исключает любые формы свободы воли, противопоставляя им жесткое предопределение. По Ф., конфликт с разл. элементами гносиса, к-рый нек-рым образом стимулировал культурное развитие мира, можно встретить в деизме Просвещения (масонство), нем. идеализме, рус. софиологии, экзистенциальной философии. В кач-ве альтернативы Ф. предлагал «неопатристич. синтез» в культуре — решение затронутой гностиками проблематики на основе учения св. отцов и библейского предания. Ф. анализировал оппозицию «гносис — патристич. (неопатристич.) синтез» во всех своих исследованиях.

В кн. «Пути рус. богословия» (1937) Ф. дал подробный разбор оппозиции на почве отеч. культуры. Он рассмотрел период от кон. 15 в. (кризис патристич. традиции) до 1917. Ф. проследил генезис гностицизма от западнич. влияний, оформившихся в офиц. идеологии Феофана Прокоповича, через философию Просвещения, александровскую эпоху к экстремистским течениям вт. пол. 19 в. Ф. подробно останавливался на принципах отбора гностич. идей, обращая внимание на доминирующий при выборе фактор личной рефлексии их носителя. Ф. уделял много внимания и объективным факторам культуры, стечениям обстоятельств, к-рые привели к тому, что в кон. 19 в. богослов, мысль смогла освободиться от парагностич. влияний и вернуться к неопатристич. синтезу, к фундаментальной экклесиологии. Анализируя рус. культуру, Ф. отмечал ее бинарность. Он писал о «дневной» (христ.) и «ночной» (языч.) сторонах массового сознания.

Влияние отголосков гносиса Ф. находит в творчестве Л. Толстого. Его морализм связан с сентиментализмом, зародившимся как религиозно-мистич. направление. Отрицание церкви Толстым связано с отрицанием истории сентиментализмом, вне чего, по Ф., невозможно понять церковь.

Утилитарное восприятие человека и совр. культуры отмечал Ф. в философии общего дела Н. Федорова. Ф. видел в его работе «проект мнимого дела», бегство от истории в иллюзию, построение христианства без Бога, воскресение тела без души.

Скептически относясь к философии всеединства, Ф. не сводил ее к гностич. культуре. В анализе творчества С. Трубецкого он отмечал, что историзм последнего не дань традиции, а ощущение вселенской солидарности. Трубецкому удалось избежать гносиса, поставив эллинизм как христ. проблему.

Проблема гностицизма рассматривалась Ф. в области социально-полит. культуры. По Ф., евразийство, как и марксизм, имеет исток в культуре протестантизма, с ее провиденциализмом, отрицанием свободы воли. Ошибка евразийства — в подмене культурных оснований, в рез-те чего религия — основа любого культ.-истор. типа заменяется этнич. или терр. фактором. Т.о., христ., духовное (истор.) единство Европы и России отрицается евразийцами в пользу территориального — с Азией.

Ф. оказал значит. влияние на зап. и эмигрантскую культуру. Долгая преподават. работа позволила Ф. оставить после себя целую школу специалистов по культуре Византии. Работы К. Роземонд о христологии Иоанна Дамаскина, Д. "Эванса о Леонтии Византийским и другие нашли достойное место в совр. византологии.

Соч.: Вост. отцы IV в. М., 1992; Вост. отцы V-VIII вв. М., 1992; Пути рус. богословия. Киев, 1991; Евразийский соблазн // Совр. записки. Т. 34. Париж, 1928; Collected Works. V. 1-3. Belmont, 1972-76.

Лит.: Георгий Флоровский — священнослужитель, богослов, философ. М., 1995; Фотиев К. Памяти прот. Г. Флоровского // Вестник РХД. Т. 130. Париж; Нью-Йорк; М., 1979; Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989; Raëff M. Enticements and Rifts. Minneapolis, 1990; Russian and Orthodoxy: Essays in honor of G. Florovsky. The Hague; V.3. P., 1974.

А.В. Мартынов

ФОЛЬКЛОР (в культурологическом аспекте) — в «широком» смысле (вся народная традиционная крестьянская духовная и отчасти материальная культура) и «узком» (устная крестьянская словесная худож. традиция).

Фольклор — это совокупность структур, интегрированных словом, речью, вне зависимости от того, с какими несловесными элементами они связаны. Вероятно, точнее и определеннее было бы пользоваться давним и с 20-30-х гг. вышедшим из употребления терминологич. словосочетанием «устная словесность» или не очень определенным социологич. ограничением «устная народная словесность».

Такое употребление термина определяется различными концепциями и трактовками связей предмета фольклористики с др. формами и слоями культуры, неодинаковой структурой культуры в разных странах Европы и Америки в те десятилетия прошлого века, когда возникали этнография и фольклористика, различными темпами последующего развития, разным составом основного фонда текстов, к-рые использовала наука в каждой из стран.

В соврем фольклористике наибольшим авторитетом пользуются четыре основные концепции, к-рые вместе с тем постоянно взаимодействуют:

а) фольклор — устно передаваемый простонародный опыт и знания. При этом имеются в виду все формы духовной культуры, а при максимально расширенном толковании — и нек-рые формы материальной культуры. Вводится только социологическое ограничение («простонародные») и историко-культурный критерий — архаичные формы, господствующие или функционирующие в качестве пережитков. (Слово «простонародный» определеннее, чем «народное», в социологическом отношении, и не содержит оценочного смысла («народный артист», «народный поэт»);

б) фольклор — простонародное художественное творчество или, по более современному определению, «художественная коммуникация». Эта концепция позволяет распространять употребление термина «фольклор» на сферу музыкального, хореографического, изобразит и т.д. простонародного творчества;

в) фольклор — простонародная вербальная традиция. При этом из всех форм простонародной деятельности выделяются те, к-рые связаны со словом;

г) фольклор — устная традиция. При этом устности придается первостепенное значение. Это позволяет выделять фольклор из др. вербальных форм (прежде всего противопоставлять его лит-ре).

Т.о. перед нами следующие концепции: социологическая (и историко-культурная), эстетич., филологич. и теоретико-коммуникативная (устная, прямая коммуникация). В двух первых случаях это «широкое» употребление термина «фольклор», и в двух последних — два варианта «узкого» его употребления.

Неравноценное употребление термина «фольклор» сторонниками каждой из концепций свидетельствует о сложности предмета фольклористики, о его связях с различными видами человек. деятельности и человек. быта. В зависимости от того, каким именно связям придается особенно важное значение и какие считаются второстепенными, периферийными, складывается и судьба основного термина фольклористики в рамках той или иной концепции. Поэтому названные концепции в определенном смысле не только пересекаются, но и подчас как бы не противоречат друг другу. Так, если наиболее важными признаками фольклора признаются вербальность и устность, то это совсем не обязательно влечет за собой отрицание связи с др. худож. формами деятельности или, тем более, нежелание считаться с тем, что фольклор всегда существовал в контексте народной бытовой культуры. Поэтому так бессодержателен был не однажды вспыхивавший спор — является фольклористика наукой филологической или этнографич. Если речь идет о вербальных структурах, то их изучение неизбежно должно быть названо филологическим, но поскольку эти структуры функционируют в народном быту, — они изучаются этнографией. В этом смысле фольклористика — одновременно составная часть и той, и другой науки, в каждый момент ее существования. Однако это не мешает ей быть в определенном отношении самостоятельной — специфика же исследовательских методов фольклористики неизбежно развивается на скрещении этих двух наук, а также музыковедения (этномузыкологии), социальной психологии и т.п. Характерно, что после споров 50-60-х гг. о природе фольклора (причем не только в нашей стране) фольклористика заметно филологизировалась и одновременно этнографизировалась и сблизилась с музыкологией и общей теорией культуры (работы Э.С. Маркаряна, М.С. Кагана, теория этноса Ю.В. Бромлея, семиотика культуры и др.).

Первая и наиболее расширит, концепция в ее конкретных очертаниях могла и должна была возникнуть в раннюю пору развития этнографии и фольклористики. Эти науки не могли еще предложить единого метода изучения столь различных областей народной культуры как сказка (или баллада), народное жилище, эпическая песня и кузнечное ремесло. Они не готовы были вместе с тем и к дифференцированному рассмотрению разных сфер традиционной культуры

Вторая концепция (эстетическая), будучи жестко запрограммированной (только худож. формы народной культуры), чревата игнорированием естественной природы традиционных архаических форм фольклора в контексте народной культуры. Четкая выделенность прилагательного «художественные» постоянно грозит своим превращением в оценочную категорию, критерий к-рой весьма относителен.

Эстетич. функция многих фольклорных жанров при ближайшем рассмотрении оказывается не единственной, не доминирующей. В своем более или менее чистом виде она сформировалась относительно поздно. Впрочем, она поздно сформировалась даже в сфере профессиональной культуры. Так, в истории рус. лит. прозы то, что можно было бы назвать беллетристкой,

для к-рой эстетич. функция стала доминирующей, возникло только в 17 в.

Средневековая лит-ра, музыка, хореография, изобразит. искусство в позднее время воспринимаются как преимущественно художественные явления, однако в большинстве случаев доминантой для них была функция практическая, информационная, магическая, религиозная, а эстетич. функция очень часто оставалась вторичной, сопутствующей, возникавшей по крайней мере в синкретич. единстве с названными выше или др. функциями. Рассечение на художественное и нехудожественное при такой ситуации невозможно: одно переливается в другое и существует в органическом комплексе. Тем более такое рассечение невозможно в сфере фольклора.

К первому относятся обрядовый фольклор, заговоры (основная функция к-рых — магическая и тоже обрядовая), причитания (по тем же причинам), значит, часть преданий и легенд, быличек (функция к-рых прежде всего информационная и к-рые пересказывались далеко не всегда «художественно», по крайней мере, такой психологич. установки у исполнителей не было). Фольклорные жанры группируются в два единства: в первом из них доминирует какая-то внеэстетич. функция, во-втором — эстетич. Во втором — сказки, эпические и историч. песни (в сочетании с функцией информационной, выступающей в виде историч. памяти), баллады, историч. песни и нек-рые другие жанры. Сказанное сопоставимо с ситуацией, к-рая всегда была характерна для народного искусства. В крестьянском быту почти не было вещей, не имевших практич. назначения. Резьба на фронтоне избы, роспись и резьба на прялке, форма и орнамент на бытовой керамике, украшения на женской одежде и головных уборах и т.д. органически сочетали практическое и художественное.

Изучение народного искусства — один из естественных разделов этнографии, но в такой же мере — истории искусства, подобно тому как словесный фольклор — один из разделов филологии и этнографии. Даже народная музыка, рассматриваемая во всем ее объеме («музыка устной традиции», как ее иногда называют музыковеды), содержит формы с очень отчетливой практич. функцией. Такова, например, пастушеская музыка, особенно развитая в горных районах, а также формы, связанные с самыми разнообр. магическими действиями. Разумеется, существуют и комплексы (песенные, инструментальные), эстетич. функция к-рых достаточно развита, но понять их можно в связи с теми комплексами, для к-рых практич. функция столь же важна или просто доминирует.

Третья из названных выше концепций выделяет словесные (вербальные) формы, признает фольклор речью, вербальной коммуникацией. При этом возникают две проблемы. Первая — выделение фольклора из обыденной, деловой, практич. речи. Если любой язык — это не просто инструмент для говорения или письма, а система, моделирующая челоуеч. мир, представления о мире, картину мира, то фольклор (так же, как мифология, лит-ра) — вторичная моделирующая система, пользующаяся языком как материалом.

Вторая проблема — в том, что в отличие от повседневной речевой практики, порождающей разовые тексты по определенным правилам (грамматическим, логическим и т.п.), в своей совокупности составляющим традицию языка, на к-ром общаются говорящие, фольклорная традиция — это трансмиссия текстов, вхождение текстов в традицию, усвоение их и воспроизведение. Здесь тоже нет четко обозначенной границы. Тексты поставляются в традицию именно в процессе речевого общения. Первоначально создаются разовые тексты, в том числе и будущие фольклорные. Это тексты минимального объема — фразеологизмы, устойчивые речевые обороты, приобретающие вторичный смысл, вторичный моделирующий характер, это как бы «вторичные слова», входящие из речи в традицию языка. Они обретают свою функцию и становятся простейшими элементарными фольклорными формами. Максимальные по объему тексты — кантаминированные сказки, эпические поэмы и т.д. Между элементарными и максимальными формами размещается все разнообразие фольклорных жанров, имеющих самые разнообразные функции и структуру.

Необходим дифференцированный подход к закрытым и открытым структурам (сравним сказки и причитания или колыбельные песни), а также к структурам, имеющим сильные (весь обрядовый фольклор, игровые песни и т.д.) и слабые внетекстовые связи (эпические песни, баллады, многие виды лирических песен и др.) Внетекстовые связи — один из важнейших критериев различения целой группы фольклорных жанров и лит-ры.

И, наконец, четвертая концепция делает акцент на устности как важнейшей особенности фольклора. Она тесно связана с третьей филологической концепцией и построена на стремлении выделить среди словесных форм устные, связать основные особенности фольклора с принципиально иным, чем в лит-ре, типом коммуникации — прямым и контактным (face to face communication, direkte Kommunikation), а также с ролью памяти в сохранении и функционировании фольклора, с функционированием текста как средства, реализующего и процесс, и результат коммуникации, с варьированием и ролью в нем исполнителя (субъекта коммуникации) и воспринимающего (реципиента) как потенциального исполнителя. Теоретически не менее важна проблема обратной связи, зависимости исполнителя и его текста от слушателей и их реакции в процессе восприятия текста, а также процесс формирования вербальных формул — стереотипов (о роли к-рых в процессе исполнения писали А. Лорд и его последователи, а в России еще в середине 19 в. — А.Ф. Гильфердинг).

Разработка проблемы устности в 20 в. собственно не была ее открытием как специфич. явления. «Устность» и «народность» (=простонародность) фигурировали во всех четырех концепциях, о к-рых говорилось выше. Это обязывает нас оценить «народность», хотя бы чис-

то теоретически, как социология, категорию, постоянно фигурирующую в работах фольклористов. Возникла она в связи с фольклором в период, к-рый в истории общественной мысли обычно называют романтическим. Это было время вызревания фольклористики (равно и этнографии) как науки. В историко-культурном смысле это был начальный период урбанизации наиболее развитых стран Европы, когда начал намечаться процесс изживания архаических традиций. Этнография и фольклористика возникли в то время, когда почва стала уходить у них их-под ног. Носителями архаической традиции все в большей степени оказывались люди из социальных низов — крестьяне и низшие слои горожан. Они представлялись фольклористам единственными хранителями этнич. традиции, что в пору созревания нац. самосознания европ. народов приобрело особое значение и особый культурный статус. Расставание с архаической традицией стимулировало создание своеобразной иллюзии — общество Нового времени стало подчас казаться лишенным всякой традиции по сравнению с уходящим «обществом традиционным».

Современная культурология подчеркивает связь «культуры и традиции». Нет об-ва без культуры, т.е., по Э.С. Маркарян, — адаптивно-адаптирующего механизма, обеспечивающего функционирование об-ва. Подобный механизм не может сформироваться без «негенетической памяти коллектива» (Ю.М. Лотман), т.е. без традиции, к-рая в значит. мере представляет собой систему социально-значимых стереотипов. Переход от доиндустриального об-ва к индустриальному и урбанизированному сопровождался не ликвидацией традиции как таковой или (что в этом случае одно и то же) культуры как таковой, а сменой одной системы традиций другой, одного типа культуры другим. Т.о. противопоставление доиндустриального об-ва как «традиционного» индустриальному как «нетрадиционному» не имеет теоретич. основания и сохраняется по инерции или (что чаще) весьма условно.

Это относится и к фольклору. Всякая трансмиссия текста, фольклорного или литературного, устного или закрепленного на письме, распространенного изустно тиражированием рукописи или типографским способом изготовленной книги, есть традиция. Различие между ними — это различие в содержании того, что передается посредством прямой или опосредствованной коммуникации, в способах формирования такой трансмиссии, наборе стереотипов, темпе и способах их обновления. После высказанных соображений, связанных с намеченными четырьмя основными концепциями употребления термина «фольклор», возникает вопрос: нельзя ли при их учете дать определение фольклора, к-рое все-таки могло бы быть «сквозным», т.е. корректным, для разных народов на разных ступенях истории? Если ориентироваться на узкое определение фольклора, связанное с филологической и теоретико-информативной концепцией, но при этом учитывать и более широкий этнографич. контекст, то можно было бы сказать, что фольклор — совокупность вербальных или вербально-невербальных структур, функционирующих в быту. При этом имеются в виду структуры, функционирующие изустно в контактных группах (семье, общине, населенном пункте, районе, регионе, этносе и в рамках ареала того или иного языка или двуязычия). В этом определении нет характеристики содержания, стилистич. особенностей, жанрового, сюжетного репертуара, потому что при всей традиционности фольклора — он, если рассматривать его многовековую историю, был явлением динамичным. По крайней мере, на разных этапах истории духовной культуры он приобретал определенные (далеко не всегда нам известные) особенности.

Функции фольклора в целом и отдельных его жанров не могли не изменяться в зависимости от общих изменений структуры всей духовной культуры, от типа соотношения фольклорных и, условно говоря, «нефольклорных» форм и видов духовной культуры.

Если иметь в виду только интересующий нас аспект, то можно было бы говорить о трех стадиях развития духовной культуры.

Первую их них можно было бы обозначить как синкретическую (общество архаического типа). Фольклорные формы, в т.ч. и те, к-рым была уже в какой-то степени знакома эстетич. функция в ее архаич. разновидности (часто вторичная и не доминирующая), были теснейшим образом переплетены с разнохарактерными комплексами, позже породившими самые различные ветви духовной культуры — обряды, верования, религию, мифы, историч. представления, песни, нарративные жанры и т.д. На этой стадии фольклором можно считать все формы духовной культуры, связанные с языком, или точнее, все традиционные словесные тексты, образующие вторичные языковые моделирующие системы (монофольклоризм). Уже на этой стадии возникают и функционируют сложные по своему составу и структуре системы фольклорных текстов, обслуживающих различные потребности архаич. об-ва — коммуникативные, познавательные, социально-классификационные, семиотические, практические (закрепленный в слове опыт хозяйственных занятий, охоты, рыболовства, военных столкновений и т.д.).

Архаич. период развития духовной культуры сменяется стадией дуализма (или, по терминологии Ю. Кристевой, «постсинкретическим» периодом), для к-рого характерен постепенный переход от гомогенной монофольклористики к параллельному существованию бытовых и, условно говоря, «внебытовых» форм духовной культуры, связанных с языком, т.е. форм, возникающих за пределами быта первичной контактной социальной группы (в т.ч. и так называемые профессиональные формы) или, наоборот, творимых ею, но потребляемых за ее пределами. В этом смысле духовная культура развивалась не обособленно, а по общим законам, охватывающим и материальную культуру, и сферу социальной организации об-ва. Яркие примеры в этом смысле — фольклор и лит-ра.

Появление пирьменности было чрезвычайно важ-

ным событием. Если исполнение фольклорных произведений и их восприятие были всегда одномоментными и осуществлялись в рамках первичной формальной или неформальной социальной группы контактного характера, то автор литературного произведения и его читатель общаются посредством письменно зафиксированного текста, могут быть отделены друг от друга десятилетиями или сотнями километров или тем и другим одновременно.

Архаический синкретич. комплекс все более дифференцируется. Рядом с фольклором постепенно формируются лит-ра, профессиональное изобразит. искусство и театр. Внутри фольклорного слоя продолжается процесс жанровой дифференциации. Выделяются жанры с доминирующей эстетич. функцией (сказка, эпическая песня, любовная песня и т.д.) и жанры, в к-рых внеэстетич. функция по-прежнему продолжает доминировать (заклинания и заговоры, обрядовые песни, так называемая «несказочная проза», духовные стихи и т.п.). Вторая группа жанров сохраняет свою синкретич. структуру, сильные внетекстовые связи и др. архаич. особенности. Фольклор перестает быть единственной формой культуры, связанной с языком, но в масштабах этноса он еще долго продолжает преобладать, т.к. в быту народных масс по-прежнему играет важнейшую роль. С течением времени фольклор постепенно начинает терять нек-рые из своих функций, передает их, в большей или меньшей мере, лит-ре, профессиональному театру, профессиональной музыке и хореографии. Новые функции, порожденные развитием об-ва, тем более вызывают к жизни новые формы, существующие параллельно с фольклорными, подчас генетически связанные с ними, но уже не фольклорные.

У большинства европ. народов на протяжении всего ср.-вековья и в первые века после него фольклором был пронизан быт не только простонародья, но и средних, и верхних слоев об-ва. До изобретения книгопечатания количество рукописных копий любого лит. произведения было незначительным. Да и сама лит-ра, например в России, как уже говорилось, еще в 17 в. только начала формироваться как беллетристика, для к-рой характерно доминирование эстетич. функции. Если в профессиональном искусстве мы постоянно встречаемся с различными разновидностями «фольклоризма», т.е. с вторичным использованием элементов фольклора, то народный быт, как правило, по-прежнему знает преимущественно прямое (первичное) продолжение традиции. Нефольклорные по своему происхождению тексты, попадая в устную и простонародную сферу, переживают обычно интенсивное приспособление к традиции и традиционным способам функционирования.

Третья стадия соотношения фольклорных и нефольклорных форм духовной культуры исторически связана с Новым временем. Ее можно условно назвать стадией урбанизации. Постепенная или более быстрая переориентация деревни на городские ценности и формы культуры, ликвидация массовой неграмотности, развитие систем образования, книгопечатания, прессы, позже — радио, телевидения и др. технических средств массовой коммуникации приводит к тому, что социальный ареал фольклорных форм продолжает (и теперь решительно) сужаться. Возникают общенац. формы языка и худож. культуры. Фольклорное наследие более или менее активно используется при их создании, однако обобщенность и сравнит. однородность (гомогенность) духовной культуры развивается не в фольклорной сфере, а в сфере профессиональных форм литературного, музыкального, театрального и т.д. творчества, подобно тому, как общенац. язык развивается как письменный наддиа-лектный язык. Для этой стадии характерно все нарастающее проникновение профессиональных форм в быт нации (включая и низшие, и высшие его социальные слои) через книгу, периодическую печать, кино, радио, телевидение, звуко- (а позже и видео-) воспроизводящие механизмы и т.д. При весьма широком распространении письменных форм в условиях массовой грамотности получают бурное развитие новые устные (точнее — аудиальные и аудиовизуальные) технич. формы коммуникации нефольклорного характера, к-рые используются, в частности, для трансмиссии текстов как литературного, так и фольклорного (либо условно-фольклорного, вторичного) характера. Образуется сеть над-(супер-) контактных связей, к-рая охватывает целые регионы земного шара и перекрывает связи контактных групп разного масштаба. Последние играют все меньшую роль в процессе трансмиссии и аккумуляции культуры. Фольклорное наследие все больше сохраняется в обобщенных, или вторичных формах.

Таково было основное направление развития. Вместе с тем в 20 в. в ряде стран, наиболее сильно страдавших от гигантских военных столкновений века, можно отметить периоды, когда совершалось нечто вроде попятного движения, реанимации устных форм бытового характера. Особенно ярко это проявилось в России в годы гражданской и Великой Отечественной войн.

Соврем. фольклористика, стремясь познать общие закономерности развития фольклора, не может не считаться с тем, что он воспринимается самими народами как драгоценное для них выражение этнич. специфики, духа народа. Разумеется, соотношение общечеловеческого и специфически этнического каждый раз обуславливается конкретными условиями развития этноса — степенью его консолидированности, характером его контактов с др. этносами, особенностями расселения, менталитетом народа и т.д. Если пользоваться категориями генеративной грамматики, можно было бы сказать, что общие, интернац. закономерности, как правило, проявляются на уровне глубинных структур, а специфические национальные — на уровне поверхностных структур. Если обратиться, например, к сказкам или сюжетным эпич. песням (международная их повторяемость хорошо изучена), то нельзя не констатировать, что их сюжеты в значит. степени международны, а их воплощения в реальных текстах варьируются в разных этнич. и локальных традициях, приобретая определенные этнич. черты (язык, интимно-связанный с фольк-

лором, реалии быта, верований, набор характерных мотивов, из к-рых, как говорил А.Н. Веселовский, «снутся сюжеты», особенно образы героев и их поведение, природные условия, в к-рых развивается действие, характерные социальные отношения и т.д.). И сказочная, и эпическая традиции создают как бы свой мир, не имеющий прямых аналогий в действительности. Мир этот измышлен коллективной фантазией, он представляет собой преобразованную действительность. Однако, как бы ни была сложна связь сказочной реальности и реальности подлинной, она существует и отражает не просто и не только нечто общечеловеческое, но и особенности бытия и мышления определенного народа.

Лит: Кагаров Е.Г. Что такое фольклор // Художественный фольклор. Т. 4/5. М., 1929; Гусев В.Е. Фольклор: (История термина и его современные значения)// СЭ. 1966. N 2; Он же. Эстетика фольклора. Л., 1967; Русин М.Ю. Фольклор: Традиции и современность. Киев, 1991; Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991; Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994; Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994; Миролубив Ю.П. Русский языческий фольклор: очерки быта и нравов. М., 1995.

К. В. Чистов

ФОРМА КУЛЬТУРНАЯ - совокупность наблюдаемых признаков и черт всякого культурного объекта (явления), отражающих его утилитарные и символич. функции, на основании к-рых производится его идентификация и атрибуция. При этом не следует смешивать понятие Ф.к как комплекса отличит. признаков объекта с самим объектом в его конкретно-истор. реальности, представляющим собой *артефакт* использования и интерпретации данной Ф.к. Подобных артефактов, воспроизводящих одну и ту же Ф.к., может быть множество, сама же Ф.к. остается исходным образцом для последующего прямого или вариативного репродуцирования. По онтологич. и семантич. параметрам Ф.к. в существ. мере аналогична фразе (высказыванию) в естеств. языке и является тем исходным «атомарным» элементом культуры, из сочетания к-рых формируются культурные системы, конфигурации, стилевые феномены и т.п.

Понятие Ф.к. касается не только материальных продуктов человек. деятельности — вещей, сооружений, окультуренных территорий и т.п., но и продуктов духовного (символич.) производства — идей, знаний, текстов любого рода, худож. произведений, оценочных категорий и пр., видов коллективной самоорганизации и разделения функций людей — социумов, этносов, конфессий, гос-в, функциональных коллективов, общин, семей и др., языков и техн. средств коммуникации, а также иных рез-тов целеориентированной человек. деятельности. Принципиально важно, что понятие Ф.к. в равной мере распространяется также и на технологии, способы, методы и нормы, посредством к-рых осуществляется всякая социальная практика людей — их производств., организац., регулятивная и коммуникативная деятельность, межличностное взаимодействие, любые социально обусловленные акты поведения, интеллект, и творч. действия и т.п. Т.о., всякая Ф.к. включает в себя признаки как результата (культурного продукта), так и технологии его достижения; причем последние являются более значимыми атрибутивными признаками Ф.к., поскольку историч. селекция Ф.к., их нормирование и укоренение в традиции касаются прежде всего отбора социально приемлемых способов (технологий) удовлетворения тех или иных человек. интересов, потребностей и необходимостей.

Порождение новой Ф.к. всегда высокофункционально и связано или с потребностью в адаптации к-л. природных или истор. обстоятельств существования сооб-ва посредством создания необходимого утилитарного или символич. продукта, способа деятельности, знания, организац. структуры и т.п. или логикой развития опр. технологий в специализир. областях жизнедеятельности. Нередко необходимая Ф.к. заимствуется из к-л. иной культурной системы по признакам функциональной актуальности или как продукт престижного потребления и пр. Процесс генезиса Ф.к. включает ряд этапов (фаз): возникновение и осознание новой потребности (интереса); артикулирование параметров заказываемой новации; реализации «заказа», как правило, в нескольких вариантах; «конкурс» этих вариантов (преимущественно конвенциональный) и выбор лучшего из них (чаще всего по признакам непосредственной функциональной эффективности или по технол. параметрам его «реализуемости»); интеграция новой Ф.к. в социальную практику; символич. освоение ее «потребителем» в качестве «своей», идентифицирующей его культурной особенности; превращение (в идеале) новой Ф.к. в принятую в данном сооб-ве норму или стандарт по удовлетворению соответствующей потребности или интереса. Заимствуемые Ф.к. включаются в этот процесс сразу же с фазы «конкурса» вариантов.

Далее начинается период функционирования Ф.к. в социальной практике в виде ее прямого или вариативного воспроизводства в культурных артефактах, техн. тиражирования, формирования стандартов ее смысловой интерпретации и их постепенной изменчивости, межпоколенной трансляции этой Ф.к. в качестве одного из образцов культурной идентичности данного сооб-ва (т.е. включения ее в традицию) и т.п. Здесь описывается «идеальный» случай функционирования Ф.к. Реально многие Ф.к. по тем или иным причинам не становятся нормами, не обретают статуса образа идентичности и не включаются в культурную традицию, а эксплуатируются сравнительно недолго, в пределах срока их непосредственной утилитарной актуальности. Это связано с процессом истор. селекции Ф.к. по признакам как практич. эффективности, так и допустимости социальной цены и долговременных социальных последствий применения подобного способа удовле-

ния соответствующей потребности. При этом немалая часть Ф.к. не выдерживает подобной проверки социальным опытом и быстро выходит из употребления. Одна из гл. причин элиминации многих Ф.к. — изменение истор. или природных условий жизни сооб-ва, при к-рых часть Ф.к. утрачивает практич. функциональность.

Многие Ф.к., потеряв социальную актуальность и выйдя из употребления в своей изначальной функции, продолжают сохранять ценность и значимость символич. характера (эстетич., мемориальную, идеологическую и пр.). В подобном случае Ф.к. превращается в памятник истории и культуры, практич. эксплуатация к-рого происходит уже на совершенно иных основаниях и с иными целями и функциями, нежели это имело место с «живой» (социально актуальной) Ф.к.

Особый случай порождения и функционирования Ф.к. — феномен произведения — специфич. типа Ф.к., как правило, отличающегося повышенным качеством практич. исполнения, выраженными признаками персонального авторства и обычно создаваемом в единств. экземпляре, не предназначенном для вари-ативного воспроизводства (за исключением техн. тиражирования в виде тождественных оригиналу репродукций), как уникальный в своем роде «текст». Хотя в принципе любая Ф.к., с семиотич. позиций может быть проинтерпретирована как «культурный текст», подобного рода «текстовая сущность» Ф.к. наиболее выражена и функционально значима именно в произведении. Это может быть вербальный текст лит., филос., религ. или научного творчества или же невербальный изобразит., муз., телесно-пластич., пространственно-архитектурный, предметно-вещественный и иной вариант текста, передающего новое знание (интеллектуальное, эзотерич., этич., эстетич.) или корректирующего, разъясняющего и интерпретирующего прежние представления, демонстрирующего репрезентативные эталонные образцы социально приемлемых видов поведения, суждений и оценок или аргументирующего неприемлемость иных позиций и т.п.

Одна из наиболее общих социальных функций Ф.к. — коммуникативная. С этой т. зр., Ф.к. может быть определена как способ удовлетворения какой-либо групповой или индивид. потребности (интереса) людей, «текстуализированный» в своем продукте (результате) и тем самым введенный в поле социальной коммуникации. Именно поэтому наиболее полное смысловое «прочтение» Ф.к. возможно лишь в ее естеств. культурном контексте, вне к-рого она заметно теряет свою символическую наполненность и нормативно-регулятивную функциональность для воспринимающего ее человека.

Лит.: Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995; Фли-ер А.Я. Культурогенез. М., 1995.

А.Я. Флиер

ФРАНК Семен Людвигович (1877-1950) — философ, религ. мыслитель, испытал влияние Плотина, Николая Кузанского, Гёте, Шеллинга, Лейбница. Образование получил на юрид. ф-те Моск. ун-та (в 1899 исключен за пропаганду марксистских идей). Сочинение Ф. «Теория ценности Маркса и ее значение» (1900) стало первым шагом на пути «от марксизма к идеализму». Окончательно порвав с марксизмом, Ф. сблизился с П.Б. Струве, с осени 1905 редактировал журн. «Полярная звезда», с 1906 — «Свобода и культура», с 1914 — филос. отдел журн. «Рус. мысль». В 1915 защитил в СПб. ун-те магистерскую дис. «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания». Ф. участвовал в сб. «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918). В 1922 был выслан за границу. До 1937 жил в Германии, преподавал славистику в Берлин, ун-те, с 1937 — во Франции, с 1945 — в Англии.

Ф. — один из значительнейших мыслителей серебряного века; его персоналистская онтология создала предпосылки для теории познания, этики, антропологии, философии религии, социальной философии, к-рым в его творчестве также уделено немалое место. В контексте обращения филос. мысли рубежа веков, в т.ч. и представителей серебряного века, к изначальному «патриципационному» мышлению, выстраиванию онтологии при помощи концепций мифа и символа с опорой на разл. способы обоснования непосредственности субъект-объектного единства философия Ф. также есть один из вариантов рац. осмысления мифа как органич. соединения личности и всеединства. Творчество Ф. посвящено поиску разл. онтологич. форм такого соединения, обоснованию мифол. корней «отвлеченных начал». Среди близких ему мыслителей нач. 20 в. (*Гуссерль, Лосев, Вяч. Иванов, С. Булгаков, Карсавин, Н. Лоссий*), также предлагавших те или иные филос. модели понимания мифа и символа, Ф. наиболее фундаментально разрабатывает именно учение об объективной укорененности личности в абсолютном всеедином бытии, о взаимоутверждении личности и всеединства.

Центр, интуицией Ф. стало описание абсолютного бытия и каждого его носителя как духовного единства сознания и бытия, открывающегося во внутр. опыте, в опыте самораскрытия внутр. основы человеч. бытия. Начальной точкой описания бытия как такого динамич. единства стала для Ф. идея реальной укорененности человеч. сознания в бытии, но не в предметном, противостоящем сознающему, а в том абсолютном, к-рое лежит за пределами самой противоположности сознания и предметного бытия — реальности. Реальность есть непосредственно не данное, трансцендентное бытие, открывающееся человеч. сознанию как его собств. внутр. основа. Реальность есть бытие Божества, открывающееся человеку в опыте самооткровения. Она открывается во внешнем опыте как реальная основа предметного бытия и другого Я, во внутр. опыте — в качестве реальной основы внутр. душевной и духовной жизни. Реальность есть, следовательно, онтологич. имманентно-

трансцендентная почва бытия, пронизывающая как наше собств бытие, так и предметное бытие.

Работа Ф. «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» посвящена обоснованию абсолютного бытия как подлинной основы каждого познания акта, предметного бытия и всей системы знания о предметном бытии в целом. Это бытие абсолютно и находится за пределами сферы действия законов логич. мышления, давая последнему возможность быть истинным только при учете металогичности основы любого знания, т.е. при рассмотрении познания на основе «живого знания» как приобщения к абсолютному бытию. Последнее есть подлинный центр всех проявлений человек жизни, основа и цель «партиципации». Познательная деятельность, направленная на предметное бытие и имеющая целью достижение точного знания, основана на этой укорененности человек бытия в реальности и раскрывает последнее как особую форму бытия реальности.

То, что обнаруживается в познании. интенции, лежит, по Ф., и в основе разл. рода эмоционально-волевых интенций, создающих предпосылки как для самого человек. общения, так и для разл. форм его объективации. От познающего субъекта Ф. прокладывает путь к глубинному ядру человек духа, определяя последний как наиболее адекватное явление реальности как таковой во внутр. опыте. Последующие работы — докт. дис. «Душа человека. Опыт введения в филос. психологию» (1917) и соч. «Духовные основы об-ва» (1930) — содержат подробное учение о душе (Я) как индивид, форме и о «Мь» как о соборной форме бытия реальности.

Принципиально важным в творчестве Ф. стал труд «Непостижимое», содержащий концепцию разл. форм бытия реальности, создающих бытийственную основу всех существ универсума — от неорганич. природы до разл. уровней реализации духа Полнота бытия реальности гарантируется наличием в ней всех форм жизни, расположенных по отношению друг к другу в опр. иерархич. порядке. Реальность есть целостное единство взаимопроникающих динамич. онтологич. единиц разного типа, каждая из к-рых особым образом содержит информацию обо всем универсуме бытия. Ф. определяет эти единицы бытия как специфич. модусы проявления бытия, или **модальные формы бытия**. Структура реальности определяется наличием в ней трех модальных форм реальности- «непосредств. самобытие» (Я), полицентрич. единство Я-Ты и «дух». Первая форма реализуется уже для неорганич., биол. и психич. носителей реальности, вторая конституирует социальное бытие, третья же создает онтологич. основу непосредств. общения с Богом. Однако, в отличие от вещей, модальные формы все связи содержат в себе, их онтологич. природа состоит в рефлексивности, в присущем им моменте трансцендирования, поскольку вторая и третья формы рождаются в акте трансцензуса непосредственного самобытия, соответственно «во-вне» и «во-внутри».

Тем не менее модальные формы именно вследствие своей рефлексивности проникают друг в друга, создавая универсум взаимосвязанных персон — носителей реальности. При этом каждая форма реальности как рефлексивное, самооткровенное начало обнаруживает в себе опр. степень соединения самоопределения (самостности) и всесвязанности, растворенности в целом, **овсеединственности** (термин мой. — Т.Р.). Поскольку каждая модальная форма уникальна, то упорядоченность реальности, воплощенная во взаимосоотнесенности ее модальных форм, может носить только иерархич. характер. Положение данной модальной формы в иерархии тем выше, чем ближе она к Божеству, чем сильнее связаны ее персональность и овсеединственность; т.о., степень уникальности модальной формы зависит от степени ее включенности в целое. Непосредств. самобытие есть субъективность, **непосредственно** связанная с реальностью как целым, простое «я емь» каждого носителя реальности, традиционно именуемое «душой». Для этой формы реальности степень связи самости и **овсеединственности** слаба в силу своей непосредственности. Вторая форма — объективированное в Церкви коллективное единство душ, ставших в рез-те такого воссоединения духами, — обладает более тесной связью названных двух начал. Третья форма — глубинная реальная основа субъективности, понятая как объективное начало, как личность. В этом последнем типе модальных форм достигается подлинное единство персональности и всеединства.

Конструирование реальности как иерархизированного единства субъекта и объекта, личности и всеединства, т.е. в конечном счете как развивающегося и проходящего разные стадии мифа, требует рассмотреть ее отношение, с одной стороны, к Божеству, а с другой стороны, к миру. Оба эти отношения Ф. характеризует как проявления монодуального — отношения двух, к-рые сохраняют полное единство. Реальность как персонализированное всеединство, развернутое в иерархич. порядок модальных форм, одновременно и едина с фактич., тварным миром, и отлична от него. В таком утверждении постоянно раскалываемого, но не разрушающегося до конца всеединства Ф. утверждает свой принцип «антиномистич. монодуализма». Божество, уступая место реальности (называемой Ф. Божьим «не», «иным, чем Бог»), творит на ее основе мир, к-рый, имея в себе (от «не») момент хаотичности, «безосновности», не в состоянии сохранить первонач. единство и полновесно его выразить, но лишь символизирует реальность, не отрываясь от реальности окончательно. Реальность во всем своем иерархич. порядке и взаимопроникновении своих модальных форм есть, т.о., символ Божества, поскольку абсолютное мифообр. единство возможно, по Ф., лишь в рамках Божественной личности, в к-рой все три типа модальных форм сосуществуют неслиянно и нераздельно.

Очевидно, что наличие в Божестве реальности как «не», несущего в себе хаос, заставляет и Божество рас-

смагивать сквозь призму монодуализма, т.е. как не-слиянное и нераздельное единство двух: личности и «не» (аналогичной *Ungrund* у Бёме), однако Ф. так нигде и не высказывается явно по поводу антиномизма Божества.

История для Ф. также есть сфера проявления развитого им принципа монодуализма. С одной стороны, истор. бытие есть бытие всеединства под формой времени, и, следовательно, история есть лишь постоянная рекомбинация «реальных» и «тварных» элементов, а с другой стороны, история есть реальный процесс приближения Царствия Божьего, окончат, победы добра над силами зла и хаоса.

Такое вечное восстановление всеединства Ф. обнаруживает во всех возможных формах человек. деятельности: познании, общении, религ. и обществ. жизни, эстетич. творчестве и т.д. Так, кн. «Духовные основы об-ва» рассматривает обществ. жизнь как взаимопроникновение ее реальной основы, множественного единства Я и Ты (воплощенного в соборном, церковном начале) и внешнего слоя общенности (воплощенного в праве, государственности, и др. институциональных формах). Статьи сб. «Живое знание» (1909) и ст. «К теории конкретного познания» (1912) развивают идею восстановления всеединства в рамках худож. творчества, ибо, по Ф., в худож. форме знания индивидуальное есть подлинное воплощение общего в форме символа и поэтому всякое худож. творчество символично. Символ, по Ф., соединяет два пути: «от Бога к вещам» (путь символизации Богом реальности, перехода в «иное, чем Бог») и «от вещей к Богу» (путь «живого знания», трансцендирования). На втором (апофатич.) пути понятая символически вещь предстает как модальная форма, а понятая символически модальная форма — как само Божество.

Соч.: *Философия и жизнь*. СПб., 1910; *Очерк методологии обществ. наук*. М., 1922; *Живое знание*. Берлин, 1923; *Крушение кумиров*. Берлин, 1924; *Смысл жизни*. Париж, 1925; Минск, 1992; *Материализм как мировоззрение*. Париж; Варшава, 1928; *Свет во тьме*. Париж, 1949; *Реальность и человек: Метафизика человек. бытия*. Париж, 1956; М., 1997; *Биография П.Б. Струве*. Нью-Йорк, 1956; *Этюды о Пушкине*. Мюнхен, 1957; Соч. М., 1990; *Духовные основы об-ва*. М., 1992; *Введение в философию в сжатом изложении*. СПб., 1993; *Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека*. СПб., 1995; *Рус. мировоззрение*. СПб., 1996.

Лит.: *Памяти С.Л. Франка*. Мюнхен, 1954; Редлих Р. *Социальная философия С.Л. Франка*. Франкфурт-на-Майне, 1972; Хоружий С.С. *После перерыва. Пути рус. философии*. СПб., 1993; Семен Людвигович Франк: Библиогр. Париж, 1980; Glaeser R. *Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Franks*. Würzburg, 1975.

Т.Н. Резвых

ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА - влиятельное направление в совр. нем. философии и социологии, сложилось на базе Ин-та социальных исследований при Ун-те во Франкфурте-на-Майне. Ин-т организован в 20-х гг. Г. Вейлем и К. Грюнбергом (директор, издатель «Архива по истории социализма и рабочего движения», был связан с Ин-том Маркса-Энгельса в Москве). Основатели школы и гл. теоретики: *М. Хоркхаймер* (директор Ин-та в 1931-53), *Т. Адорно*, *Л. Левенталь*, *Г. Маркузе*, *Ф. Поллок*, *Э. Фромм*, активно сотрудничавший с ними *В. Беньямин*. Наиболее видные представители 2-го поколения: *Ю. Хабермас*, *А. Вельмер*, *А. Шмидт*, *О. Негт*. Осн. этапы деятельности: 1-й — с нач. 30-х гг. до эмиграции из Германии в связи с приходом к власти фашистов; период создания программных трудов школы и их публикации в «Журнале социальных исследований»; 2-й связан с работой в Женеве и Париже при Высшей нормальной школе; с 1939-49 в США при Колумбийском ун-те; 3-й — с 1949 — снова во Франкфурте-на-Майне после возвращения Хоркхаймера и Адорно в Германию (Фромм и Маркузе остались в США). С 1953-69 Ин-том руководил Адорно, затем Хабермас и Х. Байер. В 70-е гг. Ф.ш. фактически распалась, хотя отошедшие от ее идей представители второго поколения продолжают свою работу.

Гл. концептуальные влияния неоднородны, но в них четко прослеживается нац. традиция: Гегель и Маркс, к-рым посвящен ряд трудов школы, зап. марксизм, восходящий к раннему Лукачу, Коршу, Блоху; Шопенгауэр, Ницше, Кьеркегор; позднее — герменевтика *Гадамера*, связанная с *Гуссерлем* и *Хайдеггером*, а также психоанализ и реформированный фрейдизм. Осн. направление деятельности связано с разработкой в 30-70 гг. «критич. теории об-ва» (термин Хоркхаймера), к-рая составила многоотное, тематически богатое собрание. Принцип критицизма имеет для нее принципиальное значение, как выражающий одну из гл. тенденций нашего времени — критич. отношение к совр. капиталистич. об-ву в самых широких социальных слоях; как философско-методол. принцип, воспринятый от Гегеля и Маркса и примененный к анализу совр. об-ва, при к-ром критике подвергаются все его аспекты: социальные институты, правовые нормы, засилье техницизма, состояние культуры и искусства, а главное — положение человека, подавление личностного начала в нем в условиях «высокоорганизованного» об-ва. Специфику «критич. теории» составляет ее культурфилос. направленность в целом. Концепции культуры многоплановы: культура связывается с процессом осмысления и познания действительности, с мировоззрением человека; освещаются отношения культуры и цивилизации, культуры и идеологии, роль культуры в т.н. постиндустриальном об-ве. Философия культуры обращена ко многим областям гуманитарного знания: социологии, социальной психологии, психоанализу, эстетике, а также сфере искусства, особенно лит-ре и музыке.

Для концепций культуры в 30-40-е гг. характерно активное выступление против фашизма, участие в дис-

куссии о «молодом» Марксе-гуманисте с позиций неомарксизма. Были исследованы социальные корни и природа авторитаризма (Хоркхаймер, Адорно, Фромм), психология нацизма. Опираясь на психоанализ, Фромм объяснил истор. типы социального характера и причины самоотчуждения, а также трансформацию человек. потребностей и поведенческих структур, приводящую к «бегству от свободы». Этот «механизм» — не временная опасность, в наши дни она даже возрастает («Бегство от свободы», 1941; предисловие к 25-му изданию, 1966). Большой обществ. резонанс получила защита Ф.ш. классич. культурного наследия, что стало постоянной, «сквозной» темой философии культуры. Против попыток использования философии Гегеля идеологией фашизма выступил Маркузе, защищая наследие великого философа как высоко духовное и гуманное мировоззрение. Лит. критик и теоретик искусства Беньямин обратился к остродискуссионным проблемам нации, нац. самосознания; проследил эволюцию обществ. и худож. жизни Германии и других европ. стран, отметил «гуманность» лит-ры прошлого — Гёте, Гёльдерлина, Краузе, Жида и др. (статья о Гёте помещена в БСЭ, 1929). В кон. 1926 — нач. 1927 он побывал в СССР, писал о рус. классич. лит-ре (Достоевский, Бунин, Лесков), высоко оценил советское искусство, его новизну, большой диапазон худож. поисков, полит. оптимистич. настроенность (Мейерхольд, Зощенко, Эйзенштейн). Из совр. лит-ры отмечены сложные и противоречивые фигуры — Бодлер, Пруст, Кафка, Брехт как выразители духа нашего времени. Выявил кризисные последствия техн. репродуцирования культуры: она утрачивает «ауру» подлинности, неповторимости, худож. ценности, а значит, и свою просветит. функцию. Критич. антитехнистская направленность — характерная черта концепции культуры Ф.ш. в целом. Критика обосновывалась также «аффирмативным» характером культуры, утверждающим существующее (очерки Маркузе 1934-38 собраны в книгу «Культура и об-во», 1964): культура выполняет роль идеологии и средства поддержания господства; исключения, примеры «высокого» искусства редки или, как модерн, «не поддаются коммуникации». Резкость критики объясняется тем, что культура, со всей ее духовностью и музыкой, опустилась до низкопоклонства перед насилием, до варварства, угрожающего основам цивилизации (слова Т. Манна).

В амер. период критика совр. культуры усилилась по социальным причинам. Концепции культуры строились с более широким охватом обществ. жизни, учетом господствовавших в ней тенденций к стандартизации и массовости, а также личного опыта работы философов школы в учреждениях США. Стержневыми для философии культуры становятся понятия «просвещение» и восходящие к *М. Веберу* «рациональность» и «господство», под к-рыми понимается процесс развития культуры и цивилизации вообще, истор. опыт «рац.» овладения миром, при к-ром господство над природой привело к развитию сил, репрессивных по отношению к человеку. В «Диалектике просвещения» (Хоркхаймер, Адорно, 1947) подвергается критике сложившийся стереотип синонимичности понятий просвещение-рациональность-прогресс, а само просвещение рассматривается как «помрачение разума», «массовый обман». Особенно резкой критике подвергается «массовая культура», продукт «индустрии культуры», отвечающей запросам «массового об-ва». Идеология индустрии культуры определяется как преднамеренная интеграция ее потребителей сверху, способствующая деградации сознания людей. Концепции культуры развивались в русле социол. критики с использованием широкого диапазона идей, от товарного фетишизма и овеществления Гегеля и Маркса до популярных в Америке идей психоанализа и реформированного фрейдизма. Это направление стало одним из главнейших в философии культуры Ф.ш.

Особенно плодотворными и яркими в деятельности Ф.ш. были 60-е гг.: в центре — проблема человека, личности, проанализированная с позиций совр. социальной психологии и неомарксизма. С критикой «высокоразвитого» индустриального об-ва выступили Фромм, Маркузе (организационно уже не связанные со школой), Адорно, Хабермас, выявившие разл. формы социальной патологии, иррац. проявлений рационально организованного об-ва, к-рые губительны для человека, его подлинно человек. потребностей. Фромм в ряде книг создал целостную концепцию человек. личности (в духе экзистенциализма и неофрейдизма, виднейшим представителем к-рого стал он сам), выдвинул программу «социальной терапии», воспринятую как утопич. проект нравств. усовершенствования. Критич. анализ личностных аспектов, проблем духовной жизни усилился у Маркузе, к-рый охарактеризовал совр. об-во как «одномерное»: господство рационализма с помощью науки и техники создало систему, в к-рой невозможна оппозиция. Научно-техн. прогресс оказывает репрессивное воздействие на культуру, «жизненный мир», накладывает отпечаток на сферу духовного — нравств., эстетич., познават. представления, проникает в мир мыслей, эмоций. В рез-те сам человек, его мышление становятся «одномерными». Культура и искусство в сфере господства технократич. мышления утрачивают свою сущность: сфера техн. подавляет сферу духовного. В условиях технол. цивилизации «высокая» культура репродуцируется, превращается в товар и уже не может служить духовным ориентиром. Маркузе выдвинул проекты новой культуры на основе «новой чувственности», творч. воображения и утопич. идей. Адорно, музыковед и музыкант, в «Лекциях по социологии музыки» (в 2-х тт., 1962), в «Заметках о лит-ре» (в 3-х тт., 1958, 1961, 1965) высоко оценивает классич. культуру (Бетховен, Вагнер, Моцарт, Шуберт, лит-ра 19 в.), но относит ее к «обреченным» формам. Причинами ее упадка считает давление средств массовой коммуникации, форм «массового искусства», снижающих духовные критерии содержательности, а главное — господствующую идеологию, к-рая препятствует развитию «высокой» культуры и истинного искусства. Смысл его

осн. труда — «Негативной диалектики» (1966) состоит в отрицании идеологии, понимаемой как ложное сознание, а также в критике инструментализированного разума, осн. понятий и категорий философии и науки. Обосновывается их неспособность служить средствами познания действительности и необходимость мыслить «моделями», к-рые в качестве методол. средств обрисованы довольно абстрактно. Выдвигается традиц. для зап. философии идея об искусстве как «модели» познания и сфере выявления истины, однако эта модель ориентирована уже не на высокое реалистич. искусство, а на модерн, камерность, элитарность. Развивается трактовка искусства модерна, начатая в «Философии новой музыки» (1949, Шёнберг, Берг, Веберн), как оппозиционного, альтернативного. В интерпретации культуры и искусства используются не столько филос., сколько эстетич. категории, что находит завершение в «Эстетич. теории» (1970, вышла посмертно).

Такая критика бурж. об-ва и его культуры давала основание считать ее «тотальной», ограниченной «Великим Отказом» (Маркузе), неконструктивной, что является спорным, т.к. такие попытки предпринимались. Усилились дискуссии и между членами Ф.ш. Заслуга прорыва негативных позиций принадлежит Хабермасу. Его «Техника и наука в качестве «идеологии» (1968) полемизирует с известным тезисом Маркузе о тождестве «техники и господства», «рациональности и угнетения»: разум еще не полностью подчинен техн. идеологии, нужно изыскать позитивные альтернативы, связанные с изменением социокультурной системы. Хабермас выдвигает проекты «радикализации критич. самосознания индивида», «просвещенной общественности», «коммуникативной рациональности», опираясь не столько на научное знание, сколько на культуру в целом, предлагает объединить познание и интерес, развивать диалогич., коммуникативный подход к социальным проблемам, выработать программу социокультурных действий с целью организации более удачной, истинной жизни. Используя учения М. Вебера, Т. Парсонса, социальную психологию и психоанализ, а также герменевтику Гадамера, гл. внимание уделяет проблемам «легитимации» культуры, проектам «новой духовной эмансипации», решая их с позиций гуманитарного реформирования, кач. социально-культурных преобразований путем переориентации существующей системы ценностей. Проекты вызвали широкую дискуссию (Гадамер, Луман): они оцениваются и как утопические, и как шанс для альтернативы.

Деятельность Ф.ш. ярко отражает динамику 20 в. В традиц. критич. подход она внесла новые идеи, уделяя преимущественное внимание социальным функциям культуры, совр. духовному опыту, изменившимся культурным стандартам, что способствовало активизации критич. мысли в Европе и Америке. Идеи Ф.ш. сыграли большую роль в идеологии «новых левых» (1968, характерный лозунг «Мао-Маркс-Маркузе»), хотя сами философы отринули насилие, действия и экстремизм этого движения. Т.о., философия Ф.ш. многомерна, она оказала значит. влияние на развитие социальной философии и психологии как ведущих направлений совр. философии, внесла вклад в становление неомарксизма, критич. социологии, культурологии и неофрейдизма. Философия культуры Ф.ш. получила мировую известность и весьма авторитетна не только в худож., но и в широких образованных кругах. Труды Ф.ш. постоянно переиздаются (серия «Bücher des Wissen», издания «Suhrkamp»).

Лит.: Адорно Т.В. Введение в социологию музыки. Вып. I-II. М., 1973; Давыдов Ю.Н. Критика социально-филос. воззрений Франкфуртской школы. М., 1977; Социальная философия Франкфуртской школы. Прага, 1978; Фарман И.П. Теория познания и философия культуры. М., 1986; Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1989; Маркузе Г. Одномерный человек. К., 1995; Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность: Моск. лекции и интервью. М., 1995; Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его техн. воспроизводимости. М., 1997; Fromm E. Escape from Freedom. N.Y., 1941; Benjamin W. Ausgewählte Schriften. Bd. 1-2. Fr./M., 1964; Adorno Th.W. Philosophie der neuen Musik. Fr./M., 1949; Negative Dialektik. Fr./M., 1966; Idem. Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. Amst., 1947; Fr./M., 1969; Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Fr./M., 1968; Erkenntnis und Interesse. Fr./M., 1968; Theorie der kommunikativen Handelns. Bd. 1-2. Fr./M., 1981; Horkheimer M. Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Bd. 1-2. Fr./M., 1968; Marcuse H. Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied; B., 1971.

И.П. Фарман

ФРАНЦУЗСКАЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА (Школа Дюркгейма) — одно из ведущих направлений франц. социологии к. 19 — пер. пол. 20 в., основанное Дюркгеймом. Как научное направление школа сформировалась вокруг издаваемого Дюркгеймом журнала «Социол. ежегодник» («L'Année sociologique»), выходил в 1898-1913 и в 1925-27, деятельность школы продолжалась и после прекращения издания журнала вплоть до Второй мир. войны), в к-ром печатались статьи, монографии, обзоры представителей школы. Ядро школы составляли социологи Дюркгейм, Мосс (возглавил школу и журнал после смерти Дюркгейма в 1917), С. Бугле, Ж. Дави, П. Лапи, П. Фоконне, М. Хальбвакс), однако в издании журнала и в деятельности школы участвовали крупные экономисты, правоведы, этнографы, историки, лингвисты и т.д.

Теор. и методол. фундаментом школы стал позитивистский социологизм Дюркгейма, осн. положения к-рого следующие: выделение социальной действительности как специфич. сферы бытия и деятельности, самостоятельной по отношению к биол. (природа) или психич. (внутр. мир индивида) действительности, принципиально важной, интегративной при изучении человека; утверждение

объективного, наиндивидуального характера об-ва, его определяющей роли в регулировании индивидуального поведения, его функционального характера; определение социологии как самостоят., объективной, позитивной науки о социальной действительности, интегрирующей в себя все антропол. науки.

Социологизм Ф.с.ш. противостоял таким авторитетным социол. направлениям, как католич. социология (рассматривавшая об-во как опр. следствие реализации Божьего промысла и библейских заповедей), социол. номинализм (сводивший социум к совокупности индивидуальных действий и мотивов), биол. и психол. редукционизм (определявший социальную действительность исключительно биол. или психич. факторами), утверждая объективный, наиндивидуальный характер социальных процессов (в наиболее радикальном виде «обожествляя» об-во). Именно теор. дискуссии о характере и природе социальной реальности, степени детерминированности деятельности индивида социумом составили содержат, ядро «Социол. ежегодника», и во многом определили ведущие позиции Ф.с.ш. во франц. социологии пер. пол. века.

В ранний период (до 1913) важную роль в деятельности школы играла близость не только научных, но и обществ, взглядов ее представителей: антиклерикализм, позитивистское превознесение возможностей науки, гражд. либерализм, идеи социального реформизма, направленного на устранение классовых противоречий. Это придавало многим публикациям в «Социол. ежегоднике» остро полемич., публицистич. характер и определяло научную направленность журнала, к-рый в соответствии с научной ориентацией авторов подразделялся на рубрики: общая социология, социология религии, социология права, социология морали, социальная морфология. Осн. материалом исследования в работах представителей Ф.с.ш. этого периода стала история и совр. состояние отд. институциональных форм об-ва (церкви, гражд. права, образования) во Франции, однако ряд работ (Ф. Брюно, М. Гране и др.) включался в более широкий контекст истории европ. культуры, философии языка, кросскультурных исследований. Новой для социологии стала и принятая в Ф.с.ш. коллективная организация научной деятельности с распределением обязанностей и активное использование в работах мат. и стат. методов, отд. элементов структурной лингвистики и пр. Деятельность школы способствовала введению социологии (в ее дюркгеймовском понимании) в систему высшего, а затем и среднего образования Франции, что способствовало переходу крупнейших представителей школы к преподаванию.

Именно преподават. деятельность определила лицо Ф.с.ш в «последдюркгеймовский» период, наступивший по окончании Первой мир. войны, в к-рой школа понесла ущерб, потери. Организующим центром школы становится уже не «Социол. ежегодник» (к-рый выходил еще в течение трех лет в 1925-27), а кафедры социологии ун-тов Парижа, Бордо, Тулузы, где работали Мосс, Ф. Бурдьё, П. Лапи и др. Стремление к утверждению активной социально-реформаторской роли науки у представителей Ф.с.ш. сохранилось, однако взгляды их заметно смещаются от радикально либералистских к умеренным. Опр. отпечаток это наложило и на характер их научных работ и определило акцент на вопросах социальной мобильности, ценностно-символич. аспектах социальной организации, проблемах солидаризма. Существенно расширяется поле кросскультурных и сравнительно-истор. исследований за счет этногр. и палеогр. материала, а сами исследования такого рода начинают преобладать над небольшими по объему работами по собственно франц. проблематике, характерными для раннего периода. Значит, влияние на нек-рых предствителей школы (Мосс, Ж. Дави, М. Хальбвакс) оказали идеи структурного функционализма и психологизм «понимающей» социологии *М. Вебера*.

Постепенное размывание научно-методол. остроты дюркгеймовского социологизма, происходившее по мере развития методов социально-научного знания, и бурное развитие структурно-функционального анализа в антропологии определили постепенное угасание Ф.с.ш. как яркого, новаторского направления в социологии. После Второй мир. войны, несмотря на возобновление издания «Социол. ежегодника», школа фактически прекратила свое существование.

Деятельность Ф.с.ш. как ведущего направления франц. социологии начала века оказала ущерб, влияние не только на формирование совр. представлений о природе об-ва и связанной с ним теор. проблематики, но и на формирование антропол. науки в целом, во многом определила облик совр. *функционализма*, неомарксистской социологии, повлияла на становление франкфуртской школы.

Лит.: История бурж. социологии пер. пол. XX в. М., 1979; Очерки по истории теор. социологии XIX-начала XX вв. М., 1994; Durkheim E. Leçons de sociologie. P., 1950; Mauss M. Sociologie et anthropologie. P., 1950; Grauet M. La civilisation chinoise. P., 1929; The Sociological Domain: the Durkheimians and the Founding of French Sociology. Camb., 1983.

А.Г. Шейкин

ФРЕЙД (Freud) Зигмунд (1856-1939) - австр. психолог, невропатолог и психиатр, основоположник **психоанализа**; представления **Ф.** о **бессознательном**, о сублимации, о динамич. психич. структуре личности и мотивах человек. поведения, значении детского эмоц. опыта в душевной жизни взрослого, постоянном психич. влечении к эросу и смерти нашли широкое распространение в совр. культуре.

Концепцию культуры Ф. разрабатывает в ряде работ, применяя психоанализ в сфере социальных и культурных феноменов: «психоанализ» художников («Галлюцинации и сны в «Градиве» Иенсена», 1907; «Одно детское воспоминание Леонардо да Винчи», 1910; «Достоевский и отцеубийство», 1928; статьи о Шекспире, Гёте, Э.Т.А. Гофмане и др.), исследования перво-

бытной культуры и религии, «психологии культуры» («Тотем и табу», 1913), психологии масс и вождя («Психология масс и анализ человеческого «Я»», 1921), работы по философии культуры («Неудовлетворенность культурой», 1930; «Почему война?», 1933).

Культура, по мнению Ф., требует ограничения агрессивных и либидозных влечений, вытеснения их в «подсознание», а фантазия призвана реализовать их энергию для «выполнения» трудно осуществимых желаний. Настоящее наслаждение от поэтич. произведения объясняется «освобождением от напряжения душевных сил», достигаемого «иллюзорным удовлетворением». В этом плане искусство выполняет функцию катарсиса и компенсации (ст. «Поэт и фантазия»). По Ф., художника отличает **сила** влечений, неудовлетворяемых полностью действительностью. Художник, как и невротик, погружается в мир фантазий, чтобы там найти «заменяющее удовлетворение». Однако, в отличие от невротика, отрывающего мир своих переживаний от объективного мира, художник благодаря высоко развитой способности к **сублимации** (реализации энергии влечений, преим. подсознат., в духовной деятельности; термин Ф.) и «символизации» (проникновению в сознание представления о «вытесненном» влечении в форме, допустимой сознанием) превращает неудовлетворенные желания в цели, достижимые на путях духовной деятельности. Художник освобождается от патогенной аффективной напряженности и осознает собств. эмоцион. конфликты, что делает его способным к самоисцелению и содействует сохранению здоровья его публики. Так, худож. культура выполняет своеобразную психотерапевтич. функцию, как бы помещаясь в пограничную сферу между неврозом и здоровьем.

Не создавая специально «психоаналитич.» эстетики, Ф. исследовал важнейшие проблемы худож. деятельности, выясняя в первую очередь роль искусства в психич. жизни художника и зрителя. Подвергая «психоанализу» писателей и художников прошлого, Ф. рассматривает искусство только со стороны «его личного происхождения», как «выражение намерений и порывов художника», произведение представляется при этом продуктом переработки эмоцион. конфликтов, порождаемых детскими сексуальными переживаниями. Рассмотрение худож. произв. «по ту сторону» их специфич. качеств реализуется в двух направлениях: анализируются психич. структуры (в т.ч. подсознат. комплексы) в характере художника, являющиеся «мотивами» его творчества, и исследуются психол. основы худож. символики.

Психоанализ Ф. оказался близок зап. искусству 20 в. своим пафосом «неудовлетворенности культурой» вообще, своей попыткой дать более полный и динамичный, чем предлагаемый рационалистич. психологией 19 в., образ человека, интересом к скрытым мотивам повседневной жизни и к эмоционально-противоречивому опыту индивида. В большинстве случаев «влияние» Ф. на культуру связано с оформлением в его теории тех идей, к которым исследователи и писатели приближались независимо от него.

Иногда интерес к фрейдистским идеям — простая дань моде; чаще такая тематика — продукт определ. духовного климата. Обычно такое заимствование содержания искусства из готовой теории обедняло творчество даже больших писателей.

Ряд писателей, хотя и пристально интересовался психоаналитич. идеями, использовал их с большой осторожностью, сохраняя независимость интеллектуальной и худож. позиции. Т. Манн, высоко оценивавший Ф. («Фрейд и будущее», 1936), не придает сколько-нибудь самодовлеющего значения фрейдистским мотивам в трактовке характеров, хотя и пользуется элементами антропологии Ф., его учения о борьбе влечений к жизни и смерти («Волшебная гора», «Иосиф и его братья»). Д.Г. Лоренс, по мнению нек-рых критиков один из самых фрейдистски настроенных писателей, создал свой роман «Сыновья и любовники» (1913) до знакомства с идеями Ф., а в своем эссе «Психоанализ и бессознательное» (1921) критикует Ф. и Юнга за **рационалистич.** подход к бессознательному. Против схематизма Ф. предостерегают такие, казалось бы, близкие к нему писатели, как А. Р. Ленорман и В. Набоков.

Представление Ф. о бессознательном повлияло на технику литературно-творч. процесса нек-рых направлений модернизма. «Автоматич. письмо» сюрреалистов (*Сюрреализм*) и поэтич. эксперименты Аполлинера, Арагона, Р. Кривеля, Элюара связаны с фрейдистскими «свободными ассоциациями», способствующими «изживанию» скрытых и запретных влечений: но нельзя забывать, что сам Ф. не считал искусство «речевым потоком», и потому сюрреалисты фактически вырывают прием психотерапии из психоаналитич. контекста.

Соч.: *Gesammelte Werke*. Bd. 1-18. Fr./M., 1973-79, Избранное. М., 1989; Очерки по психологии сексуальности. М., 1989; Психология бессознательного. М., 1990; Введение в психоанализ: Лекции. М., 1991; Психоаналитич. этюды. Минск, 1991; Сновидения: Избр лекции. М., 1991; Леонардо да Винчи. Л., 1991; Потю сторону принципа удовольствия. М., 1992; Психоанализ Религия. Культура. М., 1992; Художник и фантазирование. М., 1995; Либидо. М., 1996; О психоанализе: Пять лекций. СПб., 1997; Психопатология обыденной жизни. СПб., 1997; Толкование сновидений. СПб., 1997.

Лит.: Виттельс Ф. Фрейд. Его личность, учение и школа. Л., 1925; Додельцев Р. Проблема искусства в мировоззрении З. Фрейда // О совр. бурж. эстетике. [В 3], М., 1972; Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и совр. зап. философия. М., 1990; Цвейг С. Врачевание и психика: Месмер, Бекер-Эдди, Фрейд. М., 1992; Волошинов В.Н. Фрейдизм. М., 1993; Дадун Р. Фрейд. М., 1994; Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль. М., 1994; Jones E. Sigmund Freud, Life and Work. V. 1-3. L., 1954-57, Sulloway F.J. Freud, Biologist of the Mind. N.Y., 1979; Clark R.W. Freud. The Man and the Cause. N.Y., 1980.

Р. Ф. Додельцев

ФРЕЙДЕНБЕРГ Ольга Михайловна (1890-1955) - филолог-классик, исследователь первобытной и античной культуры. В 1923 окончила Петроград, ун-т по классич. отделению (рук. С.А. Жебелев). Магистерская дис. «Греч. роман как деяния и страсти» (1924). В 1925-37 научный сотрудник НИИ сравнит. изучения лит-р и языков Запада и Востока при ЛГУ — Гос. ин-та речевой культуры — Ленинград, НИИ языкознания. В 1926-32 внештатный сотрудник Сектора семантики мифа и фольклора (рук. В.Ф. Шишмарев) Яфетического ин-та (впоследствии ИЯМ АН СССР), созданного *Н.Я. Марром*. В 1932 создала первую в СССР кафедру классич. филологии в рамках ЛИФЛИ (впоследствии филфак ЛГУ) и заведовала ею в 1932-1950 с перерывом на время эвакуации ЛГУ (все время блокады Ф. оставалась в Ленинграде), проф. кафедры до 1951 В 1935 защитила докт. дис. по филологии «Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы». Отставка Ф. связана с известным выступлением Сталина против марризма в 1950.

Подход Ф. к исследованию культуры характеризуется выдвиганием на первый план проблем происхождения, или генезиса изучаемого явления. Уже в ранних работах Ф. называет свой метод «генетическим», противопоставляя его, однако, методу эволюционистов. Ге-нетич. метод не постулирует наличие к.-л. «первичного» феномена культуры и не описывает его динамику как постепенное развитие культурных форм. Он направлен на выявление постоянного соотношения «фактора» как скрытого потенциала любой формы культуры и «факта» как проявления этого потенциала в конкретике культурных феноменов («Система литературного сюжета»), В разные периоды своего творчества Ф. обозначает это соотношение в виде оппозиций: «образ — метафора», «содержание — форма», «семантика — морфология». По Ф., универсальной «несубстанциональной» основой любой культуры является «семантич. система», к-рая может быть описана как тип сознания или совокупность «представлений» о мире. «Семантич. система» в культуре не дана непосредственно, но она представляет собой «генетич. основу» всего многообразия форм культуры. Исторически первым оформлением «семантич. системы», к-рую Ф. относит к периоду условной «архаики», является миф; он содержит в зачатке все возможные оформления смыслов, к-рые будут явлены в последующие периоды развития культуры. Динамика культуры состоит в переосмыслении содержаний мифол. «семантики» за счет выделяющегося из мифа рефлексивного мышления, опосредствующего мифол. образы и сюжеты при помощи понятий. Ф. противопоставляет свое понимание динамики культуры телеологизму. Ни культура в целом, ни к.-л. ее частный феномен не содержат в себе внутр. цели развития; последнее представляет собой своеобраз. развертывание содержаний «семантики», переосмысленных в зависимости от «истор. спроса». Это развертывание Ф. иногда представляет в виде культурного цикла и, подобно *Шпенглеру*, описывает его в терминах «рождение — расцвет — умирание» («Система лит. сюжета»); но если у Шпенглера этот цикл замкнут, «идея» культуры и ее формы умирают вместе с ее истор. завершением, то Ф. подчеркивает, что завершение одного цикла есть начало нового, «факт» переходит в позицию «фактора». По Ф., «генетич. основа» культуры не исчезает окончательно; в последующих культурах продолжают существовать не только оформления мифол. «семантики», но также ее первонач. содержания и смыслы. Более того, любая культурная деятельность, в т.ч. и совр., представляет собой своеобраз. неповторимое истолкование все тех же архаич. сюжетов и образов. Архаич. культура — «пролог» челоуеч. истории, в к-ром явлены в концентрированном виде будущие пути развития культурного сознания («Введение в теорию античного фольклора»).

В ранний период научной деятельности Ф. занимается реконструкцией мифол. семантики лит. форм («Происхождение греч. романа» (1919-23), «Этюды и Деяния Павла и Феклы (1920-36)) и описанием мифол. типа мышления («Семантика сюжета и жанра, 1927). По Ф., гл. особенность мифол. мышления — нерасчлененность субъекта и объекта, что является причиной его отождествляющего характера; это выражается, в частности, в отождествлении «противоположностей», а также вещей, слов и действий. Ф. характеризует мифол. мышление как «конкретное», «пространственное», «антикаузальное». Оно создает бесконечную цепь т.н. «до-метафор», внешне различных, но семантически тождественных, сводимых к трем большим группам: «еды», «рождения», «смерти», но не возводимых к конкр. *архетипам*. «До-метафора», в отличие от метафоры, основывается не на «переносе» признаков явлений, не на их «уподоблении», а на тождестве их семантики. По Ф., мифол. представление о мире уже содержит в себе сюжет в свернутом виде. В мифол. «рассказе» или в ритуальной практике сюжетная схема облачается в конкр. образами и последовательно («линейно») разворачивает смыслы мифол. представления. Мифол. сюжеты можно рассматривать как «сложную биографию женско-мужского божества», в к-рой персонажи мифа, являясь лишь разл. ипостасями «образа», своими действиями выявляют во «временном» плане семантику собств. имен («Семантика сюжета и жанра», «Поэтика сюжета и жанра»).

Уже в ранних работах Ф. проявилась характерная для всех последующих ее исследований широта постановки вопросов и стремление выйти за рамки внутрилит. процессов к анализу семантич. взаимосвязи словесных и не-словесных форм культуры. Это свидетельствует о создании Ф. нового объекта научного исследования, лежащего на перекрестке филологии, этнографии и лит.-ведения, что обуславливает постоянное внимание Ф. к проблемам философии и теории культуры.

В период работы в Яфетическом ин-те и сотрудничества с *Н.Я. Марром* и рядом ученых, группировавшихся вокруг него (среди них *И.Г. Франк-Каменецкий*, *В.В. Струве*, *Б.В. Казанский* и др.), Ф. во многом раз-

деляет теор. положения марровской культурологии. Она была организатором и участником коллективного труда «Тристан и Исольда. От героини любви феод. Европы до богини матриархальной Афревразии» (1932), построенного на марровских принципах «стадиальности» и «палеонтология.» анализа. Впоследствии Ф. отходит от сугубо марристовской проблематики, практически не занимаясь элементарным анализом и подвергая критике «теорию стадиальности». В целом, в 20-30-х гг. научный анализ Ф. был направлен от лит-ры к мифу. В 40-50-е гг. акцент смещается: Ф. интересуется механизм перехода мифол. «образа» в «понятие». На материале античности она изучает способы функционирования элементов мифол. семантики в сюжетной и жанровой системе лит-ры.

По Ф., античная словесность (греч. — в первую очередь) знаменует собой опр. состояние культуры в период обособления в ней сферы «эстетического», «философского» и т.д., совершившегося на основе понятийной переинтерпретации образно-мифол. материала. Это переходное состояние культуры и соответствующий ему тип мышления и словесности Ф. именует «фольклором» («Введение в теорию античного фольклора»). Причиной указанных процессов в античной культуре послужил «познават. сдвиг», выразившийся в разделении субъекта и объекта; в нем Ф. видит своеобразие и уникальность античности. В связи с этим Ф. противопоставляет свой взгляд на античную лит-ру модерниза-торскому, считавшему, что греч. словесность — одна из европ. лит-р. Античная лит-ра не просто «первая» в их ряду. Античность — это эпоха создания худож. лит-ры как таковой на основе долит. материала. Поэтому категории, умственные при описании и анализе лит-р, возникших после понятийного «сдвига», породившего античную лит-ру, не охватывают ее специфику.

Образ, по Ф., — осн. категория мифол. мышления. Он характеризуется конкретностью, нерасчлененностью воспроизводимых в нем смыслов, «бескачественностью» привлекаемых им представлений. Понятие, напротив, — абстрактностью, расчлененностью смыслов и возникновением «категории качества», к-рая преобразует мифол. представление о «призрачном подобии сущего» в эстетич. категорию — «комическое», или в этическую — «непристойное» («Комическое до комедии»). Становление понятий из мифол. образов выражается гл. обр. в процессе формирования метафоры. Метафора возникает как абстрагирование одного из нерасчлененных смыслов мифол. образа. При этом связь «абстрактных» смыслов, конструирующих понятие, с мифол. образом сохраняется, но становится неявной для мышления, проявляется, напр., в создании поэтич. тропов. Ф. видит в таких метафорич. «образных понятиях», воссоздающих действительность в форме «иллюзии», основу античного худож. мышления, создавшего идею «мимесиса» действительности и тем самым сделавшего возможным появление искусства в его пространств, и словесных формах («Образ и понятие»).

Решающим фактором возникновения античного искусства стало указанное разделение субъекта и объекта. Следствием такого разделения было формирование индивидуального авторского начала из коллективного, стоявшего у истоков эпоса, ритуальной практики и т.п. Это «рождение автора» ярче всего отражено в греч. лирике, к-рая впервые «выделяет» из космоса социум, а из коллективного творчества — индивидуальное, еще не полностью ставшее субъективным («Происхождение греч. лирики», 1946). Другим следствием стало формирование косвенной речи через выделение функций «повествователя» и «предмета повествования» из мифол. «рассказа» о событии, достигавшегося путем непосредств. показа и прямой речи; косвенная речь впоследствии оформляется как лит. наррация. Показ в до-нарративных зрелищах ритуального и бытового характера, переосмысленный понятийным мышлением, переходит в позицию действительного миметич. воссоздания реальности, оформленного авторским началом, что приводит к созданию искусства античной драмы («Образ и понятие»).

Созданию теории архаич. культуры Ф. и ее учения о мифол. мышлении способствовали труды этнографов Кембридж, школы, а также Узенера, *Кассирера* и *Леви-Брюля*. Однако, теория мифол. «семантики» и генезиса форм культуры целиком создание Ф. Ее работы во многом предвосхитили структурно-семиотич. методы изучения феноменов культуры; они не только отражают исследование смыслопорождающих структур, проявляющих специфику мифол. мышления, но и намечают разработку вопроса о социально-истор. контексте смыслопорождения.

Значит, часть трудов Ф. по сей день не опубликована. После разгрома марризма в нач. 50-х гг. труды Ф. были преданы забвению; первая ее посмертная публикация была осуществлена Ю.М. Лотманом в 1973. Начиная с этого момента, работы Ф. вновь начинают входить в научный обиход, и сейчас они вызывают все больший интерес у специалистов в разных областях гуманитарных наук.

Соч.: Поэтика сюжета и жанра. Период античной лит-ры. Л., 1936; Происхождение греч. лирики//ВЛ. 1973. № 11; Миф и лит-ра древности. М., 1978; Методология одного мотива // Учен. зап. Тартуского гос. унта. В. 746; Труды по знаковым системам. 20. Тарту, 1987; Миф и театр. М., 1988; Система лит. сюжета // Монтаж: Лит-ра. Искусство. Театр. Кино. М., 1988; Утопия// ВФ. 1990. N 5; Б.Л. Пастернак и О.М. Фрейденоберг: [Письма] // Переписка Бориса Пастернака. М., 1990; Происхождение пародии // Русская литература XX века в зеркале пародии. М., 1993; О неподвижных сюжетах и бродячих теоретиках / Публ. и коммент. Н.В. Брагинской // Одиссей. Человек в истории. 1995. М., 1995..

Лит.: Лотман Ю.М. О.М. Фрейденоберг как исследователь культуры// Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. В 308; Тр. по знаковым системам. 6. (Список науч. трудов

О. Фрейденберг). Тарту, 1973; Брагинская Н.В. Проблемы фольклористики и мифологии в трудах О.М. Фрейденберг // Вестник Древней истории. 1975. N 3; Она же. О работе О.М. Фрейденберг «Система лит. сюжета» // Тыняновский сборник. Вторые Тыняновские чтения. Рига, 1986; Она же. Siste, viator! // Одиссей. Человек в истории. 1995. М., 1995; Perlina N. Olga Freidenberg on Myth, Folklore, and Literature // Slavic Review. Stanford, 1991. Vol. 50. № 2.

Д.В. Трубочкин

ФРОБЕНИУС (Frobenius) Leo (1873-1938) - нем. этнограф, африканист. Работая научно-техн. работником Бремен, музея, заинтересовался культурами народов Африки, неск. лет изучал их по музейным коллекциям и лит-ре; издал кн. «Происхождение афр. культур» (1898), сразу поставившую его в ряд крупнейших африканистов. В 1904 ему удалось, собрав средства, совершить свою первую экспедицию в Африку (в бассейн р. Касаи и Нижнего Конго). За ней последовало 11 экспедиций большого масштаба, в ходе к-рых был собран огромный материал по археологии, культуре и истории народов Африки. С 1925 Ф. обосновался во Франкфурте-на-Майне; создал там Исследоват. ин-т по морфологии культуры (в 1946 переименован в Ин-т Фробениуса). Ф. — талантливый организатор науки, поднявший африканистику на новую, более высокую ступень развития.

Уже в «Происхождении афр. культур» Ф. впервые в этногр. практике ввел в широком масштабе и строго систематически метод картографирования явлений культуры. Серия карт, приложенная к книге, до сих пор представляет несомненную научную ценность. Ф. в этой работе предпринял попытку выявить в пределах Африки культурные провинции («круги»), каждая из к-рых характеризовалась наличием ряда признаков, гл. обр. из сферы материальной культуры. Наряду с *Ратцелем* Ф. был основоположником концепции культурных кругов, к-рая в дальнейшем была подхвачена Ф. Гребнером, Б. Анкерманом и получила широкое распространение. Но в отличие от последних Ф. понимал культурный круг не как простой набор явлений культуры, а как целостный комплекс. Выделив «зап.-афр. культурный круг», Ф. обратил внимание на поразит. сходство многих его черт с культурой Новой Гвинеи и др. областей Меланезии. Приписывая этой культуре происхождение из Юго-Вост. Азии, он назвал ее «малайско-нигритской». По Ф., в Африке было еще две «азиат.» культуры: более ранняя «индийская», оказавшая большое влияние на Сев. и Сев.-Вост. Африку, и более поздняя «семитическая», в какой-то степени сказавшаяся на Сев. Африке. Под всеми этими «чужеземными» культурами скрывалась сохранившаяся лишь в обломках древнейшая «нигритская» культура, общая с культурой Австралии и самыми древними слоями океанийских культур. Из смешения этой культуры с «малайско-нигритской» и «азиатской» родилась принципиально новая, специфичная только для данного континента «афр. культура».

Т. о., Ф. создал новый, противостоящий эволюционизму, подход к этногр. материалу, к-рый получил название *диффузионизма*. Согласно этому взгляду, вся история человечества сводилась к явлениям контакта, столкновения, заимствования, переноса культур. Новые культуры возникают в рез-те соприкосновения, взаимодействия и смешения культур, а не их эволюции.

Развивая идею целостности культур, Ф. пришел к выводу, что каждая из них представляет собой особое органич. существо. «Я утверждаю, — писал он, — что каждая культура развивается как живые организмы, она, следовательно, переживает рождение, детство, зрелый возраст и старость и, наконец, умирает». Понятие об-ва в концепции Ф. отсутствует. Поэтому культура никак не может выступать у него как продукт об-ва, она не создается ни людьми, ни народами. Не культура — продукт людей, а, скорее, наоборот, люди суть продукты культуры. «Весь процесс развития культуры проявляется в своей истинной независимости от человека... Культура растет сама по себе, без человека, без народа». Люди — всего лишь носители, точнее, носильщики культур, не более. У Ф. нет какой-либо опр. концепции всемирной истории, базирующейся на понятии локальной культуры. Но несомненно влияние изложенных выше взглядов Ф. на истор. построения *Шпенглера*.

Развивая свою «морфологию культуры», Ф. выделяет в ней «анатомию культуры» и «физиологию культуры», наделяет культуры полем, а затем и особого рода душой, к-рую он именуется «пайдеума». Применение этих новых концептуальных построений к анализу конкр. культур, прежде всего Африки, ведет к тому, что его схемы все больше расходятся с действительностью. В Африке он выделяет «теллурич.» и «хтонич.» культуры: первая как бы стремится вверх, а второй присуще стремление зарыться в землю и т. п.

Работам Ф. присущи явные противоречия. Хотя его концепция исключала признание стадий развития, единых для всего человечества, он то и дело пытается создать общую периодизацию мировой истории. Согласно одной из них, в истории человечества выделяются четыре стадии: детство, для к-рого характерны демонология и мифол. культуры; юность — эпоха возникновения великих религий (зороастризма, буддизма и т. п.); зрелость — время возникновения философии, разрушившей гармонию между человеком и миром; старость — эпоха науки и техники, время материализма индустриальных об-в.

В кн. «Власть судьбы» Ф. развивает идеи, созвучные с нацистскими. Во втором издании книги (1938) он приветствует «нем. революцию» (т. е. гитлеровский переворот), положившую начало «обновлению» Германии.

Соч.: Der Ursprung der Kultur. Bd. I; Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. B., 1898; Das Zeitalter des Sonnen-

gottes. B., 1904; Und Afrika sprach. Bd. 1-3. B., 1912-13; Paideuma. Münch., 1921; Das unbekannte Afrika. Münch., 1923; Das sterbende Afrika. Münch., 1923; Erlebte Erdteile. Bd. 1-7. Fr./M., 1925-29; Kulturgeschichte Afrikas. Z., 1933; Schicksalskunde. Weimar, 1938.

Лит.: Leo Frobenius. Lpz., 1933; Jahn J. Leo Frobenius: the Demonic Child. Auctin, 1973; Хаберланд Э. Лео Фробе-ниус, постигший дух Африки//Курьер ЮНЕСКО. 1973. № 10; Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М., 1978; Бюттнер Т. Лео Фробениус — исследователь Африки: достижения и заблуждения//Изучение истории Африки. Проблемы и достижения. М., 1985.

Ю. И. Семенов

ФРОММ Эрих (1900-1980) - нем.-амер. социальный философ, филос. антрополог и культуролог, один из реформаторов психоанализа. В 1922 получил степень докт. философии в Гейдельберг. ун-те. В 1929-32 — сотрудник Ин-та социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. В 1933 эмигрировал в США; преподавал в Колумбийском и Йельском ун-тах. В 1951-67 возглавлял Ин-т психоанализа при Нац. ун-те в Мехико. В 1974 переселился в Швейцарию. Внес большой вклад в развитие философии, психологии, антропологии, истории и социологии религии, культурологии.

В отличие от традиц. *культурологии*, к-рая опирается на философию истории и рассматривает культуру как результат социальной активности человека, Ф. осмысливает этот феномен через филос. антропологию: понять культуру можно только через филос. постижение человеч. природы. В истории философии человеч. природа фиксировалась, как правило, в перечислении признаков, к-рые отличают человека от животного. Ф. же пытается определить человека экзистенциально, то есть через способ существования. Это — впечатляющее открытие философии 20 в., рожденное экзистенциалистской традицией.

Специфика культуры определяется тем, как складывается трагич. бытие человека. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее. Он наделен инстинктами, но они не выполняют в нем роль безотказных стимуляторов поведения. Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны, ускользают от окончат. определений. Человек имеет трагич. представление о способах своего существования и в то же время заново в каждом конкр. индивиду открывает эту истину.

В отличие от *Фрейда*, к-рый пытался понять культурные феномены через драматургию инстинкта, Ф. стремится связать психоанализ с социальной историей, показывая, как неповторимый экзистенциальный склад личности вписывается в конкр. обществ. фон, к-рый оказывает воздействие на индивида, преобразует его потребности, вырабатывает социальные характеры.

Ф. рассматривает культуру не только как средство гуманизации истории, но и как способ ее обезчеловечивания. Пяти формам социализации, т.е. освоения наличной культуры (мазохизм, садизм, деструктивизм, конформизм и любовь) соответствуют пять способов адаптации к социуму: рецептивный, эксплуатирующий, накопительский, рыночный и продуктивный.

В статье «Развитие догмы Христа. Психоаналитич. исследование социально-психол. функции религии» (1930) Ф. впервые сформулировал собств. психоаналитич. толкование социальной психологии. Этот метод исследования религ. феноменов он применяет для истолкования личности Христа. Ф. подчеркивает, что жизненная судьба может определять и значительно изменять структуру влечений.

В книге «Бегство от свободы» (1941) Ф. излагает оригинальную концепцию свободы человека, вскрывает социально-психол. механизмы бегства от свободы. Особое внимание он обращает на символич. природу культуры. Символ трактуется как некий смысло-жизненный ориентир. Исследуется крушение специфич. олицетворений власти и авторитета. В 1947 Ф. выпустил работу «Вот он человек» (в нем. изд. «Этика и психоанализ»), где человек рассматривается как существо, пребывающее в состоянии напряженного экзистенциального конфликта и раскрывающее неизмеримое богатство человеч. страстей. Культура трактуется как своеобр. проекция богатейшей человеч. субъективности. Именно в борении вожелдений человек может отыскать ориентир для обнаружения истинно человеческого.

Так в культурфилософии Ф. возникает еще одна тема — модусы человеч. существования. В работе «Иметь или быть?» (1976) философ подчеркивает, что человек может обрести или потерять себя. Альтернатива «обладание или бытие» чрезвычайно важна для феноменологии культуры. Культура исследуется через галерею социальных типажей («Искусство любить», 1956, «Душа человека», 1964).

Непосредственно культурологич. направленность отличает работу Ф. «Забывтый язык» (1951). Особое внимание обращается на природу языка символов. Они толкуются как язык, в к-ром внешний мир становится символом внутр. мира, символом души и разума. Выделяются три типа символов — условные, случайные и универсальные. Исследуя природу сновидений, Ф. обращается к искусству толкования снов, а также к феноменологии символа в мифе, сказке, обычае и романе.

Соотношение культуры и истории — одна из проблем книги «Анатомия человеч. деструктивности» (1973). Ф. показал, что причинами агрессивного поведения могут быть совершенно разл. ориентации характера. Истоком агрессивности может стать удовольствие, доставляемое мучениями другого (садизм) или жажда разрушения — и ради самого разрушения (некрофилия), и ради подлинной любви к жизни (биофилия).

Ф. в собств. философско-антропол. рассуждениях часто обращается к культурам конкр. эпох от средневековья до современности. Он стремится показать ядро

культурно-ценностных ориентации на разных стадиях человек. истории, выявить архетипич. содержание культуры

Соч.: Gesamtausgabe. 10 Bd. Stuttg., 1980-81; Marx's Concepts of Man. N.Y., 1961; The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture. L., 1963; The Sane Society. N.Y., 1965; Psychoanalysis and Religion. N.Y., 1967; The Revolution of Hope. Towards a Humanized Technology. N.Y., 1968; Escape from Freedom. N.Y., 1969; Man for Himself. L., 1971; The Crisis of Psychoanalysis. Harmondsworth, 1973; Beyond the Chains of Illusion: my Encounter with Marx and Freud. L., 1980; The Revision of Psychoanalysis. Boulder, etc., 1992; Иметь или быть? М., 1986; 1990; Психианализ и религия // Сумерки богов. М., 1990; Искусство любви. Минск, 1991; Из плена иллюзий. М., 1991; Душа человека. М., 1992; Психианализ и этика. М., 1993; Человек для себя. Минск, 1992; Анатомия человек. деструктивности. М., 1994; Бегство от свободы. М., 1995; Здоровое общество // Психианализ и культура. М., 1995; Человеческая ситуация. М., 1995; Миссия Зигмунда Фрейда. М., 1996.

Лит.: Добренков В.И. Неофрейдизм в поисках «истины» (Иллюзии и заблуждения Эриха Фромма). М., 1974; Функ Р. Эрих Фромм: Страницы документ, биограф. М., 1991; Любутин К.Н., Грибакин А.В. Западная философская антропология: от Фейербаха к Фромму. Екатеринбург, 1994; Философская антропология и гуманизм Эриха Фромма. М., 1995; Evans R.I. Dialogue with E. Fromm. N.Y., 1966.

Я. С. Гуревич

ФРЭЗЕР (Фрейзер) (Frazer) Джеймс Джордж (1854-1941) — англ. антрополог, фольклорист и историк религии, представитель классич. англ. социальной антропологии. Получил образование в ун-те Глазго (1869-74) и Тринити-колледже, Кембридж (1874-79). С 1879 и до конца жизни работает в Кембридж, ун-те, с 1907 — проф. социальной антропологии. В 1907-08 проф. социальной антропологии Ливерпульского ун-та.

Осн. труд, принесший ему мировую известность. «Золотая ветвь» (1-е изд. в 2 тт., 1890; 12-томное изд., 1907-15; сокращ. 1-томное изд., 1922). В этой книге собран и систематизирован большой фактич. материал по первобытной магии, тотемизму, анимизму, табу, религ. верованиям, фольклору и обычаям разных народов. Ф. был «кабинетным» ученым и почти никогда не покидал пределов Англии; большую часть фактич. материала он получил от миссионеров, живших в колониях, использовав для этого рассылку специальных опросников.

Ф. предпринял попытку создания универсальной теории эволюции человек. мышления. Согласно этой теории, исходящей из признания психич. единства всех народов, человечество проходит в своей эволюции три истор. стадии, соответствующие трем качественно разл. способам отношения к природе, реализующим стремление человека к установлению господства над природными явлениями: магич., религ. и научную. Магич. мышление предполагает, что природный мир управляется безличными и неизменными законами, и усматривает наличие причинности между ритуальной практикой и природными событиями. Магич. верования основаны на мышлении по аналогии и поверхностных ассоциациях; вера в то, что подобное может быть вызвано подобным, лежит в основе магич. процедур, к-рые, с т. зр. магич. мышления, способны вызвать те или иные желаемые изменения во внешнем мире, отображенные в этих процедурах. Магич. мышление, основанное на ложных причинностях и потому неэффективное в установлении контроля над естеств. силами, уступает место религ. мышлению, персонализирующему эти естеств. силы, вере в то, что миром управляют сверхъестеств. существа. Чтобы добиться желаемого, человек должен просить помощи у богов и совершать жертвоприношения. Третья стадия развития человек. мышления — наука, изучающая реальные причинные связи явлений и применяющая для этого логико-экспериментальные методы; познание реальной причинности позволяет человеку установить подлинный контроль над природой.

Ф. выдвинул и другие теории: происхождение мифа из ритуала; представление о «царе-колдуне», обладающем магич. силой, обеспечивающей благополучие племени: он должен быть подвергнут ритуальному убийству, когда его силы пойдут на убыль, дабы магич. сила племени перешла к более сильному преемнику; связи христианства с древним культом умирающих и воскресающих богов и др.

Оценка трудов Ф. в совр. антропологии неоднозначна. Теории Ф., будучи порождением «кабинетной антропологии», были подвергнуты критике и по большей части опровергнуты последующими исследованиями полевых антропологов (У. Риджуэя, Эванс-Причарда, Малиновского, Боаса и др.). Однако эти теории, передовые для своего времени, оказали большое влияние на интеллектуальную общественность; общепризнан огромный вклад Ф. в институционали-зацию социальной антропологии как самостоятельной академич. дисциплины и в ее популяризацию. Заслуга Ф. — и введение в антропологию сравнит. метода. Его «Золотая ветвь» сохраняет свое значение как богатый источник фактич. материала; опер. таксономическую ценность имеет и предложенная им классификация типов магии.

Соч.: Totemism and Exogamy. V. 1-4. L., 1910; Gameded Sheaves. L., 1968; Man, God and Immortality. L., 1968; Библейские сказания. М., 1931; Золотая ветвь. М., 1986; Фольклор в Ветхом Завете. М., 1990.

Лит.: Leach E. Frazer and Malinowski Encounter. 1965; Besterman Th. A Bibliography of Sir James George Frazer. L., 1934.

В.Г. Николаев

ФУКО (Foucault) Мишель Поль (1926-1984) - франц. философ, культуролог, эстетик. Преподавал в ун-тах Парижа, Клермон-Феррана, Варшавы, Уппсалы, Гамбурга и др., с 1970 — в Коллеж де Франс. Начинал как структуралист, затем с сер. 60-х гг. перешел на позиции *постструктурализма* и *постмодернизма*. В своих взглядах опирается прежде всего на Ницше и Хайдеггера.

В 60-е гг. Ф. разрабатывает концепцию европ. науки и культуры на основе «археологии знания», имеющей своим ядром «знание-язык». Все известные теории науки и культуры Ф. относит к «доксологии», исходившей из наличия единой и непрерывной истории вообще и культуры в частности, а их изменения объясняет борьбой мнений, прогрессом разума, практич. потребностями и т.д. В концепции Ф., изложенной в книге «Слова и вещи» (1966), европ. культура распадается на несколько эпох. В противоположность традиц. историзму он выдвигает понятие «историчность»; каждая эпоха имеет свою историю, к-рая сразу и неожиданно «открывается» в ее начале и так же сразу и неожиданно «закрывается» в ее конце. Новая эпоха ничем не обязана предыдущей и ничего не передает последующей. Историю характеризует «радикальная прерывность». Старое понятие истории неприменимо даже в рамках отдельно взятой культурной эпохи, где нет прогресса и процесса последоват. смены одних идей и теорий другими. Все они как бы сосуществуют одновременно, являясь лишь одним из возможных вариантов единой для данной эпохи структуры или инварианта.

Вместо доксологии Ф. предлагает «археологию», предметом к-рый должен стать «архаич. уровень, к-рый делает возможным познание и способ бытия того, «что надлежит познать». Этот глубинный, фундаментальный уровень Ф. обозначает термином «эпистема», используя также понятие «историческое априори», «пространство знания», «порядок», «эпистемологич. диспозиция» и т.д. Эпистемы отчасти напоминают абсолютное пространство Ньютона, априори Канта, парадигмы Куна. Они представляют собой «фундаментальные коды культуры», определяющие конкр. формы мышления, знания и наук. Эпистема подобна некоей сетке, к-рая пронизывает реальный мир, выполняя при этом отнологич. и гносеологич. функции: она упорядочивает сами вещи и предметы и создает необходимые условия их познания. В своей гносеологич. функции эпистема сравнима с абсолютной идеей Гегеля, берущей на себя инициативу самопознания и не нуждающейся для этого в традиц. субъекте познания. В этом смысле эпистемы никак не связаны и не зависят от субъекта. Они находятся в сфере бессознательного и остаются недоступными для тех, чье мышление они определяют.

Сравнивая разл. эпохи европ. культуры, Ф. приходит к выводу, что своеобразие лежащих в их основе эпистем обусловлено прежде всего теми отношениями, к-рые устанавливаются между языком, мышлением, знанием и вещами. Эпоха Возрождения, по Ф., покоится на эпистеме сходства и подобия. В этот период язык еще не стал независимой системой знаков. Он как бы рассеян среди природных вещей, переплетается и смешивается с ними. В эпоху классицизма 17-18 вв. возникает новая **эпистема представления**. Язык теперь становится «великой автономной системой знаков». Он почти совпадает с самим мышлением и знанием. Поэтому всеобщая грамматика языка дает ключ к пониманию всех других наук и культуры в целом. Совр. эпоха (19-20 вв.) опирается на **эпистему систем и организаций**. С ее началом возникли новые науки, не имеющие ничего общего с ранее существовавшими. Теперь язык становится строгой системой формальных элементов, замыкается на самом себе, развертывая свою собств. историю. Вместе с тем, теперь и он становится обычным объектом познания — наряду с жизнью, производством, стоимостью и т.д. Однако данное обстоятельство не ослабляет значения языка для культуры. Напротив, его значение даже возрастает. Он становится вместилищем традиций и склада мышления, обычаев и привычек, духа народов.

В книге «Археология знания» (1969) и последующих работах место эпистемы занимает «дискурс» или «дискурсивная практика» (также «дискурсивное событие», происходящее на «доконцептуальном уровне»). С помощью этих понятий Ф. разрабатывает новую методологию для исследования культуры. Исходным материалом науки, искусства, лит-ры и всякого иного явления культуры или вида творчества — в их «первичной нейтральности» — является популяция событий в пространстве дискурса. Суть «дискурсивных событий» составляют связи и отношения между высказываниями, означающими совокупность неких объективных правил и закономерностей, к-рые образуют «архив». Последнее понятие обозначает не собрание разного рода документов и текстов, но лежащие в их основе структуры и законы, «управляющие появлением высказываний как единичных событий». Дискурсивные практики не совпадают с конкр. науками и дисциплинами, они скорее «проходят» через них, придавая им единство.

«Дискурсивные практики», «архив» и «дискурсивные события» выполняют примерно ту же роль, что и «эпистема». Раньше знание было детерминировано эпистемой, теперь оно возникает в поле дискурсивной практики, по-прежнему составляя предмет археологии. Новым является использование понятия «недискурсивная практика», а также анализ соотношения между наукой, знанием и идеологией. Ф. выражает сомнение в рац. ценности науки, отдавая предпочтение «полиморфным» и неопр. дискурсивным практикам, склоняясь даже к тому, чтобы «разрушить все то, что до наст. времени воспринималось под именем науки». Критич. отношение не только к науке, но и к знанию вообще, все более усиливается и в работе «Порядок дискурса» (1971), где Ф. рассматривает дискурс как «насилие, к-рое мы совершаем над вещами».

В 70-е гг. тема «знания-насилия», «знания-власти» выходит у Ф. на передний план, а в работе «Надзор и наказание» (1975) становится центральной. Свою теорию «знания-власти» он противопоставляет всем суще-

ствующим — и марксистской, и либерально-буржуазным. В методол. плане он дополняет археологию генеалогией, заимствуя ее у Ницше.

Эстетич. интересы Ф. ориентированы гл. обр. на *модернизм* и *авангард* в искусстве. Суть своего взгляда на искусство он выразил в ясной и лаконичной формуле: «Мы ищем чистые формы». Осн. внимание Ф. уделяет проблемам лит-ры, разрабатывая идею ее лингвистич. природы. Язык составляет «чистое начало» лит-ры и письма, благодаря письму и лит-ре он достигает подлинной суверенности, осуществляет все свои внутр. возможности. Проводя параллель с известным «парадоксом лжеца», суть к-рого заключается в двойственности и неопределенности высказывания «я лгу», Ф. полагает, что природа лит-ры заключена в высказывании «я говорю». Здесь говорящий субъект является тем же самым, о ком говорится: «я говорю, что я говорю». Это высказывание исчерпывается констатацией самого акта говорения, к-рому ничего не предшествует и после к-рого ничего не следует. Все исчезает, как только говорящий смолкает, уступая место безмолвной пустоте. Именно здесь язык проявляет себя в изначальном, подлинном бытии. Подобного состояния он также достигает в лит-ре (Ф. имеет в виду экспериментальную и авангардистскую лит-ры). В качестве конкр. примера он указывает на творчество писателя и поэта Р. Русселя, называемого иногда франц. Хлебниковым, и ставшего одним из предшественников сюрреализма и «нового романа». Исследуя творчество Русселя, Ф. приходит к выводу, что своеобразие его поэтики заключается в «тропологич. пространстве слов», создаваемом с помощью удвоения и повторения слов и фраз, использования неожиданных сравнений, аналогий и метафор, игры рифм и фонических комбинаций и т.д. Благодаря таким приемам Руссель открыл для лит. языка особое пространство, к-рое Ф. называет лингвистическим. Оно не соприкасается с действит. миром, в нем действует один лишь язык, сведенный к «словам-маскам», «полым словам» и «игре знаков», принимающий облик странных и фантастич. людей, существ, событий и вещей. Нечто подобное Ф. обнаруживает также в произведениях Бланшо, Роб-Грийе, Малларме, Арто и др.

Лингвистич. подход Ф. распространяет на проблематику писателя, отказываясь рассматривать его в качестве традиц. автора и собственника своих творений. Вопрос об «авторе» снимается самопорождающимся письмом, игра знаков к-рого состоит в «открытии пространства, в к-ром пишущий субъект непрерывно исчезает». И если раньше произведение как бы возлагало на себя долг принести бессмертие своему создателю, «теперь оно получило право убивать, быть убийцей своего автора». Самое большее, что останется писателю, — «играть роль смерти в игре письма», а вся его творч. индивидуальность и неповторимость исчерпывается «оригинальностью своего отсутствия». Судьбу «автора» разделяют «произведение» и «книга», необходимость к-рых столь же проблематична, как и индивидуальность автора. Их нельзя рассматривать в качестве проекции авторской субъективности, поскольку они составляют лишь «узел сетки» языка или момент всеобщей «дискурсивной практики».

Во втором и третьем томах «Истории сексуальности» («Получение удовольствия», 1984; «Забота о самом себе», 1984) в круг интересов Ф. входит новая тема: сексуальность, а вместе с ней — вопросы этики, морали и свободы.

Соч.: Raymon Roussel. P., 1963; L'archeologie du savoir. P., 1969; L'ordre du discours. P., 1971; Surveiller et punir. Naissance de la prison. P., 1975; Histoire de la sexualité. V. 1: La volonté du savoir. P., 1976; Histoire de la sexualité. V. 2: L'usage des plaisirs. P., 1984; Слова и вещи: Археология туманит, наук. М., 1977; СПб., 1994; Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996; История безумия в классич. эпоху. СПб., 1997. _____

Лит.: Автономова Н.С. Филос. проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; Визгин В.П. Мишель Фуко — теоретик цивилизации знания// ВФ. 1995. № 4; Guedes A. Foucault. P., 1972; Kremer-Marietti A. Foucault et l'archeologie du savoir. P., 1974; Deleuze G. Foucault. P., 1986; Merquior J.G. Foucault ou le nihilisme de la chaire. P., 1986.

Д.А. Силчев

ФУНКЦИИ КУЛЬТУРЫ - совокупность ролей, к-рые выполняет культура по отношению к сообществу людей, порождающих и использующих (практикующих) ее в своих интересах; совокупность селективных истор. опытом наиболее приемлемых по своей социальной значимости и последствиям способов (технологий) осуществления коллективной жизнедеятельности людей. При этом все Ф.к. **социальны**, т.е. обеспечивают именно коллективный характер жизнедеятельности людей, а также определяют или корректируют почти все формы индивид. активности человека в силу его связанности с социальным окружением. Число такого рода Ф.к. весьма велико, и они могут быть выстроены в иерархич. структуру от наиболее общих до сравнительно частных, обеспечивающих Ф.к. более высокого уровня.

Наиболее общей и универсальной Ф.к. следует признать обеспечение **социальной интеграции людей**: формирование **оснований** их устойчивого коллективного существования и деятельности по совместному удовлетворению интересов и потребностей, стимулирование повышения уровня их групповой консолидированности и эффективности взаимодействия, накопление **социального опыта** по гарантированному социальному воспроизводству их коллективов как устойчивых сообществ.

Ко второму уровню рассматриваемой иерархии можно отнести Ф.к., обеспечивающие осн. **формы** интегрированного существования сооб-в людей, такие как

организация людей в их совместной жизнедеятельности посредством их структурной дифференциации на разл. рода относительно самодостаточные группы: социально-территориальные соседские общины (племена, этносы, нации), социально-функциональные (производств., военные, учебные и прочие коллективы, специальности, профессии, проф. констелляции, классы), социально-бытовые (семьи, кланы, социальные страты, сословия), коммуникативные (по диалектам, языкам, языковым семьям), религиозно-конфессиональные (религ. общины, секты, деноминации, конфессии) и т.п.; **регуляция процессов взаимодействия между людьми** посредством истор. селекции, нормирования и стандартизации наиболее удачных элементов социального опыта в этой области и реализации их в работе регулятивных механизмов конвенционального (ценностные ориентации, мораль, нравственность, обычаи, этикет и пр.) или институционального (право, политика, идеология, церемониал и т.п.) свойства; **консолидация и самоидентификация людей в коллективе** посредством выработки общих целей и идеалов их совместного существования, групповых интересов и потребностей, чувства солидарности личности с коллективом и защищенности им, удовлетворенности действующими нормами и правилами совместного общежития и взаимодействия, формирования системы образов групповой идентичности (этнич., социальных, профессиональных, гос. и иных маркеров) и оснований личной самоидентификации человека в коллективе и самоотожествления с ним, заинтересованности членов коллектива в его социальном воспроизводстве как процессе, отвечающем их индивид. и групповым интересам.

Третий уровень — Ф.к., обеспечивающие осн. средства совместной жизнедеятельности людей. К ним можно отнести: **культуру демогр. и социального воспроизводства членов сооб-ва**, функционирующую посредством выработки норм сексуальных отношений, брачно-семейных и родств. обязательств, норм соседского общежития, стандартов физич. развития индивида и охраны его репродуктивных возможностей, а также системы форм и средств целенаправленной межпоколенной трансляции социального опыта (воспитание, просвещение, образование, традиции, обряды и ритуалы и пр.), выработки норм и стандартов социализации и *инкультурации* личности, ее социальной и культурной адекватности об-ву проживания, стимулирования ее заинтересованности в приемлемых для об-ва формах социальной самореализации, в т.ч. в творч. и инновативной деятельности, в превращении индивида из «продукта и потребителя» культуры в ее «производителя»; **культуру адаптации сооб-ва к природным и историч. условиям его обитания**, реализуемую посредством накопления опыта и воплощения его в нормах, правилах и формах непосредств. жизнеобеспечения (прежде всего в обеспечении продовольствием, теплом, жильем, в методах и традициях охраны здоровья и межличностной взаимопомощи людей), обеспечении коллективной безопасности сообщества (оборона) и индивид. безопасности членов сооб-ва, их имущества и легитимных прав, интересов (правоохранит. система); **культуру развития искусственной материально-пространств. среды обитания сооб-ва и обеспечения его членов социальными благами**, выраженную в формировании принципов, норм, правил и стандартов построения территориальной инфраструктуры зоны проживания (населенных пунктов и их внутр. структуры, транспортных коммуникаций, размещения наиболее важных производств и иных функциональных зон и пр.), развития системы энергообеспечения и производства средств производства (инструментария), обеспечения производства и распределения товаров потребления и услуг и т.п.; **культуру собственности, власти и социальной престижности**, связанную с развитием приемлемых для сообщ-ва технологий и форм властно-собственнических претензий и отношений, способах обретения богатства, формированием иерархии социальных статусов, порядка статусного роста и его символич. маркировки (титулатура, регалии, престижные образцы одежды, украшений, обстановки быта, стилистики поведения, этикета и пр.); **культуру социального патронажа**, проявляющуюся в традициях оказания материальной и иной поддержки людям, оказавшимся в ситуации неконкурентоспособности (по возрасту, увечью, врожденным физич. недостаткам, пострадавшим от войны или стихийного бедствия и т.п.), благотворительности, милосердия, помощи терпящим бедствие, идеологии гуманизма и абсолютизации ценности челоуеч. жизни, мифологии социальной справедливости, «уравниловки», патронажа коллектива над личностью и т.п.; **культуру познания и мировоззрения, накопления и кумуляции социально значимых знаний, представлений и опыта**: рациональных (наука и обыденные рац. наблюдения), иррациональных (религия, мистика, эзотерика, суеверия), логико-метафизич. (философия, здравый смысл, народная мудрость), образных (искусство, метафоричность мышления и суждений, игровые формы поведения и пр.); **культуру коммуницирования и обмена информацией и социальным опытом между людьми**, реализуемую в виде процессов: символизации объектов и явлений (формирование обозначающих понятий, слов, знаков, символов и пр.), сложение языков обмена информацией («естеств.» устных и письм. вербальных, невербальных языков жестов и телесной пластики, символич. и церемониальных действий, искусств, специализир. языков служебных и технич. символов — математич., естественнонауч., компьютерных, топографич., чертежных, нотных и пр., разнообразных систем указат. знаков, звуковых сигналов, знаков различия, функциональной атрибутики, языков цифрового, графич. и звукового кодирования объектов и продуктов и т.п.), сложение систем фиксации информации (в графич., звуковой, видовой и иной техн. форме), ее тиражирования и трансляции (синхронной и диахронной, непосредств. и дистантной, механич. и электронными средствами и т.п.), а также институтов, занимающихся накоплением, сохранением и

обеспечением доступа к социально значимой информации (архивы, библиотеки, музеи, хранилища, информ. банк данных, картотеки и пр.); **культуру физич. и психич. реабилитации и релаксации человека**, включающую принятые в сообщ-ве нормы и формы охраны здоровья и личной гигиены, традиции кулинарии, социальные нормы отдыха (системы выходных, отпусков, освобождения от активной деятельности по возрасту и состоянию здоровья), традиции физич. культуры и спорта, оздоровит. и культурно-просветит. туризма и иных форм активного отдыха, традиции общенац. и народных праздников, карнавалов, массовых гуляний, разнообр. формы развлечат., игрового и интеллект. досуга, систему институтов организованного досуга и т.п. Следует подчеркнуть, что во всех рассматриваемых случаях Ф.к. речь идет не о практич. технологиях по достижению утилитарного результата (созданию продукта потребления), а о социальных нормах, регулирующих допустимость и предпочтительность тех или иных способов осуществления этой деятельности.

Четвертый и последующие уровни Ф.к. связаны уже с дифференциацией культуры на специализир. функциональные сегменты («экон. культура», «военная культура», «культура торговли», «религ. культура», «пед. культура» и т.п.) и системы критериев качества осуществления тех или иных социальных функций («культура труда и потребления», «культура быта», «культура языка», «культура научного мышления», «культура худож. творчества» и пр.). В обоих случаях здесь имеется в виду прежде всего уровень соответствия применяемых технологий (а отсюда и качеств, параметры результатов) в той или иной сфере жизнедеятельности общепринятым технол. нормам в соответствующей сфере, к-рые сложились в процессе истор. селекции такого рода технологий по признакам их приемлемости и допустимости с т. зр. социальной цены и долговременных социальных последствий (критерий утилитарной эффективности в данном случае менее значим) и закрепились в ценностных комплексах специфич. свойства, называемых обычно «проф. культурой» и «культурой образа жизни».

Т.о., во всем многообразии Ф.к. можно выделить такие «профильные» направления, как социально-интегративное, организационно-регулятивно-нормативное, познавательное-коммуникативное, рекреационное и оценочное.

Лит.: Токарев С.А. Разграничительные и объединительные функции культуры. М., 1973; Соколов Э.В. Понятие, сущность и основные функции культуры. Л., 1989; Морфология культуры. Структура и динамика. М., 1994; Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994; Александрова Е.Я., Быховская И.М. Культурологические опыты. М., 1996; Они же Апология культурологии // Обществ. науки и современность, 1997. № 2.

А.Я. Флиер

ФУНКЦИОНАЛИЗМ — один из основных методологических подходов в *культурологии* и социальной антропологии, заключающийся в рассмотрении об-ва как системы, состоящей из структурных элементов, функционально связанных друг с другом и выполняющих опр. функции по отношению к обществу как целому. Разл. социальные феномены (действия, отношения, институты и т.д.), согласно этому подходу, должны объясняться через функции, выполняемые ими в социокультурной системе вообще или в тех или иных социальных или культурных общностях, в которых они имеют место. Раннефункционалистские идеи развивались в рамках позитивистской социологии (Конт, *Спенсер* и др.), оперировавшей биоорганич. метафорой и рассматривающей об-во по аналогии с организмом (иногда механизмом, «агрегатом»), и были тесно связаны с эволюционистскими трактовками истор. развития. Спенсер, напр., рассматривал эволюцию об-ва как процесс прогрессирующей структурной дифференциации, сопровождающейся дифференциацией функций по мере «роста» обществ, организма. Большую роль в развитии функционального подхода сыграл *Дюркгейм*. Он провел различие между причинным объяснением и функциональным объяснением: функциональный анализ рассматривался как необходимый компонент социол. исследования и должен был отвечать на вопрос о роли, к-рую то или иное социальное явление играет в установлении «общей гармонии» (социальной солидарности). Дюркгейм активно использовал функциональные объяснения в своих исследованиях о разделении труда, самоубийстве и религ. верованиях. Идеи Дюркгейма получили развитие в англ. социальной антропологии, гл.обр. благодаря деятельности *Радклифф-Брауна* и *Малиновского*, к-рые развили далее понимание общества как саморегулирующейся системы, состоящей из тесно взаимосвязанных и взаимозависимых частей, выполняющих функции по поддержанию и сохранению целостности и жизнеспособности системы. В отличие от предшественников, англ. антропологи функционалисты были склонны к антиисторизму: тяготая к эмпиризму, они резко выступили против эволюционистских спекуляций и отвергли возможность использования истор. свидетельств в антропол. науке. Важна их работа по освобождению функционалистской методологии от биологизаторских аналогий, велик вклад в разработку понятийного аппарата функционального анализа (понятия «социальная структура», «функция», «социальная организация», «интеграция» и т.д.). Они рассматривали об-во как живую действующую систему и впервые применили системный подход к изучению архаич. об-в Малиновский исходил из принципа «универсальной функциональности» и связывал возникновение и развитие социальных институтов с человеч. потребностями (физиол., эмоц., культурными). Радклифф-Браун связывал существование тех или иных социальных феноменов с потребностью социальной системы в минимально необходимой степени интеграции (солидарности между ее членами) и видел функцию социальных яв-

лений в создании и поддержании солидарности социальных групп и укреплении институтов, служащих поддержанию этой солидарности. В 20-е гг. влияние Ф. в англ. антропологии достигло высокого уровня: плеяда выдающихся антропологов использовала функциональный подход в антропол. исследованиях (*Эванс-Причард*, М. Форте, Р. Ферт, *Глакмен* и др.) Однако, несмотря на высокую эвристич. ценность, Ф. был подвергнут критике, в особенности в связи с его ориентацией на теорию равновесия, исключит. интересом к стабильности систем и принципом универсальной функциональности. Такой подход оставлял вне рассмотрения некоторые важные аспекты обществ, жизни (конфликт, изменение и т.д.). Дальнейшее развитие функциональный подход нашел в США, в рамках структурного Ф. (*Парсонс*, Р. Мертон, М. Леви, К. Дэвис и др.), ставшего в 50-х гг. главенствующей теор. парадигмой в амер. социологии. Р. Мертон сформулировал «осн. теорему Ф.», согласно к-рой один и тот же элемент системы может выполнять множество функций, а одна и та же функция может выполняться разл. элементами («функциональными эквивалентами»). Антропологи М. Глакмен и П. Ллойд предприняли попытку соединения Ф. с теорией конфликта; идея Глакмена о функциональности восстаний развивает постулат универсальной функциональности. Парсонс в социологии, а Ферт в антропологии соединили функциональный подход с теорией действий *М. Вебера*. В наст. время сторонники функционального подхода предпочитают оценивать Ф. не как теорию, а как общенаучный метод исследования.

Лит.: Беспалов В.Е., Сальников Л.В. Введение в функционалистику. Свердловск, 1991; Культура: Теории и проблемы. М., 1995; Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. L., 1952; Firth R.W. (ed.) Man and Culture: An Evolution of the Work of Bronislaw Malinowski. N.Y., 1964.

В.Г. Николаев

ФУНКЦИЯ (от лат. — исполняю, совершаю) — центр, понятие в методологии функционального и структурно-функционального анализа об-ва. Понятие «Ф.» стало активно использоваться в социальных науках со вт. пол. 19 в. в связи с проникновением сначала в социологию, а затем (на рубеже 19-20 вв.) и в антропологию биоорганич. метафоры: об-во рассматривалось, по аналогии с биол. организмом, как некий «сверхорганизм», состоящий из частей (органов), выполняющих разл. функции, обеспечивающие сохранение обществ, организма в жизнеспособном состоянии. Одними из первых стали пользоваться этим понятием для объяснения социальных феноменов Конт во Франции и Спенсер в Англии. *Дюркгейм* считал функциональный анализ необходимым компонентом социол. исследования и трактовал функцию как объективную связь между явлением и опр. состоянием об-ва как целого. Функционалистские идеи франц. социол. школы получили развитие в англ. социальной антропологии (*Радклифф-Браун*, *Малиновский*, *Эванс-Причард*, Р. Ферт и др.). Большую роль в определении понятия «Ф.» сыграл *Малиновский*, рассматривавший Ф. как роль, к-рую то или иное социальное явление (институт, обычай и т.п.) играет в целостной системе культуры, и способ, каким разл. социальные явления соотносятся и согласуются друг с другом. Каждый феномен культуры удовлетворяет ту или иную потребность (биол. или культурную) и, следовательно, должен иметь свою Ф. *Радклифф-Браун* отвергал точку зрения, что каждый социальный феномен непременно исполняет к.-л. Ф. Он рассматривал понятие «Ф.» как методол. инструмент, «рабочую гипотезу», необходимую для формулировки исследоват. проблем. Особенностью подхода *Радклифф-Брауна* было методол. требование признания того, что любое социальное явление может исполнять ту или иную Ф. по отношению к социальной системе. Ранние трактовки понятия «Ф.» способствовали развитию методологии социальных наук (структурный функционализм, системный подход), и вызвали путаницу в понимании этого термина, поскольку он использовался в нескольких совершенно разных значениях. *Р. Мертон* выделил 5 таких значений: 1) обществ, поручение, возложенное на конкр. исполнителя; 2) специализированный род занятий, являющийся для индивида постоянной деятельностью; 3) мате-матич. Ф., выражающая зависимость переменной от другой переменной или нескольких переменных; 4) системообразующий принцип связи структурных элементов, выражающий взаимозависимость и взаимосогласованность частей внутри системы; 5) объективное следствие, благоприятное для адаптации и интеграции системы независимо от субъективных намерений, вкладываемых в действие «актерами». Сам Мертон считал, что в функциональном анализе необходимо использовать термин «Ф.» в пятом значении' если объективные последствия тех или иных действий способствуют адаптации и интеграции системы, то они по отношению к этой системе функциональны. Мертон ввел также понятие «дисфункции», обозначающее отрицат. последствия действия для интеграции системы, и провел важное различие между «явными» и «латентными» Ф. Это различие подчеркивает объективный характер Ф. и строится на строгом разделении субъективных мотивов (намерений, целей и т.п.) и объективных последствий действия «Явная Ф.» — объективно наблюдаемые последствия действий, входящие в намерения участников и осознаваемые ими; «латентная Ф.» — объективные последствия, не входящие в намерения участников и не осознававшиеся ими. Проведя это различие, Мертон подчеркнул важность изучения латентных Ф., по отношению к к-рому изучение явных Ф. должно играть лишь дополнит., подчиненную роль. В структурном функционализме были разработаны также и другие важные понятия, дополняющие понятие «Ф.»: «функ-

циональный эквивалент», «функциональная альтернатива», «эвфункция» и т.п.

См. также *Функционализм*.

Лит.: Токарев С.А. Разграничительные и объединительные функции культуры. М., 1973; Соколов Э.В. Понятие, сущность и основные функции культуры. Л., 1989; Хасанов М.Х. Структура и функция как философские категории. Ташкент, 1991.

В. Г. Николаев

ФУТУРИЗМ (от лат. — будущее) — одно из главных направлений в искусстве *авангарда* нач. 20 в. Наиболее полно был реализован в визуальных и словесных искусствах Италии и России. Начался с опубликования в париж. газете «Фигаро» 20 февр. 1909 «Манифеста футуризма» итал. поэтом Ф.Т. Маринетти. Манифест был ориентирован на молодых художников («Самые старые среди нас — тридцатилетние, за 10 лет мы должны выполнить свою задачу, пока не придет новое поколение и не выбросит нас в корзину для мусора») и, особенно, на итальянцев. Маринетти хотел пробудить дух нац. гордости у своих соотечественников и ввести их на Олимп тогдашней европ. культуры из провинциальной Италии Национализм и шовинизм, бунтарско-анархич. характер, экзальти-рованно-эпатажный тон манифеста в сочетании с апологией часто поверхностно понятых новейших научно-технич. достижений и полным отрицанием всех духовно-культурных ценностей прошлого оказали свое действие. Группа молодых талантливых художников из Милана, а затем из др. городов Италии немедленно откликнулась на призыв Маринетти и своим творчеством, и своей манифестарной эстетикой. 11 февр. 1910 появляется «Манифест художников-футуристов», а 11 апр. того же года — «Технический манифест футуристич. живописи», подписанные У. Боччони, Дж. Балла, К. Карра, Л. Руссолю, Дж. Се-верини — гл. представителями Ф. в живописи. Сам Маринетти до 1943 опубликовал не менее 85 манифестов футуристич. ориентации, касающихся самых разных видов искусства и сторон человек. жизни вообще, выводя Ф. за пределы собственно худож. практики в сферу самой жизни. Именно с Ф. в европ. искусстве начинается тенденция последоват. выхода художника за пределы искусства. Футуристы находились в кипящем котле духовных, худож., полит. исканий начала века, к-рый просто бурлил и готов был взорваться в любую минуту и выплеснуть в мир все что угодно. Особое воздействие на умы футуристов оказали нек-рые идеи Ницше, интуитивизм *Бергсона*, бунтарские лозунги анархистов. Упоенные новейшими достижениями техники, они стремились вырезать «раковую опухоль» традиц. культуры ножом техницизма, урбанизма и новой науки. Гоночный автомобиль, «несущийся как шрапнель», представлялся им прекраснее Ники Самофракийской. Автомобилю, поезду, электричеству, вокзалу футуристы посвящают свои поэмы и картины. В социально-полит. плане очищение мира от старой рухляди они видели в войнах и революциях: «Война — единственная гигиена мира!» Они с восторгом встретили Первую мир. войну, многие из них ушли воевать добровольцами и погибли. Собственно и сам Ф. как некое целостное художественно-эстетич. движение завершился с началом этой войны. Уцелевшие после войны футуристы двигались в искусстве каждый в своем направлении, нек-рые из них примкнули к фашистской партии Муссолини, увлеченные его идеями насильств. переустройства мира.

Маринетти еще у истоков научно-технич. революции впервые почувствовал и осознал, что новая техника меняет и человек. психику, в частности психофизиологию восприятия, а это требует и принцип, изменения всего изобразит.-выразит. строя искусства. Сенсорика совр. человека, писал Северини, ориентирована на работу новейших «машин», поэтому мы концентрируем наше внимание на движении. В совр. им мире футуристов особенно зачаровывали скорость и мобильность новых средств передвижения и связи; динамика, энергетика всевозможных машин и механизмов; взрывоопасный характер социальных конфликтов; бунтарское чувство масс, их стихийная необузданная сила; и все это они стремились выразить средствами своего искусства: поэты — экспериментируя с языком, художники — с красками.

В изобразит. искусстве Ф. отгалкивается от фовизма, у к-рого он заимствует цветовые находки, и от *кубизма*, у к-рого перенимает многие элементы формы и приемы организации худож. пространства. Статич формы кубизма футуристы наполнили динамикой движения и энергией психич. и электр. силовых полей. Нек-рое знакомство с теориями зрения, концепцией фиксации изображения на сетчатке глаза и т.п. вызывает у отд. футуристов желание запечатлеть эти процессы на полотне. Они стремятся активизировать зрителя, как бы поместить его в центр своих работ и их динамизм перенести в психику зрителя. Знакомство с популярными изложениями достижений физики и психологии приводит футуристов к стремлению изображать не сами предметы, но образующие их энергетич., магнитные, психич. поля и «силовые линии», развивая здесь на визуальном уровне живописные находки Ван Гога. Зритель, помещенный в центр такой картины, по мнению футуристов, именно ее силовыми линиями вовлекается в активное участие в изображенном событии. Гл. принципы их худож. кредо — движение, энергия, сила, скорость, си-мультианность, континуитет всех фактов и событий, проникновение всего во все и сквозь все — энергетич. прозрачность бытия. Реализовать их они пытались достаточно простыми (если не сказать примитивными) приемами. Движение часто передается путем наложения последоват. фаз на одно изображение, как бы наложением ряда последоват. кадров кино-

пленки на один. В рез-те возникают «смазанные» кадры с изображением лошади или собаки с двадцатью ногами, автомобиля или велосипеда с множеством колес и т.п. Энергетич. поля или состояния души передаются с помощью абстр. лучащихся, динамически закручивающихся в пространстве цвето-форм (или пластич. объемов в скульптуре — напр., у Боччони). Бунтующие массы агрессивными кинокадровыми углами и клиньями прорываются сквозь сине-фиолетовую мглу пространства (Л. Руссо. Бунт, 1911) и т.п. Время манифестируется футуристами как необходимое четвертое измерение худож. пространства и реализуется с помощью симультанности изображения разновременных событий. При этом симультанность относится у них не только к совмещению внешних форм и явлений, но и к стремлению объединить в некое худож. целое различные моменты внутр. жизни человека — воспоминания, переживания, пластич. ассоциации и т.п. В рез-те футуристам удалось достичь создания предельно напряженного динамич. худож. пространства чисто живописными средствами, чего не удавалось никому ни до них, ни после них, за исключением, пожалуй, только **Кандинского** в его «драматич.» период. В лучших работах футуристов (особенно Северини, Боччони, Балла) эти попытки привели к созданию высокохудож. ориг. произведений, вошедших в сокровищницу мирового искусства. Наряду с ними возникло и много средних и слабых, чисто эксперимент. работ, к-рые сыграли свою важную роль в истории искусства именно в качестве обнаженного худож. эксперимента, подготовит. этапа для других направлений в худож. культуре.

Еще одной важной особенностью эстетики Ф. стало стремление ввести в изобразит. искусство звук чисто визуальными средствами. Шумы, ворвавшиеся в мир вместе с новой техникой, очаровали футуристов, и они стремятся передать (во всяком случае постоянно декларируют это) их в своих работах. «Мы хотим петь и кричать в наших картинах», звучать победными фанфарами, реветь паровозными гудками и клаксонами автомобилей, шуметь фабричными станками; мы видим звук и хотим передать это видение зрителям. Отсюда введение звука в название картин типа «Скорость автомобиля + свет + шум», «Форма кричит: Вива Италия!» (Балла) и т.п. В опубл. в 1913 манифесте «Искусство шумов» Л.Руссо, на много лет предвзяв конкр. музыку Штокхаузена, Кейджа, выдвигает идею музыки, состоящей исключительно из одних натуральных шумов. К.Карра в своем манифесте «Живопись звуков, шумов, запахов» (1912), доводя до логич. предела принцип *синэстезии*, утверждал, что ощущения всех этих невизуальных феноменов можно добиться с помощью абстр. ансамблей красок и форм. «Наши холсты, — писал он, — будут выражать пластич. эквиваленты звуков, шумов и запахов в театре, в музыке, в зале кино, в публичном доме, на железнодорожном вокзале, в порту, гараже, в клинике, мастерской и т.п. Для этого художник должен быть вихрем сенсаций, живописной силой и энергией, а не холодным логич. интеллектом». Стремясь в своих футуристич. скульптурах-конструкциях к объединению пластич. формы, цвета, движения и звука, Балла стал предтечей и кинетизма, и позднейших синтетич. видов искусства. Боччони, пришедший к убеждению, что в одной скульптуре необходимо использовать как можно больше материалов для усиления пластич. эмоций (стекла, дерева, картона, железа, кожи, конского волоса, одежды, зеркал, электрич. лампочек и т.п.), стал предвестником **поп-арта** и таких типов совр. артефактов, как ассамбляж, инсталляция, абстр. скульптура.

Необходимо, наконец, указать и на ярко выраженный космогонич. характер целого ряда футуристич. композиций, где завихряющиеся энергетич. потоки сталкиваются с прямолинейными лучами других свето-энергич. полей, вызывая ассоциации с космич., магнитными и т.п. бурями и плазматич. катаклизмами, что в это же время и несколько позже, но в иной стилистич. манере составляло предмет пристального интереса Кандинского.

Первая значит. выставка итал. футуристов прошла в Париже в 1912 и затем проехала по всем худож. центрам Европы (Лондон, Берлин, Брюссель, Гамбург, Амстердам, Гаага, Франкфурт, Дрезден, Цюрих, Мюнхен, Вена). Везде она имела скандальный успех, но практически нигде футуристы не нашли серьезных последователей, кроме России, куда выставка не доехала. Рус. художники сами в тот период часто бывали в Европе, и идеи и манифесты футуристов оказались во многом созвучны их собств. исканиям. Первый футуристич. манифест Маринетти уже через несколько дней после его появления в «Фигаро» был переведен и опубликован в Петербург, газете «Вечер» 8 марта 1909. Он сразу же привлек к себе внимание художников и литераторов. В России возникло футуристич. движение кубо-футуризма, да и лучизм Гончаровой и Ларионова основывался на развитии футуристич. доктрины об энергетич. полях и «силовых линиях».

В лит. России существовало несколько футуристич. группировок, наиболее плодотворной из них и близкой к собственно Ф. была «Гилея», в к-рую входили А. Крученых, В. Маяковский, В. Хлебников, братья Бурлюки, В. Каменский и др. Особенно активно она действовала с 1910 по 1915 (сб.: «Садок судей», «Пощечина обществ, вкусу», «Дохлая луна», «Взял» и др.; манифесты и многочисл., часто скандальные обществ. выступления). Футуристов предреволюц. России отличало обостренное ощущение грядущего «мирового переворота», неизбежности «крушения старья» и возникновения «нового человечества». В период революц. переворотов они ощущали себя соучастниками этих событий и считали свое искусство «революцией мобилизованным и призванным». Они искренне приветствовали новую власть и пытались поставить свое искусство ей на службу, но к к. 20-х гг. пришлось не ко двору пролетарским комис-

сэрам и подверглись гонениям и преследованиям, а их группировки были распущены.

Футуристы стремились на всех уровнях изменить традиц. систему лит. текста, начиная от смешения всех и всяческих жанров (вплоть до синтезирования многих искусств — футуристич. опера «Победа над солнцем», 1913, музыка М. Матюшина, текст Крученых, декорации Малевича), введения новых принципов стихосложения, основанных на композиционных «сдвигах» и смысловых парадоксах, разработки тонич. стиха, визуальной (графич.) поэзии, использования архаич., фольклорной и бытовой лексики и кончая беспредельным «словотворчеством и словоновшеством» — изобретением зауми. Суть заумной лексики, активно создаваемой Хлебниковым, Крученых, Каменским, состояла в попытке выявления изначального архетипич. смысла звука, фонемы, к-рый, по их убеждению, ближе к сущности, чем фиксируемый разум, и построения на этой основе нового языка, очищенного от бытовых значений. Отсюда особое внимание Хлебникова к «первоначалам», когда язык был «частью природы» и, одновременно, новый эстетич. принцип: выведение творчества из сферы чистого искусства в жизнь; участие искусства в создании нового мира, предельно технизированного, революционизированного на всех уровнях.

Рус. Ф. не был единым художественно-эстетич. направлением или движением. Футуристами называли себя многие левые группировки в искусстве и лит-ре того времени (Петербург. «Союз молодежи», моск. «Ослиный хвост» и др.), отличавшиеся друг от друга стили-стич. и эстетич. принципами. Здесь были и постсезаннисты, и постэкспрессионисты, и примитивисты, и русские фовисты и др. В России на Ф. ориентировались не только художники и литераторы, но и лит-веды, в частности представители ОПОЯЗа и «Формальной школы».

Ф. оказал опр. воздействие на многие виды искусства 20 в., в частности, на театр, кино, видео-арт и др.

Лит.: Манифесты итал. футуризма. М., 1914; Манифесты и программы рус. футуристов. Мюнхен, 1967; Baumgarth C. Die Geschichte des Futurismus. Bd. 1-2. Hamb., 1966; Martin M.W. Futurist Art and Theory 1909-16. Oxf., 1966; Markov V. Russian Futurism: a History. Berk.; Los Ang., 1968; Der Futurismus: Manifeste und Dokumente einer künstlerischen Revolution, 1909-18. Köln, 1972; Taylor C. Futurism, Politics, Paintings and Performance. Michigan, 1979; Futurismo: Mamfesti, proclami, interventi e documenti teorici del Futurismo, 1909-44. T. 1-4. Firenze, 1980; The Futurist Imagination: Word + Image. New Haven, 1983; Calvesi M. Der Futurismus: Kunst und Leben. Köln, 1987.

Л.С. Бычкова