



ГАДАМЕР (Gadamer) Ганс Георг (р. 1900) - нем. философ; изучал философию, классич. филологию, германистику и историю искусства в ун-тах Марбурга и Фрейбурга у *Н. Гартмана*, *П. Фридлендера*, *Шелера*, *Бульмана*, *Хайдеггера*. Преподавал в ун-тах Марбурга, Киля, Лейпцига (1946-47 — ректор). В 1947 переезжает во Франкфурт-на-Майне, в 1949-68 занимает кафедру философии в Гейдельберг. ун-те, руководимую ранее К. Ясперсом. С 1953 — редактор и основатель журн. «Philosophische Rundschau».

Всемирную известность принесла Г. работа «Истина и метод. Осн. черты филос. герменевтики» (1960, русский перев. 1988 неудачен), где он попытался связать воедино «герменевтику фактичности» Хайдеггера с герменевтич. традицией 17-18 вв. Вслед за Хайдеггером Г. трактует феномен понимания не как инструментально-логич. акт, а как способ челоуеч. бытия. Отсюда радикальный пересмотр задач герменевтики, в т.ч. ревизия концепций Шлейермахера и Дильтея. Герменевтика — не искусство истолкования (как это было у Шлейермахера) и не метод познания (как у Дильтея), а исследование условий возможности понимания. Развивая хайдег-геровскую мысль о челоуеч. бытии как бытии в мире и о «пред-истолкованности» мира в дотеор. структурах ориентации в нем, Г. ведет речь о «предпонимании», к-рое конкретизируется им как «предрассудок». «Предрассудки» (равно как и «традиция» и «авторитет») не только не препятствуют пониманию, но и составляют необходимый его момент.

«Герменевтич круг», известный как осн. трудность процесса интерпретации, носит, по Г., не методол., а онтологич. характер и продиктован взаимообусловленностью и взаимодействием между «предпониманием» и текстом К смыслу текста как нек-рого целого мы идем через понимание его отд. частей; но чтобы понять смысл части, уже необходимо опр. образом понимать целое, т.е. обладать его «предпониманием». Как бы упреждая упрек в субъективизме и релятивизме, Г. говорит о диалогич. структуре процесса понимания. Понимание имеет вопросно-ответную структуру: понять текст значит понять вопрос, к-рый этот текст ставит, а не навязывать ему посторонний вопрос. Но понять вопрос можно лишь в том случае, если мы сами умеем им задаться Поэтому вторым шагом будет отнести этот вопрос к себе, что ведет к критич. проверке нашего «предпонимания». Понимание всегда осуществляется в процессе «слияния горизонтов» интерпретатора и текста, причем интерпретатор не выходит из этого процесса незатронутым, его смысловой горизонт тоже претерпевает изменения.

В последоват. противостоянии редукции герменевтики к разработке методологии интерпретации текстов (Э. Бетти), Г. выдвигает понятие *Wirkungsgeschichte* — «действенной истории», к-рая заключается, с одной стороны, в определенности всякого акта истолкования текста предшествующей историей (традицией) ее интерпретаций, а с др. стороны, во включенности этого акта в традицию. Сегодняшняя интерпретация традиции — тоже момент традиции; всякое истолкование и определено традицией, и «соопределяет» последнюю. Подчеркивая момент «принадлежности традиции», Г. отмежевывается от концепции «истор. сознания» Дильтея, верящего в возможность объективного познания прошлого укорененным в настоящем исследователем. В континууме традиции нет ни прошлого, ни настоящего, и Шекспир вполне может выступать как современник Софокла; в «событии понимания» нет ни объекта, ни субъекта, т.к. интерпретатор и его предмет равным образом причастны традиции.

Парадигматическое значение для герменевтич. опыта имеет «опыт искусства». В противовес концепции «эстетич. суждения» Канта, Г. вслед за Гегелем трактует искусство как способ познания, как самостоят. «опыт истины». Апелляция к Гегелю необходима Г. для заострения своего расхождения со Шлейермахером: задача герменевтики заключается не просто в «реконструировании», а в известном смысле в «конструировании» — во включении опыта истины, переживаемого благодаря произведению искусства, в структуру опыта интерпретатора. Однако союз филос. герменевтики с философией Гегеля непрочен. Исходный пункт Гегеля — самопознание абс. духа, т.е. бесконечная мощь рефлексивного сознания, тогда как Г. отправляется от принципиальной конечности человека и его рефлексивных усилий. Г. отрицает поэтому и возможность «снятия» менее соверш. форм культурных образований более совершенными. Традиция дана челоуеку в первую очередь и по преимуществу как языковая традиция. Мы «живем в

традиции» в той мере, в какой мы «живем в языке». Как и Хайдеггер, Г. рассматривает язык не в качестве инструмента или знака того или иного произвольно избираемого содержания, а как «медиум» раскрытия бытия. Универсальность языка как медиума влечет за собой универсальность герменевтики. «Бытие, к-рое может быть понято, есть язык» — этот провокативный тезис Г. означает лишь следующее: все, что мы в состоянии понять, опосредствовано языком, а все, что опосредствовано языком, мы в состоянии понять.

В полном соответствии со своим тезисом, что герменевтика — прежде всего практика, Г. выступает как практикующий интерпретатор, беря в качестве предмета и историю философии (Платон, Аристотель, Гегель, Гуссерль, Хайдеггер), и историю лит-ры (Гёте, Рильке, Гёльдерлин, Пауль Целан).

Соч.: Gesammelte Werke. Bd. 1-10. Tub., 1985; Kleine Schriften. Bd. 1-4. Tub., 1976-79; Das Erbe Europas. FT./ M., 1989; Gedicht und Gespräch. Fr./M., 1990; Актуальность прекрасного. М., 1991; Wahrheit und Methode. Tub., 1975; Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Fr./M., 1976; Lob der Theorie. Fr./M., 1983; Platos dialektische Ethik. Hamb., 1983; Истина и метод. М., 1988; Актуальность прекрасного. М., 1991.

Лит.: Орлов Б.В. Субъект. Объект. Эстетика: Версии Бахтина, Гадамера, Лукача. Екатеринбург, 1992.

В. С. Малахов

ГАНСЛИК (Hanslick) Эдуард (1825-1904) - австр. эстетик и муз. критик. Учился в ун-тах Праги и Вены; с 1856 преподавал историю музыки в Венском ун-те. Значение Г. в эстетике определяется его трактатом «О музыкально-прекрасном» (1854); тезис, данный в этом трактате: «Звучащие подвижные формы — вот единственно и исключительно содержание и предмет музыки», стал принципом формалистич. эстетики музыки, а Г. традиционно рассматривался в истории эстетики как гл. представитель формализма. Однако определение музыки как чистой формы (сопоставимой с орнаментом, арабесками и игрой форм в калейдоскопе) было лишь одним из обоснований музыки в трактате и вступало в противоречие с характеристикой музыки как духовного, чувственного искусства, не совпадающего в своей форме с архитектурн. и математич. ее закономерностями. Наряду со сведением музыки к чистой форме Г. вполне допускал этич. и космически-универсальное обоснование музыки нем. классич. идеализмом. Во 2-м изд. трактата (1858) Г. устранил или ослабил нек-рые содержат, моменты своего эстетич. истолкования музыки (в прижизненных изданиях трактата его текст менялся), в нем остались резко противоречащие формализму положения (в основе музыки — чувство или «сердце»; музыка доставляет «духовное удовлетворение»); нек-рые из них подчеркивали важные моменты музыки, упускавшиеся из виду совр. эстетикой, — музыка как мысль; воспринимать музыку значит «мыслить посредством фантазии»; подчеркивание неразрывности формы и содержания в музыке. Фактически принципами эстетики Г. были: ясность и обозримость муз. произведения; его уравновешенность; его самодостаточность, автономность, красота и соотв. ей «наслаждение» слушателя. В истолковании таких принципов Г. опирался на классич. образцы, начиная с Моцарта, и решительно противился динамич. переосмыслению формы (т.е. самого принципа муз. мышления) в духе Р. Вагнера и «новомем. школы» (к тенденции к-рой Г. относил и всю программную музыку). Рациональное, подчеркнуто сознат. восприятие искусства, сочетавшееся с изв. гедонизмом переживания, Г. противопоставлял стихийности восприятия, «опьяненнос-ти» искусством, предвосхитив критику Вагнера у позднего Ницше. Трактат Г. вызвал бурную полемику, продолжавшуюся десятилетиями и вышедшую за пределы Австрии и Германии. Мн. последователи Г. (О. Гостински в Чехии, Г.А. Ларош в России) глубоко переосмыслили наследие Г. и внесли вклад в эстетику. Г. издал эстетич. работу Т. Билльрота «Кто музыкален?» (Billroth Th. Wer Ist musikalisch? 2. Autl B., 1896).

Соч.: Vom Musikalisch-Schönen: Aufsätze. Musikkritiken. Lpz., 1982; Aus meinem Leben. Kassel; Basel, 1987; Vom Musikalisch-Schönen. T. 1-2. Mainz, 1990; О прекрасном в музыке. М., 1885; О музыкально-прекрасном. М., 1910.

Лит.: Михайлов А.В. Эдуард Ганслик: К истокам его эстетики // Сов. музыка. 1990. N 3; Михайлов А.В. Эдуард Ганслик и австр. культурная традиция // Музыка. Культура. Человек. Вып. 2. Свердлов., 1991; Glatt D. Zur geschichtlichen Bedeutung der Musikaesthetik E. Hanslicks. Munch., 1972; Abegg W. Musikaesthetik und Musikkritik bei E. Hanslick. Regensburg, 1974; Khittl Chr. Eduard Hanslicks Verhältnis zur Asthetik/Biographische Beiträge zum Musik-leben Wiens im 19. und frühen 20. Jahrhundert. W., 1992.

А.В. Михайлов

ГАРНАК (Harnack) Адольф фон (1851-1930) - нем. теолог и историограф. Образование получил в Дерпте. С 1876 — проф. в Лейпциге, Гисене, Марбурге, с 1889 — в Берлине. В 1903-11 — президент Евангелическо-социального конгресса.

Г. — последователь А. Ричля (1822-89), представитель «либеральной теологии», стремившейся устранить из религии мифол. элемент как несущественный и, вместе с тем, отвлекающий от абсолютной истины — нравств. содержания христианства, в к-ром воплощена цель истор. процесса и религии, следовательно, оно есть проявление гл. содержания культуры, мотивация для этики.

Г. утверждал, что сущность христианства заключена в Евангелии Иисуса. В работе 1920 «Маркион» он предлагал изъять из канона Ветхий Завет как нечто проти-

воречащее христ. учению. С др. стороны, само Евангелие извращено развитием догматики (к-рая по своему построению есть «произведение греч. духа на почве Евангелия») и основанной на ней организации. Сущность христианства в какой-то мере была возрождена Лютером, очистившим «ядро» от «скорлупы» — истор. характера веры, наслоившегося в обрядности и церковных институтах.

В период, когда Г. писал свою осн. работу «Сущность христианства» (1900), он, отвергая божественность Христа, утверждал, что в Евангелии славится не Сын, а только Отец. Три первых Евангелия Г. считал истор. документом, повествующим о жизни реального человека. Позже он признал верховный авторитет Иисуса и необходимость поклонения Ему, но пересмотра своего учения не предпринял.

Соч.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bde. Freiburg i. Br., 1886-1890; Das Wesen des Christentums. Lpz., 1900; Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlichen Erkenntnis. Munch., 1917; Сущность христианства. М., 1907; Религиозно-нравств. основы христианства в истор. их выражении. Харьков, 1907; Церковь и гос-во до образования гос. церкви // Из истории раннего христианства. Сб. статей. М., 1907.

Лит.: Лебедев А.П. «Сущность христианства» по изображению церковного историка А. Гарнака // Богословский вестн. С. Посад, 1901. № 10, 11, 12; Кулюкин С.Л. «Сущность христианства» проф. А. Гарнака: Изложение и разбор. СПб., 1902; Лепорский П.И. Христианство и совр. мировоззрение // Христианское чтение. СПб., 1903. ч. I; Виноградов В.П. Иисус Христос в понимании Ренана и Гарнака. С. Посад, 1908; Сахаров Н. Очерки религ. жизни в Германии // Богослов. Вестн. С. Посад, 1903. Т. 2. № 7-8. [Июль-август]; С.П. Новый Ренан на нем. почве // Труды Киев. Дух. Академии. 1907. Кн. 4.

A. T.

ГАРТМАН (Hartmann) Николай (1882-1950) - нем. философ, основатель т.н. критич. (или новой) онтологии. Род. в Риге, изучал классич. языки в Петербург, ун-те, после революции переехал в Германию. В ун-те Марбурга занимался философией под руководством Когена и Наторпа — лидеров марбург. школы неокантианства. С 1909 вел курс философии в Марбург. ун-те, в 1925-31 преподавал в Кельнском, затем в Берлин., а в 1946-50 в Геттинген. ун-тах. Г. считается одним из крупнейших представителей совр. нем. философии, его называют в числе трех наиболее выдающихся философов нашего времени наряду с *Хайдеггером* и *Маритие-ном*. Философия Г. пользуется авторитетом также среди естествоиспытателей, особенно в Германии.

Ранние произведения написаны Г. в духе неокантианства марбург. школы, среди них его первая крупная работа «Платоновская логика бытия» (1909). Следующий этап творчества Г. ознаменовался выступлением против неокантианства под влиянием феноменологии *Гуссерля* и *Шелера*. В гл. работе этого периода «Осн. черты метафизики познания» (1921) он отходит от ме-тодологизма и субъективизма марбург. школы и обосновывает идею независимости реального мира от сознания, что вызвало негативную реакцию неокантианцев. В 1926 появляется его выдающееся произведение «Этика», где аксиологич. трактовка проблематики во многом оказалась созвучной с идеями, высказанными Шелером в труде «Формализм в этике и материальная этика ценностей». Г. подчеркнул абсолютный характер нравственного, но при этом отверг трансценденталь-ность смысла, благодаря чему в отличие от Канта он постулировал атеизм и обосновывал возможность свободного чело-веч. деяния, имеющего ценностную ориентацию. Г. решает осн. этич. проблему соотношения ценностей и свободы воли как соотношение двух «детерминаций» — идеальной и реальной, т.е. ориентации воли на ценности и осуществления их волевым актом.

Гл. этап становления философии Г. связан с поворотом от феноменологии к онтологии, в чем проявилось большое влияние гегелевской концепции «объективного духа». Разработке этих проблем посвящены четыре тома: «К обоснованию онтологии» (1935), «Возможность и действительность» (1938), «Построение реального мира» (1940) и «Феноменология природы» (написана в 40-е гг., опубли. позднее). Созданная им в этот период «критич. онтология» означала отказ от филос. течений, в к-рых теория познания занимает центр, место. Г. решительно выступил против неокантианцев, объявлявших онтологию «атавизмом» и считавших, что философия может ограничиваться только теорией познания. Он подчеркивал, что вопрос о познании невозможно даже поставить без вопроса о бытии. Критика Г. «гносеологизма» означала признание первичности бытия по отношению к познанию и имела, бесспорно, полож. методол. значение. Онтология Г. вошла в общее русло распространенных в совр. зап. философии течений неореализма и критич. реализма, представляющих собой специфич. разновидность объективного идеализма.

Осн. цель онтологии Г. — отобразить и упорядочить на единой основе все богатство познаваемого нами сущего, уделяя главное внимание учению о слоистой структуре бытия и особых категориях, свойственных каждому слою (неорганич., органич., духовному и душевному). Каждый высший слой имеет свое основание в низшем, но обладая автономией, полностью им не определяется. Низшие слои бытия активнее, высшие обладают большей свободой проявления. Категории пространства и времени свойственны не всем слоям бытия; душевный и духовный слои независимы от пространства и существуют только во времени. Этот онтологич. полиморфизм Г. созвучен древне-вост. религиозно-филос. представлениям об иерархии миров (в буддизме) и многоуровневой структуре чело-веч. существа (согласно йоге, человек имеет помимо материального

тела еще и эфирное, ментальное, астральное и т.д.). Тем самым Г. сделал крупный шаг навстречу разрабатываемой сейчас в науке новой мировоззренч. парадигме, к-рая не только сближает представления Запада и Востока о строении космоса и человека, но и усматривает фундаментальное, онтологич. единство материи и сознания при всем многообразии их структурного строения («слоистости бытия»).

«Эстетика» (не завершена и опубликована посмертно, 1953) продолжила линию отказа от неокантианства, Г. остро критикует субъективизм в понимании проблем эстетики, требуя синтеза субъективного и объективного. Прекрасное — осн. категория эстетики — постигается в состоянии экстаза и мечтательности, а не благодаря рассудку, вырывающему человека из этого состояния и не позволяющему приобщиться к сфере прекрасного. Поэтому непозволительно смешивать познават. акт с эстетич. созерцанием. Г. показывает место эстетич. ценностей среди осн. классов ценностей, наряду с ценностями благ, нравств., познават. и религ. ценностями.

Г. не создал и не стремился создать особой системы, поскольку считал, что «век филос. систем закончился» и следует использовать «апоретич.» метод тщательного обдумывания сложных филос. проблем.

Соч.: Ethik. В.; Lpz., 1926; Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. В., 1949; Das Problem des geistigen Status. В., 1933; Grundlegung der Ontologie. В.; Lpz., 1935; Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre. В., 1940; Kleinere Schriften. 1-3 Bd. В., 1955-58; Эстетика. М., 1958; Проблема духовного бытия // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.

Лит.: Зотов А.Ф. Проблема бытия в «Новой онтологии» Н.Гартмана // Совр. объективный идеализм. М., 1963; Гернштейн Т.Н. Философия Николая Гартмана. Л., 1969; Малинкин А.Н. Николай Гартман: «забытый философ» // Культурология. XX век. М., 1995; Kanthack K. Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie. В., 1962; Forsche J. Zur Philosophie Nicolai Hartmanns. Meisenheim am Glan. 1965; Huang Sumeh. Problemgeschichte der Philosophie im Sinne Nicolai Hartmanns. Bonn, 1978; Wirth I. Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie. В., 1965.

Е.Г. Балагушкин

ГАРТМАН (Hartmann) Эдуард (1842-1906) - нем. философ, создатель «философии бессознательного», возникшей как оппозиция господствующему во вт. пол. 19 в. позитивизму. Г. считал своими предшественниками Платона, Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра. Его система, особ. принцип всеединства, привлекала внимание Вл. Соловьева; близки взгляды Г. и к концепции Юнга, с той разницей, что бессознательное понималось Г. по преимуществу онтологически. Бессознат. психизм пронизывает у него все бытие, от мельчайшего атома, к-рому присущ минимум сознания, вплоть до социальной и культурной деятельности человека. Бессознательное есть источник всякого творчества, всего нового, оно действует во всех сферах жизни, проступает на первый план во всех важнейших случаях и явлениях. И в природе, и в об-ве оно действует целесообразно («бессознательное мыслит безошибочно»); видимая нецелесообразность происходящего обнаруживает, что воля идет «окольными путями». Логич. истоком идеи бессознательного у Г. был синтез «воли» и «представления» Шопенгауэра и идея изначального тождества абсолюта в «философии тождества» Шеллинга. В понимании истории и культуры Г. обращается также к идеям Гегеля: «бессознат. логика, так сказать, истор. промысл, никем не был так ясно понимаем, как Гегелем». Принимая пессимистич. выводы Шопенгауэра, Г. соединяет их с принципами тождества и всеединства. Воля и представление изначально тождественны; везде, где есть воля, есть и представление, и наоборот. Это изначальное тождество и есть Бессознательное, о к-ром сознание ничего не знает. Г. характеризует его как единую субстанцию обоих атрибутов. Ни одна из категорий сознания не приложима к бессознательному; безразлично, как его называть, абсолютным субъектом или абсолютным объектом, материей или духом. Оно есть основа всех вещей, суть жизни, вечно ускользающее от чело-веч, огранич. ума. В нем — целит, жизненная сила, оно — премудро, именно оно осуществляет все важнейшие выборы в жизни, сознание лишь подыскивает мотивы для них. Хотя мы не можем судить о бессознательном и не знаем причины возникновения мира, тем не менее, исходя из видимого хода эволюции, мы можем предположить цель мира. Цель чело-веч. истории в увеличении сознания, к-рое необходимо для постижения скорбности этого «лучшего из миров» (Лейбниц); оно необходимо для достижения последней цели мироздания — безболезненности, безмятежности, равняющейся небытию. В зависимости от этой последней цели мироздания определяется и цель человека в мире, равно как и смысл существования его культуры. Инстинкты суть мысли бессознательного, культура же служит последней цели мира, облагораживая чело-веч. породу тем, что приводит человека к осознанию несчастья и страдания жизни; в особенности этому служит искусство, создание эстетич. видимости, хотя лишь в искусстве и в прекрасном достигается преобладание удовольствия над страданием. Одновременно с антропол. развитием чело-веч. расы идет и прогресс в духовном богатстве человечества. Как и Гегель, Г. полагал, что материальный мир есть лишь средство возвращения в себя духа. Поучителен анализ Г. «Фауста» Гёте. Он называет это произведение «драгоценным зеркалом нем. заблуждения и борьбы духа», утверждая, что Гёте изображает в конкр. индивидуальном образе общий ход развития человека от наивного эгоизма и эвдемонизма к самоотверж. совместной работе в едином культурном процессе. Проблема социальности и культуры тесно связана для Г. с проблемой индивидуации и филос. пессимизма. Культурные формы нравственности, справедливость суть, по

Г., идеи сознания. Свое учение об идеях он называет «конкретным идеализмом». Каждый род идей выполняет свое назначение в целях бессознательного. Если целью сознания является самопожертвование, то целью бессознательного в отношении индивида — безмятежность, небытие. С развитием культуры и совершенствования индивида, с увеличением свободы от природы, социальная свобода не увеличивается, а уменьшается. Культура и об-во не обеспечивают индивидуальной свободы. Улучшенная порода, достигаемая в этом процессе, т.е. обладающая повышенным сознанием брэнности и мучительности бытия, способствует, т.о., последней цели мира — погружению в Бессознательное. Существенно для Г. то положение, согласно к-рому чувств, удовольствие не противоположно духовному, а однородно с ним, они взаимно срастаются и пронизывают друг друга. В этом основа мистич. и религ. чувства, ибо они также коренятся в бессознательном, в нем же заключена и вся магия мира. Культурные установления анализируются как идеи сознания с соответствующей логикой идей. И хотя «должно стараться расширять, насколько возможно, сферу сознат. разума, ибо в ней заключается всяческий прогресс мирового процесса, все будущее спасение», тем не менее, человек, теряющий бессознательное, теряет источник своей жизни. Бессознательное пронизывает мир, и только иллюзия сознания заслоняет от человека его премудрость, проявляющуюся, в частности, в любви. Поскольку цель эволюции — совершенствование рода, то любовь, назначение к-рой осуществлять правильный подбор индивидов (Г. испытал влияние дарвинизма) на основании красоты, именно и служит этой цели эволюции. Ее истоки и закон полностью в области бессознательного, поэтому она всеильна. И поэтому она единственно подлинная тема и предмет искусства, и должна быть таковой даже в большей мере, чем это обычно полагают. Бессознат. цель, стоящая за этим, — произвести ребенка, — не исключает мистич. смысла искусства. В ходе эволюции, совершенствуя свое сознание, человек избавляется от эвдемонистских иллюзий (возможности достижения счастья на земле, на небе и путем истор. и культурного процесса), подготавливая себя к небытию.

Соч.: *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, Lpz., 1889; *Совр. психология*. М., 1902; *Die Religion des Geistes*. В., 1907; *System der Philosophie im Grundriss*. Bd. 1-8. Lpz., 1907-09; *Истина и заблуждения в дарвинизме*. СПб, 1909; *Kategorienlehre*. Bd. 1-3. Lpz., 1923; *Philosophie des Schönen*. В., 1924; *Сущность мирового процесса или философия бессознательного*. Т. 1-2. М., 1873-75.

Лит.: Кюльпе О. *Совр. философия в Германии*. М., 1903; Huber M. *Eduard von Hartmanns Metaphysik und Religionsphilosophie*. Winterthur, 1954.

Т. Б. Любимова

ГЕЛЕН (Gelen) Арнольд (1904-1976) - нем. философ и социолог. Изучал философию в Лейпциге и Кельне, ученик Г. Дриша. С 1934 — проф. в Лейпциге, с 1938 — в Кельне, с 1940 — в Вене. С 1942 — проф. социологии в Высшей школе науки управления, с 1962 — в Высшей тех. школе в Аахене. Научная эволюция Г. началась с периода «абсолютной феноменологии» в духе идей Фихте, Гегеля и Гербарта («Действит. и недействит. дух», 1931; «Теория свободы воли», 1933). Постепенно, под влиянием философии англ. эмпиризма и амер. прагматизма (более всего — работ *Дьюи*), его взгляды становятся все менее спиритуалистическими («О понятии опыта», 1936; «Результаты Шопенгауэра», 1938).

Осн. сочинение Г. — «Человек. Его природа и его положение в мире». Уже в первый год своего появления (1940) выдержало два издания; всего при жизни Г. — не менее 12 раз.

Основными для филос. антропологии Г. является представление о структуре человек. побуждения. У человека отсутствует инстинкт самосохранения, следствием чего является избыток побуждений (что особенно ярко видно на примере движений человека). Тезис о доминирующем значении бессознательно-витальной сферы и положении Ницше о человеке, «как еще неопределившемся животном» служили у Г. биол. обоснованием специфич. природы человека. Согласно Г., человек является «биологически недостаточным» существом, поскольку у него не хватает инстинктов, поскольку он «незавершен» и «незакреплен» в животн-биол. организации, а потому лишен возможности вести исключительно естеств. существование. Человек вынужден искать отличные от животных средства воспроизводства своей жизни; история, об-во и его институты и являются формами, восполняющими биол. недостаточность человека и оптимально реализующими его полуинстинктивные устремления.

Биоантропол. предопределенность культурных форм получает развитие в плюралистич. этике, к-рую можно рассматривать как своеобраз. реакцию на возрастающую роль интеллекта в человек. жизни. Последнее ведет к ослаблению инстинктивных функций человека, лишает его ощущения непосредств. слиянности с миром. Г. отвергает апеллирующие к разуму концепции общечеловеч. морали как абстр. и безжизненный гуманизм, лишенный реальных оснований и импульсов. Он рассматривает нравств. поведение с двух сторон: биологической — с помощью спец. естественнонаучных категорий; культурно-исторической — изучая в этом случае духовную сущность как особый продукт традиции, конкретно-историч. ситуации. Его общий вывод гласит, что культурная и социальная жизнь — не более, чем эпифеномен витальных оснований — генетически данных человеку биол. предпосылок и его полуинстинктивных диспозиций и установок.

В последние годы Г. занимался разработкой концепции социальных институтов («Первобытный человек и поздняя культура», 1956, и др.). Поскольку человека нельзя рассматривать как «мыслящее существо», и че-

ловеч. жизнь нуждается в руководстве, то социальный институт и является тем регулирующим учреждением, что направляет действия людей в опр. русло так же, как инстинкт направляет действия животных. Упорядочение поведения людей социокультурными институтами основано на утверждении, что предлагаемые пути действия — единственно возможные. Осн. проблемой индустриального об-ва Г. считал значит, деинституционализацию частной сферы в сравнении со сферой публичной деятельности.

Соч.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Fr./M.; Bonn, 1962; *О систематике антропологии // Проблема человека в зап. философии.* М, 1988.

Лит.: Бондаренко Л.И., Култаева М.Д. К анализу методологических основ немецкой культурной антропологии // *Вести. Харьк. ун-та.* 1978. № 166. В. 12: Философия; Они же. К критике концепции традиции в современной немецкой культурной антропологии // Там же. 1981. № 208. В. 15: Логика и методология научного познания; Бурж. филос. антропология XX века. М., 1986; Григорьян Б.Т. Филос. антропология. М., 1982; Куркин Б.А. Противоречия «рационализированной культуры в философской антропологии А. Гелена // ВФ, 1982. № 1.

Б. Т. Григорьян

ГЕНИЙ — филос.-эстетич. понятие, сформировавшееся в Новое время (16-18 вв.) на основе древних представлений о «гении» — «духе» (греч. , букв. «наделяющий»; лат. *genius*) как приданном человеку в качестве выражающего его личность и судьбу божества, божеств, двойника, хранителя, а также однокоренного с *genius* слова *ingenio* (вошедшего в европ. риторич. теорию), означающего врожденные (собств., полученные при рождении от духа) способности, дарования, изобретательность, остроту ума. По учению Диотимы в «Пире» Платона (202 е), духи-«даймоны» суть «среднее между богом и смертным» и имеют силу «быть истолкователями и передатчиками человец. дел богам, а божеских — людям, просьб и жертвоприношений одним, наказов и вознаграждений за жертвы — другим», благодаря чему целое бытие связывается воедино. Платон подчеркивает связь с «даймоном» творч. функции — всего относящегося к «жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, прорицанию, волхованию». В «Федре» (242 с) Сократ рассказывает о своем «даймонионе», подающем ему знамения. Действия «даймона» сказываются прежде всего в прорицаниях, а способность прорицания сопрягается также и с душой так, что подаваемые извне божеств, знаки оказываются одновр. и «внутр. голосом» личности. Т.о., представления о «даймоне» и соотв. римском «гении» (сами по себе крайне разнообразные в народных верованиях и лит. свидетельствах на протяжении веков) в своем филос. истолковании, в качестве своих осн. импликаций предполагают: творч. природу Г. как силы вдохновения, озарения; осуществление взаимосвязи целого, обеспечивающей его бытие; не просто закрепленность Г. за индивидуом, но сопряженность Г. с «душой» как внутр. началом человека, личности. Все эти моменты сохранены и отражены в новоевроп. понятии Г., в иных отношениях порывающем с традицией. Все они получили развитие лишь в возрастании индивидуализма в новоевроп. культуре, через ренессансную идею обожения человека и представление о художнике как «втором боге».

В 18 в. совершается процесс интериоризации Г. как руководящей человеком божеств., идущей извне силы, — теперь Г. начинают понимать и как внутр., имманентную душе творч. способность. Посредником между гуманистич. наследием и нем. классич. философией рубежа 18-19 вв., сыгравшей решающую роль в переосмыслении Г., послужил Шейдтсбергер, писавший: «Поэт — уже второй Творец, подлинный Прометей, ходящий под Юпитером. Подобно этому верховному художнику, или же всемирной пластич. природе, он созидает форму целого, соразмерную и пропорциональную в самой себе...» («Солилоквиция», 1, III). В к. 18 в. (особенно в т.н. «гениальную» эпоху «Бури и натиска» 1770-х гг. в Германии), в связи с усилением антиритор. тенденций в творчестве и эстетич. теории, возникает представление об индивид. и оригинальном (первозданном) Г., к-рый создает правило, а затем следует ему, т.е. самовластно творит особый, изначальный худож. мир. Такое представление, утрачивая полемич. крайность, переходит в нем. классич. философию и нем. неогуманизм рубежа 18-19 вв., Г. уравнивается с природой, а «интериоризированный» Г. никогда не порывает связи с Г. как традиц. представлением-мифологемой. Деятельность Г. глубоко сплетается с деятельностью природы, Г.-художник пластически ваяет бытие наподобие бога или природы; ср. у К.Ф. Морица (О пластич. подражании прекрасному, 1788): «Пластич. гений должен, насколько возможно, схватывать все спящие в нем пропорции великой гармонии, объем к-рой шире его индивидуальности» — Moritz K. Ph. Schriften zur Aesthetik und Poetik. Tub., 1962; 84). Кант определял Г. как «таланти (природный дар), к-рый дает правило искусству», или, иначе, как «прирожденные задатки души», посредством к-рых природа дает правило искусству (Критика способности суждения). Т.о. между внешним и внутр. истоками Г., гениальности, устанавливается равновесие. Соотв. у Шеллинга в «Философии искусства»: «... вечное понятие человека в Боге как непосредств. причина его (человеч.) продуцирования (творчества) есть то, что называют гением, это как бы *genius*, обитающее в человеке божественное». В понятии Г. у Канта, обобщающего долгий процесс нового осмысления Г., входит и «оригинальность» творчества, и его бессознательность, нерелективность (откуда и у Шиллера связь Г. с «наивной», т.е. не рефлектирующей себя поэзией), и его внелично-стность (сама природа говорит в художнике). Г. относится у Канта лишь к «изыщному искусству», к-рое единственно не подчиняется заведомому правилу.

В 19 в. создается нейтральное в отношении тради-

ции представление о Г., о гениальности как высшей творч. способности, в отрыве от внутр. формы слова «Г.», от Г. как мифологемы, от традиции ее переосмысления. Вследствие этого Г. мог становиться расхожим, необязат. представлением, присущим массовому эстетич. сознанию, но в то же время и наст. проблемой философии и психологии творчества. Здесь Г. выступает как по сути дела новое понятие, развившееся в недрах традиционного и заключившее в себя нек-рый итоговый смысл его. Жан-Поль, отличая Г. от таланта (Приготовительная школа эстетики), пользуется собственно уже новым понятием. Точно также и Гегель в «Эстетике» понимает Г. как самосознат. творчество, вовсе не соединяя Г. с традиц. мифологемой вдохновляющего божеств, или природного начала и снимая любые «ограничения» на деятельность Г., к-рый может проявить себя в любой области, не только в искусстве. В 19 в. представление о Г. отчасти соединяется с культом «героя» как сверхчеловеч. личности (уже у Карлейля, Ницше), противопоставляемого нетворч. и враждебной художнику, подлинному искусству, массе, «толпе». Такой культ Г.-«героя» становится неперменным, доводимым до абсурда моментом усредненного бурж. сознания. Вместе с тем начинается и эпоха всестороннего изучения феномена Г. Поскольку новое понятие Г. от прежнего отличается прежде всего имманентностью Г. личности, изучение психофизиол. субстрата Г. приводило в иррационалистич. течениях науки и философии к представлениям об отклоняющейся от нормы, патологич. природе Г. (что соответствует, однако, традиц. представлению об «одержимости» божеством, о близости «вдохновения» и безумия). Естественнее, однако, считать Г. феноменом, не выходящим за рамки нормального: гениальная личность наделена редким и каждый раз индивидуально структурированным комплексом свойств и способностей, предрасполагающих личность к творчеству (обычно в самых разных областях деятельности), но обычно позволяющих сделать решит. выбор в пользу одного, осн. вида деятельности. Очевидно, что гениальность предопределена не только выдающейся силой (выходящей тем самым за пределы обычного) способностей, но, может быть, еще более того необычной динамикой их сочетания в личности. При этом разные свойства, влечения, способности должны находиться в этой личности в подлинно редкостном состоянии, в к-ром явная их дисгармония, приводящая в равновесное, гармонич. состояние, и нарушение равновесия на к.-л. уровне личности, во всяком случае, компенсировано на самом высш. творч. ее уровне — где она выступает как создающая шедевры творчества. Творчество гениально одаренного человека является тактич. разрешением заложенных в его личности противоречий. Отсутствие совершенно необычного соотношения свойств и способностей привело бы к тому, что более или менее равномерное развитие самых разных способностей не позволило бы выделиться одной основной, концентрация на к-рой совершенно неизбежна и для гениально-одаренного человека (разносторонняя одаренность при этом внутренне непременно сказывается на рез-тах гениальной деятельности — как особое богатство, многогранность создаваемого). Наличие только одной резко выраженной способности не позволило бы, напротив, сложиться конечной гармонии. Нередко наблюдаемая «странность», неуравновешенность, житейская неустроенность, необщительность гениальной личности происходит от ее концентрации на творчестве, где и происходит конечная (превышающая обычный уровень) гармонизация сил и способностей личности, тогда как на житейском («бытовом») уровне такая личность может выступить как «некомпенсированная», дисгармоничная. Свойства и способности Г., к-рые проявляются, как правило, на здоровой психофизиол. основе, могут быть весьма редкими — это, напр., может быть способность к интенсивному, непосредственно-свежему восприятию худож. явлений без затухания первонач. впечатлений, а, напротив, с их углублением; способность интуитивно воспринимать и осознавать, осмыслять как единое целое огромные массы художественно-упорядочиваемого материала (Моцарт говорил о своей способности охватывать единым, мгновенным взглядом целую часть симфонии); способность к непривычному ассоциированию разл. явлений, их сторон, кажущихся далекими, приводящая к нетривиальному худож. или научному мышлению, к открытиям в науке, технике, искусстве и т.д. Способность к мгновенному осознанию своей творч. деятельности, не нарушая однако ее спонтанности. Проявление способностей Г. всякий раз индивидуально и неповторимо. Показательно и восходит к глубокой традиции сравнение деятельности Г. с молнией: «Внутр. замысел и осуществление гениальной фантазии одновременно предстают нам как удар молнии в их мгновенном взаимопроникновении и неуловимейшей жизненности» (Гегель, см. Эстетика. Т. 3. М., 1971. С. 341). Благодаря таким качествам гениально-одаренная личность в искусстве, науке, философии и т.д. начинает выражать свою истор. эпоху с особой, максимально доступной человеку, глубиной, не будучи связана множеством второстепенных, несуществен. ее моментов, обстоятельств; отношение Г. к его времени всегда парадоксально, т.к. Г. видит сущность происходящего глубже, шире, многограннее своих современников.

Лит.: Гончаренко Н.В. Гений в искусстве и науке. М., 1991; Zinsel E. Die Entstehung des Geniebegriffs. Tub., 1926; Nowak H. Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffs Daimon: Diss. Bonn, 1960; Schmidt-Dengler W. Genius: zur Wirkungsgeschichte antiker Mythologeme in der Goe-thezeit. Munch., 1978; Schmidt J. Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945. Bd. 1-2. Darmstadt, 1988; Zinsel E. Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal, mit einer historischen Begmndung. Fr./M., 1990.

А.В. Михайлов

ГЕНОН (Guenon) Рене-Жан-Мари-Жозеф (1886-1951) — франц. мыслитель и мистик. Пройдя период увлечения теософией и оккультизмом, Г. в 1912 принял ислам, а в 1930 переехал в Каир, связав свою жизнь и лит. деятельность с исламским миром. Его творчество оказало значит. влияние на сторонников идей традиционализма (Т. Буркхардт, Ф. Шуон, А. Кумарасвами, М. Лингс, К. Мутти, Ч.А.Дж. Эвола), а также на франц. «новых правых» философов.

Свою цель Г. видел в воссоздании универсального мирозерцания, в реконструкции духовных основ человеч. бытия. Истина синтетична по своей природе: она лежит по ту сторону всех мыслимых оппозиций, и для ее понимания непригоден методол. арсенал зап. философии Нового времени с ее культом разума и страстью к анализу. Подлинная мудрость сверхразумна и постигается посредством интеллектуальной интуиции, к-рой обладает лишь тот, кто достиг «метафизич. реализации». Г. резко выступает против «философии ценностей», отражающей присущее совр. миру тяготение к материальному и колич. аспектам бытия, он отказывается от детального анализа феноменов культуры и стремится к обобщенному видению ее сущности, пользуясь масштабом цивилизационных космич. циклов.

Метафизика культуры Г. исходит из представления об изначальной «гиперборейской» традиции, имеющей трансцендентное происхождение. Из этого источника возникает все многообразие традиц. культур, в основу к-рых положены одни и те же исходные принципы. В совр. Европе живая связь с традицией утеряна: в католицизме лишь формально присутствуют истины эзотерич. доктрины. Только на Востоке, в мире ислама, традиция сохранила первозданную чистоту и духовность.

По Г., человечество — лишь одна из переходящих манифестаций подлинного бытия, не имеющая права на привилегированное положение в иерархии универсума. Земная цивилизация переживает посл. фазу упадка в очередном космич. цикле. В европ. цивилизации господствует материальный взгляд на вещи, преобладают чисто практич. интересы, а орудия их удовлетворения — машины — полностью порабащают человека. Идея преобладания действия над знанием, на к-рой основана зап. культура мышления, неизбежно порождает постоянно ускоряющееся движение всех частей обществ, механизма, что ведет к глобальному неравновесию и всеобщему хаосу. Происходит «уплотнение», кристаллизация и «ожелезнение» мира органич. и неорганич. форм, своего рода инволюция сознания, в силу чего человечество в этом «царстве количества» утрачивает связь с трансцендентным. Принцип равенства, являющийся с т. зр. Г. некоей псевдоидеей, а также индивидуализм и субъективизм приводят к дезинтеграции совр. зап. об-ва. В этих условиях произведениям культуры отведена роль исчисленных и систематизир. экспонатов, искусственно изолированных от «метафизич. реальности»: совр. человек воспринимает храм как музей. Сфера искусства обособлена от других областей человеч. активности, оно вырождается в узкопрофессиональное занятие и становится роскошью, доступной только «избранным». Притязания совр. науки на познание истины обнаруживают свою несостоятельность, что ярче всего проявляется в ее неспособности предсказать последствия внедрения новой техники. В целом совр. ментальность возникла как продукт коллективного самовнушения, осуществляющегося на протяжении неск. столетий, и представляет собой пародию на традиц. духовность, ее искаженное перевернутое отражение.

Основой духовного возрождения может служить лишь чистая метафизика и такие «традиц. науки», как алхимия, астрология, сакральная география и др. Их задача, как и задача традиц. искусства, заключается в разностороннем применении принципов эзотерич. знания и подготовке адепта к высшим степеням Посвящения.

По мысли Г., традиц. искусство подчинено строгим канонам и неотделимо от принципов «сакральной науки». Идеалом подлинного творчества он считает существовавшее в эпоху ср.-вековья представление о нерасторжимости единства знания и проф. умения, искусства и ремесла. Образцом этого органич. единства является мастерство ср.-век. каменщиков. В таком искусстве индивидуальность художника растворяется и полностью исчезает во Всеобщей Самости Абсолюта, а его произведения становятся анонимными, но эта анонимность имеет «надчеловеческую» природу в противоположность той обезличенности, к-рая характеризует изделия совр. индустрии. В традиц. цивилизации любой объект культуры не только идеально приспособлен для непосредств. употребления, но и может служить некоей «опорой» для духовного созерцания, возвышая индивида над конечным. Пребывая в состоянии сверхиндивидуального сознания, художник-мастер полностью освобождается от зависимости, налагаемой на индивида иллюзорным миром «имени и формы», достигает внутр. самореализации и всеохватывающего знания вещей с т. зр. высшего принципа. Образцом этого идеального сочетания в зап. культуре для Г. является Данте, чьи соч. представляют собой сложную систему символов, понимание к-рых предполагает причастность к эзотерич. доктринам тайных об-в.

Соч.: L'Esoterisme de Dante. P., 1925; L'homme et son devenir selon le Vedanta. P., 1925; Le roi du monde. P., 1927; La crise du monde moderne. P., 1927; Autorite spirituelle et pouvoir temporel. P., 1930; 1947; Le regne de la quantite et les signes des temps. P., 1945; Apercus sur l'esoterisme chretien. P., 1954; Etudes sur la franc-macon-nerie et le compagnonnage. 2 t. P., 1964; Царь мира [отрывки из кн.] // ВФ. 1993. № 3; Древо в средоточии мира: Гл. из кн. Символика креста // Наука и религия. 1994. № 8; Символика креста: Гл. из кн. // Согласие. 1994. № 3; Введение в изучение индуистских доктрин; Символика креста: Фрагм. работ // Лит. обозрение. 1994. № 3/4; Атлантида и Гиперборея // Наука и религия, 1994, № 9; Символы священной науки. М., 1997.

Лит.: Стефанов Ю.Н. Рене Генон, великий суфий, тамплиер XX века // Наука и религия. 1994. № 8; Он же. Рене Генон и философия традиционализма // ВФ, 1991, № 4; Chacornac P. La vie simple de Rene Guenon. P., 1958; Serant P. Rene Guenon. P., 1977.

А.А. Лукин, В.В. Рынкевич

ГЕРМЕНЕВТИКА — 1) теория и методология истолкования текстов («искусство понимания»); 2) течение в философии 20 в. Хотя история Г. может быть прослежена через средневековье до античности, понятие Г. в его совр. значении восходит к Новому времени. Приблизительно в сер. 17 в. устанавливается различие между ходом истолкования и его методом: Г. как учение о «правилах» истолкования начинают отделять от экзегетики как лишенной методол. рефлексии практики комментирования. Революционный шаг в становлении Г. как самостоят. дисциплины сделан Шлейермахером, принципиально расширившим сферу подлежащих истолкованию текстов: Г. для Шлейермахера — «учение об искусстве понимания» письменных документов вообще. Задачу Г. составляет прояснение условий, делающих возможным уразумение смысла того или иного текста. Всякий письменный документ, по Шлейермахеру — это языковое обнаружение, имеющее двойную природу: с одной стороны, он — часть общей системы языка, с другой — продукт творчества нек-рого индивида. Перед Г. стоит поэтому двойная задача: исследование языкового обнаружения в качестве элемента опр. языковой системы и вместе с тем — как обнаружения стоящей за ним уникальной субъективности. Первую часть задачи выполняет «объективное» (или «грамматич.») истолкование, вторую — «техническое» (или «психологическое»). Грамматич. истолкование анализирует текст как часть опр. лексич. системы, психологическое же — индивидуальный стиль, т.е. комбинации выражений, не заданные лексич. системой.

Важным этапом становления Г. была «философия жизни» Дильтея, в рамках к-рой Г. приписывается особая методол. функция. Дильтею принадлежит заслуга систематич. развития тезиса, согласно к-рому «понимание» есть не частный аспект теории познания, но фундамент гуманитарного знания («наук о духе») вообще. Это положение Дильтея, однако, было подготовлено интенсивными дискуссиями в истор. (И.Г. Дройзен) и филол. (А. Бёкх) науке вт. пол. 19 в. Дройзен, в частности, обратил внимание на методол. изъян, препятствующий историографии стать наукой. Методом истор. познания, по Дройзену, должно стать «понимание». Предмет последнего составляют не объективные факты, а то, что уже было в свое время интерпретировано; работа историка — это «понимающее схватывание» уже когда-то понятого. Сходным образом трактует задачи гуманитарного познания Бёкх. Документы, с к-рыми имеет дело филолог, уже заключают в себе знание, являются рез-том прошлого процесса познания. Отсюда особая продуктивность филологии, представляющей собой, согласно формуле Бёкха, «познание познанного».

Дильтеевская идея Г. была частью его грандиозного методол. проекта, цель к-рого состояла в обосновании значимости историко-гуманитарного познания и несводимости процедур последнего к процедурам естественнонаучного познания. «Понимание» есть, по Дильтею, единственно адекватное средство передачи целостности, именуемой Жизнью. «Понимание» (вначале весьма сходное с «переживанием») трактуется при этом как та процедура, благодаря к-рой «жизнь» вообще может быть прояснена и осмыслена. «Жизнь» здесь — наименование духовно-истор. мира, важнейшей характеристикой к-рого является его изоморфность нам как познающим. Живое может быть познано живым. Продукты творчества той или иной индивидуальности суть не что иное, как объективации жизни, и в известном смысле можно сказать, что мы понимаем в другом то, что понимаем в себе самих. Многократно пересматривая свою концепцию понимания, Дильтей то сосредоточивается на его интуитивном и в этом смысле ир-рац. характере, то подчеркивает связь интуитивного постижения с понятийным мышлением. Под влиянием критики со стороны баденского неокантианства (*Риккерт*), а затем и под влиянием феноменологии Гуссерля, Дильтей стремится освободить свою концепцию от явного психологизма. Он заостряет внимание на нетождественности понимания («вчувствованию»), вводит, наряду с понятием «переживание», понятия «выражение» и «значение», а также обращается к понятию «объективного духа» Гегеля. Понимание как воспроизводящее переживание имеет дело не только с индивидуальными психич. актами, но со сферой не сводимых к отд. субъектам идеальных значений. Методол. размышления Дильтея легли в основу ряда концепций «герменевтич. логики» (Шпет в России, Х. Липпс и Г. Миш в Германии), согласно к-рым сфера логического не схватывается одним только дискурсивным мышлением, но охватывает и недискурсивные формы артикуляции смысла. Предметом логики становятся, наряду с понятиями и суждениями, метафоры и символы.

Превращение Г. в философию связано с именем *Хайдеггера*, к-рый стал рассматривать «понимание» не в гносеологическом, а в онтологии, плане, т.е. не как способ познания, а как способ существования. В экзистенциальной аналитике, развиваемой им в работе «Бытие и время» (1927), «понимание» выступает как одна из осн. характеристик челоуеч. бытия (Dasein). Последнее есть то место в бытии, в к-ром возможна постановка вопроса о смысле последнего.

Челоуеч. бытие, т.о., изначально находится в ситуации понимания. Задача Г. состоит в истолковании этой ситуации. Эти положения легли в основу концепции филос. Г. *Гадамера*, представляющей собой, по меткому выражению *П. Рикёра*, результат «прививки» экзистенциальной феноменологии к традиции Г. как теории и практики истолкования текстов.

Для Гадамера, как и для Хайдеггера, понимание есть

форма первичной данности мира человеку. Оно не просто лежит в основе нашего отношения к тем или иным текстам, но в основе нашего отношения к миру. Процесс понимания текста неотделим от процесса самопонимания читающего. Но это ни в коей мере не означает, что в процессе интерпретации интерпретатор волен подвергать текст насильно, сообщаясь исключительно со своими собств. запросами. В ходе истолкования речь идет о понимании того предметного содержания (Sache), к-рое несет в себе текст и к-рое не зависит ни от наших интенций, ни от интенций автора.

Хайдеггеровскими размышлениями о языке, развитыми им в работах 30—50-х гг., инспирирована и выдвигаемая Гадамером философия языка. Именно благодаря языку традиция существует как живой континуум. В медиуме языка становится возможным то, что Гадамер называет «действенно-истор. сознанием»: понимаемое нами произведение, сколь бы исторически далеким от нас оно ни было, вступает с нами в диалог и тем самым оказывается частью «события традиции» (равным образом частью этого события является и наша интерпретация).

Превращению Г. в философию противостоит традиц. подход, согласно к-рому Г. была и остается теорией и методологией истолкования текстов. Такую методологию, опираясь на основополагающие тезисы Шлейермахера и Дильтея, разработал Э. Бегги, последователи к-рого энергично полемизируют с Гадамером, усматривая в его концепции апологию субъективизма.

С иных, чем Гадамер, позиций, раскрывает философское измерение герменевтики Рикёр. Стремясь преодолеть языковую централизованность подхода Гадамера, Рикёр привлекает внимание к иным объективациям человека, нежели запечатленные в (языковой) традиции продукты творчества. К числу таких объективаций принадлежат прежде всего символы. Осн. черта символа — избыточность смысла. Символы суть структуры значения, в к-рых один смысловой план указывает на другой, скрытый план. Поскольку анализ символов с целью расшифровки заключенного в них скрытого смысла предпринят, с одной стороны, психоанализом, с другой — структурализмом, филос. герменевтика выступает как «арбитр в споре интерпретаций».

Лит.: Михайлов А.А. Совр. филос. герменевтика. Минск, 1984; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986; Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Литературно-теор. исследования. М., 1989-93; Гадамер Г.Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. М., 1988; Проблемы филос. герменевтики. М., 1990; Общая стилистика и филол. герменевтика. Тверь, 1991; Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991; Сухарев Ю.Н. К искусству смысловой дифференциации: Крат. и общедоступ. курс практич. герменевтики. М., 1993; Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995; Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 1-18. Lpz. etc., 1928-1979; Hermeneutik und Ideologiekritik. Fr./M., 1971; Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik. Tub., 1975; Hermeneutics and Modern Philosophy. N.Y., 1986; Dialogue and De-construction: The Gadamer-Derrida Encounter. N.Y., Albany, 1989.

В.С. Малахов

ГЕРШЕНЗОН Михаил Осипович (1869-1925) - историк рус. лит-ры и обществ, мысли, философ, публицист, переводчик. В 1887-89 жил в Берлине, учился в Шарлоттенбургском политехникуме и слушал в ун-те лекции по истории и философии. В 1889-94 — студент Моск. ун-та. Историк по образованию, философ по творч. импульсам и писатель по складу мышления, он воссоздал в своих работах неуываемые «образы прошлого» — галерею истор. типов, представивших «картину эпохи в смене личных переживаний». От «Истории молодой России» до «Мудрости Пушкина» протянулась непрерывная цепь исследований рус. духовной жизни, представленной «в лицах», в их интеллектуальных или религ. кризисах и возрождениях, в их утратах и обретениях. Его творч. путь совпал с эпохой филос. ренессанса в России. Г. принято называть историком «духа» рус. об-ва. Герои Г. были укоренены в быте, понятом не как низкая и безликая обществ, «среда», а как опр. уклад, способный порождать тот или иной тип жизни и мышления, атмосферу эпохи.

Творч. деятельность Г. развивается в трех взаимосвязанных направлениях. Это сбор и публикация материалов, становящихся основой статей, затем объединение их в книги — сначала как «истории» какого-либо движения или «истории одной жизни» (напр.: Жизнь В.С. Печерина, 1910), позднее — как цикл статей, достаточно разнообразных по хронологич. диапазону тематики (Образы прошлого, 1912), наконец — публикации собранных док-тов: 66 томов сборников «Русские Пропилеи» (1915-1919) и один том «Новых Пропилеев» (1923). Вместе с написанием статей и книг — издание любимых писателей: двухтомник П.Я. Чаадаева, двухтомник И. Киреевского.

Г. был прежде всего историком духовной жизни России, а уже потом — ее обществ, движений. Он нащупывал новые и непривычные пути изучения культуры: ему интересен не столько конечный продукт интеллектуального движения (в своих работах он почти не касается философско-полит. трактатов декабристов или, например, трудов Герцена, Грановского и др.). Интимный дневник, частные письма, пометки на страницах книг — вот что привлекает его в первую очередь. Опираясь традиц. термином «тип», он тем не менее строит свою типологию историч. эпох и характеров, где не тождество идей определяет характер эпохи и «героев времени», а «известные обязат. ассоциации чувств и идей, к-рые в общих чертах неизменно и в неизменной последовательности навязываются и несходным людям» («Образы прошлого»).

На фоне предшествующих трудов Г. «Грибоедове-

кая Москва» (1914) была воспринята как «повесть» или как эскиз к историч. роману. Погружение в этот «дворянский цветник» для Г. не было самоцелью и осуществлялось не ради «реставраторского» интереса. Важнейшим импульсом для него было стремление столкнуться и противопоставить две культуры — стародворянскую, барскую, и современную. В такой оппозиции стародворянская культура наделялась многими позитивными качествами, отсутствующими в культуре нового века. Отвлекаясь от дифференциации старой культуры (Чаадаев, Печерин, декабристы, Н. Тургенев и т.д.), Г. изображал прошлый век как «потерянный рай», как об-во людей с насыщенным, а потому и цельным мировоззрением. Мир современности для него — мир теней, неустойчивости, дисгармонии. Тот же — мир света, полноты мысли и чувства, их органической слиянности. С сер. 1910-х гг. происходит явная переориентация Г. с «темных аллей» рус. лит-ры на ее «стремнины», вершиной к-рых был Пушкин. Отныне творчество Пушкина становится средоточием интересов исследователя — лабораторией вырабатываемого им нового метода, принципы к-рого излагались в «Видении поэта» (1919), сборнике философско-психол. эссе, суммирующих все разрозненные наблюдения. Гл. предметом изучения становилось «видение» поэта — «полусознательное представление поэта о гармонии бытия». Задача исследования превращается в «искусство медленного чтения, т.е. искусство видеть сквозь пленительные формы видения художника». Внимательно и медленно вчитываясь в каждую строку и каждое слово Пушкина, Г. выстраивает целостную систему мировидения поэта. Центр, компонентом этого конструируемого здания «мудрости» Пушкина является слово, рассматриваемое как знак внутреннего, потаенного, не всегда осознанного самим поэтом смысла. Пушкин Г. предстал в двух ипостасях. Первый Пушкин — дитя своего времени, рационалист, европеец. Другой, — и здесь его подлинное лицо, — поэт, творец: «...творя, он точно преображается; в его знакомом, европ. лице проступают пыльные морщины Агасфера, из глаз смотрит тяжелая мудрость тысячелетий» («Мудрость Пушкина»). «Древний» Пушкин вмещает в себя согласно Г., и представление о божеском как о полноте, и сложную концепцию приобщения к этой полноте («Пророк», «поэт» — вехи на пути к полноте), и признание другой полноты — полноты несовершенства, хаоса.. Развитием теории «мудрости» Пушкина явилась «термодинамическая» концепция, предложенная Г. в книге «Гольфстрем» (1922). Пушкин мыслил жизнь как горение, смерть как угасание, и его представление о душе как об огненной стихии смыкалось с учением Гераклита Эфесского. Все это — течение одной великой мысли, духовного Гольфстрема, восходящего к древнейшим мифол. представлениям о душе-огне. Идеи позднего Г. в общем не были приняты тогдашним пушкиноведением. Построения Г. казались чересчур субъективными. Между тем в свете совр. научных поисков, позволивших обнаружить архаич. (в т.ч. мифол.) пласты в лит-ре Нового времени, мысли Г. оказываются во многом актуальными.

Соч.: Социально-полит. взгляды А.И. Герцена. М., 1906; Истор. записки. М., 1910; Берлин, 1923; Судьбы еврейского народа. Пб.; Берлин, 1922; Ключ веры. Pans, 1979; Переписка из двух углов // Русские философы кон. XIX — сер. XX в. В.І. М., 1993 (в соавт. с Ивановым Вяч.); Дух и душа: Биогр. двух слов // Наше наследие. 1993. № 28; Переписка В.Ф. Ходасевича и М.О. Гершензона: [Публ. писем] // De visu. 1993. № 5. Письма Б.А. Кистяковского к М.О. Гершензону: 1907-1909 гг. // Социол. журн. 1994. № 3; Тройственный образ совершенства. Томск, 1994; Гольфстрем // Лики культуры: Альманах. Т. 1. М., 1995; Грибоедовская Москва// Фонвизин Д.И., Грибоедов А.С. От русского классицизма к реализму. М., 1995.

Лит.: Берман Я.З. М.О. Гершензон: Библиография. О., 1928; Белый А. Между двух революций: Воспоминания. М., 1990; Белый А. Начало века: Воспоминания М., 1990; Ходасевич В.Ф. Некрополь: Воспоминания. М., 1991; Портнягина Н.А. Жизненный путь и эволюция полит. взглядов М.О. Гершензона // Биография как вид истор. исследования. Тверь, 1993.

В. Ю. Проскурина

ГЕССЕН Сергей Иосифович (1887-1950) - философ и публицист. Окончив юрид. ф-т С.-Петербург, ун-та, Г. продолжил образование в Германии, в Гейдельберг. и Фрейбург. ун-тах, где занимался под рук. *Виндельбан-да*, *Риккерта* и Г. Еллинека.

Г. пытался построить систему философии, в которой органически сочетался бы присущий рус. филос. традиции онтологизм с нем. гносеологизмом, но в силу разного рода обстоятельств (в частности, и по причине «боязни метафизики», отмеченной *Зеньковским*) не смог осуществить своего замысла. Наиболее существ. научный вклад он сделал в области филос. антропологии и педагогики, понимаемых им (вслед за П. Натор-пом) как «прикладная философия». О его повышенном интересе к культурологии свидетельствует тот факт, что он был одним из инициаторов, руководителей и деят. участников междунар. журнала по философии культуры «Логос», издававшегося в России в 1910-14. Под углом зрения культурологии рассматривает Г. и педагогику, к-рая с его т.зр. есть социокультурный механизм, обеспечивающий сохранение и передачу достижений культуры от поколения к поколению. Основой педагогики он считал учение о личности, создаваемой путем приобщения к сверхличным ценностям: «Могущество индивидуальности коренится не в ней самой, не в природной мощи ее психофизич. организма, но в тех духовных ценностях, к-рыми проникается тело и душа, и к-рые просвечивают в них как задания его творч. устремле-

ний». Становление личности есть, по Г., и путь к свободе, к-рая не дана человеку, а лишь задана. Большой интерес представляют литературно-критич. статьи Г., посвященные творчеству Достоевского и В.С. Соловьева, где он рассматривал прежде всего нравств. проблемы добра и зла, долга и любви.

Соч.: *Философия наказания* // Логос. 1912-13. Кн. 1-2; *Основы педагогики. Введение в прикладную философию*. Берлин, 1923; *Монизм и плюрализм в систематике понятий* // Научные Труды Рус. Народного ун-та в Праге. 1928, Т. 1.

Лит.: Сапов В. В. Сергей Гессен — рус. философ // Вестник РАН. Т. 63. 1993. № 6; Осовский Е.Г. Гессен С.И.: Странности судьбы // Педагогика. 1993. № 6.

В.В. Сапов

ГИЛЬДЕБРАНДТ (Hildebrandt) Адольф (1847-1921) — нем. художник и теоретик искусства. Решительно утвердив идею абсолютной внеприродной самоценности худож. произведения, тем самым укрепил особую роль иск-ведения в системе гуманитарного познания, постигающего особую реальность «третьего мира» культуры.

Сжатой суммой взглядов Г. стала книга «Проблема формы в изобразит. искусстве» (1893). Рассуждения о «содержании» Г. считает чем-то наносным, «заимствованной поэзией», не затрагивающей сути вечных законов формы, определяемых прежде всего как законы идеального зрительного восприятия, раскрывающиеся в соотношении плоскостных и глубинных пространственных концепций, к-рые, выправляя «природные случайности», организуются в гармонич. формальные констелляции, в конечном счете и обуславливающие высшую целостность и совершенство произведения. основополагающим термином для исследования «идеально уравновешенного мира истинного искусства» становится для Г. понятие «архитектоники», образцовым же видом творчества — скульптурный рельеф, позволяющий воплотить процесс оптимально сосредоточенного зрительного восприятия с максимальной, поэтапно разворачивающейся в чередовании пространств, слоев наглядностью.

«Двойная жизнь» совершенного произведения, т.е. его связь с миром действительности, проявляется не по линии «отражения» (хотя натуроподобие Г. отнюдь не отрицает), но скорее по линии обратного влияния худож. творения, «организующего вокруг себя окружающее пространство»; тем самым «форма бытия» (т.е. феноменологич. данность произведения) преобразуется в «форму воздействия». Лучшим примером такого упорядочивающего эстетич. воздействия для Г. вновь и вновь становилась антично-ренессансная Италия, где «природа и худож. культура соединились воедино» (как, в частности, в римской вилле, к к-рой относятся данные слова из статьи «Вилла Боргезе...», 1901).

Убежденный неоклассик, Г. отнюдь не был закрыт для окружающей реальности, эстетической и политической (так, в статье «К музейному вопросу», 1906, он выдвинул чрезвычайно самобытный проект музея совершенно нового типа, где памятники старого и совр. искусства сосуществовали бы, дополняя друг друга). Однако в целом эта реальность (выступления «анархистов в искусстве», взрывы полит. экстремизма, в частности Ноябрь. революция 1919 в Германии) вызывала крайне негативную его реакцию.

Воздействие Г. на теорию искусства Г. Вёльфлин сравнил с «освежающим дождем, упавшим на сухую почву». С появлением книги Г. стало ясным, что особый мир эстетич. ценностей окончательно самоутвердился в системе субъектно-объектных, имманентно-трансцендентных отношений в виде нового «третьего измерения», требующего собеседования с ним на специфич., не ограничивающемся заимствованием из других гуманитарных сфер, языке.

Распространению идей Г. в России особенно способствовал перевод его «Проблемы формы...», выполненный Н. Розенфельдом и В. Фаворским (1913). Именно Фаворский как художник и теоретик, исходя из постулатов Г., развил «утопию бегства» в мир гармонических чистых форм, противостоящих катастрофич. реалиям советской действительности.

С Г. (как и с его прямым последователем Вёльфлин-ном) было принято связывать генезис т.н. «формализма» в худож. теории. Однако на деле «формализм» Г. отнюдь не стремился свести все к какой-то абстрактной бессодержательности, но энергично очерчивал суверенную универсальность фактов художественной культуры, — универсальность, внутри к-рой форма как бы естественно подразумевает свое содержание, неотделимое в виде к.-л. особой идейной программы.

Соч.: *Проблема формы в изобразит. искусстве и собрание статей о Гансе фон Маре*. М., 1991.

Лит.: Аронов В.Р. «Конкретная эстетика» А. Гильдебрандта в худож. культуре рубежа XIX-XX веков // Эстетика и жизнь. Вып. 7. М., 1982; Арсланов В.Г. Формальная школа в зап. искусствознании: Осн. направления. Критика. Истор. судьбы. М., 1992.

М.Н. Соколов

ГИПЕРМАНЬЕРИЗМ (ipermanierismo - *итал.*) - одно из течений постмодернистской живописи, предлагающее авторскую интерпретацию искусства прошлого. Гиперманьеристы, или анахронисты, «культурные художники» — стилизаторы, вдохновляющиеся творчеством мастеров эпохи Возрождения, маньеризма и барокко, к-рых они цитируют, перефразируют, пародируют, стремясь вписать классич. традицию в мозаичный контекст постмодернистской культуры.

Г. возник в Италии в нач. 80-х гг. (термин введен худож. критиком И. Томачони). Его важнейшим ду-

ховным источником является творчество Дж. Де Кирико, объявившего себя в 20-е гг., после окончания «метафизич. периода», классич. художником («Pictor classicum sum»). Среди ближайших предшественников — итал. художники и искусствоведы 70-х гг. (Л. Онтани, Д. Паолини), обратившиеся к критич. анализу истории искусства с позиций *концептуализма*. Г. — парадоксальное сочетание «возврата к живописности» с концептуальным проектированием творчества; его рез-том явились полистилистика, полижанровость, сложное переплетение живописного и лит., кинематографии, языков. Цитата, центон — основа личностного диалога с прошлым, в рез-те к-рого возникают индивидуальные худож. миры, «персональные» стили А. Абате, У. Бартолини, О. Галлиани, К. Мариани, Ж. Гаруста и других анахронистов.

Лит.: Ipermanierismo. Hypermanierisme. Hypermanierism. Milan, 1985; Cinq peintres de la citation // Opus International. 1984. № 95; Argence G. Les Anachronistes itahens // Opus International. 1986. № 101; Groupes, mouvements, tendances de l'art contemporain depuis 1945. P., 1990.

Н.Б. Маньковская

ГИПЕРРЕАЛИЗМ (hyperrealism - англ.), или фотореализм (photorealism — англ.) — худож. течение в живописи и скульптуре, основанное на фотографич. воспроизведении действительности. И в своей практике, и в эстетич. ориентациях на натурализм и прагматизм Г. близок *поп-арту*, их прежде всего объединяет возврат к фигуративности. Выступает антитезой *концептуализму*, не только порвавшему с репрезентацией, но и поставившему под сомнение сам принцип материальной реализации худож. концепта.

Магистральным для Г. является точное, бесстрастное, внеэмоц. воспроизведение действительности, имитирующее специфику фотографии: принцип автоматизма визуальной фиксации, документализм. Г. акцентирует механич., «технологич.» характер изображения, добываясь впечатления гладкописи при помощи лессировки, аэрографии, эмульсионных покрытий: цвета, объемы, фактурность упрощаются. И хотя излюбленная проблематика Г. — реалии повседневной жизни, городская среда, реклама, макрофотографич. портрет «человека с улицы», создается впечатление статичной, холодной, отстраненной, отчужденной от зрителя сверхреальности.

Вместе с тем, наряду с тенденциями «масс-медиазации» искусства, в Г. присутствует и поисковый, экспериментальный пласт, связанный с усвоением наиболее передовых технологий и приемов фотографии и киноискусства: крупный план, детализация, оптич. эффекты, монтаж, полиэкран, авторская раскадровка, съемка с высокой точки и т.д.

Г. возник в США во вт. пол. 60-х гг. Творчество его адептов в области живописи посвящено достаточно опр. тематике: усеченные рекламные щиты (Р. Коттингэм), брошенные автомобили (Д. Солт), витрины с отражающейся в них городской жизнью (Р. Эст, Р. Гоингз), конные бега (Р. Мак Лиэн).

Наиболее известный из скульпторов-гиперреалистов — Д. де Эндреа, чьи выполненные в натуральную величину работы отмечены иронич. отчуждением. Ма-некеноподобные обнаженные фигуры («Сидящая брюнетка на пьедестале», «Сидящие мужчина и женщина»), воспроизводящие роденовские позы — своего рода ки-чевые антигерои, пародирующие идолов коммерч. рекламной красоты. Их цветущая плоть контрастирует с внутр. пустотой моделей, находящихся в антипигмалионовских отношениях со своим создателем («Автопортрет со скульптурой»). Являясь не только музейными, выставочными экспонатами, но и модными атрибутами совр. деловых интерьеров, натуралистически детализированные «ню» рассчитаны на эстетич. шок. С ними рифмуется физиологизм персонажей-прототипов американизма (Д. Хэнсон), а также гиперреалистич. сексуальная символика мощных фигур, лишенных головы и ног, в атлетическом реализме (Р. Грэхем).

Худож. опыт Г. явился предтечей постмодернизма в живописи и скульптуре. Ряд его приемов стал органич. частью постмодернистского худож. языка. Так, «навязчивый реализм» (М. Леонард, Б. Джонсон, С. Холи) сочетает традиц. натуралистич. технику с совр. кино-, фото-, видеоприемами воздействия на зрителя, эффектами *виртуальной реальности*: гипнотически жизнепо-добные детали в сочетании с нулевым градусом интерпретации создают атмосферу солипсистской замкнутости личности на фоне самодостаточной вещности мира.

Лит.: Kultermann U. Hyperrealisme. P., 1972; Art conceptuel et hyperrealisme: collection Ludwig. P., 1974; Hyperrealistes americains, realistes europeens. P., 1974; Superrealism, a Critical Anthology. N.Y.. 1975; Meisel L. Photo realism. N.Y., 1980; Groupes, mouvements, tendances de l'art contemporain depuis 1945. P., 1990.

Н.Б. Маньковская

ГИРЦ (Герц) (Geertz) Клиффорд (р. 1926) - амер. антрополог, представитель интерпретативной антропологии, оказал большое влияние на развитие культуран-тропологии в США. В 1950 получил звание бакалавра философии, в 1956 — степень д-ра философии Гарвард, ун-та; преподавал в Беркли и Чикаго. В 1970 он становится проф. социальных наук в Ин-те Высших исследований, Принстон, Нью Джерси. В наст. время — адъюнкт-профессор антропологии, исполнит. секретарь Комитета по сравнит. изучению новых наций в Чикаг. ун-те, с 1972 член редколлегии журнала «Дедалус».

Г. создал *антропологию интерпретативную*, представляющую собой синтез традиций амер. культурной антропологии с идеями совр. герменевтики (*Гадамер, Рикёр*), социол. концепций (*Пирсоне, М. Вебер*), аналитич. философии языка *Витгенштейна* и др. Отгалкива-

ясь от идей *диффузионизма*, влияние к-рых ощущается в его ранних работах, Г. приходит к осмыслению теоретико-методол. недостаточности прежних культурантро-пол. концепций.

Разбирая проблемы интерпретации культур и влияние концепции культуры на концепцию человека, Г. полагал, что научное объяснение состоит не в сведении сложного к простому, а скорее в замене сложности менее интеллигибельной на сложность более интеллигибельную. Еще *Леви-Стросс* обращал внимание на то, что научное развитие (в т.ч. и в отношении исследования человека) обычно заключается в замене простых картин на более сложные. Прежняя простота предстает ныне невыносимым упрощением. *Vaimhed*, по мнению Г., определил максимум для естеств. наук след. образом: «отыщите простоту и подвергните ее сомнению». Он вполне мог бы предложить другую максимум для наук общественных: «отыщите сложность и упорядочите ее», в соответствии с к-рой и развивалось исследование культуры.

Появление во времена Просвещения научного представления о культуре сопровождалось ниспровержением господствовавших в то время упрощенных взглядов на челов. природу. Г. ставит в центр своего анализа понятие культуры. Он критически относится к тайлоров-скому антропол. подходу к культуре и определяет культурную антропологию (на этногр. этапе ее развития) как «плотное описание», суть к-рого в построении стратифицированной иерархии смысловых структур. Но при полевой работе этнограф сталкивается с очень сложными, нестандартными и неявными структурами, к-рые трудно бывает понять и воспроизвести. Г. выделяет ряд характерных черт этногр. описания, суть к-рого в интерпретации потока социального дискурса и фиксации результатов в формах, доступных для языкового общения. Г. выступает против попыток представить культуру как особую «сверхорганич. реальность» или как совокупность моделей поведения. Полемизирует он и с когнитивной антропологией Гудинафа, делавшего упор на субъективность культуры. Антропологи часто игнорируют тот факт, что имеют дело не с самой культурой и «туземные модели» культуры есть не что иное, как рефлексивная абстракция.

Последующее научное развитие было связано с попытками реконструировать оценку человека и культуры. Намотивший с нач. 70-х гг. пересмотр методол. позиций в сторону разработки многообразных, не связанных с к.-л. глобальными теор. схемами, независимых концепций нашел отражение и в антропол. исследованиях. Именно этот процесс был четко зафиксирован Г. в его сб. «Интерпретация культур» (1973). Он полагает, что антропологи, попытавшись отыскать сложность и обнаружив ее в масштабах, к-рых они и не предполагали, завязли в мучительных усилиях по ее упорядочению.

Концепция культуры в работах Г. претерпевает эволюцию от описания культуры как ценностно ориентированного действия в духе М. Вебера к пониманию ее как совокупности многообразно проигрываемых игр. Позднее Г. начинает рассматривать культуру как текст, точнее, как паутину значений, сплетенную запутавшимся в ней человеком. Следовательно, для Г. важен тезис, что понимание культуры невозможно без диалога и культурный анализ состоит не в поиске схем и законов. На основе личного опыта и интуиции антрополог пытается погрузиться в мир исследуемой культуры, данная научная попытка будет тем успешнее, чем больше значений и символов ему удастся интерпретировать.

Отталкиваясь от идей символ, подхода к культуре, к-рый, по его мнению, в чистом виде, страдает схематизмом, Г. создал проект **культуры семиотической**, к-рую он понимает как культуру говорящего, производящего орудия и символы животного. Только человек имеет культуру и соответственно, религию как систему создаваемых им смыслов. Интересна дискуссия Г. с теологом культуры *Тиллихом*, для к-рого религия — «неожиданная встреча человека со смыслом бытия». Если Тиллих представлял религию как «конечный интерес», как исток, основу всех культурных смыслов, то для Г. религия может рассматриваться как культурная система. Культура в целом представляет собой набор значений, воплощенных в символ, формах, включающий в себя действия, выражения и смысловые объекты разл. рода, благодаря к-рым индивиды общаются друг с другом и делятся своим опытом, идеями и убеждениями. В рамках этой концепции культуры Г. формулирует осн. требования **культурного анализа**: суть его в прояснении указанных наборов и интерпретативной экспликации значений, воплощенных в символич. формах. Т.о., Г., как отмечают зап. ученые, исследование культуры сводит к деятельности, более схожей с интерпретацией текста, чем с классификацией природных объектов, флоры и фауны. Исследование культуры требует не столько отношения ученого, направленного на классификацию и колич. анализ, сколько чувствительности интерпретатора, стремящегося разделять типы значений, проводить различие между оттенками смысла и рассматривать в качестве интеллигибельного тот образ жизни, к-рый уже наполнен значениями для тех, кто его ведет. Т.о., в работах Г. культурная антропология предстает уже не как экспериментальная, занятая поисками законов, а как интерпретативная наука, направленная на поиск смыслов и значений.

Область его спец. интересов — сравнит. анализ ре-лиг. и экон. развития в развивающихся регионах. Поздние работы Г. посвящены истории культурологич. мысли, интерпретации текстов в работах классиков культурной антропологии: *Леви-Стросса*, *Малиновского* и др.

Соч.: *The Religion of Java*. Glencoe, 1960; *Peddlers and Princes*. Chi., 1963; *The Social History of an Indonesian Town*. Camb., 1965; *Agricultural Involution, the Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley, 1963; *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven, 1968; *Myth, Symbol, and Culture*. (Ed.). N.Y., 1971;

The Interpretation of Cultures: Selected Essays. N.Y., 1973; Introduction to Cultural Anthropology. (Ed.). 1976; Works and Lives: The Anthropologist as auth. Stanford (Calif.), 1988.

Лит.: Morgan J. Religion and Culture as Meaning Systems: A Dialogue between Geertz and Tillich // The Journal of Religion. Chi., 1977. Vol. 57. N 4; Елфимов А.Л. Клиффорд Гирц: интерпретация культур // Этногр. обозрение. 1992. N 3; Емельянов Ю.Н., Скворцов Н.Г., Тавровский А.В. Символично-интерпретативный подход в совр. культурной антропологии // Очерки социальной антропологии. СПб., 1995.

Л. П. Воронкова

ГЛАКМЕН (Gluckman) Макс (1911-1975) - англ. социальный антрополог и этнограф-африканист. Родился в Йоханнесбурге (Юж. Африка). Учился в Витватерсрандском ун-те (1928-34), где слушал лекции В. Хорнле и И. Шапера, последователей функционалистской школы в антропологии, а с 1934 — в Оксфорде, где сотрудничал с *Эванс-Причардом*, М. Фортесом и *Радклифф-Брауном*. Влияние этих ученых во многом определило теор. взгляды Г.; в эти годы сформировались и его осн. научные интересы — право и ритуал в племенных об-вах. В 1938 он защитил докт. дис., посвященную представлениям о сверхъестественном у юго-вост. банту. В 1938 Г. поселился в Сев. Родезии, где с 1939 работал в Ин-те им. Родса и Ливингстоуна; в 1941-49 возглавлял этот ин-т. В этот период провел ряд полевых исследований: исследование лози в Баротселенде, а также непродолжит. исследования народов тонга и ламба. Эти полевые исследования широко использовались впоследствии в его работах. В 1947-49 Г. преподавал социальную антропологию в Оксфорде. В 1949-71 возглавлял кафедру социальной антропологии Манчестер, ун-та; организовал в Манчестере Школу социальной антропологии.

В 1954 вышла одна из этапных работ Г. «Ритуалы восстания в юго-вост. Африке» (Фрэзеровская лекция 1952). В этой небольшой работе были сформулированы осн. идеи о ритуалах восстания и о роли конфликта в укреплении социальной структуры и поддержании морального порядка. Предметом исследования были ритуалы свержения жреца-царя, бытующие у народов Зулу-ленда, Свазиленда и Мозамбика. На основе их анализа Г. пришел к выводу, что разыгрывание конфликта в этих церемониях выполняет катартическую функцию, а тем самым служит укреплению социального порядка и сплоченности членов об-ва: восстание против персонифицированной власти обеспечивает неприкосновенность внеиндивидуальной системы социальных институтов. Более того, поскольку в любом об-ве внутр. конфликты неизбежны, то ритуализированные формы конфликта являются одним из важнейших механизмов поддержания социальной стабильности. Сравнивая племенные об-ва с современными, Г. отмечал, что такого рода церемонии могут выполнять функцию укрепления социального порядка только в первых, поскольку требуют в качестве необходимого условия своей эффективности общность осн. верований и ценностей членов об-ва, а также общего стабильного полит. фона: ритуалы восстания характерны для об-в, базисные аксиомы и принципы организации к-рых не подвергаются сомнению участниками. Внутр. враги могут взбунтоваться против отд. короля; они не пытаются опрокинуть полит. систему. В совр. об-вах, где полит. стабильность постоянно находится под вопросом, ритуальные формы регулирования социальных конфликтов теряют свою эффективность, и функцию поддержания полит. стабильности в об-ве выполняет гл. обр. формальное право. Идея функциональности конфликта в племенных об-вах получила дальнейшую разработку в последующих работах Г.

Значение этих идей Г. интерпретировалось по-разному: оценивали их как развитие функциональной теории (и сам Г. считал себя продолжателем дюркгеймовской теор. традиции); другие рассматривали их как сильный удар по функционалистской парадигме и как альтернативную ей («конфликтную») теор. модель, восходящую к Марксу и Зиммелю. Влияние марксистской социальной теории на Г. одно время было довольно сильным.

Теме ритуала посвящены и др. работы Г.: «Зулусы Юж. Африки» (1940), «Роль полов в церемониях посвящения у вико» (1949), «Обычай и конфликт в Африке» (1955), сб. очерков «Порядок и восстания в племенной Африке» (1963). Исследованию нравов «примитивных» народов были посвящены его работы «Судебный процесс у баротсе Сев. Родезии» (1955) и «Идеи юриспруденции баротсе» (1965).

В 1965 Г. опубликовал труд «Политика, право и ритуал в племенном об-ве», где предпринял попытку представить общетеор. анализ племенных об-в. В работе рассматривался широкий спектр вопросов: влияние экономики на систему социальных отношений; собственность и землевладение; взаимоотношение порядка и конфликта, роль конфликта в погашении внутр. разногласий; споры и способы их разрешения; проблема стабильности и изменения в племенном об-ве. Новаторские идеи Г. получили в этой работе дальнейшее развитие. Была четко сформулирована идея, что сама социальная структура содержит в себе потенциальные возможности возникновения конфликта. Вследствие противоречия между разл. структурными принципами индивид неизбежно попадает в такую ситуацию, когда разные роли, выполняемые им в об-ве, предъявляют к его поведению несовместимые требования. Сглаживание этих противоречий в племенных об-вах осуществляется гл. обр. при помощи ритуала, и сам ритуал, выполняет прежде всего функцию нейтрализации возникающих в об-ве противоречий. «Объединяющая сила ритуальных символов» является в племенных об-вах осн. силой поддержания социального единства.

В 1963 под руководством Г. был осуществлен крупный исследоват. проект по изучению индустриализо-

ванных сообществ Израиля (Bernstein Israel Research Project) — одно из первых в послевоенный период ант-ропол исследований совр. об-ва. Сам Г. обратился к изучению совр об-ва лишь на закате своей карьеры, написав в соавторстве с М. Глакмен небольшую статью «О драме, играх и атлетич состязаниях» (1977). Он опубликовал исследования систем родства и брака (1950), сплетен и скандалов (1963).

Соч.: Rituals of Rebellion in South-East Africa Manch., 1954; Custom and Conflict in Africa, Oxford, 111., 1955; Order and Rebellion in Tribal Africa. L., 1963; Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Oxford, 1965; The Ideas in Barotse Jurisprudence. Manch., 1972.

Лит.: Kuper A. Anthropologists and Anthropology: The British School. 1922-1972. L., 1973; Firth R. Max Gluckman//Proceedings of the British Academy. 1975. Vol. 61.

В. Г. Николаев

ГОМБРИХ (Gombrich) Эрнст (р. 1909) - австро-англ историк и теоретик искусства. Пересмотрел традиции венской школы искусствознания, а также *иконологии*, самобытно соединив их с методами психоанализа и общей теории зрительного восприятия.

Учился в Венском ун-те у Ю. фон Шлоссера и Э. Леви, видных представителей вен школы искусствознания, концентрировавшей свои интересы на изучении историко-обусловленной психологии худож. выражения. Испытал также влияние гештальтпсихологии. После прихода нацистов к власти Г. эмигрировал в Англию. В 1936-76 работал в Ин-те Варбурга в Лондоне, долгие годы занимая пост его директора.

Этапный его труд — книга «Искусство и иллюзия» (1960), статьи аналогичного профиля были затем собраны в книге «Образ и глаз» (1982). Здесь Г. подвергает сомнению возможность постулирования неких идеальных, незыблемых, внеистор. принципов зрительного восприятия (т. е. принципов, на к-рых базировались воззрения А. Гильдебрандта и его последователей). Показывая, как человек. глаз и вслед за ним суждения вкуса зависимы от разного рода иллюзий, визуальных обманок, т. н. «физиогноматич ошибок» (когда мы интерпретируем выражение изображенного в картине лица в зависимости от собств. настроения и опыта), ученый стремится доказать, что зрительный опыт обусловлен прежде всего истор., а не физиол. условиями. Все, согласно Г., следует своим истор. смыслом, причем множественным.

Переходя к тому, как находить эти смыслы, он критически оценивает расхожие стандарты иконологич. анализа. В них мы рискуем впасть а иную, т. н. «словарную ошибку», когда интерпретатор ищет какое-то единственное, определяющее значение худож. феномена и успокаивается, если ему кажется, что оно найдено. На деле же реальное семантич. поле многообразно, и только благодаря этому многообразию произведение и утверждает себя, включаясь в традицию; активнее всего нас учит этому культура Возрождения, где символ — ренессансное понимание к-рого в равной мере восходит к идее гармонического согласия противоположностей в метафоре (по Аристотелю), и к идее их нарочитого контраста в символич. «неподобных подобиях» (по Дионисию Ареопагиту), — всегда так или иначе пребывал в состоянии многомерности, нередко многомерности игровой. Семантико-стилистич. исследованиям Ренессанса, равно как и ренессансных традиций как таковых, посвящены его сб. статей «Норма и Форма» (1966), «Символич. образы» (1972), «Наследие Апеллеса» (1976).

Начиная со статьи «Статус истории искусств призыв к плюрализму» (1971) он все чаще переходит от собственно искусствознания к ретроспективному обзору теорий культуры, подчеркивая насущную необходимость взаимодействия разл. методологий для нормальной жизни гуманитарных наук. Вопросам истории и теории искусствознания и культурологии посвящены его кн. «Искусство и ученость» (1957), «Размышления по поводу любимого конька вкупе с другими очерками теории искусства» (1963), «В поисках истории культуры» (1969), «Аби Варбург. Интеллектуальная биография» (1970), «Идеалы и идолы» (1979), «День памяти толкователи нашей культурной традиции» (1984). Вновь обратился Г. к проблемам психологии творчества и визуального восприятия в кн. «Дух порядка. Исследование психологии декоративных искусств» (1979).

Постулируя свое кредо историка и философа, Г. выражает симпатии антиисторицизму К. Поппера.

Автор многих радиопередач об искусстве, а также однотомной всеобщей «Истории искусства» (1950), выдержавшей рекордное число переизданий, Г. всегда уделял внимание вопросам популяризации и в конечном счете — понимания. В полемике с А. Мальро (статья «А. Мальро и кризис экспрессионизма», 1954) он, — не соглашаясь с тем, что древние худож. традиции умирают, выражаясь впоследствии лишь в «мифе» или «воображаемом музее», — пишет: «Мы вполне можем вообразить себя внутри различных (старинных) стилей подобно тому, как мы адаптируемся к разным худож. техникам и разным знаковым системам». Помогая своим читателям постичь многообразие культур традиций, он не делает различия между «высоким» и «низким» слоями культуры, широко вводя примеры из карикатуры, плаката, различных масс-медиа сфер, тем самым его позиции сближаются с культурологич. навыками постмодернизма.

Соч.: Means and Ends Reflections on the History of Fresco Painting. L., 1976; The Story of Art. Oxford., 1978; Ideals and Idols: Essays on Values in History and in Art. Oxford, 1979; Tributes: Interpreters of our Cultural Tradition. Oxf., 1984; Symbolic Images Studies in the Art of the Renaissance. Oxford., 1985; Meditations on a Hobby Horse and other Essays on the Theory of Arts. Oxf., 1985; Aby Warburg An Intellectual Biography

L, 1986; О задачах и границах иконологии // Сов. искусствознание. 1989. В. 25.

Лит.: Гращенков В.Н. Эрнст Гомбрих— историк и теоретик искусства, исследователь и скептик. // Сов. искусствознание. В. 25. М., 1989.

М.Н. Соколов

ГОФФМАН (Goffman) Эрвинг (1922-1982) - амер. социолог. Родился в Канаде, в 1945 окончил ун-т Торонто, в 1949 Чикагский ун-т, где его учителями были У. Ллойд Уорнер и Э. Хьюз. В 1949-51 провел полевое исследование сообщества на одном из Шетландских островов, материалы к-рого легли в основу докт. дис. «Коммуникативное поведение в островном сообществе» (1953); ее основные идеи разработаны в его дальнейших исследованиях: взаимодействие лицом-к-лицу, способы поддержания, разрушения и восстановления публичного порядка во взаимодействии и т.д. В 1954-57 сотрудничал в Нац. Ин-те психич. здоровья; в 1955-56 исследовал в госпитале св. Елизаветы в Вашингтоне социальную организацию закрытого психиатрич. учреждения, общие особенности тотальных организаций и механизмы влияния организации на человек. личность. По материалам исследования была написана книга «Приюты» (1961). В 1958-68 работал на ф-те социологии Калифорнийского ун-та в Беркли. В эти годы он издал ряд работ, посвященных анализу взаимодействия лицом-к-лицу и публичного порядка: «Представление себя в повседневной жизни» (1959), «Столкновения» (1961), «Поведение в обществ. местах» (1963), «Стигма» (1968). В 1968-82 — проф. социологии и социальной антропологии Пенсильван. ун-та. В 70-е гг. написал работы о ритуальных аспектах повседневного взаимодействия «Ритуал взаимодействия» (1972) и «Отношения на публике» (1971), а также методол. труд «Рамочный анализ» (1974). В 1981 избран президентом Амер. социол. ассоциации.

Осн. темой исследований Г. было повседневное взаимодействие лицом-к-лицу, т.е. обыденное взаимодействие между людьми, находящимися в непосредств. физич. присутствии друг друга. Одной из важнейших его заслуг было то, что он показал фундаментальную упорядоченность привычных и незаметных форм повседневного человек. поведения (передвижения людей по улицам, разговорных взаимодействий, приветствий и прощаний, проявления вежливости и тактичности, разрешения маленьких споров и неурядиц и т.п.). Он считал, что публичный порядок, поддерживаемый в таких простейших формах человек. поведения и взаимодействия, является базисным уровнем поддержания социального порядка и социальной солидарности и необходимым условием для всех более высоких уровней социального порядка (политического, экономического и т.д.). Г. рассмотрел различные механизмы поддержания публичного порядка: ритуал, игру, драму и т.д. Например, в работе «Представление себя в повседневной жизни» Г. развил «театр, метафору», рассмотрев действующих индивидов как актеров, играющих на сцене опр. роли в присутствии аудитории. Эта работа принесла ему славу основоположника концепции «социальной драматургии».

Продолжая традиции исследования ритуала (*Дюркгейм* и *Радклифф-Браун*), Г. подверг исследованию небольшие межличностные ритуалы, локализованные в повседневных социальных взаимодействиях: приветствия и прощания, ритуальную организацию разговора, принесение извинений, праздничные встречи, предоставление небольших услуг незнакомцам и т.п. Разделив межличностные ритуалы на позитивные («поддерживающие») и негативные («исправительные»), он проанализировал ритуальные аспекты повседневных взаимодействий («поддержание лица», уважительные манеры поведения, тактичность, вежливость). Используя оригинальные методол. модели, Г. продемонстрировал, что такие маленькие ритуалы имеют свою структуру, совершаются по опр. правилам, а также дают индивидам средства восстановления публичного порядка в случаях, когда он преднамеренно или произвольно нарушается.

В работе «Приюты» Г. подробно проанализировал особенности социальной организации закрытых учреждений («тотальных организаций»): тюрем, психиатрич. больниц, лепрозориев, армейских частей, монастырей, приютов для детей и престарелых и т.п. Особым предметом интереса Г. были механизмы трансформации человек. личности под воздействием таких организаций; он считал эти механизмы универсальным компонентом участия индивида в социальной структуре об-ва. Работа «Приюты» имела большой резонанс и наряду с другой работой «Стигма», в к-рой была развита теория «стигматизации», оказала содействие освобождению псевдобольных из психиатрич. учреждений.

Работы Г. исключительно богаты по содержанию, отличаются междисциплинарным характером; они оказали серьезное влияние на антропологию, социологию, лингвистику, этологию, полит. науку, психологию, теорию коммуникаций, фольклористику и т.д.; пользовались огромной популярностью, выходили массовыми тиражами. В 80-е гг. началось серьезное теор. осмысление его наследия. Многие исследователи относят Г. к числу наиболее выдающихся социологов вт. пол. 20 в.

Соч.: The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City; N. Y., 1959; Asylums. Garden City; N. Y., 1961; Encounters. Indianapolis, 1961; Behaviour in Public Places. N.Y., 1963; Stigma. [Harmondsworth; Engl., 1968]; Relations in Public. N.Y., 1971; Interaction Ritual. L, 1972; Frame Analysis. N.Y., 1974; The Interaction Order//Amer. Sociological Review, Washington, 1983, vol. 48, N 1.

Лит.: The View from Goffman. Ed. by J. Ditton. N.Y., 1980; Exploring the Interaction Order. Ed. by P. Drew & A. Wooton. Camb., 1988; Erving Goffman's Sociology. Ed. by F.C. Waksler (Human Studies, vol. 12, N 1-2). Dordrecht;

Boston, 1988; Кравченко Е.И. Мужчина и женщина: взгляд сквозь рекламу: (Социологические мозаики Эр-вина Гоффмана) // Социол. исследования. 1993. N 2; Кравченко Е.И. Социол. концепция Э. Гоффмана // Совр. амер. социология. М., 1994.

В. Г. Николаев

ГРЕВС Иван Михайлович (1860-1941) — историк, педагог, публицист, краевед. Учился на историко-филол. ф-те С.-Петербург, ун-та (1879-83), участвовал в «Ольденбургском кружке» (Ф.Ф. и С.Ф. Ольденбурги, В.И. Вернадский, Д.И. Шаховской и др.). Изучая историю рим. землевладения, подолгу работал в Италии и Париже, испытав влияние историка Н.Д. Фюстель-де-Куланжа. В дис. (опубл. в 1900) обосновывалась мысль, что Римская империя сохраняла прочность автономного дома — «ойкоса»; отвергалось представление о капиталистич. характере рим. хозяйствования. В 1890-х гг. Г. — один из самых популярных проф. Высших женских курсов (Бестужевских); с 1902 — в ун-те. Ученики (среди них Федотов, Карсавин, Анциферов) называли Г. padre (отцом) и мастерзингером культуры. В 1917-18 Г. проявил себя как публицист. Приняв Февральскую революцию как ниспровержение всего устаревшего и давящего, он вместе с тем отмечал ее «разрушительную силу». Уйдя в 1923 из ун-та вследствие несогласия с возобладавшими установками М.Н. Покровского, Г. читал лекции об изучении жизни городов и архитектурных ансамблей. О совр. краеведах говорил: «Это подвижники: в старину спасали душу в монастырях, а теперь (ее) поддерживают краеведением». Написал книгу о Данте (не издана) и четыре работы о Тургеневе (две опубликованы). В 1934 продолжил работу в Ленингр. ун-те. В монографию «Тацит» Г. вложил плоды многолетних раздумий, в ее последней главе много личного (1946, нем. перевод 1952).

Культура, по Г., — создаваемый «зидательным трудом» людей «надорганический мир». Она включает в себя не только язык, знания, искусство, юрид. нормы, но также верования, нравы, очеловеченный быт; в ее составе и духовные начала, и «живая плоть». Свобода и культура были для Г. нераздельны. Культурные ценности «выбирают своим сосудом или седалищем лишь долго свивавшееся и насыщенное гнездо». Их творцами являются «могущественные обществ. союзы», плоды деятельности к-рых неразрушимы. Образованные слои призваны просвещать народ и одновременно обогащаться его опытом. Г. отвергал гегельянскую схему однолинейного прогресса, рассматривал движение истории как всемирную драму «с ее подъемами и падениями... остановками и поворотами, с бесконечно сложным переплетением противоположностей», однако считал неизменным итогом этой драмы «нарастание культурных благ». Споря с Шпенглером, утверждал, что цивилизация — не упадок культуры, но ее высокая стадия. Сила «культурной подвижности» определяется обилием и содержательностью традиций («хорошей истор. наследственностью») и одновременно — «энергией новых элементов движения». Сохранность созданного, по Г., обуславливает единство развития народов; стадии истории неразрывно связаны и переходят одна в другую. Социальные революции Г. считал крайней, вынужденной и весьма опасной мерой борьбы со злом. Хотя их рез-ты и могут оказываться благими, «революция сама по себе зло», ибо вера в «святое насилие» уводит от разума «сложности... культуры и факторов прогресса».

«Единственно настоящим» носителем культуры Г. считал «вдохновляемую творч. чело. личность». Свой метод изучения истории называл биографическим и настойчиво обращался к ярким, выдающимся личностям (Тацит, Гораций, Данте, Тургенев, Р. Роллан) как источнику познания чело. культуры. «Собирательными личностями» были для него эпоха (лицо ее культуры), край и город с их уникальными «биографиями», а также нация: путь человечества к единству лежит «через братство народов..., слившихся каждый в единую личность».

Античные корни зап.-европ. истории и культуры Г. (в значит. мере вслед за Фюстель де Куланжем) рассматривал как сохранившие свою жизненность и в ср. века, и в Новое время. Он отвергал привычное резкое противопоставление ср.-вековья последующим эпохам и называл слово «Ренессанс» «кличкой»; не принимал взгляда, согласно к-рому ср.-век. культура создана герм. племенами, негативно оценивал роль последних (способствовали одичанию и возврату к варварству). В феодализме усматривал не только разобщение, но и традицию единства (имперская идея, вселенская церковь). Включение России в сферу зап.-европ. культуры Г. считал неопределимым благом, в то же время оспаривал западников как подражателей и максималистов.

В русле культурологии Г. (помимо его прямых учеников) работали Арсеньев, Ухтомский, Золотарев, отчасти А.А. Мейер и М.М. Пришвин.

Соч.: История ср. веков. Т. I. Вып. 1-3. СПб., 1892; Очерки из истории рим. землевладения. Т. I. СПб., 1899; История происхождения, развития и разложения феодализма в Зап. Европе. СПб., 1902-03; Науч. прогулки по истор. центрам Италии. М., 1903; Феодализм. СПб., 1903; Очерки флорентийской культуры // Научное слово. Кн. 4-5. М., 1903; Кн. 1, 7. М., 1905; Памяти Виктора Андреевича Фаусека. СПб., 1911; В годы юности. За культуру // Былое. Пг., 1918. № 12; Кн. 6, 1921, № 16; Тургенев и Италия: Культ.-истор. этюд. Л., 1925; Краеведение в совр. герм. школе. Л., 1926; Тацит. М.-Л., 1946; Моя первая встреча с Италией (осень и зима 1890-1891) // Россия и Италия. М., 1993.

Лит.: Средневековый быт: Сб. ст., посвящ. И.М. Гревсу в сорокалетие его науч.-педагогич. деятельности. Л., 1925; Каганович Б.С. Гревс И.М. — историк средневековой городской культуры // Городская культура: средневековье и начало нового времени. Л., 1986; Он же. Люди и судьбы: Д.И. Шаховской, С.Ф. Ольден-

бург, В.И. Вернадский, И.М. Гревс по их переписке 1920-1930-х гг. // Звезда. 1992. N 5/6; Анциферов Н.П. Из дум о былом. М., 1992; Российская история, мысль: Из эпистоляр. наследия Л.П. Карсавина: Письма И.М. Гревсу(1906-16): Публикация. М., 1994.

И. В. Нестеров

ГУМАНИТАРНАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ - условное название направления в науке о культуре, по преимуществу занимающегося ценностно-смысловыми, «чело-вековедч.» аспектами. Г.к. принципиально близка другим гуманитарным дисциплинам, смежным с нею, искусствознанию и лит-ведению, лингвистике и семиотике, философии и истор. антропологии; она активно привлекает методы и принципы этих и иных гуманитарных наук, использует их достижения и рез-ты, интерпретируя и реинтерпретируя их, анализируя и обобщая, осмысляя и оценивая. Однако при этом Г.к. пребывая в смысловом пространстве гуманитаристики как таковой, не просто находится в одном ряду с перечисленными и иными гуманитарными дисциплинами как одна из них, но предстает как своеобраз. «метанаука», обобщающая эмпирич. данные и теор. обобщения своих гуманитарных «контрагентов» и не сводимая к ним. Если культурология может быть квалифицирована как общенаучная дисциплина в системе культурологич. знания, то филология или история в этой системе предстают как частнонаучные подходы к культуре, взятая в отд. ее аспектах словесном, истор. или к.-л. ином.

Это определяется самой широтой предмета культурологии, по сравнению с предметами ост. гуманитарных наук едва ли не безграничного: искусство и лит-ра, естеств. и искусств, языки, разл. рода знаковые системы и модели, филос. и истор. концепции, теории, ме-тодол. штудии — все это включается в представление о культуре независимо от того, какая при этом имеется в виду истор. эпоха, в рамках какой филос. или научной традиции трактуется понятие культуры, к каким дефинициям прибегает в саморефлексии. В любом случае культура — это и искусство, и наука, и философия, а также религия, мифология, эзотерика, бытовая повседневность, полит. доктрины, житейское поведение людей и т.д. и т.п. до бесконечности. Фактически все, с чем имеет дело человек с тех пор, как он осознал себя человеком, это культура; это — освоенный человеком, в той или иной мере им «очеловеченный» (даже когда речь идет о самой жестокой, подчас демонстративной бесчеловечности, выработанной средствами культуры!), в тех или иных параметрах значимый для него ценностно-смысловой мир.

Не само человек. поведение, бесконечно и непредсказуемо разнообразное, но его исторически и национально опр. нормы, идеалы, типол. модели; не сам по себе быт с его рутинными и неодолимими формами повседневного бытия, но типол. модели повседневности, образы бытийственности, ценности человек. обихода; не политика как совокупность противоречивых действий классов и партий, правительств и гос. учреждений, отд. политиков и человек. масс, но виртуальная реальность полит. топологии — вот что имеется в виду, когда мы включаем в культуру явления, относящиеся к социальной реальности: нас интересует не реальность социума как таковая, а его гуманитарное, ценностно-смысловое «измерение» и истолкование. В этом смысле нет существ, различий, напр., между лит-рой пушкинской эпохи и поведением «декабриста в повседневной жизни», изученным *Лотманом*; между интеллигентским богоискательством в рус. культуре серебряного века и символистским пониманием революции как грядущего Возмездия и Искушения (в творчестве Мережковского и Вяч. Иванова, Блока и А. Белого); между сталинской архитектурой и полит. пирамидой тоталитарного об-ва и т.п., — во всех этих случаях мы имеем дело со смысловыми структурами, принадлежащими культуре, в данном случае не различающей в себе духовное и материальное начала (а не той или иной социальной реальности в ее материальном воплощении). И Г.к. изучает именно эти универсальные смысловые структуры: преодолевая дисциплинарные барьеры и методол. ограничения. В этом смысле Г.к. принципиально междисциплинарна и обобщенна, представляя собой сознат. теоретико-методол. синтез разных конкретнаучных гуманитарных дисциплин.

Разумеется, не одна только Г.к. обладает междисциплинарным общенаучным статусом в совр. гуманитарном знании. Вполне можно представить иную схему иерархии гуманитарных дисциплин: в роли «метазнания» может выступать, напр., история, семиотика, философия, антропология: и в этом случае все иные науки, в т.ч. и культурология, могут быть подчинены соответствующему дискурсу и выполнять частнонаучную функцию по отношению к той или иной метанауке. Так, история культуры в системе истор. наук может выступать наряду с социальной и полит. историей, истор. антропологией, методологией истории, историей истор. науки, археологией и археографией, источниковедением и др., в т.ч. помогая истор. дисциплинами. В системе филос. знания философия культуры может сосуществовать с философией познания, философия истории с историей философии, философия природы с социальной философией и филос. антропологией.

В зависимости от того или иного дискурса сама система гуманитарного знания способна перестраиваться, поворачиваясь к исследователю или потребителю разными своими сторонами, аспектами, ракурсами — филос., истор., психол., социол., политол., семиотическим. Один из таких «срезов» гуманитарного знания — культурологический, обретающий со временем все большую актуальность и значимость. В отличие от более прикладных социол. и политол. «срезов» гуманитарного знания, характеризующихся своей практической направленностью и реальным «выходом» в социальную реальность, культурология занимается ценностно-смысловым аспектом всех явлений действительности, коллективного или индивидуального сознания, творче-

ства в любых сферах человеч. деятельности. В этом отношении культурологич. подход принципиально близок филос. (в т.ч. эпистемологич., онтологич., философско-эстетич., философско-этич., историко-филос. и т.п.), психол. и семиотическому.

Однако культурология, обращаясь к всеобщему, не абстрагируется, как философия, от конкр. форм культуры научных и худож., филос. и бытовых, но, напротив, связывает свои обобщения с их своеобразием национально-этнич., религиозно-конфессиональным и региональным, истор., социально-групповым (реже индивидуально-личностным); не унифицирует любые знаковые системы в плане механизмов коммуникативных процессов, как семиотика; не рассматривает человека и его деятельность с т.зр. лежащих в их основании универсальных психич. процессов, сознаваемых или неосознаваемых, как психология. Даже обращаясь к соответствующим гуманитарным подходам филос., семиотич., психологическому, культуролог в рамках философии культуры, семиотики культуры, психологии культуры изучает культуру с филос., семиотич. или психол. т.зр., тем самым ограничивая в опр. смысле предмет своего рассмотрения (в других отношениях весьма широкий, а подчас и безграничный).

В системе культурологич. дисциплин Г.к. также занимает свое особое место. Она отличается, с одной стороны, от социальной культурологии; с другой, от исторической в содержат. плане; и от теории культуры, с одной стороны, и прикладной культурологии, с другой, в методол. плане. Социальная культурология в системе культурологич. знания аналогична социологии культуры в системе социол. знания с той разницей, что социальная культурология сосредоточена на социальном (социально-филос.) объяснении явлений и процессов культуры, а социология культуры как разновидность социологии занимается приложением общесоциол. законов к области культурных феноменов. Истор. культурология в системе наук о культуре во многом аналогична истории культуры в системе истор. наук с той разницей, что истор. культурология — сост. часть знания о культуре и ее истор. функционировании и развитии, а история культуры — часть истор. знания, специально посвященного сфере культуры, отеч. или мировой. По сравнению с названными дисциплинами Г.к. специализируется не на социальной или истор. проблематике культуры, но на общегуманитарных аспектах культуры, связанных с ее многообр. ценностно-смысловым содержанием (включая его социальные и истор. характеристики наряду с культурфилос., психолого-эвристич., лингво-семиотич., художественно-эстетическими и др.). Поэтому для нее характерен комплексный, принципиально многомерный подход к феноменам культуры, редко применяемый в социальной или истор. культурологии.

С методол. т.зр., Г.к. тяготеет не столько к построению теор. моделей культуры или рефлексии методов и принципов культурологич. анализа, как теория культуры, не столько к приложению культурологич. теорий и методол. положений к конкр. культурной практике современности (работе творч. организаций, музеев, выставок, культурно-просветит. учреждений, клубов и т.п.), как прикладная культурология, сколько к интерпретации и оценке самих текстов культуры. Тексты культуры, к-рыми оперирует Т.к., могут быть самыми разными: это и произведения лит-ры или искусства, и филос. или публицистич. сочинения, и социально-полит. стратегии, проекты, истор. сценарии, модели поведения, механизмы порождения тех или иных культурных явлений, нац. образы и картины мира, город как текст и т.п. Интерпретация этих текстов может быть сравнительно-истор. и типол., морфологич. и структурно-семиотической; важно подчеркнуть, что все сопрягаемые здесь тексты культуры в принципе сопоставимы, а подчас и изоморфны как смысловые структуры и как компоненты гуманитарного знания. Г.к. рассматривает культуру вообще во всех ее аспектах и проявлениях как сложный, многомерный текст и применяет к его анализу и интерпретации методы и принципы, выработанные всеми гуманитарными науками, общими и частными, изучающими тексты. Однако при этом любые интерпретации текстов культуры, с т.зр. Г.к., являются равноправными с ними текстами культуры; источники семантически сближаются или даже идентифицируются с их первичными, вторичными и пр. интерпретациями и оценками; массив материальных предметов культуры неотделим от их интерпретативной «оболочки», того ценностно-смыслового «ореола», к-рый постепенно «окутывает» эти предметы в процессе их истор. бытования и функционирования.

С т.зр. Т.к., принципиально меняется представления о верифицируемости феноменов культуры. В самом деле, рассмотрение культуры как единого сложно организованного текста приводит к тому, что в одном смысловом пространстве соединяются тексты научные и худож., полит. и религ., филос. и бытовые, представляющие в совокупности одну культурно-истор. эпоху или разл. эпохи, одну нац. культуру или разл. культуры, типологически близкие или контрастные, смежные или удаленные, одну философско-познават. традицию или традиции разные, даже взаимоисключающие. Подобная пестрота, мозаичность, нередко сознат. эклектизм соединяемых при анализе и интерпретации текстов культуры делает проблему *верификации* культурных феноменов, как и соблюдение принципов научности культурологич. анализа трудно решаемыми, а иногда и вообще лишает их смысла.

Это ставит Г.к. в особое положение среди других гуманитарных наук: фальсифицир. истор. источники и документы, ошибочные научные теории и вненаучные аргументы, утопич. доктрины и проекты, дискредитировавшие себя филос. модели и концепции, мифол. и религиозно-мистич. представления, предсказания, прогнозы, псевдо-худож. произведения и идеол. предписания офиц. культуры, заблуждения и обман, нормативные или эпатарующие суждения культурных и обществ. деятелей — все это является безусловными истор. фак-

тами культуры, а значит, становится материалом для анализа и интерпретации Г.к. независимо от того, в какой степени они соответствуют критериям «истинного / ложного», «сущего / должного», «необходимого / возможного» и т.д. Любые оценочные суждения подобного рода в Г.к. оказываются релятивными и условными; их значимость определяется смысловым или истор. контекстом, вне к-рого дефиниции этого рода лишь выявляют мировоззренч. (филос., полит., религ., идеол. и пр.) ограниченность или ангажированность исследователя.

Утрачивают смысл в Г.к. и различия совр. и исторического: в сознании исследователя или его адресата могут совмещаться и сравниваться разновременные явления культуры, культурологич. концепции и модели, далеко отстоящие друг от друга произведения искусства, науки, философии, обществ, мысли; при этом они могут быть соотнесены между собой как звенья одной традиции или сходные между собой «узлы» циклич. развития истории культуры, или типологически родств. феномены разл. в национально-этнич., истор. и т.п. отношениях культур. Современность может осмысляться не только как следствие и рез-т опр. истор. тенденций (как в истор. культурологии), но и как предпосылка «гу-манитарно-археол.», ретроспективного анализа истории культуры. Аналогичным образом обстоит дело и с соотношением социального и культурного: если в социальной культурологии, как правило, социальное первично, а культурное вторично и последней объяснительной теорией культуры оказывается социология, то Г.к. объясняет социодинамику культуры двойственно: и социальные, и культурные факторы могут быть как первичными, так и вторичными; далее, социальные процессы и явления могут иметь культурологич. объяснение, в то время как культурные явления и процессы должны быть осмыслены прежде всего в русле имманентных, собственно культурологич. закономерностей.

Рассмотрение культуры с позиций Г.к. предполагает выявление движущих ее обществ, факторов, осмысление социокультурных механизмов и одновременно культурной семантики (значений, смыслов и мотивов) социальной деятельности, анализ ценностей, норм и традиций, регулирующих отношения и процессы в об-ве и обеспечивающих его целостность. Если социальная культурология делает упор на социально-генетич. аспекты культурных явлений и процессов, в Г.к. преобладающим оказывается акцент на значениях, ценностях и нормах, а социально-генетич. аспекты исследования культуры уходят на второй план.

Совр. гуманитарные исследования (особенно в области истории рус. и мировой культуры) стимулировали развитие и распространение новых методол. подходов к изучению культуры. Сегодня стала очевидной относительность различия материальных и духовных, социальных и культурных, экон. и идеол. факторов истор. процесса, условность определения первичных (порождающих) и вторичных (производных) компонентов истор. развития. Сами истор. и теор. концепции, как оказалось, находятся в зависимости от методол. установок и гипотез исследователей, будучи прежде всего рез-том соответствующей культурной интерпретации (а значит, и верификации) событий, фактов, документальных и иных источников, а не их непосредств. следствием. В свою очередь, события и факты, а тем более источники предстали во многих случаях как уже интерпретированные, т.е. имплицитно включающие в себя оценочность, субъективные преобразования исходного материала (его домысливание, реконструкцию, деконструкцию, разл. проекции теории в практику и наоборот, смещение соотносимых масштабов, внесение дополнит. смысловых акцентов и т.п.). Сама история предстала как феномен культуры.

Если взглянуть на социальную историю с т.зр. гуманитарной, становится очевидно, что во многих конкр. случаях не лит. или худож. произведения, не филос. или религ. идеи, не политико-идеол. доктрины или социальные теории следовали за событиями социально-полит. или экономическими, выражая их или иллюстрируя, но совсем напротив: культурные явления по своим идеям, пафосу, образным смыслам предшествовали экономике, социальным преобразованиям и полит. решениям, предвосхищали их, подготавливали обществ. мнение к их практич. реализации, к их осуществлению в материальной форме. В самом деле, освободит. или иные радикальные идеи, возникая в творч. воображении представителей культурной элиты в образной или теор. форме, постепенно, через журналистику, книги, худож. или научные, филос. или религ. сооб-ва, полит. партии и движения и т.п., проникают в более широкие слои реципиентов, материализуются в практич. деятельности людей в политике и экономике, когда для этого складываются объективно-истор. условия или когда такие условия моделируются субъективно, напр., средствами насилия или монополизированной гос-вом пропаганды. Лит-ра и философия, искусство и общественно-полит. мысль, научные теории и религ. учения, как правило, интенционально опережают жизнь, а затем ведут ее в том или ином направлении, побуждают к развитию в духе порождаемых ими идеалов и теорий, стимулируют те или иные тенденции социально-истор. процесса. В свою очередь, произошедшие в об-ве социальные изменения порождают соответствующий гуманитарный «ответ» культуры — созвучный, контрапунктирующий или перечерчивающий. Показательны в этом отношении культурологич. концепции Р. Вагнера, Ницше, Чернышевского, Вл. Соловьева, Плеханова, Бердяева, Богданова, Камю, Сартра, Адорно, Маркузе и др.

В не меньшей степени культурно и гуманитарно обусловлены охранительно-консервативные тенденции в обществ. жизни, по определению связанные с традицией, с устоявшимися нормативами и системами ценностей, с искусственным «удержанием» социальной истории в рамках, освященных культурной историей. Характерны здесь фигуры Ж. де Местра, А. Хомякова, М. Каткова, К. Леонтьева, Н. Данилевского, К. Победоносцева, Шпенглера, В. Розанова, Н. Трубецкого, Сталина.

Показательна и апелляция в культурно-идеол. спорах к социальной действительности, к «правде жизни». В этом случае сама «социальная действительность» выступает гуманитарно преломленной как знак или совокупность культурных значений, как особая смысловая структура, отражающая эталонные представления актуальной культуры о действительности должной или желаемой, критически отвергаемой или апологетизируемой, нормативной, с т.зр. обыденного сознания, или чрезвычайной, т.е. сама является феноменом культуры культурно-исторически обусловленным, релятивным; она обладает, как правило, субъективно интерпретируемым, переменным смыслом и в то же время очевидной интересубъективностью. Характерный пример — трактовка социальной действительности рус. «реальной критикой», поздним Белинским, Чернышевским, Добролюбовым, Писаревым, чрезвычайно предвзятой и далекой от реальности.

Для того, чтобы в гуманитарном исследовании минимизировать последствия теоретико-методол. и ценностно-смысловой (шире вообще социокультурной) заданности, а также рефлексивной экспансии, необходимо отрешиться от «монистич. взгляда на историю» (во всевозможных его семантич. вариантах материалистич. и идеалистич., объективистском и субъективистском, марксистском и клерикальном, социоцентристском или культуроцентристском и т.д.). Однозначности и однолинейности истор. познания в этом случае будет противостоять заведомо плюралистич., многомерная гуманитарная картина истории, складывающаяся из нескольких, а подчас и множества возможных интерпретаций истор. процесса (в том числе полярных по своему смыслу, взаимоисключающих по идейной направленности). Особенно важно и показательно столкновение именно противоположных интерпретаций одних и тех же фактов, событий, процессов, когда обостряется выраженный в их соотношении конфликт интерпретаций, к-рый наглядно демонстрирует самый механизм динамики культуры, ведущее смысловое противоречие культурной эпохи (если противоречащие друг другу концепции порождены одним временем) или разных культурных эпох (если в конфликте интерпретаций заключено противоборство старого и нового в истории культуры).

Все многообразие концепций, интерпретаций и оценок, порожденных одной и той же культурной эпохой (или разл. эпохами, встретившимися на истор. переломе), может быть объяснено культурно-исторически и феноменологически. Каждое социокультурное явление обретает свой внутр. смысл, будучи поставлено в тот или иной семантич. контекст, к-рый может быть произвольным, субъективным или объективным, подготовленным опер. социокультурными процессами. Культурно-истор. контекст объективно складывается как целое из таких ценностно-смысловых элементов (разл. текстов), к-рые могли существовать прежде данного контекстуального синтеза, но не позже (в противном случае мы имеем дело с более или менее осознанной смысловой модернизацией культурного единства). Подобная субъективная модернизация культуры прошлого, демонстративно апеллирующая к обратимости культурного времени, может быть в процессе рефлексии культуры (и в худож. творчестве, и при научном изучении культуры) адекватно понята и объяснена как разнovidность гуманитарного (в том числе и худож.) мысленного эксперимента над конкретно-истор. культурным материалом, как творч. пересоздание реальности в воображении, как смысловая модификация культурного текста под влиянием изменчивой контекстуальности и т.п. Впрочем, в культуре постмодерна конфликт интерпретаций и нарочитая модернизация культуры прошлого, как любая игра с культурным материалом, могут вообще не нуждаться в объяснении или оправдании, являясь частью культурного замысла, творческой интенцией, конструктивным элементом противоречивого целого.

Лит.: Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М., 1970; Он же. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. 1992; Он же. Внутри мыслящих миров: Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996; Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976; М., 1995; Он же. Философия. Мифология. Культура. М., 1991; Иванов Вяч.Вс. Чет и нечет: Ассиметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; Интерпретация как историко-научная и методологическая проблема / Под ред. В.П. Горана. Новосибирск, 1986; Культура, человек и картина мира / Под ред. А.И. Арнольдова и В.А. Круг-ликова. М., 1987; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986; Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Общ. вопросы. М., 1988; Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988; Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991; Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989; Текст как явление культуры / Антипов Г.А., Донских О.А., Марковина И.Ю., Сорокин Ю.А. Новосибирск, 1989; Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989; Он же. Мифологии. М., 1996; Он же. Смысл истории. М., 1990; Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст: Литературно-теоретические исследования. 1989, 1990, 1991, 1992 / Отв. ред. А.В. Михайлов. М., 1989-1993; Он же. Явление и смысл. Томск, 1996; Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991; Бердяев Н.А. Истоки и смысл рус. коммунизма. М., 1990; Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991; Хейзинга И. Homo Ludens в тени завтрашнего дня. М., 1992; Шпен-глер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. Т. I. Гештальт и действительность; Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993; Гудков Л.Д. Метафора и рациональность как проблема социальной эпистемологии. М., 1994; Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. СПб., 1994; Качанов Ю. Политическая топология: структурирование политической действительности. М., 1995; Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Ис-след. в обл. мифопоэтического. Избранное. М., 1995;

Успенский Б.А. Ибранные труды: В 3 т. М., 1996-97; Он же. Семиотика искусства. М., 1995; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995; Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995; Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995; Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997.

И. В. Кондаков

ГУМИЛЕВ Лев Николаевич (1912-1992) - историк культуры, этнограф. Род. в семье Н.С. Гумилева и А.А. Ахматовой. Расстрел в 1921 отца и постоянное преследование властями матери сказались на жизненном пути Г. В 1936-56 его четырежды арестовывали и трижды давали тюремные сроки. После второго освобождения Г. (1943) отправляется добровольцем на фронт и доходит до Берлина. Начиная с 30-х гг. — времени учебы в Ленинград, ун-те — Г. проявляет интерес к народам Центр. Азии, в особенности к кочевым, к-рый в дальнейшем приводит ученого к специальному исследованию их истории и культуры.

Гл. идей Г. является теория пассионарности. Основные ее положения были сформулированы в марте 1939 в тюремном заключении. По собств. признанию автора, на разработку его концепции особое влияние оказали идеи Г. Вернадского, евразийцев и автора теории системного подхода Л. фон Берталанфи. По всей видимости, в этот ряд следует поставить и нем. антропогеографа Ратцеля, предложившего исследовать культуру как феномен, возникающий на стыке географии и истории, а также Фрейда с его учением о бессознательном и представлением о культуре как рез-те сублимации либидо, что, вероятно, сказалось на разработке Г. теории пассионарности.

Культурологи ч. концепция Г. отрицает цикличность. По его мнению, культура развивается импульсивно и состоит из «концов и начал». Одни культуры служат основой для других, но ни о какой преемственности не может быть и речи. Динамика развития культуры проходит, согласно его теории пассионарности, ряд закономерных фаз от неэнтروпийного толчка до финальной энтропийной фазы гомеостаза.

Под культурой Г. понимает совокупность материального производства и традиций. Фиксировать момент, а тем более процесс зарождения культур невозможно. Определению поддается лишь фаза становления, к-рая обладает вполне опр. признаками. Предыдущая фаза, т.е. собственно *культурогенез*, является инкубационной по отношению к становлению. Но именно в этот период складывается смысл и направленность культуры, зарождаются ее стереотипы, накладывающие отпечаток на все последующее развитие культуры, вплоть до ее исчезновения.

Исследуя проблему происхождения культуры, Г. принимает концепцию С. Лема, согласно к-рой в культуурогенезе, наряду с факторами физич., биол., социального и технико-эконом. характера участвуют и «чисто культурная вариация», связанная с возможностью выбора тех или иных решений. Для реализации выбора необходима «энергия, преломленная через психофизиологию особи, т.е. пассионарность». Т.о. пассионарность понимается Г., как основа любой культуры, в то время как факторы Лема определяют конкр. характер и смысл культуры.

Фазе культуурогенеза не свойственно создание оригинального искусства, т.к. все силы молодого этноса, носителя нарождающейся культуры, затрачиваются на развитие хозяйства, войну и организацию общественного строя. Искусство в этом случае либо продолжает культурные традиции предшествующей эпохи, либо заимствует элементы чужой культуры, что определяется этнопсихол. симпатией носителей одной культуры к другой, называемой Г. комплементарностью. Напр., скиф. культура оказала сильное воздействие на своих завоевателей юечжей (согдов) и соседей-хуннов, культура к-рых также восходит к андроновской культуре II тысячелетия до н.э.

Появление новой культуры инициируется мощным всплеском пассионарного напряжения. Это приводит либо к поглощению ряда сопредельных культур, либо к расширению ареала за счет некультурных территорий, либо к сочетанию обоих процессов. Несмотря на то что культуурогенез находится в прямой зависимости от пассионарности, ее избыток отрицательно влияет на последующее развитие культуры, т.к. в этом случае пассионарное сверхнапряжение направляется на саморазрушение. Поэтому лишь расширение ареала приводит к снижению уровня пассионарности до оптимума, когда становится возможной продуктивная деятельность и «кристаллизуется культура того или иного этноса».

Связывая культуру с жизнедеятельностью людей, Г. считает ее одним из свойств этноса и, в силу этого, различает культуру возможных этнич. объединений: кон-сорций, конвиксий, субэтносов, этносов, суперэтносов. Объединяющим моментом является наличие этнокультурных доминант, словесных выражений тех или иных идеалов, к-рые в каждом случае имеют одинаковые значения и сходную смысловую динамику, определяемые ритмом культуры. Сходство ритмич. рисунка всех чело-веч, объединений в рамках этноса и суперэтноса приводит к культурному противопоставлению прочим группировкам на уровне «свой — чужой» и определяет отношение «мы — они».

Этнокультурный ритм не является врожденным; что это свойство этнич. коллектива, а не особи. Ритм культуры задается конкр. этнической группировкой, представляющей собой пассионарное поле одного ритма, к-рое отличает ее от других этнич. объединений.

В свою очередь, ритмич. рисунок той или иной культуры определяется истор. фактором — предшествующими культурными традициями и геогр. фактором — вмещающим ландшафтом, т.е. местом, где зародилась культура. Особое внимание Г. уделяет геогр. фактору: однородный ландшафтный ареал препятствует быстро-

му развитию культуры, но тем самым и стабилизирует культуру обитающих в нем этносов. Разнородный вмещающий ландшафт способствует возникновению процессов культурогенеза, а также стимулирует изменения, ведущие к смене культур.

Одним из вариантов появления разнородных ландшафтов Г., по-видимому, считает его целенаправленное антропогенное изменение. Признавая, что культуры народов, активно преобразующих природу, развиваются более динамично, он не считает носителей экстенсивных культур примитивными и малоразвитыми (сюда он относит греков, арабов, центрально-азиат. кочевников). Классифицируя культуры по способу их взаимодействия с природой, Г. выделяет два типа: 1) приспособление к природным условиям; 2) изменение природных условий. Рассматривая второй тип, Г. утверждает, что радикальное изменение природных условий возможно лишь однажды за все время существования культуры. Вторичное изменение обязательно приведет к смене культурного типа, т.к. осн. назначение культуры — консервация представлений опр. народа о его взаимоотношениях с природой. Культура представляет собой достаточно жесткую замкнутую систему, неспособную к самостоят., развитию, т.к. она лежит за пределами природного саморазвития и является делом человек. рук. Поэтому культура может либо сохраняться, либо разрушаться.

Время существования культур Г. связывает с продолжительностью пассионарного напряжения от толчка до рассеивания пассионарной энергии у этноса — носителя культуры. В среднем это время составляет 1500 лет. Так, согласно расчетам Г., вост.-славянская древнерус. культура существовала в I-V вв., а выделившаяся из нее около 1200 года российская культура к сегодняшнему дню насчитывает 800 лет.

Соч.: Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990; М., 1994; Этносфера: История людей и история природы. М., 1993; Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 1993; Из истории Евразии. М., 1993; Древние тюрки. М., 1993. Сочинения. М., 1994; От Руси к России: очерки этнич. истории. М., 1994; Конец и вновь начало. М., 1994; Черная легенда: друзья и недруги Великой степи. М., 1994; Древний Тибет. М., 1996.

А.Б. Шаблага

ГУССЕРЛЬ (Husserl) Эдмунд (1856-1938) - нем. философ, создатель феноменологич. направления. Изучал математику и астрономию в ун-те Лейпцига в 1876-78, слушал *Вундта*, основавшего в Лейпциге первый ин-т эксперимент, психологии. В ун-те Берлина в 1878-81 специализировался по математике, защитив в 1882 в Вене дис. на тему «К теории вариативных исчислений». В 1883 вернулся в Берлин, где стал ассистентом Вайер-штрасса. В 1884-86, вновь в Вене, посещает лекции Фр. Brentano, под сильное влияние к-рого вскоре попадает и решает всецело посвятить себя философии. От занятий математикой Г. переходит к выяснению значения осн. математич. понятий и теор. осн. математики. Плодом исследований Г. в этой области становится габилизация («О понятии числа» VI. 1887, Галле) под руководством К. Штумпфа; опубликованная в 1891 под названием «Философия арифметики» диссертация была подвергнута резкой критике Г. Фреге. Гл. возражение вызвала идея принципиального отличия логич. и математич. понятий от психол. актов, в к-рых они могут появляться (у Г. понятие числа, напр., должно быть определено в процессе рассмотрения деятельности счета). Обвинение в смешении психологии и логики оказалось важным в развитии взглядов Г. Обещанный второй том «Философии математики» так и не вышел. Зато в 1900-01 вышли два тома «Логич. исследований», заявив феноменологию Г. как новый радикальный стиль философствования. Первый том («Пролегомены к чистой логике») посвящен критике взглядов, лежащих ранее в основе собств. воззрений Г., обозначенных теперь как «психологизм». Основания логики и математики не могут быть найдены в психологии, ибо психология — эмпирич. наука, тогда как логика и математика априорны. Априорной наукой является также и философия, к-рая должна заниматься рац. понятиями и общезначимой истиной. В первом издании «Логич. исследований» феноменология была еще определена как «дескриптивная психология». Впоследствии Г. осознал, что использование термина «психология» приводит к непониманию целей и специфики его замысла. Вплоть до 20-х гг. он избегает использования термина «психология» для определения своей программы, но продолжает считать феноменологию дескриптивной (описат.) наукой, что, по его мнению, существенно отличает метод феноменологии от установившейся практики построения философии как аксиоматич. дисциплины, т.е. выведения истинного из предыдущих утверждений, вместо рассмотрения мира таким, «каким он является». Так, описательность стала важной характеристикой беспредпосылочного знания. Важно то, что в призыве «назад к самим вещам», выражающем гуссерлевскую установку, «вещи» есть то, что феноменология обнаруживает в их принципиальной общности в актах познания, а не во внешнем мире. Второй том «Логич. исследований», содержащий шесть относительно самостоят. разделов, посвящен важным логич. понятиям и проблемам: «выражение», «значение» (I Иссл.) и т.д. Там же (V Иссл.) Г. впервые в своих трудах обратился к исследованию проблемы интенциональности. Вслед за Brentano он полагал, что все ментальные акты обладают интенциональ-ным характером. Подлинное описание акта сознания не включает экзистенцию или истинность объекта интенциональности. Пытаясь преодолеть особенность мышления, заключающуюся в неминуемом наличии в представлении также и представляемого, отказался считать представление основой всех вообще психич. актов. Пятое логич. исследование второго тома дает дескрипцию нескольких элементов интенциональных актов. Одним из наиболее важных текстов мыслителя являются-

ся лекции «К феноменологии внутр. сознания времени» (1905, изд. в 1928), где Г. старался выявить сознание как само себя конституирующее в потоке времени. «Логич. исследованиями» были начаты поиски непоколебимого основания научного знания. В статье «Философия как строгая наука» (1911) Г. развил свое понимание философии, критикуя «натурализм» и «историзм», как убеждение в релятивности всех истин философии по отношению к той или иной эпохе. Эта вторая линия критики была направлена в адрес *Дильтея*. В этой статье развивается понимание философии как науки абсолютной и априорной. Проблему различения описаний феноменологических и обычных психологических Г. преодолевает, выдвигая идею «трансцендентально-феноменологич. редукции» в опубликованной лишь посмертно серии лекций «Идея феноменологии» (1907). В напечатанных при жизни работах редукция впервые появляется в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологич. философии. Кн. I» (1913). Здесь и далее трансцендентально-феноменологич. редукция выступает в качестве методол. механизма, необходимого для феноменологич. анализа. Она является переходом от обыденной установки по отношению к миру к рефлексивной. Природа этой процедуры остается одной из актуальных проблем феноменологии Г. При осуществлении редукции мы открываем то, что Г. называет «**трансцендентальным Эго**», или «**чистым сознанием**», для к-рого все существующее является объектом. Все, что есть в мире, является объектом нашего сознания, представляющего собой совокупность «чистых сущностей», или «эйдосов». Задача феноменологии — описание работы такого чистого сознания. Феноменология теперь характеризуется как исследование и описание области бытия, к-рой ранее в философии уделялось меньше внимания и к-рая является абсолютным основанием опытного (т.е. познаваемого) мира, недоступного эмпирич. созерцанию, но раскрываемому только феноменологич. описанием и «эйдетической редукцией». Поскольку существование трансцендентального Эго несомненно, его открытие важно как для того, чтобы развести феноменологию и эмпирич. науки, так и для того, чтобы найти архимедову точку для начала исследований. В Геттингене Г. преподает с 1901 по 1916, первая книга «Идей» — последнее важное событие этого периода. В 1916-29 Г. преподавал во Фрейбурге, где провел остаток своей жизни. В «Формальной и трансцендентальной логике» (1929) трансцендентальное Эго по-прежнему полагается абсолютным, а все другие вещи определяются в отношении к нему. Примерно в то же время Г. начинает разрабатывать проблематику интересубъективности («Картезианские медитации», 1931). В лекциях, прочитанных в 1935 (опубл. в Белграде в 1936) — «Кризис европ. наук и трансцендентальная феноменология» — уже развернуто представлена т.зр., согласно к-рой «трансцендентальное Эго» теряет абсолютный характер, становясь коррелятивным миру. Мир соотносен в «Кризисе» не с трансцендентальным индивидуумом, но с интересубъективным **сооб-вом** индивидуумов, феноменология занимается теперь не описанием отд. региона бытия, но осмыслением и экспликацией путей становления коллективного опыта. Феноменология становится отличимой от других наук не благодаря особому ее предмету, но лишь тем, что рассматривает мир особым, рефлексивным образом, и исследует не «данности», но условия когерентности и адекватности познания. С феноменологией Г. произошло и еще одно изменение. Если вначале она должна была обеспечить основание научного познания (в широчайшем смысле), то в 30-х гг. он начинает проводить жесткое различие между «миром», в к-ром мы живем, и миром, к-рый может стать объектом науки. Понимание научного познания возможно лишь на основе понимания «жизненного мира». Поскольку изначально задачей феноменологии было дать основоположение всей системе знания, деятельность Г. была в значит. степени ориентирована на создание **феноменологии** как феноменологич. сооб-ва, что ему в большой мере удалось. Наследие Г. огромно по масштабности исследоват. программы и по проделанной работе. При жизни им было опубликовано 8 книг и больших статей, его же рукописный архив насчитывает более 45 тыс. стеногр. страниц (см. *Жизненный мир*).

Соч.: Husserliana: Gesammelte Werke. Bd. 1-29. Haag, 1950-93; Собр. соч. М., 1994. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994; Логич. исследования. Т. 1, ч. 1: Прологомены к чистой логике. СПб., 1909; Кризис европ. человечества и философия // ВФ. 1986. № 3; Логич. исследования. Т. 2, ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. Исследование V: Об интенциональных переживаниях и их «содержаниях» // Проблемы онтологии в совр. бурж. философии. Рига, 1988; Идея феноменологии // Ступени. 1991. №3; 1992, № 2; Амстердамские доклады // Логос. 1992. N 3; 1994. № 5; Феноменология: Ст. в Британской энцикл. // Логос. 1991. Вып. I; Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Гл. из кн. // ВФ. 1992. № 7; Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.

Лит.: Шестов Л. Памяти великого философа (Эдмунд Гуссерль) // ВФ. 1989. № 1; Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Наука в зеркале философии XX века. М., 1992; Хаардт А. Эдмунд Гуссерль и феноменологическое движение в России 10-х и 20-х годов // ВФ. 1994. № 5.

И.А. Михайлов