



**ИВАНОВ Вячеслав Иванович** (1866-1949) - поэт и драматург, религ. мыслитель серебряного века и рус. зарубежья, историк культуры (гл.обр. античной), теоретик рус. символизма. В 1884 поступил на историко-филол. ф-т Моск. ун-та, в 1886 — уезжает для продолжения образования в Германию, где изучает рим. и клас.-сич. филологию в Берлин, ун-те, занимаясь в семинаре Моммзена, под руководством к-рого писал по латыни диссертацию о системе гос. откупов в Др. Риме. Одновременно И. погружается в мир герм. мысли (Мейстер Экхарт, Гёте, Шиллер, Новалис, Шопенгауэр, Вагнер и др.), а также рус. религ. философии (Хомяков, В. Соловьев, с к-рым И. лично познакомился в 1896). В 1891 уехал в Париж, затем в Рим, где занимался греч. мистерией и, увлекшись философией Ницше, собирал материалы о культе Диониса. В 1896 И. представляет завершённую диссертацию Гиршфельду и Моммзену в Берлине и тем самым завершает образование (хотя устного экзамена на ученую степень не сдавал). Чередую пребывание за границей (Ливорно, Лондон, путешествие в Грецию, Египет, Палестину и др.) с редкими наездами в Россию, И. по преимуществу предавался ученым занятиям (в частности, в Женеве в начале века он изучал санскрит у *de Соссюра*, а в 1903 в Париже в Высшей школе обществ. наук М. Ковалевского прочел курс лекций об эллинской религии Диониса). Лишь в 1898 по рекомендации Вл. Соловьева И. впервые опубликовал стихи (хотя писал их с детства).

В 1903 вышел в свет первый стихотворный сборник И., изданный за счет автора, — «Кормчие звезды»; в 1904 опубликован сб. «Прозрачность». Поэтич. творчество И. насыщено философско-религ. идеями, поражает эрудицией и культурным кругозором автора, высокой книжностью и демонстративной ученостью. Далеко не сразу читатели осознали, что поэтич. произведения И. и его научные изыскания, культурфилос. трактаты составляют единый текст, в к-ром искусство, философия, наука и религия сплавлены в одно синтетич. целое. Лит. творчеством и филос. идеями поэта-символиста заинтересовались «старшие» символисты — Брюсов, *Мережковский*. По предложению последнего И. публикует в журн. «Новый путь» (позднее «Вопросы жизни») свои парижские чтения о дионисийстве — «Эллинская религия страдающего бога» (1904—05). Осенью 1905 возвращается в Россию. Петербургская квартира на Таврической улице (знаменитая «башня») стала своеобр. литературно-артистич., религиозно—мистич. и филос. салоном, среди завсегдатаев к-рого были Гиппиус и Мережковский, Блок, А. Белый, Ф. Сологуб, Розанов, Добужинский, Сомов, Комиссаржевская, Мейерхольд, М.Кузмин, С.Судейкин. Атмосфера своеобр. «жизнестроительства», культивируемого в «башне», соединявшая артистич. импровизации и сократич. диалоги, поэтич. чтения и мистицизм (вплоть до спиритич. сеансов) не только отражала творч. искания организатора ивановских «сред», но и стимулировала И. к обретению культурологич. синтеза в собств. творчестве.

И. становился все более заметной фигурой в рус. символизме — и как художник, и как теоретик. Поэтич. сборники «Сог Арденс» (в 2 кн., 1911 — 1912), «Нежная тайна» (1913); трагедии «Тантал» (1905) и «Прометей» (1919) чередуются с философско-культурологич. книгами — «По звездам» (1909), «Борозды и межи» (1916), «Родное и вселенское» (1917), «Кризис гуманизма» (1918), «Переписка из двух углов» (1921, переписка с *Гершензоном*.) Во многом благодаря творчеству И. рус. символизм преодолевает лит. рамки и становится культурологич. феноменом. С 1913 И. — активный участник диспутов в «Об-ве свободной эстетики»; его занимает общение с религ. философами *Е. Трубецким*, *Флоренским*, *С. Булгаковым*, *Бердяевым*, *Эрном*, композитором Скрыбиным (с последними двумя его связывает близкая, но скоротечная дружба, оборванная их ранней смертью). Первая мир. война усилила славянофильские и антигерм. настроения И. и впервые привела его (хотя и ненадолго) в политику. Восторженное приятие Февр. революции сменилось вскоре неприятием Октябрьской революции (из-за ее внерелиг. и венац. характера), что отразилось в участии И. в оппозиционном сборнике «веховской» направленности «Из глубины» (Вместе с Бердяевым, С. Булгаковым, *Франком*, А. Изгоевым и др.) со статьей «Наш язык» (1918). В то же время аполитизм И. позволил ему сотрудничать какое-то время с советской властью: зав. историко-театральной секцией ТЕО (театрального отдела Наркомпроса, руководимого О.Д. Каменевой), сотрудник об-ва «Охрана памятников искусства», в 1920—24 — ординарный проф. классич.

филологии в Бакин. ун-те, читал курсы по поэтике, театру, философии, творчеству Достоевского. В Баку И. защитил докт. дис. (1921), издал книгу «Дионис и прадионисийство» (1923). В 1924 благодаря ходатайству Каменевой и Луначарского И. получил разрешение выехать за границу. До конца 20-х гг. получал пенсию от советских организаций (Центр, комиссия по улучшению быта ученых, Академия художеств) и пытался публиковаться в советских изданиях, но в большинстве случаев безуспешно.

Дальнейшая жизнь И. протекала в Италии, по преимуществу в Риме и в Павии. В 1926 г. перешел в католицизм (вост. православного обряда), что позволило ему занять должность проф. новых языков и лит-р в павийском Колледжио Борромео. Советское гражданство не раз мешало его преподават. деятельности: избрание И. проф. Флорентийского и Каир, ун-тов было отменено сторонниками фашизма. Верный своему обещанию не заниматься политикой, И. не встречался с рус. эмигрантами и не печатался в эмигрантских изданиях до 1936: лишь после смерти Горького И. отказался от советского гражданства, стал печататься в париж. журн. «Совр. записки», в мюнхенско-цюрихском «Корона». С 1936 и до смерти И. профессор рус. языка и лит. в Папском Вост. ин-те. Среди его заграничных публикаций — мелопея «Человек» (1915-19), авторизованные переиздания прежних культурфилос. работ (в переводе на осн. европ. языки, нередко в переработанном и доп. виде), поэтич. цикл «Римский дневник», вошедший в посмертный сб. стихов «Свет вечерний», 1962. Посмертно была издана и незавершенная филос. поэма в прозе «Повесть о Светомире-царевиче», в к-рой И. развивал свои старые религиозно-филос. и культурологич. идеи.

Культурфилософия И. многослойна и внутренне противоречива. Необъятен культурно-истор. кругозор, вбирающий в себя множество явлений мировой (прежде всего зап.-европ.) и рус. культуры, тесно соединенных и переплетающихся между собой. Гомер и Платон, Эсхил и Вергилий, Данте и Шекспир, Микеланджело и Рафаэль, Гёте и Шиллер, Кант и Шопенгауэр, Байрон и Бетховен, Вагнер и Ницше, Новалис и Бодлер — таковы лишь немногие из имен зап.-европ. классиков, вне идей и образов к-рых немислим символизм, как его понимает И.; но столь же весомо созвездие имен отеч. классики: Пушкин и Лермонтов, Тютчев и Гоголь, Достоевский и Толстой, Хомяков и Вл. Соловьев, Блок и Скрябин... Все эти мыслители и художники в философии культуры И. значимы не сами по себе, но как строит, элементы его собств. философско-поэтич. творчества, вторично и третично интерпретируемые и переосмысленные в новом ценностно-смысловом контексте. Вагнер трактуется через оценки позднего Ницше, Ницше понимается в духе Вл. Соловьева, Соловьев осмысливается через призму идей Достоевского и Толстого, Толстой — через Сократа, Достоевский — через борьбу Люцифера и Аримана... Различные нац. и исторически удаленные друг от друга культуры причудливо сопрягаются у И. в бесконечном, в принципе незавершенном, взаимно обогащающем диалоге: Гёте связует античность с символизмом 20 в., Байрон выступает как событие рус. духа, Достоевский — как рус. Шекспир или Данте. Разнородные культурные силы у И. обнаруживают свое тяготение к «реинтеграции», внутр. воссоединению и синтезу: Руссо дополняется Вагнером и Ницше, Ницше — Ибсенем и Фейербахом, Вагнер — Бетховеном и Эсхилом, Толстой и Достоевский — Вл. Соловьевым.

И. стремится и сам — своим поэтич. творчеством и свободно развивающейся философско-религ. мыслью — интегрировать и синтезировать разные, порой взаимоисключающие явления, обретающие в его интерпретации взаимодополнительность: ницшеанского сверхчеловека и хомяковскую соборность, гётевскую морфологию растений и соловьевскую Вечную Женственность, идеализм и реализм, западничество и славянофильство, искусство и религию, католицизм и православие, Христа и Диониса. Культурология И. предстает то как эклектич. хаос гетерогенных элементов, то как свободная творч. импровизация поэта-мыслителя и мыслителя-поэта на заданные филос. темы-символы, почерпнутые из мировой культуры. В то же время понимание культуры И. «держится» на устойчивых константах: эллинство как фундамент всемирной и рус. культуры; *аполлоновское и дионисийское* начала культуры, в противоборстве к-рых непрерывно рождается новое; теургия как житнетворчество и механизм пересоздания мира средствами культуры (в единстве науки, искусства и религии); преодоление индивидуализма в приобщении личности к «хоровому», соборному началу «народа-художника» и в нескончаемом диалоге Я с божественно непостижимым Ты, трансцендентным смысловым центром мирового бытия; диалектика эпического и трагедийного, «родного и вселенского» в культурном творчестве личности и в самом строении мира.

И. онтологизирует культуру, тяготея к своеобр. «панкультуризму», вообще характерному для «рус. культурного ренессанса». Личная биография художника-мыслителя и революция, мировая война и крушение морали, кризис гуманизма и подмена мыслящего коллективизма безликим Легионом — все это, по И., взаимосвязанные стороны единой и целостной «органич. культуры»; составляющие вселенского культурно-истор. процесса; ценностно-смысловые компоненты мирового бытия. Однако ценностно-смысловое, культурное единство мира, в понимании И., не гармонично и благостно: оно изначально трагедийно; в нем созидание сопровождается разрушением, творч. обретения — невосполнимыми утратами, разум — безумием, Космос — Хаосом, панантропизм — трансгуманизмом. И. представляет строение мира как коллизию столкновения и пересечения несовместимых тенденций и ориентации — своего рода «вертикали» и «горизонталли»: культурного роста и духовного возвышения, мистич. лестницы, соединяющей человека с Богом, и «всечеловечества»,

коллективного единения индивидуальностей в оргиас-тич. дионисийском экстазе, всенародном художественно-религ. действе. Точка пересечения «вертикали» и «горизонтали» — чудо, мистич. тайна, роковая удача и в то же время — цель и смысл человец. истории и культурного творчества.

Так же мыслится И. философия истории. В рус. революции И. — на примере Скрябина — предвидит теур-гич. акт мистериального прорыва в запредельное царство свободы духа, добра, «всеобщего братства и трудового товарищества», но одновременно — «пзан неистовства и разрушения», «мутный взор безвидного хаоса»; воплощение «обществ, сплоченности» под знаком одухотворенной созидат. соборности и превращение обезличенного человечества в Сверхзверя, «апофеозу организации»; порог религ. «инобытия» России, рус. духа и демониц. наваждение, «ужасающее разнудание» сил зла, мировая катастрофа. Приятие мировой воли в любых ее воплощениях и проявлениях — высшая мудрость соучастника «пира богов», к к-рой стремится И. своей культурфилософией.

Соч.: Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1971-1987; Стихотворения и поэмы. Л., 1978; Родное и вселенское. М., 1994; Дионис и прадионисийство. СПб., 1994; Лик и личины России: Эстетика и лит. теория. М., 1995.

Лит.: Бахтин М.М. Из лекций по истории рус. литературы. Вячеслав Иванов // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979; Аверинцев С.С. Поэзия Вячеслава Иванова // ВЛ. 1975, № 8; Он же. Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова // Контекст. 1989. М., 1989; Богданов В.А. Самокритика символизма (из истории проблемы соотношения идеи и образа) // Контекст-1984. М., 1986; Стахорский С.В. Вячеслав Иванов и русская театральная культура начала XX века. М., 1991; Иванова Л.В. Воспоминания: Книга об отце. М., 1992; Бердяев Н.А. Очарование отраженных культур: О Вяч. Иванове // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994; Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб., 1995.

*И. В. Кондаков*

**ИВАНОВ-РАЗУМНИК (псевд.; наст. фамилия Иванов) Разумник Васильевич** (1878—1946) — критик, лит-вед, культуролог и социолог. Окончил мат. фак-т С.-Петербург, ун-та. Печатался с 1904. Осн. предмет научных исследований — история рус. обществ, мысли, лит-ры и критики 19—нач. 20 в. Гл. труд И.-Р. — «История рус. обществ, мысли» — был написан в к. 1900-х гг. Выражение «обществ, мысль» И.-Р. употребляет в значении, близком совр. значению слова «культура».

Историю рус. культуры И.-Р. рассматривал как историю рус. интеллигенции — «антимещанской, социологически — внесловной, внеклассовой преемственной группы», занимающейся созданием «новых форм и идеалов и их активным претворением в жизнь». Исследуя жизнь рус. интеллигенции, И.-Р. выделил в ней «два великих раскола» — между славянофилами и западниками (1 пол. 19 в.) и более глубокий раскол между народниками и марксистами (2 пол. 19 в.), — имеющих и философское, и социально-полит. значение. Народники и марксисты по-разному понимают роль личности в истории; для первых важен конкр. человек, для вторых — человец. группа. Критикуя марксистов, И.-Р. отмечал их «твердокаменную ортодоксальность», «ужасающую плоскость мысли», склонность к упрощению и неумение понимать сущность вопросов; подчеркивал значение личной жизни человека и указывал на ограниченность существующих теорий прогресса («позитивной» и «мистической»), не учитывающих субъективных человеческих целей.

Для подхода И.-Р. к лит-ре характерно стремление показать место каждого произведения в широком культурном контексте, раскрыть «вечные ценности» и выраженный в них мир души человека. И.-Р. выявлял в первую очередь филос. смысл произведений рус. писателей и критиков (Белинского, Достоевского, Л. Андреева, Ф. Сологуба, Блока, А. Белого, Пришвина, Ремизова и др.) и показывал связь худож. произведений с миропониманием и мироощущением автора (отношение к Богу, природе, человеку и его идеям). И.-Р. проводил типологию художников по способу ответа на филос. вопрос о смысле жизни.

В 1917 И.-Р. выступил с циклом статей, предупреждая об опасности, к-рую несет диктатура партии большевиков, стремящейся к осуществлению мировой революции. После октябрьского переворота И.-Р. занимался преимущественно лит-ведческими исследованиями и издал книги о творчестве Блока, Белинского, Герцена, Салтыкова-Щедрина.

В 1941, оказавшись на территории, оккупированной немцами, И.-Р. эмигрировал в Германию, где опубликовал несколько работ с критикой советского режима и переиздал нек-рые свои дореволюционные сочинения.

В СССР в послевоенный период труды И.-Р. не печатались и не исследовались.

Соч.: Соч. Т. 1—5. СПб., 1911 — 16; История рус. обществ, мысли. Индивидуализм и мещанство в рус. литре и жизни XIX века. Т. 1—2. СПб., 1907; О смысле жизни: Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов. СПб., 1908; Что такое «махаевщина»? К вопросу об интеллигенции. СПб., 1908; Год революции: Статьи 1917 года. Пг., 1918; А. Блок, А. Белый. Пг., 1919; А.И. Герцен. 1870-1920. Пг., 1920; Что такое интеллигенция. Берлин, 1920; Писательские судьбы. Нью-Йорк, 1951; Рус. лит-ра XX века (1890—1915). Пг., 1920; Заветное. О культурной традиции. Ст. 1912—13 гг. Пг., 1922; Книга о Белинском. Пг., 1923; Перед грозой. 1916-1917. Пг., 1923; М.Е. Салтыков-Щедрин. Ч. 1. М., 1930.

Лит.: Кранихфельд В. Лит. отклики // Совр. мир.

СПб., 1908, № 2. Отд. 2; Луначарский А.В. Мещанство и индивидуализм // Очерки философии коллективизма. Сб. 1. СПб., 1909; Плеханов Г.В. Идеология мещанина нашего времени // Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. Т. 5. М., 1958; Он же. [Рец. на кн.:] Иванов-Разумник. О смысле жизни. Ф. Сологуб, Л. Андреев, Л. Шестов // Плеханов Г.В. Соч. Т. 17. М., 1925; Горький и рус. журналистика начала XX века: Неизданная переписка. М., 1988; Dobringer E. Der Literaturkritiker R.V. Ivanov-Razumnik und seine Konzeption des Skythentums. Munch., 1991.

*Б.В. Кондаков*

**ИВАСК Юрий Павлович** (1910-1986) - поэт, критик, историк лит-ры, философ-эссеист. Окончил рус. гимназию в Таллинне, в 1932 — юрид. ф-т Тартуского ун-та. С 1929 начал публиковать стихи и литературно-критич. статьи (иногда под псевдонимами Б. Афанасьевский, Г. Исеако, А.Б.). В 1944 И. ушел вслед за отступавшими немцами в Германию, был в лагере для перемещенных лиц, работал помощником санитаря. В 1946-49 изучал славистику и философию в Гамбурге. В 1949 переехал в США. В 1954 в Гарвард, ун-те за работу «Вяземский как лит. критик» ему присуждена ученая степень д-ра славян, филологии. Преподавал в Канзас., Вашингтон., Вандербилт. ун-тах, в 1969 получил звание проф. и кафедру рус. литературы в Массачусет. ун-те (Амхерст), в 1977 вышел в отставку. Автор сб. стихов «Северный берег» (1938), «Царская осень: 2-я кн. стихов» (1953), «Хвала» (1967), «Золушка» (1970), «2х2=4: Стихи, 1926-1939» (1982), «Завоевание Мексики: сказ рашеника» (1984), «Повесть в стихах» (1984), «Я — мещанин» (1986); незаконченного романа (иногда называемого повестью) «Если бы не было революции» — историко-фантастич. произведения, построенного на допущении вероятности смерти Николая II еще цесаревичем (императором стал бы его брат Георгий Александрович, сумевший предотвратить обе революции и привести страну к процветанию); эссе «Похвала Российской поэзии» — с 11 в. до Державина и от Жуковского, Батюшкова — до символистов. Составитель антологии рус. поэзии за рубежом «На Западе» (1953). Подготовил издание соч. *Федотова* (1952), *Розанова* (1953), автор статей о Бунине, Цветаевой, Мандельштаме, кн. «Константин Леонтьев» (1974), во время работы над к-рой совершил поездку на Афон. В 1983 стихотворение И. «Приветствие православного» (в польском журнале «Культура», Париж) произвело глубокое впечатление на папу Иоанна Павла II, пригласившего И. на аудиенцию.

В молодости И. сотрудничал в журнале *Бердяева* «Путь». Бердяев подвел его к увлечению Я.Бёме. Но своим духовным отцом И. считал Г.П.Федотова, к-рому обязан постижением мира в антиномиях и христ. апологией культуры. Уверенный, неповторимый голос И. обрел в житейски зрелые годы — со сборника «Хвала», в к-ром воплотилось религиозно прочувствованное восприятие жизни, открывающее в земных страданиях действительность надвременного миропорядка. Именно тогда определяются и совершенствуются свойственные И. ясность мысли, метафоричность, парадоксальность, непредсказуемость. Начиная с «Золушки», где намечился поворот к сюрреалистич. стилю, И. решительно использовал в своей поэзии мифотворч. возможности языка в духе Хлебникова, создав синтез Востока и Запада, сложного и примитивного, рус. народной песни и Баха. В языке его поэзии архаизмы, церковно-славянизмы сочетаются с выходящими за пределы нормы народными выражениями, коллоквиализмами, диалектизмами, неологизмами, традицией, восходящей к Державину и достигшей высшего предела в 20 в. у Цветаевой. Сильный отклик у И. нашла англ. метафиз. поэзия 17 в., научившая его тому, как можно быть одновременно шутливым, легкомысленным и абсолютно серьезным (как Дж. Герберт, Дж. Донн). Мексика научила И. аналогичной философии жизни: ощущению одновременно радостного праздника жизни и муки смерти.

Гл. произведение И. — автобиогр. поэма (или цикл фрагментов стихотворного романа) — «Играющий человек». Ее жанр И. определил как «гимн благодарения». Это цикл стихотворений на многие темы, концентрированный на основополагающей теме поэзии, ее связях с жизнью, религией, Богом и игрой. Название поэмы навеяно одноименной книгой голл. культуролога *Хейзинги* «Homo Ludens».

Идеи И. о поэзии, культуре, философии жизни имеют форму триединства: игра, барокко, рай. И., ценившего жизнь в ее контрастах, крайностях, дисгармонии и гармонии, называли «необарочным поэтом».

Поэзия И. — эксперимент в превращении образов, видений поэта, его мироощущения в игровую поэзию, цель к-рой — помочь поэту и любому человеку обрести рай. Поэзия удваивает свою творч. силу; выкошенная из земного материала, она сама становится средством для дальнейшего творчества. Религ. смысл сочетается с игровым методом; счастье человека — цель и результат воздействия такой поэзии.

Соч.: Похвала Российской поэзии // Мосты. Мюнхен, 1960. № 5; Новый журнал. N.Y., 1983. № 150; 1984. № 154, 156; 1985. № 158, 159, 161; 1986. № 162, 165; Поэты двадцатого века // Новый журнал. 1968. № 91; Цветаева-Маяковский-Пастернак // Там же. 1969. № 95; Бунин // Там же. 1970. № 99; Стихотворения // Человек. М., 1992. В. 4.

Лит.: Евдокимов В. Маньеризм и трагизм «играющего человека» // ВРСХД. Париж; Нью-Йорк, 1978. № 127; Глэд Дж. Юрий Иваск // Глэд Дж. Беседы в изгнании. М., 1991.

*Т.Н.Красавченко*

**ИГРА** — вид непродуктивной деятельности, мотив к-рой заключается не в результатах, а в самом процессе. Уже у Платона можно отыскать отдельные суждения об игровом космосе. Эстетич. «состояние И.» отмечено Кантом. Шиллер представил относительно развернутую теорию искусства как И. Он предвосхитил интуиции 20 в., что именно играющий человек обнаруживает свою сущность. Многие европ. философы и культурологи усматривают источник культуры в способности человека к игровой деятельности. И. в этом смысле оказывается предпосылкой происхождения культуры (*Гадамер, Е. Финк, Хейзинга*). В частности, Гадамер анализировал историю и культуру как своеобраз. И. в стихии языка: внутри нее человек оказывается в радикально иной роли, нежели та, к-рую он способен нафантазировать.

Хейзинга в книге «*Homo Ludens*» (1938) отмечал, что многие животные любят играть. По его мнению, если проанализировать человек. деятельность до самых пределов нашего сознания, она покажется не более чем И. Поэтому он считает, что человек. культура возникает и развертывается в игре, носит игровой характер. И. — не биол. функция, а явление культуры, к-рое анализируется на языке культурологич. мышления. И. старше культуры. Понятие культуры, как правило, сопряжено с человек. сооб-вом. Человек. цивилизация не добавила никакого существ, признака к общему понятию И. Важнейшие виды первонач. деятельности человек. об-ва переплетаются с игрой. Человечество все снова и снова творит миф рядом с миром второй природы, измышленный мир. В мифе и культе рождаются движущие силы культурной жизни.

Хейзинга делает допущение, что в И. мы имеем дело с функцией живого существа, к-рая в равной степени может быть детерминирована только биологически, только логически или только этически. И. — прежде всего свободная деятельность. Она не есть «обыденная» жизнь и жизнь как таковая. Все исследователи подчеркивают незаинтересованный характер И. Она необходима индивиду как биол. функция. А социуму нужна в силу заключенного в ней смысла, своей выразит. ценности. И. скорее, нежели труд, была формирующим элементом человек. культуры. Раньше, чем изменять окружающую среду, человек сделал это в собств. воображении, в сфере И. Правильно подчеркивая символич. характер игровой деятельности, Хейзинга обходит гл. вопрос культурогенеза. Все животные обладают способностью к И. Откуда же берется тяга к И.? *Фробениус* отвергает истолкование этой тяги как врожденного инстинкта. Человек не только увлекается И., он создает также культуру. Другие живые существа таким даром почему-то не наделены.

Хейзинга отмечает, что архаич. об-во играет так, как играет ребенок или играют животные. Мало-помалу внутрь И. проникает значение священного акта. Говоря о сакральной деятельности народов, нельзя упускать из виду феномен И. Когда Хейзинга говорит об игровом элементе культуры, он вовсе не подразумевает, что И. занимают важное место среди других форм жизнедеятельности культуры. Не имеется в виду и то, что культура происходит из И. в рез-те эволюции. Не следует понимать концепцию Хейзинги в том смысле, что первонач. И. преобразовалась в нечто, И. уже не являющееся, и только теперь может быть названа культурой.

Культура возникает в форме И. Вот исходная предпосылка названной концепции. Культура первоначально разыгрывается. Те виды деятельности, к-рые прямо направлены на удовлетворение жизненных потребностей (например, охота), в архаич. об-ве принимают игровую форму. Человек. общежитие поднимается до супра-биологич. форм, придающих ему высшую ценность посредством И. В этих И., по мнению Хейзинги, об-во выражает свое понимание жизни и мира.

Концепция игрового генезиса культуры поддерживается в совр. культурологии не только Хейзингой. Феноменолог Е. Финк в работе «Осн. феномены человек. бытия» дает их типологию (пять феноменов — смерть, труд, господство, любовь и И.); И. столь же изначальна, сколь и остальные; она охватывает всю человек. жизнь до самого основания, овладевает ею и существ, образом определяет бытийный склад человека, а также способ понимания бытия человеком.

И., по мнению Финка, пронизывает другие осн. феномены человек. существования. И. есть исключит. возможность человек. бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни Бог играть не могут. Лишь сущее, конечным образом отнесенное к всеобъемлющему универсуму и при этом пребывающее в промежутке между действительностью и возможностью, существует в И.

Финк считает, что человек как человек играет один среди всех существ. И. есть фундаментальная особенность нашего существования, к-рую не может обойти вниманием никакая антропология. Следовало бы, утверждает автор, когда-нибудь собрать и сравнить игровые обычаи всех времен и народов, зарегистрировать и классифицировать огромное наследие объективированной фантазии, запечатленное в человек. И. Это была бы история «изобретений» совсем иных, нежели традиц. артефакты культуры, орудий труда, машин и оружия. Они (эти «изобретения») могут показаться менее полезными, но в то же время они чрезвычайно необходимы.

С И. у Финка связано происхождение культуры, ибо без И. человек. бытие погрузилось бы в растительное существование. Человек. И. сложнее разграничить с тем, что в биолого-зоологич. исследовании поведения зовется И. животных. Человек — природное создание, к-рое неустанно проводит границы, отделяет себя самого от природы. «Животное не знает И.-фантазии как общения с возможностями, оно не играет, относя себя к воображаемой видимости». Поскольку для человека И. объемлет все, она и возвышает его над природным царством. Здесь возникает феномен культуры.

Лит.: Шиллер Ф. Письма об эстетич. воспитании человека// Шиллер Ф. Собр. соч. Т. 6. М., 1957; Выготский Л.С. Игра и ее роль в психич. развитии ребенка//

Вопр. психологии. 1966. № 6; Эльконин Д.Б. Психология игры. М., 1978; Берлянд И.Е. Игра как феномен сознания. Кемерово, 1992; Лагунов В.Н. Игры преследования и введение в теорию игр. Тверь, 1993; Хейзинга И. Homo Ludens; В тени завтрашнего дня. М., 1992; Huizinga J. Homo Ludens. Haarlem, 1938.

*П. С. Гуревич*

**ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП** — упрощенная схематич. концептуализация социальных феноменов (социальных связей, процессов, институтов, групп и т.д.), применяемая в качестве инструмента научного исследования в социальных науках. Термин «И.т.» впервые был использован нем. правоведом Г. Еллинеком, но подробную разработку это понятие получило в работах М. Вебера. Впервые Вебер обратился к этому понятию в работе «Объективность» социально-научного и социально-политического познания» (1904).

Полемизируя со сторонниками дедуктивизма и натурализма в социальных науках, Вебер утверждал, что в науках о культуре, в силу специфики их объекта изучения (а именно, осмысленности человек. культурной деятельности), понятия не могут быть целью научного исследования и не являются отражением эмпирич. реальности, но могут быть лишь средством ее упорядочения. Понятия «наук о культуре» (экономики, социологии, истории и т.д.) неизбежно имеют идеально-типич. характер; вопрос лишь в том, насколько ученый осознает статус и специфику применяемых им понятий и насколько корректно он ими пользуется. И.т. представляет собой особый случай «формообразования понятий, к-рое свойственно наукам о культуре и в известном смысле им необходимо» (Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 388).

От родовых понятий, пользующихся генерализирующим методом естеств. наук, идеально-типич. понятия наук о культуре отличаются способом образования: они не выводятся из эмпирич. реальности путем генерализации, а представляют собой мысленные конструкторы, дающие «идеальную картину» явлений и процессов. «Речь идет о конструировании связей, к-рые представляются нашей **фантазии** достаточно мотивированными, следовательно, «объективно возможными» (Там же. С. 391). И.т. конструируются исходя из специфич. исследоват. интересов и являются упрощениями действительности; они создаются посредством выделения значимых для исследования черт эмпирич. действительности и совмещения их в единый, логически непротиворечивый идеальный мысленный образ. «Этот мысленный образ сочетает опр. связи и процессы истор. жизни в некий лишенный внутр. противоречий космос **мысленных** связей. По своему содержанию данная конструкция носит характер **утопии...** [Она] создается посредством одностороннего **усиления одной** или **нескольких** т.зр. и соединения множества диффузно и дискретно существующих **единичных** явлений..., к-рые соответствуют тем односторонне вычлененным т.зр. и складываются в единый **мысленный образ**» (Там же. С. 389-390). Единств, принципом отбора элементов и связей при построении И.т. является то, чтобы они были «значимыми в своем своеобразии» и соответствовали особому научному интересу исследователя. Единств, требование к идеально-типич. конструкции — правильность ее построения, то есть ее внутр. логич. непротиворечивость. Соответственно, И.т. отличается от статистич. «среднего значения», выведенного из эмпирич. действительности, и может сколь угодно отклоняться от эмпирич. реальности: чем более специфич. связи между истор. явлениями интересуют исследователя, тем более велико может быть это отклонение. В реальности И.т. может вовсе эмпирически не обнаруживаться. Отличается И.т. и от гипотезы, хотя может использоваться для построения гипотез. Кроме того, идеально-типич. конструкции идеальны «в чисто **логическом** смысле» и не могут служить в качестве этич., полит., социальных и т.п. идеалов; в отличие от оценочных суждений, они «совершенно индифферентны».

При изучении одной и той же истор. реальности может быть сконструировано сколь угодно много И.т.. «... так же, как существуют разл. «т.зр.», с к-рых мы можем рассматривать явления культуры в качестве значимых для нас, можно руководствоваться и самыми разл. принципами отбора связей, к-рые надлежит использовать для создания идеального типа опр. культуры... Все они являют собой не что иное, как попытку внести порядок на данном уровне нашего знания и имеющихся в нашем распоряжении понятийных образований в хаос тех фактов, к-рые мы включили в круг наших **интересов**» (Там же. С. 391, 406).

Конструирование И.т. сродни «игре мыслей», фантазии, и единств, критерием его научной плодотворности является то, «в какой мере это будет способствовать познанию конкр. явлений культуры в их взаимосвязи, в их причинной обусловленности и **значении**» (Там же. С. 392). Научная ценность И.т. заключается прежде всего в его инструментальной полезности; это вспомогат. понятийное средство изучения социальной действительности, в частности, для истор. науки «средство совершить по заранее **обдуманному** намерению **значимое** сведение истор. явления к его действит. причинам» (Там же. С. 403). Помимо эвристич. ценности, И.т. обладают ценностью наглядного изображения изучаемых явлений, связей и процессов. Например, как отмечает Вебер, без идеально-типич. понятий мы никогда не могли бы сформировать идею «христ. веры» в силу мно-гочисл. различий в христ. доктринах и ее специфич. индивидуальных пониманиях.

С т.зр. Вебера, идеально-типич. понятия и конструкторы составляют фундамент методологии наук о культуре. Они задают направление формирования гипотез и служат «средством для вынесения правильного суждения о каузальном сведении элементов действительности» (Там же. С. 389). Сопоставление эмпирич. действительности с И.т. позволяет определить ценность («культурное значение») тех или иных истор. явлений и уста-

новить причинные связи между ними. При этом несоответствие И.т. эмпирич. действительности только повышает его эвристич. ценность. Использование идеально-типич. понятий позволяет постичь истор. реальность во всем ее своеобразии. В качестве примера можно привести разработанные Вебером идеально-типич. конструкции «протестантской этики», «духа капитализма», «рационализации».

Благодаря концепции И.т. Веберу удалось снять старые споры о противоположности номотетич. и идиогра-фич. методов и по-новому установить методол. соотношение между теорией и историей. В зависимости от направленности научного интереса на общие правила протекания событий, не зависящие от их пространственно-временного определения, или на специфич. своеобразие индивидуальных истор. образований Вебер условно разделял «родовые» (социол.) и «генетич.» (истор.) И.т. При этом исчезала прежде существовавшая пропасть между социологией и историей: формальная процедура исследования в обеих одинакова, различны лишь принципы отбора содержат, элементов идеально-типич. конструкций. Это позволило внести в историю элементы генерализации, а в социологии заменить поиск жестких «законов», к-рым занимались позитивисты, более реалистичным выявлением «типичных» закономерностей, подверженных влиянию «эпохи» и истор. случайности.

Использование методологии И.т. позволяет в опр. мере снять проблему истор. обусловленности знания и обеспечить свободу науки от ценностных суждений. Нет однозначного содержания истории и культуры, каждая эпоха привносит в него свое значение: «в науках о человец. культуре образование понятий зависит от места, к-рое занимает в данной культуре рассматриваемая проблема, а оно может меняться вместе с содержанием самой культуры» (Там же. С. 407). В этом смысле И.т. всегда представляет собой «интерес эпохи», выраженный в виде теор. конструкции. «В области эмпирич. социальных наук о культуре возможность осмысленного познания того, что существенно для нас в потоке событий, связана... с постоянным использованием специфич. в своей особенности точек зрения, соотносящихся в конечном итоге с идеями ценностей... «Объективность» познания в области социальных наук характеризуется тем, что эмпирически данное всегда соотносится с ценностными идеями, только и создающими познават. **ценность** указанных наук, позволяющими понять значимость этого познания...» (Там же. С. 413). Четкое формулирование идеально-типич. конструкций, с к-рыми соотносится в исследовании эмпирич. действительность («отнесение к ценности»), оберегает науку от привнесения в нее ценностных суждений.

Соглашаясь с тем, что «господство идеально-типич. формы образования понятий... является специфич. симптомом молодости научной дисциплины», а «зрелость науки... всегда проявляется в **преодолении И.т.**», Вебер, тем не менее, отмечал: «Есть науки, к-рым дарована вечная молодость, и к ним относятся все **истор.** дисциплины, перед ними в вечном движении культуры все время возникают новые проблемы. Для них гл. задачу составляют проходящий характер **всех** идеально-типич. конструкций и **вместе с тем** постоянная неизбежность создания **новых**» (Там же. С. 405, 406).

Под влиянием Вебера понятие «И.т.» прочно вошло в словарь совр. социальных наук; получили распространение и такие родственные ему понятия, как «модель» (И. Шумпетер), «парадигма» (Т. Кун, Дж. Ритцер). В наст. время наибольшей популярностью пользуется термин «модель». Вместе с тем, использование этих понятий и метода конструирования идеальных картин изучаемых явлений вызвало многочисл. возражения, связанные прежде всего с тем, что сам метод содержит в себе богатые возможности для полного отрыва от фактов эмпирич. действительности, а под этикеткой «модели» нередко преподносятся фактически любые суждения; кроме того, часто такие «модели» неправомерно отождествляются с «теориями». Критика метода построения моделей содержится в работах таких совр. авторов, как П. Коген, П. МакКлелланд, Т. Берджер, Э. Геллнер.

Эпистемологич. статус веберовской концепции «И.т.» обсуждался в работах А. фон Шельтинга, Т. Пар-сонса, Р. Бендикса, Х. Хьюза и др.

Лит.: Burger T. Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types. Durham, 1976; Cohen P.S. Models // The British Journal of Sociology. 1966. V. 17. № 1; McClelland P. Causal Explanation and Model Building in History, Economics, and the New Economic History. Ithaca; L., 1975.

*В.Г. Николаев*

**ИДЕНТИЧНОСТЬ** — психологическое представление человека о своем Я, характеризующееся субъективным чувством своей индивидуальной самотождественности и целостности; отождествление человеком самого себя (частично осознаваемое, частично неосознаваемое) с теми или иными типологич. категориями (социальным статусом, полом, возрастом, ролью, образцом, нормой, группой, культурой и т.п.). В социальных науках различаются социальная И. (отождествление себя с социальной позицией, или статусом), культурная И. (отождествление себя с культурной традицией), этнич. И. (отождествление себя с опр. этнич. группой), групповая И. (отождествление себя с той или иной общностью, или группой). Используется также термин «психосоциальная И.», интегрирующий разл. аспекты индивидуальной самоидентификации. И. приобретает человеком в ходе индивидуального развития и является рез-том психол. процессов социализации, идентификации, личностной интеграции и т.п. По мере усвоения индивидом социокультурных образцов, норм, ценностей, принятия и усвоения разл. ролей во взаимодействиях с другими людьми его самоидентификации изменяются, и более или менее окончательно его И. скла-

дывается к концу юношеского возраста. Различаются позитивные и негативные И. (Э. Эриксон). Закреплению негативной И. («преступник», «сумасшедший» и т.д.) индивида может способствовать практика «навешивания ярлыков», специальное или групповое давление (Эриксон, Р. Лэйнг, Т. Сас, Э. Гоффман и др.). Возможна утрата индивидом И., связанная либо с возрастными психол. кризисами, либо с быстрыми изменениями в социокультурной среде. Утрата И. проявляется в таких явлениях, как отчуждение, деперсонализация, аномия, маргинализация, психич. патологии, ролевые конфликты, девиантное поведение и др. Кризисы И. в индивидуальной жизни, связанные с возрастными кризисами (напр., кризисом переходного возраста), в опр. мере универсальны. В период быстрых изменений в социокультурной системе кризис И. может принимать массовый характер, что может иметь и негативные, и позитивные последствия (обеспечение возможности закрепления техн. новшеств, новых традиций, социальных ролей, норм, образцов, структурных изменений, адаптации индивидов к изменениям и т.п.). Вместе с тем механизм И. является необходимым условием преемственности социальной структуры и культурной традиции. Многие совр. авторы отдают предпочтение термину «идентификация», критикуя статичность термина «И.». Идентификация охватывает динамич., процессуальные аспекты формирования И. Понятие «идентификации» было введено З. Фрейдом и активно использовалось неопрейдистами (А. Фрейд, Д. Раппопорт). В психоаналитич. традиции идентификация трактуется как центр, механизм, обеспечивающий способность Я к саморазвитию. Понятие «идентификации» широко используется в социологии и социальной психологии (Ч. Кули, Дж.Г. Мид, Парсонс и др.); здесь идентификация рассматривается как важнейший механизм социализации, состоящий в принятии индивидом социальных ролей, усвоении социокультурных образцов и моделей поведения.

*В. Г. Николаев*

**ИДЕНТИЧНОСТЬ психосоциальная** - совокупность базовых психол., социально-истор. и экзистенциальных характеристик личности в неопсихоаналитич. концепции Э.Г. Эриксона. Под И.п. личности Эриксон понимает субъективное чувство и одновременно объективно наблюдаемое качество самоидентичности и целостности индивидуального Я, сопряженное с верой индивида в тождественность и целостность того или иного разделяемого с другими образа мира и человека. Являясь жизненным стержнем личности и гл. индикатором ее психосоциального равновесия, И.п. означает: а) внутр. тождество субъекта в процессе восприятия им внешнего мира, ощущение устойчивости и непрерывности своего Я во времени и пространстве; б) включенность этого Я в нек-рую общность, тождество личного и социально-принятого типов мировоззрения. И.п. имеет, т.о., несколько аспектов, выступая как констатация непрерывности самосознания на фоне меняющихся объектов восприятия и опыта (эго-идентичность); как норма индивидуального психич. развития и душевного здоровья (личностная идентичность); как признак принадлежности индивидуального бытия, входящего в нек-рую социальную общность (групповую или коллективную идентичность) опр. сегменту истории (психоистор. идентичность); наконец, как свидетельство обретения экзистенциальной устойчивости перед лицом небытия (экзистенциальная идентичность). Общим элементом этих разновидностей И.п. и гл. принципом их формирования в онтогенезе выступает соотношение психол. и социальных параметров бытия, принимаемое как соответствие либо расхождение духовного содержания истор. времени, реализованного в пределах группы, общности или целой эпохи, и внутр. запросов развивающейся личности, включая ее бессознат. мотивации и потребности.

Личностная И.п. — это просто знание того, «кто я есть», почти неосознанное ощущение факта собственного конкр. бытия. Именно это ощущение подразумевал Джеймс, описывая те редкие состояния напряжения и восторга, когда внутр. голос констатирует: «Вот мое подлинное Я!» В такие минуты человек стремится удержать только что обретенное Я в его неизменном виде и в то же время понимает невозможность добиться этого. В нем растет внутр. уверенность, что достигнута желанная гармония с внешним миром, к-рая, однако, никак не подтверждается извне. Именно отсутствие гарантий созвучности Я и мира побуждает человека к действию и страданию. Этот процесс переживания личностной И. включает рефлексии и наблюдение. Индивид судит о себе, руководствуясь способом суждения о нем значимых других и социально одобренной системой ценностей, и одновременно сопоставляет этот внешний способ суждения со своими собств. критериями оценки и характером мировосприятия. Благодаря такому непрерывному сравнению возникает (или не возникает) тождество личностной и групповой (социальной) идентичности как признак полноценной, дееспособной, социально адаптированной личности, принимающей об-во (группу, истор. эпоху) в той мере, в какой общество принимает эту личность.

Психол. механизм, обеспечивающим психосоциальное тождество индивида, является эго-синтез, т.е. деятельность Эго как особой внутрличностной структуры, преобразующей хаос впечатлений в стройную систему опыта. Вслед за Г. Гартманом — теоретиком эго-психологии, обратившим внимание последователей Фрейда на адаптационные свойства Эго, Эриксон рассматривает эту структуру в качестве внутр. психич. агента, обеспечивающего бесконфликтные отношения индивида и социальной среды. Конкретизируя задачи Эго, сформулированные Фрейдом, Эриксон приходит к выводу, что эго не только осуществляет допуск в сознание психич. материала, согласующегося с «принципом реальности», но и создает генетич. непре-



рвность саморепрезентации, отличную от представления объектов. Сохраняя временную и пространственную целостность Я — как субъекта сознания и самосознания — в контексте постоянно меняющихся состояний этого Я и содержаний его сознания, Эго приобретает свойство идентичности; оно демонстрирует тождественность, неизменность и непрерывность действия механизмов, синтезирующих элементы психич. опыта человека. Благодаря самоидентичности этих механизмов становится возможной связь устойчивого и изменчивого, непрерывного и дискретного в процессе перцепции и самосознания. Вместе с тем, сами принципы эго-синтеза, т.е. характер организации индивидуального опыта, тождественны в пределах социальной общности, к к-рой принадлежит индивид. Поэтому эго-идентичность соответствует наличному, но требующему постоянного подтверждения чувству реальности Я внутри социальной реальности.

В русле общей социокультурной переориентации послевоенного фрейдизма Эриксон акцентирует ведущую роль И.п. в обретении индивидом психосоциального равновесия и тождества бытия. В содержание социальной И. включаются особенности культуры, этнич. характеристики группы, ее обычаи, религия, нравственные императивы, специфика материально-экон. деятельности, объединенные понятием осн., присущих группе (общности, эпохе) способов организации опыта. Именно этот «резервуар коллективной целостности», из к-рого индивид черпает свои социальные роли, определяет содержание его социализации и поэтапное формирование личности. И.п. — это не столько качество или состояние, сколько непрерывный процесс приобретения все новых психосоциальных характеристик, каждая из к-рых становится ключевой на опр. этапе жизненного цикла, внося свой вклад в оформление личностного тождества. Формирование ингредиентов И.п. в онтогенезе происходит благодаря идентификации со значимыми другими, круг к-рых расширяется по мере взросления индивида. Характер общения со значимыми другими служит также критерием для выделения стадий жизненного цикла, последовательность и структура к-рых рассматриваются в концепции Эриксона как универсальные — в противовес декларируемой истор. и культурной специфике их содержания. На каждой из восьми ступеней доминирующее значение приобретает одна из двух психосоциальных характеристик — социально одобренная или негативная, вследствие чего формирование И.п. протекает в виде сменяющих друг друга нормативных психосоциальных кризисов. Содержание первого кризиса отражает дилемму базового доверия/недоверия к миру как краеугольного камня жизнеспособности человека. Последующие приобретения личности выражаются в способности к свободному волеизъявлению, инициативности, желании учиться и работать, навыках интимного общения, склонности к творчеству, чувстве созидательности, умении подводить итоги на склоне лет. Кульминацией становления И.п. является юность. В это время происходит реинтеграция детского психол., сексуального и социального опыта, возникает качественно иная, постоянно эволюционирующая личностная целостность, в к-рой сплавлены воедино неповторимые задатки личности, наиболее важные ее идентификации, усвоенные социальные роли, приобретенные знания, ценности и характер отношения к миру. Альтернатива психосоциального тождества личности — патологич. состояние «диффузии И.», чреватое регрессами к неразрешенным кризисам раннего детства и требующее вмешательства психотерапевта.

В период юношеского кризиса И.п., когда человек получает уникальную возможность обрести свое подлинное Я либо утратить его навсегда, становление И.п., бессознательное в своих мотивационных истоках, приобретает более или менее осознанный характер. Особенно глубоко переживают этот процесс незаурядные, творч. и харизматич. натуры, к-рым суждено оставить след в душах современников и потомков. Юность — это своеобразный перекресток психологии и истории, когда отд. индивид и вступающее в жизнь поколение ближе всего соприкасаются с эпохой, в к-рой им предстоит жить и действовать. Поэтому в юности психосоциальное тождество ощущается прежде всего как приобщение к истор. И.п., определяющей господствующий тип личности и способ мировосприятия конкр. эпохи. В истор. И.п. отражается чувство органич. принадлежности индивидуального бытия тому или иному «истор. моменту» с характерными для него межличностными психосоциальными связями. Во время психосоциального моратория — своеобраз. периода отсрочки взрослой жизни, к-рую об-во предоставляет молодежи для ее ролевых и идеол. поисков, новое поколение либо принимает наличное духовное содержание эпохи, либо, если это содержание себя исчерпало, вступает с ним в противоречие, переживаемое субъективно как затянувшийся, болезненный кризис личностной идентичности. Выдающиеся личности разрешают этот кризис, трансформируя социально-историческую идентичность своих современников, обогащая ее новыми худож. идеями, религ. откровениями и научными истинами.

Ощущение гармонич. единства с той или иной куль-турно-истор. общностью позволяет человеку осмыслить значимость своего личного бытия и сохранить полноту и целостность существования вопреки неизбежному физич. концу. В отличие от филос. установок экзистенциализма, экзистенциальное тождество личности в концепции Эриксона является оборотной стороной ее внешней, социальной детерминации, т.е. развивается в соответствии с групповой идентичностью, а не в противовес ей или вне ее. Экзистенциальные параметры личности оказываются инвариантом социально-принятого способа организации бытия, в рамках к-рого индивид должен реализовать свой уникальный личностный потенциал. При этом социально-историческая идентичность группы расценивается ее членами как единственно аутентичный, подлинно человек. способ существования, участие в к-ром приобщает индивида к высшей реальности и дает ему гарантии морального бессмертия.

Т.о., снимая экзистенциальное напряжение, социально принятые нормы бытия одновременно приобретают статус эксклюзивных, порождая т.н. «псевдовидовой» тип обществ, сознания. Отстаивая право на экзистенциальную идентичность, человек общности стремятся утвердить приоритет своей культуры, религии, экон. и социальной структуры, третируя прочие формы коллективной жизни как неподлинны. В эпоху ядерного оружия противостояние псевдовидов грозит полным уничтожением вида homo sapiens. Альтернативой псев-до-видового мышления служит истор. тенденция к созданию все более широких социальных И., в рамках к-рых утрачивают свое значение привычные расовые, религ., культурные и экон. барьеры, разделяющие людей. Ярким проявлением этой тенденции Эриксон считает общественно-полит. деятельность Ганди. С этой т.зр., степень инклюзивности групповой идентичности становится социально-психол. критерием истор. прогресса, к-рый обращен в сторону единой общечеловеч. идентичности. Материальной основой психол. сближения человек. общностей выступает совр. НТР, приближающая технол. супер-идентичность будущего.

Понятия «И.п.» и «кризис И.п.», введенные Эриксо-ном в теор. арсенал психоанализа и социальной психологии в 60-е гг., являются сегодня общепринятыми категориями зап., в особенности амер. об.-воведения и культурологии; они широко используются в научной лит-ре и полит. публицистике и представляют собой устойчивый элемент зап. обыденного сознания.

Лит.: Эриксон Э.Г. Идентичность: юность и кризис. М., 1996; Hartmann H. Ego Psychology and the Problem of Adaptation // Organization and Pathology of Thought. N.Y., 1951; Erikson E.H. Identity and the Life Cycle. N.Y., 1959; 1968.

*Е.В. Якимова*

**ИКОНОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ** как система и диалог семиотич. систем. Религ. мышление часто описывается как мифол., дологич., примитивное, архаич. и т.п., т.е. отождествляется с известной стадией или известной формой мышления вообще. Изучая историю религии, можно заметить, что характер религ. мышления менялся и модель самосознания мировой религии существенно отличается от модели самосознания религии, сложившейся в дофилос. (доосевое) время. В рез-те исследователь оказывается перед альтернативой: либо отрицать тождество религии и мифологии, либо расценивать буддизм, христианство и ислам как явления, по сути дела порывающие с религией.

Выбор будет сильно облегчен, если отсутствие тождества не рассматривать как отсутствие связи. **Тенденция** к сохранению мифопоэтич. мышления действует в сфере религии сильнее, чем в «профанич.» (светской) сфере. В процессе производств или в борьбе за власть мир выступает перед человеком как совокупность отд. предметов, к-рые надо рассортировать и нужные — присвоить. В ходе обряда и медитации, напротив, мир выступает как целое, в ритм к-рого надо войти, восстанавливая (в ритуальном танце, в йогич. упражнениях и т.п.) ритм своей собств. внутр. жизни; и ритм целого здесь существеннее, чем точное описание отд. «предметов». Эти «предметы» (напр., жест в ритуальном танце) лишены самостоят. значения вне контекста; их нельзя съесть, как яблоко, не думая о яблоне; они условны и в нек-рых обстоятельствах (напр., в экстазе) могут быть совершенно отброшены; их легко заменить другими знаками, сохраняя общую ритмич. фигуру.

Отсюда разл. подходы к миру: как к осязаемому предметному **множеству** (единство к-рого может быть лишь абстрактно мыслимо) и как к осязаемому сверхпредметному **единству**, различия в к-ром представляются иллюзией (мая, авидья) или по крайней мере реальностью второго сорта. Это создает в одном случае неблагоприятные условия для сохранения и развития мифопоэтич. мышления, в другом — благоприятные. Однако условия дают лишь опр. вероятность события, а не реальность его. Известная тенденция сталкивается с другими, и в нек-рых частных случаях даже сильнейшая для данной сферы тенденция может быть полностью блокирована, получить нулевое значение. Существуют религ. системы, построенные с начала до конца без участия мифопоэтич. мышления. Примером могут послужить нек-рые памятники раннего буддизма. Это факт; остается лишь объяснить его. Наиболее простое объяснение основано на принципе **единства** человек. мышления. Отд. аспекты его (понятийно-логич. и мифопоэтич. аспект) только в абстракции могут быть разделены. Переходя от производств, акта к обряду, человек не может в одном случае полностью «отмыслить» «дологич.», или «мифологич.», аспект своего сознания, а в другом — полностью избавиться от привычки к логич. постановке вопросов. Рост удельного веса однозначно-логич. мышления в любой сфере неизбежно распространяется на все сферы. Возрождение полисемически-мифологич. мышления, хотя бы только в сфере религии, немедленно оказывает обратное действие и на научную мысль. Все сферы сознания известной эпохи (культуры), находятся в постоянном взаимодействии, и наиболее развитая сфера может стать выразительницей **всех** тенденций сознания данной эпохи (культуры), в т.ч. и таких тенденций, к-рые **обычно** в данной сфере ослаблены. В частности, религ. система может на какое-то время оказаться самой «передовой» в смысле развития однозначно-логич., понятийно-точного мышления. Напр., ранний буддизм гораздо «научнее» по своей форме, чем тогдашняя медицина. Первонач. документы буддизма сформулированы в строгом соответствии с логич. синтаксисом Витгенштейна: то, что вообще может быть высказано, должно быть сказано ясно; а о том, чего нельзя высказать ясно, надо молчать. Значение «благородного молчания» Будды, разумеется, не совпадает с молчанием Витгенштейна. Как всякая пауза, оно собирает в себе и высказывает дух окружающего контекста. Это сакральная пауза. В ней скорее чувствуется мисти-

цизм, чем агностицизм, характерный для совр. зап. науки. Собственно наука пришла к такой рафинированности примерно 2500 лет спустя.

Можно указать и обратные примеры: к.-л. светская сфера может стать пионером ремифологизации, возрождения мифопоэтич. мышления в то самое время, когда в собственно религ. сфере идут процессы демифологизации. Эту картину можно наблюдать на совр. Западе, сравнивая теологию Бульмана с филос. эссеи-стикой и худож. прозой модернизма.

Однако крайние, парадоксальные формы всегда остаются исключениями. Ранний буддизм — одно из таких исключений. В развитии христианства мифопоэтич. подсистема в общей знаковой системе религии ни разу не достигала нулевого значения. Проекты полной демифологизации, популярные среди известной части христ. интеллигенции, встречают возражения крупных мыслителей (Бердяев, Ясперс). Противники демифологизации считают, что самое главное в христианстве может быть высказано только языком мифа (или подобия, аналога, эквивалента мифа); что известная знаковая система, с самого начала сложившаяся в истории христианства, органична для обозначенного и не может быть произвольно заменена другой.

Из этого, однако, вовсе не следует, что мифопоэтич. мышление **безраздельно** господствует в христианстве. Христ. мышление можно понять как своеобразно организованный диалог двух семиотич. подсистем — понятийно-точной и мифопоэтической.

Та или другая организация этого диалога характерна (и, по-видимому, необходима) для всех мировых религий. Они упорно вырабатывают правила диалога и хранят их как свою величайшую святыню. Видимые исключения могут быть поняты и объяснены как неразвитость (напр., в ранних формах мировых религий, особенно в раннем исламе), или редукция какой-то подсистемы. Напр., в структуре мышления афрохрист. сект происходит редукция понятийно-точного начала; в раннем буддизме, напротив, редуцировано мифопоэтич. мышление индуизма. Реплики мифопоэтич. мышления заменены паузами (благородное молчание) или знаками паузы (нирвана, пустота).

Если взять любую мировую религию во всем ее объеме, по всей широте ее истор. и геогр. распространения, то и в буддизме, и в христианстве, и в исламе мы найдем мистиков-философов — и «простые души», смешивающие голубя Святого Духа с попугаем (как героиня Флобера). С социальной т.зр. разл. модели ипо-стасных единств, устанавливающие «равночестность» зримого и человеческого Спасителя с незримым Богом (или разл. «тел» Будды, или ниргунных и сагунных форм индуистского божества), в конечном счете означают «разночестность» протоинтеллигентов древности, мысливших в терминах Логос, Единое, Дао, Брахман, и детски простых умов, представляющих себе единое в физически осязаемом облике. Мировые религии создают новое мышление, снимающее спор философии с мифологией. Это специфич. мышление, понимание к-рого в большей мере утрачено, можно назвать иконологическим или ипостасным.

Мышление «великой традиции» мировых религий иконологично (а не мифологично), потому что не смешивает чувственного подобия с тем, что оно воплощает. Его символ — икона, а не идол. В качестве икон, в качестве символов Единого признаются на равном уровне (равночестно) нек-рые (иногда любые) отвлеченные понятия и нек-рые (иногда любые) чувственные образы, язык науки и язык искусства. Оба берутся не как независимые, параллельные явления, а как ипостаси нового, высшего языка, со своей особой ипостас-ной грамматикой, в к-рой  $A = A = B = C \dots = \infty$  (слово не равно себе и равно другому и в своем тождестве другому воплощает Единое).

Разумеется, в «малой традиции» мировых религий, в религ. сознании масс вся эта величественная постройка сводится к нескольким обиходным символам, и в новые мехи вливается старое языч. вино. Однако противопоставление «малой « и «великой» традиции не должно чрезмерно акцентироваться. В какой-то доле, в какие-то моменты «великая традиция» сказывается и в жизни самых отсталых слоев, приобщенных к ней. Те-ологич. формулы становятся тогда ключевыми вопросами великих истор. столкновений (4-5, 16-17 вв. и др.), и без исследования их невозможно понять ход событий.

Классич. образец ипостасной структуры — христ. Троица. Христ. Троица — целостность. Нельзя рассматривать отд. «лица» ее («ипостаси») по отдельности, «как трех коров» (иронич. сравнение, принадлежащее Мей-стеру Экхарту). В каждой ипостаси целиком содержится вся Троица, весь Бог (эта идея особенно полно воплощена во втором члене никейского символа веры, в характеристике «единосущности» Сына Отцу). В то же время ипостаси различны. Святой Дух — абстрактная, мысленная икона, не поддающаяся изображению, а Сын (Христос) — конкр. образ, не только не уступающий греч. богам, но, пожалуй, превосходящий их по своей непосредственной жизненности. Т.о., в Троице создан был метасимвол, содержащий в себе символ-образ и символ-идею. Несколько иные, но также ипостас-ные структуры сложились в буддизме и индуизме; к ипостасным конструкциям тяготел и суфизм.

В конкр. ипостаси символ целого (Христос, Будда) развивался в легендах — иногда очень близких к мифам, иногда перераставших в миф — и становился предметом иконописи. В абстрактной ипостаси тот же символ становился предметом филос. спекуляции. Это не синкретизм (нерасчлененность), а сознат. использование **традиции** мифологии сознанием, прошедшим филос. школу (и в то же время неудовлетворенным философией).

В древних цивилизациях произошел разрыв племенного коллектива не только на классы, разделенные имущественным и правовым неравенством, но и на два интеллектуальных слоя: элиту, мыслящую философски, и массы, продолжавшие мыслить мифологически. Интеллектуальная элита может быть определена как обра-

зованная часть господствующего класса (т.е. господствующий класс без большинства женщин и без светской черни) с прибавлением отд. выходцев из низов (напр., раб Эпиктет). Этот культурный слой просто потерял общий язык с народом. Такая разнородность углубляла кризис древних цивилизаций, не позволяла создать символич. системы, хотя бы частично объединяющие верхи и низы, хотя бы несколько смягчающие классовые противоречия, развившиеся до угрозы «общей гибели борющихся классов». Задача была решена (для своего времени удовлетворительно) И.м., формально восторжествовавшим как религия нового типа, «новозаветная» религия». Был создан общий язык символов, удовлетворительный и для элиты, и для масс. Фиксировано было в знаках то чувство единства истор. коллектива, без к-рого ни один истор. коллектив не может существовать. Возникло известное духовное единство «христ. мира», «мира ислама» и т.д., до нек-рой степени материализованное и как государственно-правовое единство (халифат, Священная Рим. империя). Религ. община ср. веков заменила племя, стала псевдоплеменем для детрибализованных масс античного Средиземноморья.

Разумеется, ср.-век. выход из кризиса античности нес в себе зародыши новых кризисов и конфликтов. Единые для всех символы допускали разл. интерпретации, и в каждом слое об-ва их истолковывали по-своему. Ср.-вековые — не только время единой веры. Это также время бесчисл. ересей. Классовая и нац. борьба продолжалась в форме религ. борьбы. Подлинное единство достигалось только в сфере аскетич. подвига, т.е. для избранных, отрешившихся от всех прав и уз состояния, или в воображении, в надеждах на Царствие Небесное. Оставаясь «в миру» (физически и психологически), люди оставались «во зле», «мир во зле лежал». Социальные противоречия едва смягчались общим культом, обязат. милостыней, нек-рыми ограничениями эксплуатации и т.п. Наконец — последнее по счету, но не по важности — общая тенденция ср.-век. мысли, направленной к целостности бытия и равнодушной к частностям, приводила к вялости интеллектуальных усилий в сфере науки и производства, к заторможенному развитию производит. сил. Когда созрели условия для нового сдвига в этой области, передовые умы инстинктивно оставили теологич. мышление; теология стала уделом ничтожеств, с ней перестали спорить — она стала просто смешной (для Рабле, отчасти для Эразма и др.). В этом повороте понимание сильных сторон И.м. было почти полностью утрачено.

Однако диалог мифопоэтич. и понятийно-точного мышления отнюдь не исчерпан. И по крайней мере нек-рые аспекты иконологич. синтеза могут оказаться ценными в наши дни, когда Новое время в свою очередь становится старым.

С И.м. ср. веков связано великое искусство (не менее значительное, чем то, для к-рого «арсеналом и почвой» была др.-греч. мифология). Стихийный поворот совр. вкусов в сторону иконы и церковной музыки требует понимания. Существует также чрезвычайно интересный вопрос о конструкции этич. систем, т.е. не о содержании этич. предписаний, а о специфике знака и правил сочетания знаков в этич. системах.

По крайней мере не доказано, что наилучшие этич. системы должны строиться наподобие математических, путем непротиворечивых сочетаний однозначных терминов. Ипостасность И.м. дает в этой области важное преимущество — возможность сочетать отвлеченные рассуждения и правила с чувственно-наглядным образом, воплощающим «дух», целостность учения. Религ. системы поведения всегда окрашены обаянием личности «законодателя». Они мотивированы не только логически, но и эмоционально, впитываются и усваиваются и разумом, и чувством. Это не ряд теорем, выведенных из тех или других постулатов, и не ряд прецедентов, постановлений и т.п., основанных на тех или иных случаях, а кристаллизация опыта личности, непосредственно как личность осознавшей требования обществ, жизни как свои собственные и высказавшей общественные как личное, в неповторимой индивидуальной форме. Это не только этика, а эстетика поведения. Система заповедей может быть не совсем логичной, но она непременно подчинена единому ритму, она поэтически организована. В христианстве и нек-рых течениях вост. религий **худож.** идеал поведения (в простейшем случае — образ Будды, Кришны, Христа) стоит на первом месте как воплощение духа заповедей, а «буква» заповедей играет второстепенную роль, на уровне критич. статьи, поясняющей и разлагающей на элементы истинный только в целом контекст драмы.

Можно сказать, что «буква» религ. морали устарела и современность требует других норм: что по крайней мере нек-рые нормы мертвы и вместе с тем сложились новые сферы обществ. практики, никак не «нормированные». Но из этого не вытекает, что иконологич. системы морали в целом мертвы. Не существует никакого **образа** новой морали, сравнимого со «страстями» Баха, рублевским Спасом, гандхарским Буддой. Не существует структуры этики более совершенной, чем иконологич., сочетающая отточенный веками образ добра с простой системой заповедей и богатой традицией фи-лос. истолкования их.

Архаич. формы мудрости были несовершенной записью глубокого и важного для человеческого опыта — коллективного опыта многих тысячелетий. Мировые религии только последняя редакция этого опыта: корни его восходят к палеолиту. Возможно, на ранних ступенях развития следует говорить о религиозной (по своим тенденциям) традиции, а не о религии в точном смысле слова, и, вероятно, в будущем совр. организованные религии тоже исчезнут, уступят место чему-то новому. Но какие-то элементы традиции не могут не сохраниться. Поэтому исследование архаич. знаковых систем — актуальная задача совр. науки.

Лит.: Померанц Г.С. Иконологич. мышление как система и диалог семиотич. систем // Историко-филол.

исследования. М., 1974; Он же. Троица Рублева и три-нитарное мышление // Страна и мир. Мюнхен. 1989. № 6; Раушенбах Б.В. Передача троичного догмата в иконах // Православие и культура. Киев. 1993. № 1.

Г. С. Померанц

**ИКОНОЛОГИЯ** (от греч. — образ) — направление в истории и теории искусства, ставящее целью раскрытие образно-символич. содержания произведений (преимущественно изобразит, искусств и архитектуры).

В отличие от **иконографии**, более прикладной по своему характеру, классифицирующей сюжеты и мотивы произведений, выстраивая из них тематич. ряды хронолог, последовательности, И. стремится выявить истори-чески-обусловленный смысл как особого рода значимую целостность, от произведения неотъемлемую, и на составные тематич. элементы разложимую лишь условно; т.о. создается своего рода семантич. «двойник» или семантич. «душа» той или иной худож. вещи, просвечивающая сквозь ее конкретную материальность.

Истоки метода, — во всяком случае терминологические, — всецело идеалистичны, отвлечены от худож. конкретики, существуют в виде нормативных прописей, графич. или даже чисто словесных схем, поскольку И. назывались (начиная с одноименной книги Ч. Рипа в Риме, 1593) спец. руководства для художников, поясняющие, как надлежит изображать те или иные мифол. сюжеты, выразить те или иные отвлеченные концепции с помощью эмблем. К нач. 20 в., на фоне неудовлетворенности отвлеченной описательностью чистой иконографии, стремления дополнить ее данными археологии, этнографии, социальной и индивидуальной психологии и социологии, — нормативно-пед. смысл слова И. отступает перед исследовательским (в этом, новом смысле эпитет «иконологический» впервые появляется в тексте *Варбурга* в 1907). Изучение символики начинает все активнее сопрягаться с непосредств. истор. данностью феномена культуры.

Школы *Варбурга* и *Пановского* составляют два гл. направления в эволюции И. как особого раздела науки о визуальных искусствах. В обоих направлениях исходной точкой для размышлений была проблема «возрождения античности» на рубеже Нового времени, проблема многосложных судеб греко-рим. худож. традиции. При этом в методе *Варбурга* преобладало «дионисийское», антипросветительское, ницшеанское начало, в методе *Пановского* — более «аполлоническая», неопросветительская линия (на к-рую особое влияние оказала философия символич. форм *Кассирера*). Именно благодаря И. века ренессанс-ной, раннесовр. рецепции античности впервые с такой полнотой были осознаны как поле плодотворнейшего сосуществования и взаимодействия разл., антично-языческих и ср.-веково-христианских слоев культуры; прежде этот тонкий диалогизм чаще всего игнорировался, представляя в виде однозначного перехода от теоцентрич. ср.-вековья к «неоязыч.» и антропоцентричному Новому времени. Сформировавшаяся внутри И. концепция «скрытого символизма» (сочетающего натуралистич. правдоподобие с умозрит. иносказанием) позволила проследить антично-ср.-век. диалогизм с детальной наглядностью.

Середина 20 в. может быть названа периодом триумфов И., во всяком случае в зап. науке (в то время как за «железным занавесом» на нее было наложено еще более строгое табу, чем на т. н. «формальный метод», тем паче, что речь в ней шла не только о «чистой форме», но о тонкой сфере идей; само понятие «скрытого символизма» воспринималось в тоталитарном об-ве как непристойный намек). Увеличивается число спец., в том числе периодич. изданий по И. (англ. и др.); в Утрехт, ун-те открывается кафедра И. Обильно привлекающая материалы из других сфер культуры — религии, философии, лит-ры и т.п. — И. становится средой чрезвычайно плодотворного и интенсивного обмена идей между гуманитариями разного профиля. Усиливается филиация исследоват. навыков между И. и психоанализом культуры, между И. и структурализмом (тогда как прежде пути иконологич. и структуралистских, «панлингвистич.» штудий значительно расходились, поскольку первые ориентировались на мир символов, явленных в произведении, но сохраняющих все же «платонич.» возвышенную автономность, вторые же — исключительно на саму худож. ткань, текстуру, т.е. среду символа, всецело уже «воплотившегося»), наконец, между И. и герменевтикой. Исследоват. интересы обретают все более узкоспец. характер, касаясь истор. И. отд. изображаемых в произведении рукотворных предметов (напр., муз. инструментов) или вещей природы (напр., птиц или цветов).

Максимально очевидно с 70-х гг., что распространение И. вширь и вглубь наталкивается на все более упругие волны критики. Социологи искусства критикуют ее за то, что она игнорирует сплошную историко-соци-альную среду, персонифицируя ее лишь в отд. символич. доминантах; психоаналитики разных школ и критики-эстети — за то, что она слишком рационалистична и зависима от чисто вербальных источников, пренебрегая тем, что как бы находится между строк, предопределяя зрительский эффект, неповторимое обаяние произведения; искусствоведы «формального» толка (вслед за *Вельфлином* и *Зедльмайром* стремящиеся найти особого рода формосодержательное единство, предопределяющее жизненность всякого худож. явления) — за то, что И. все же остается достаточно идеалистичной, тяготея к восприятию формы как внешней оболочки, наполняемой разного рода символич. интуициями-программами; кажется, будто вместо интерпретаций мы зачастую имеем лишь некие отрывки из словаря символов и эмблем.

К концу века И., по-прежнему остающаяся одним из влиятельнейших направлений искусствознания, оказывается на распутье. Усилиями ученых, непосредственно работающих в ее русле (*Гомбрих* и др.), она активно обновляет и обогащает свою методичку, стремясь укрепить те потенции понимания истор. диалогизма культур, к-рые были заложены в ней с самого начала.

Лит. Либман М.Я. Иконология // Совр. искусствознание за рубежом. М., 1964; Соколов М. Границы иконологии и проблема единства искусствоведческого метода: (К спорам вокруг теории Э. Панофского) // Совр. искусствознание Запада: О классич. искусстве XIII-XVII вв. М., 1977; Попов Ч. Эстетич. проблемы иконологии. // Сов. искусствознание. Вып. 25. М., 1989; Рубцов Н.Н. Иконология: История, теория, практика. М., 1990, Соколов М.Н. Природа Торжествующая: Иконология быт. образов Возрождения и барокко. М., 1993; Huber E.W. Ikonologie: Zur anthropologischen Fundierung emer kunstwissenschaftlichen Methode. Mittenwald; Munch., 1978; Mitchell W.J.T. Iconology: Image, Text, Ideology. Chi.; L., 1986.

*М.Н. Соколов*

**ИЛЛИЧ (Illich) Иван** (р. 1926) — социолог культуры, популярный на Западе мыслитель леворадикальной ориентации, руководитель междунар. науч. семинара по выработке «институциональных альтернатив технологии, об-ву», основатель находящегося в Мексике Центра межкультурной документации (Center for interkultural Dokumentation).

Доминанта концепции культуры И., внесшего на протяжении 70—80-х гг. заметный вклад в теорию массовой культуры, — анализ причин и механизмов глубинных сдвигов в системе зап. культуры, ведущих к существованию деформации и субъекта, и объекта культуры; способа ее производства и потребления. Причиной все большего крена совр. культуры в сторону «пер-соноцентризма, постепенного превращения настроения иллюзорного самоуспоения в типичное состояние индивидуума, И. считает целенаправленное отчуждение психики человека, организуемое и поддерживаемое всем комплексом социальных институтов. Тотальный контроль за умонастроением индивидуума путем внушения ему искусственных потребностей осуществляется не только во время приема им «допингов» массовой культуры. В совр. зап. об-ве, превратившемся в «единую гигантскую изнурительную систему снабжения услугами», утрата автономии личности — результат длит. процесса «институционализации ценностей», т.е. превращения их в орудия формирования потребит. навыков. Чрезмерная зависимость индивидуума от промышленных товаров и услуг, предоставляемых ему «об-вом потребления», делает его пленником «пожирающего время ускорения, оглуляющего образования, несущей болезнью медицины. Внушение индивидууму стандартизированных ценностей в качестве личных превращает культуру из средства саморазвития личности в орудие косвенного социального контроля за ней. Особую роль в этом процессе, по мнению И., играют два фактора: модернизация понятия «бедности», превращающейся в хронич. состояние унизит. отсутствия к-л. благ, принципиально ненасытимое в силу непрестанной изошренной стимуляции формирования все новых и новых псевдонузд, и санкционирование потребностей ориентации индивидуума профессиональным авторитетом «специалистов» (врачей, педагогов, работников системы социального обеспечения и пр.). Они, подобно судьям и священникам в эпоху классич. культуры, вольны разрешать иметь те или иные потребности. Находящиеся на содержании у государства и монополий «новые специалисты» стали своего рода «высшим жречеством» об-ва потребления, когда «врачи превратились в бюкратов, педагоги в гносеократов, могильщики в танатократов». По мнению И., основой тиранич. власти «новых специалистов» над внутренним миром личности является трансформация ее духовных нужд в требование удобств, представление, что все проблемы человек. жизни могут быть разрешены путем покупки тех или иных профессиональных услуг. Претендуя на профессиональную, полит. и финансовую монополию над «социальным воображением», новая «технократия услуг» формирует стандарты ценностей, определяя границы возможного и невозможного. Именно поэтому она становится ключевым моментом «нового истеблишмента», зиждущегося на профессиональной легитимации потребит. патологии личности. Рост социально-культурной значимости образования в об-ве потребления наглядно иллюстрируется не только тем, что ему посвящается все большее число лет в жизни индивидуума, но и тем, что оно, становясь все более кастово дифференцированным, жестко предопределяет последующий социальный статус человека, диапазон его социально-экон. привилегий. В атмосфере «постпрофессионального этоса» система здравоохранения превращается в «космополитич. мед. цивилизацию». Опираясь на господствующую в об-ве потребления корыстно-эгоцентрич., гедонистич. направленность, профессиональная мед. технократия успешно навязывает индивидууму свои платные услуги, обещая «уничтожить боль, отменить старость, победить смерть», вытесняя тем самым постижение смысла страдания. Так, мед. технократия, выступая от лица судьбы, присваивает себе право решающего голоса в наиболее кардинальных вопросах жизнедеятельности человека, отнимает у него право выбора, парализует проявление совести и достоинства. Обширность социально-психологич. и социально-экон. явлений, связанных с «медиализацией» совр. культуры — от сращения мед. ортодоксальности с полит. благонадежностью, превращения диагноза и лечения в средства дополнительного социального контроля до безудержной экспансии фармацевтич. индустрии — делает ее, по мнению И., одним из далеко идущих следствий прихода эпохи «новых специалистов», также называемой им «эрой обессиливающих профессий».

Соч.: Tools for Conviviality. N.Y., 1973; Deschooling Society. Hammondsworth, 1976; Nemesis medicale. L'expropriation de la sante. P., 1981; Toward a History of Needs. Toronto, 1980; Shadow Work. Boston; L, 1981.

*Т.Е. Савицкая*

**ИЛЬИН Иван Александрович** (1883-1954) — религ. философ, правовед, занимающий видное место в рус. культурном ренессансе перв. пол. 20 в. Окончил в 1909 юрид. ф-т Моск. ун-та, получив фундаментальную подготовку под руководством выдающегося философа-правоведа П.И.Новгородцева. Преподавал право и историю философии права в Моск. ун-те. В 1918 защитил дис. «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», получив при этом сразу две степени магистра и д-ра гос. наук. С 1922 начинается новый этап в жизни и творчестве И.: вместе с большой группой ученых, философов и литераторов он был выслан за рубеж и до конца жизни жил в эмиграции. Большую часть своих произведений И. писал на рус. языке, мечтая о том, что его труды станут известны и популярны в России. И. внес значит. вклад в различные области науки и философии, но центр, темами всех его филос. трудов оставались проблемы духовной культуры, нравственности, религиозности человека.

Особую ценность для развития рус. духовной культуры имеет обоснование философом культурно-практ. значения философии. Свое время он характеризовал как эпоху «великой духовной смуты». С присущим ему даром предвидения и филос. анализа он отмечал осн. проблемы, ставшие особенно актуальными в к. 20 в.: утрату духовности, смысла и цели жизни, особого рода духовную слепоту и нравств. ожесточение. Попыткам выйти из этого порочного круга посвящена философия И., основанная на духовном опыте, т.е. исследовании в каждом предмете его духовной сущности. Для И. характерен особый религиозно-филос. взгляд на мир, определивший осн. идеи его учения. Истина, добро и красота как предмет философии имеют божеств. природу и сверхчувств. характер. И. отделяет философию как «душевно-духовное делание», предметом к-рого является духовный смысл любого явления; формулирует тезис об особой ответственности философа, особой чистоте и чуткости его теор. совести. Особое значение для развития рус. духовной культуры имеет идея И., что в основе философии лежит систематич. практика духовного и нравств. опыта.

Уже в ранних своих работах «Духовный смысл войны», «Философия и жизнь» И. отделял понимание духа от понятия души. Дух — особое состояние души, когда она сознательно устремляется к высшему благу, обращается к своим глубинным слоям, к тому, что в душе есть значительного. Дух, в трактовке И., — то, что «объективно значительно в душе; и философия, человек живет в сфере именно этих, объективно значительных состояний...» Путь **духовного обновления** опирается на постижение сущности человек. бытия, что предполагает определение ценностных ориентиров в вопросе о смысле жизни. И. не считает саму жизнь смыслом и абсолютной ценностью бытия человека, он ищет смысл жизни в ценностях, стоящих выше жизни, стремясь при этом не растворить человека, личность в системе ценностей. Перед мыслителем сложная задача: найти смысл жизни каждой отд. личности в ней самой и в то же время в особом, сверхличностном и сверхжизненном начале. Выход И. находит в постулате христианской антропологии — каждый человек значим в системе ценностей как носитель духовного, божеств. начала. Духовно-нравств. опыт требует полной отдачи, всего человека со всеми его действиями и страстями; человек должен сосредоточиться на предмете своего духовного опыта, вжиться в него, «стать одержимым им». Роль философии в деле духовного и культурного обновления, по И., велика, дело философа — расчистить этот путь нравственного совершенствования, облегчить человеку постижение **очевидности**. Учение об очевидности — центр, пункт воззрений И. В трудах «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий» и «Путь к очевидности» он понимает под очевидностью особую творч. способность быть настолько захваченным истиной, что в ней растворяется вся душа исследователя. Одним из важнейших свойств очевидности оказывается ее предметность.

Существ. место в теор. размышлениях И. занимают проблемы гос-ва и права. Его **учение о правосознании и естеств. праве**, развиваемое в трудах «Общее учение о праве и гос-ве» и «Сущность правосознания», внесло значит. вклад в развитие российской правовой культуры. Понятие естеств. права И. вводит в свое учение для раскрытия взаимоотношений между моралью и правом. Под естеств. правом он понимает право, соответствующее «естеству» человека как духовно-культурного существа, правовые нормы, предписывающие человеку такое поведение, к-рое голос совести одобряет как нравственное и справедливое. Для И. существеннейшим и гл. правом любого человека является человек. достоинство. Справедливое право, по И., должно быть в состоянии разрешить противоречия между естеств. неравенством и духовным равенством людей. По своим реальным свойствам, по своему индивид. бытию люди различны, но они равны как разумные существа, поэтому каждый человек, как бы ни был он ограничен в своих возможностях, имеет безусловное духовное достоинство. Поэтому справедливой будет ориентация именно на духовное равенство людей. И. рассматривает естеств. право в связи с категорией положит. права. Если под естеств. правом философ понимает правовые нормы, проистекающие из духовно-нравств. сущности человека и соответствующие ей, т.е. право должное, то положит. право — это право сущее, реальное, правовые нормы, установленные правовой властью и подлежащие применению. Залог осуществления единства этих двух сторон права философ видит в зрелом и развитом правосознании людей.

Спектр филос. интересов и идеи И. весьма широк, но главное в его творчестве — проблема сущности и происхождения зла, обоснование необходимости борьбы со злом и детальная разработка методов этой борьбы. В работе «О сопротивлении злу силою» вызвавшей в свое время оживленную дискуссию, И. полагает, что сфера действия добра и зла — внутри. мир человека. Зло начинается там, где начинается человек, и притом

именно не человек. тело во всех его состояниях и проявлениях как таковых, а человек. душевно-духовный мир. Никакое внешнее действие человека, взятое отдельно от породившего его душевно-духовного состояния, не может быть ни добрым, ни злым. Любой внешний поступок может быть только проявлением, обнаружением внутр. добра или зла. Добро и зло И. определяет через наличность или отсутствие двух сочетающихся признаков — любви и одухотворения; добро он понимает как «одухотворенную любовь», а зло как «противодуховную вражду». Добро раскрывается им при помощи понятий любви, духовности, совершенства. Поскольку для И. объективное совершенство — Бог, человек духовен лишь тогда, когда он добровольно и активно стремится к Богу, и при этом подходит к жизни с меркой божественности: истинности, красоты, правоты. Он определяет добро как свободную, осознанную, одухотворенную и любовную направленность человека к Богу, «живое тождество». Зло есть антипод добра и заключается в отвращенности от Божественного.

Гл. вывод учения И. о зле — провозглашенная им необходимость и моральная обязанность борьбы со злом, причем не столько со злом в его внешних проявлениях, сколько со злой волей, укоренившейся в человек. душах. Для него не подлежит сомнению, что отказ от сопротивления злу означает принятие зла, человек, не сопротивляющийся злу, воздерживается и от порицания его. С этой т.зр. он критикует концепцию непротивления злу Л. Толстого. Призыв И. к сопротивлению злу — закономерное следствие общего строя его мыслей. Объявив осн. задачей человека совершенствование своего духа, стремление к Абсолютному совершенству, он гл. препятствием, к-рое должен одолеть человек на этом пути, считает зло. Поэтому проблема борьбы со злом, ее сущность, методы и средства не только этич., но и основная онтологич. проблема. Определив борьбу со злом как нравств. и культурную задачу каждого человека, он пытается решить и одну из важнейших проблем этики и всего человек. бытия — проблему допустимости применения силы в борьбе со злом, когда все другие — ненасильственные, религиозные, духовно-нравств. средства — исчерпаны либо их вообще невозможно применить. И. не возводит принуждение в ранг моральной добродетели: применение силы — дело несправедливое, но реальное жизненное бытие таково, что в опр. критич. ситуациях противостоять злу может только сила. И в этом заключается трагедия человек. бытия.

В своих творч. исканиях И. отразил своеобразие своего личного, индивидуального, нравств. и духовного опыта. В его судьбе и творчестве выражаются противоречия и своеобразие времени, в к-рое он жил. Именно это делает его идеи интересными, своевременными и необходимыми в деле совр. культурного и духовного возрождения России.

Соч.: Собр. соч.: В 10 т. Т. 1-6. М., 1993-96; Соч. в 2 т. М., 1994; Аксиомы религ. опыта. Т. 1-2. М., 1993; Духовный смысл войны. М., 1915; Наши задачи: ист. судьба и будущее России. В 2 т. М., 1992; Путь к очевидности. М., 1993; Одинокий художник. М., 1993; Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994; О России. М., 1996.

Лит.: Полторацкий Н.П. И.А. Ильин: Жизнь, труды, мировоззрение. Teneflay, 1989; Он же. И.А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой. Лондон, 1975; Смирнов И. Духовный подвиг И. Ильина // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 3; Социальная философия Ивана Ильина. Ч. 1-2. СПб., 1993; Гнатюк О.Л. Русская политическая мысль XX века: Н.И. Кареев, П.Б. Струве, И.А. Ильин. СПб., 1994; Цвык В.А. Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина. М., 1997.

*В.А. Цвык*

**ИМАЖИНИЗМ** (от лат. — образ) — лит. течение, возникшее в первые послереволюционные годы на основе худож. поисков рус. авангарда. Название восходит к англ. **имажизму** (1908) (Т.Э. Хьюм, Э. Паунд), знакомство с к-рым в России произошло после статьи З. Венгеровой «Англ. футуристы» (сб. «Стрелец», 1915).

Формальным началом И. принято считать публикацию в Воронеж, журнале «Сирена» (1919, N 4) и в газете «Советская страна» (1919, 10 февр.) лит. декларации нового движения, объединившего С. Есенина, И. Гру-зинова, А. Кусикова, Р. Ивнева, В. Шершеневича, А. Мариенгофа, Г. Якулова и Б. Эрдмана. Местом их встреч стал лит. клуб «Стойло Пегаса». Их недолго объединял журнал «Гостиница для путешественников в прекрасном» (1922, вышло всего 4 номера) и издание коллективных сб. «Явь», «Конница бурь», «Плавильня слов», «Харчевня зорь», «Золотой кипяток», «Звездный бык». Творч. содружество поэтов носило поверхностный характер. Причиной для разногласий между Есениным и ортодоксальным имажинистом Шершеневичем, закончившихся выходом из группы Есенина, Гру-зинова, Ивнева в 1924, послужило разл. понимание ими сущности и предназначения гл. нерва имажинистской доктрины — поэтич. образа.

В 1920 вышла брошюра Шершеневича « $2 \times 2 = 5$ ». В ней автор разъяснял символ веры имажинистов, к-рый заключался в идеях свободного образа, отделения искусства от повседневной жизни и эстетики увядания. Критика программы показала ее эклектичность.

От англ. имажизма было воспринято тяготение к конкретно-зримому образу, порожденному непривычным взглядом на вещи и оказывающему неожиданное и внезапное воздействие на читателя.

Футуристич. прошлое Шершеневича позволило ему включить в программу прежние лозунги о «самовитом слове» (будетляне) и «беспроволочном воображении» (Ф. Маринетти). Под «самовитым словом» он понимал одну из составных триады Потебни — «внутр. форму» слова, его образность. Но эта образность в прямолиней-



ной интерпретации превращалась в самоцель, т.к. в жертву ей приносилось содержание («поедание образом смысла — вот путь развития поэтич. слова»). К «поеданию смысла» примыкает провозглашение неизбежности ломки «старой грамматики и переходу к неграмматич. фразам». Подобная «ломка» позволяет реализовать подлинную свободу образа, к-рую Шершеневич видел в изолированности образов друг от друга. Т.о., худож. произведение, по разумению гл. теоретика И., должно представлять собой некий «каталог образов», что и осуществлялось Шершеневичем на практике («стих — не организм, а толпа образов, из него без ущерба может быть вынут один образ, или вставлено еще десять. Только в том случае, если единицы завершены, сумма прекрасна»).

Именно подобную ограниченность образа изначально не принимал Есенин. В «Ключах Марии» (1918), воспринятых имажинистами как манифест, он утверждал, что не победа над смыслом, а лишь тесная связь образа с содержанием делает его органичным и полноценным. Свяжав последние годы своей жизни с И., С. Есенин наиболее талантливо воплотил его отд. черты. В «Москве кабацкой», «Кобыльях кораблях», «Хулигане», «Исповеди хулигана» отразились элементы имажинистского эпатажа и «эстетики увядания» (мотивы одиночества в городе, неудовлетворенность собственной судьбой).

Во вт. пол. 20-х гг. под влиянием внутр. кризиса и общей тенденции к нивелировке культуры И. прекратил свое существование. При всех крайностях в понимании природы творчества имажинисты подобно другим авангардистским течениям (конструктивизм, ОБЭ-РИУ), обращаясь к внутр. возможностям образа, указывали на возможные пути поиска художникам, ищущим новых способов и средств поэтич. выразительности.

Лит.: Львов-Рогачевский В.Л. Имажинизм и его об-разоносцы. Ревель, 1921; Он же. Новейшая рус. лит-ра. М., 1927; Соколов И.В. Имажинистика. [Б.м.], 1921; Юшин П.Ф. С. Есенин: Идеино-творч. эволюция. М., 1969.

*А.А. Лельков*

**ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ И ТРАДИЦИЯ** - один из аспектов культурологич. взаимодействия человека со средой, выражающий противоречивую ориентированность в его деятельности. В качестве субъекта культуры человек может быть характеризован с позиций общего и особенного как личность и как индивидуальность. Понятие «личность» позволяет рассматривать человека как носителя опр. социальных качеств, обществ, ролей, элемента структуры, а его деятельность соотносить с нормативно установленными принципами. Понятие «индивидуальность» обозначает те особенные соматич., психол., мировоззренч. качества, к-рые отличают данного человека от всех других. Индивидуальность личности определяет ее духовный потенциал и теснейшим образом связана со свободой выбора и самоопределением. Природа человека оказывается биполярной: в постоянной «нераздельности и неслиянности» (Г.С. Кнабе) находятся ее внешняя, нормативно ориентированная социальная сторона и свободно определяемая внутренняя. Столь же двойственно ориентированной оказывается и динамика личности: развитие самосознания, социализация и процесс выделения себя из социума. Понятие «личность» оказывается соотносенным с понятием «традиция». На ней основан процесс социализации, поскольку он предполагает усвоение индивидом социокультурного опыта и означает наследование, подключение к групповой памяти, укоренение в этом прошлом, дающее ему возможность ориентироваться в мире и обеспечивающее чувство надежности и стабильности. Транслировать можно только стереотипно организованный опыт: нормы, ценности, правила поведения, навыки и т.д., поскольку его усвоение основывается на подражании образцам. Но становление субъекта культуры не исчерпывается кристаллизацией социокультурного опыта, а связано также с осознанием и противопоставлением себя окружающему миру, основанном на развитии самосознания как рефлексии интегральной целостности своего Я. Выделение себя из социальной общности посредством осознания своей индивидуальности ограничивает власть традиции над личностью. Автономность и самостоятельность ведут к поиску регулятивных основ, предполагающих функции целеполагания и выбора в опоре на собств. рациональность. Традиция в этом случае из образца для подражания превращается в объект рефлексии: ее осмысливают, сравнивают, оценивают, а наследие преемника становится предметом интерпретации. Относительность противопоставления всеобщего и особенного в развитии человека как субъекта культуры была хорошо показана в гегелевской теории, где открытие индивидом Я мыслилось как момент в становлении «всеобщего самосознания», прообразом к-рого мы могли бы назвать культуру.

Противоречие между традицией и индивидуальностью, принимающей вид самостоят., личностного начала находит свое разрешение в конкр. историко-культур-ных формах. При этом и индивидуальность, и традиция рассматриваются не просто как социокультурные факты, но и как ценности, в зависимости от приоритетности к-рых вырабатываются разл. историко-культурные модели взаимодействия человека и среды. Об-во, признающее высшей ценностью свое наследие в целом, независимо от того, какие именно традиции: родовые, этнокультурные, конфессиональные, идеол. положены в ее основу, считается традиционным. Оно является замкнутым, т.к. ориентировано на репродукцию опр. образцов, стабильным, сплоченным, способным к солидарному действию его членов на основе признания единой системы ценностей. Значение индивидуального начала в такой модели сведено к минимуму. Можно выделить разл. типы традиционализма, напр., добровольное подчинение своего Я установленным принци-

пам и его растворение в групповом сознании — такого рода связи характерны для конфессионального традиционализма; и групповое давление, насилие, репродуцирование образцов поведения, выравнивающих и усредняющих людей, порождающих их суггестивность, — механизм разных форм идеол. традиционализма.

Религ. основания вост. культуры привели к отрицанию в ней самоценности активного индивидуального начала. Зап.-европ. культура, напротив, не только провозглашает его ценность, более того, постепенное накопление элементов индивидуальности определяет направление ее эволюции на уровне постулат, развития всей культуры, циклич. развития каждой эпохи, на уровне развития мировоззрения отд. личности, принадлежащей этой культуре.

В диахронном аспекте проблема индивидуальности возникает в эпоху кризиса античной полисной системы и ее ценностей и установления отношений между отд. человеком и социальным миром (космополитизм). Ср.-вековые переосмысливают проблему индивидуальности с христ. позиций. В силу однократности творения человек сотворен единственным и конечным. Таким он предстает перед Богом в исповедальном общении, таким он предстанет на Страшном Суде. Но эта тварность являет образ божественности, следовательно, индивидуальность несет отпечаток всеобщности. Новое время полагает личный Разум и Волю в качестве законов, определяющих сферу действия личности. Ей не нужна опора в традиции, она вправе подвергнуть суду любой коллективный опыт, для нее не авторитетны и ссылки на историчность. В совр. зап.-европ. культуре эти тенденции продолжают развиваться: в худож. лит-ре идут поиски напряженного и обостренного индивидуального переживания мира вместо его осмысления, а также конструирование «собственных миров».

Однако индивидуализация не была единств, тенденцией развития зап.-европ. культуры. В каждую эпоху параллельно и всегда в диалоге развивалось традицио-налистское мировоззрение. В культуре Нового времени этот спор достиг пика и предстал как оппозиция Разума и Истории. Сторонники апологии традиции ссылались на ценность видового опыта, преемственность культуры в диахронии, а также наивность претензий Разума на новизну решений. Их противники отрицали безропотное повиновение прошлому, как не согласующееся с естеств. правами, свободой и самоопорностью Разума.

В синхронистич. аспекте оппозиция индивидуальности—традиционности выступает как предел действия противоположного начала. Об-ву необходимо хранить социальную память, и для этого оно стандартизирует коллективный опыт и насаждает его образцы. В качестве реакции на давление личность, стремясь освободиться от власти традиции, начинает развивать свои собств. формы освоения мира, совершая свободный выбор. Такое поведение вступает в конфликт с нормативно установленными представлениями. Если этот процесс не будет ограничен, он грозит целостности и стабильности об-ва. В целях самосохранения об-во начинает бороться с самоуправством путем стандартизации, ритуализации, усреднения опыта, путем насильств. внедрения стереотипных форм поведения. Разрешение этого противоречия заключается в синтезе, снимающем каждую из выделенных крайностей.

Лит.: Кон И.С. Открытие «Я». М., 1978; Поршнева Б.Ф. Контрсуггестия и история // История и психология. М., 1971; Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1980; Интегральное исследование индивидуальности: стиль деятельности и общения. Пермь, 1992; Киринос Д.И. Индивидуальность и творч. мышление. М., 1992; Коломиец В.П. Становление индивидуальности. М., 1993; Кнабе Г.С. Личность и индивидуальность // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993; Индивидуальность и способности. М., 1994.

*О. И. Горяинова*

**ИНДИХЕНИЗМ** (исп. — туземный, автохтонный) — комплекс идей и программ их реализации, направленных на осмысление роли и места индейского населения в общественно-экон. и культурной жизни стран Америки; проявляется в философии, социологии, лит-ре, искусстве. Встречаются также термины «индианизм», «индеанизм», но предпочтительным является термин «И.», к-рый дает возможность типологизировать этнокультурные процессы в обеих Америках с подобными явлениями в других регионах, где имеет место взаимодействие пришлого и коренного населения. Об И. можно говорить в двух планах: как о черте поиска нац. сущности и как о стремлении разрешить проблемы коренного населения Америки. Термин «индианизм» с 70-х гг. все чаще начинает употребляться по отношению к социально-полит. активности самих индейцев. Термин «индеанизм», широко распространенный в рус. американистике, неудачен с т. зр. рус. словообразования.

Историю И. следует вести от выступлений священников А. Монтесиноса и Б. де Лас Касаса в защиту индейцев еще на начальных этапах конкисты. В к. 18 в. изгнанные из Америки иезуиты опубликовали значит. число произведений, в к-рых осмыслили значение индейских народов и культур для возникшей на континенте цивилизации. Возникновение независимых латиноамер. республик не улучшило, а порой и ухудшило социально-экон. положение индейского населения в 19 в., в связи с чем в кругах демократич. интеллигенции стало проявляться стремление к просвещению и юрид. защите коренного населения, носившее, как правило, патерналистский характер. Одновременно усилилось внимание к индейским традициям как субстратной составляющей общенац. культуры, что явилось проявлением направленности обществ. мысли на поиск нац. самобытности. В особенности это было характерно для т.н. «индейских стран», где значителен процент коренного населения (Мексика, Гватемала, Эквадор, Перу,

Боливия), однако затронуло и страны, где индейцы были истреблены.

Одной из наиболее ярких фигур в И. был перуан. исследователь Л.Э. Валькарсель. Его книга «Буря в Андах» (1927) стала манифестом «индейского возрождения». В работе «Культурный путь Перу» (1945) Валькарсель высказывалась за интеграцию всех этнич. и расовых групп Перу на основе использования богатейшей индейской традиции, к-рая, в свою очередь, не теряя глубинной сущности, модернизируется и впитывает мировой опыт. Иногда И. принимал характер отрицания значимости европ. вклада в латиноамер. культуру, причем подобные тезисы могли выдвигаться и представителями высшей креольской интеллигенции (Ф. Тамайо в Боливии). В любом случае И. был отражением в обществ. сознании неоспоримой реальности — присутствия индейского элемента в нарождающейся латиноамер. цивилизации и являлся закономерным проявлением духовно-культурной самости латиноамериканцев. Даже в США, где не произошел подобный латиноамер. творч. контакт европ. и индейской культур, нек-рые интеллектуалы ощущали необходимость поиска амер. своеобразия в связи с индейской культурой (Г. Лонгфелло).

В 20 в., когда во всем мире усилились нац. движения, И. с необходимостью становится также и частью внутр. политики латиноамер. гос-в, принимая порою помпезные формы официального декларирования индейской сущности страны (президентство А. Легиини-и-Сальседо в Перу в 1919—30). Социологи и этнологи ведут практическую работу по включению маргинализированных индейских групп в общенац. жизнь. Однако офиц. гос. политика часто приводила к ассимиляции индейцев и потере ими нац. своеобразия. В 1940 на ин-дихенистском конгрессе в Пацкуаро (Мексика) было решено координировать усилия специалистов, занимающихся индейской проблемой; был создан Межамер. индихенистский ин-т.

После конгресса в Пацкуаро можно выделить три этапа подходов к индейской проблеме. 1940—55 — ликвидация неграмотности и нач. образование индейского населения с целью преодоления культурного барьера. Но лишь в небольшом числе случаев ведения просветит. работы протестантскими миссионерами языки индейцев сохранялись. К подобным проблемам прямое отношение имеет положение иной, хотя и небольшой, части коренного населения Америки — эскимосов Гренландии. Культуртрегерская политика Дании строилась на широком использовании гренланд. диалекта эскимос, языка, что привело в сер. 20 в. к всплеску литры и культурной деятельности на эскимос. яз., и его активному использованию. 1955—75 гг. характеризуются стремлением способствовать развитию индейских общин через внедрение техн. новаций в ведение сельского хозяйства, ремесло, быт. С 1975 политика И. во многих странах принципиально сменяется отказом от интегра-ционистской т. зр., что связано с подъемом нац. индейского самосознания, ставится вопрос о необходимости сохранения традиц. способа жизни, защиты индейских технологий в ведении хозяйства, усиливается экологич. акцент; в т.н. «индейских» странах широко дебатруется проблема многокультурности в развитии этих гос-в; в Эквадоре и Перу язык кечуа, а в Боливии кечуа и ай-мара получают офиц. статус. И., в понимании многих специалистов, начинает сближаться с программами собственно индейских организаций, по отношению к к-рым входит в употребление термин «индианизм».

Для всех индейских организаций характерно требование защиты культурно-языковых прав, автономии в решении любых вопросов на занимаемых территориях, экологич. требования. Возникают и программы создания отд. индейских гос-в, мировоззрение может приобретать расово-радикальный характер. Деятели индейского возрождения настаивают на пересмотре европ. т. зр. на амер. историю, на моральном превосходстве индейских культур по сравнению с «зап.» цивилизацией, апеллируя при этом к примеру Вьетнама, к-рый смог победить изошренную военную машину, обладая моральной силой и тысячелетними традициями. В их понимании, традиционализм представляет собой оружие в борьбе за выживание под колониальным гнетом, но не заключает в себе отсутствия динамики или неспособности к развитию в новых условиях. Ставится вопрос об интеграции в индейские общности тех, кто утратил связь с ними, в частности метисов. Метис понимается как деиндианизированный индеец. Необходимо найти стратегию идеол. борьбы, к-рая позволит метису вновь обрести сознание своей индейской сущности; на индейские позиции может стать даже белый.

Стремление к объединению в межамер. масштабе находит свое выражение в идеологии паниндианизма, основанной на признании существования единой индейской цивилизации. Разнообразие культур не противоречит этому. Классич. индейские культуры наследуют друг другу так же, как итальянская — древнеримской. Различия между индейскими этносами намеренно подчеркивались колонизаторами, что было частью стратегии господства. «Индейскость», индейская сущность, кроме того, усилена совместным опытом пяти веков зависимости. В 1987 в Панаме был создан Латиноамер. индейский парламент. Координируются действия с индейцами США и Канады. Поддерживается идея «четвертого мира» — общности задач нац. меньшинств всей планеты. Программы индейского возрождения в наст. время достаточно часто сочувственно воспринимаются представителями креольско-метисской интеллигенции.

Особый случай представляет собой т.н. «индианизм» в Европе — желание части интеллигенции и молодежи найти выход из духовного кризиса на путях следования жизненным и мировоззренч. принципам индейских народов. Участники таких движений живут общинами в малопосещаемых местностях, принимая индейские имена, следуя индейским обычаям и способу ведения хозяйства.

В лит-ре индейская тема осмыслялась в соответствии с худож. принципами господствовавших на опр.

этапах лит. направлений. Впервые тенденции И. ярко выразились в поэме «Уругвай» (1769) бразил. писателя Ж.Б. да Гамы (1741—95). Широкий резонанс приобрела лит-ра И. в пер. пол. 20 в., носившая обличит. характер и развивавшаяся в рамках реализма. С сер. 20 в. появляются авторы, к-рые, сохраняя социально-критич. тенденции, представляют индейскую проблему в этно-культурно-психол. и филос. планах — Х.М. Аргедас, С. Кальво (Перу), Росарио Кастаньянос, К. Фуэнтес (Мексика), М.А. Астуриас, М. Монтефорте Толедо (Гватемала), Ф. Моуэт (Канада). Произведения И. переводились на многие языки, в т.ч. на рус. и языки народов СССР.

И. в лит-ре дает непосредств. толчок появлению или возрождению собственно индейских лит-р на европ. и индейских яз. Нек-рые писатели могут считаться представителями лит. И. и индейской лит-ры (Х.М. Аргедас, писавший на исп. и кечуа яз.). Широкую популярность имеет достаточно развитая англоязычная лит-ра индейцев США и Канады, представители к-рой «находят в своей лит-ре черты, сходные с творчеством латиноамер. писателей с присущим им «магич. реализмом» (А. Ващенко).

Сознат. использование индейских тем и традиций широко проявляется в изобразит. искусстве, музыке, кинематографе.

Лит.: Гончарова Т.В. Индеанизм: идеология и политика. М., 1979; Bonfil Batalla G. La nueva presencia politica de los indios // Casa de las Americas. La Habana, 1979. Año 20. № 116; Cometta Manzoni A. El indio en la novela de America. Buenos Aires, 1960; Lipschutz A. Perfil de Indoamerica de nuestro tiempo. Santiago de Chile, 1968; Концепции историко-культурной самобытности Лат. Америки. М., 1978; Sacoto Salamea A. El indio en el ensayo de la America espanola. Cuenca, 1981.

*И.А. Оржиский*

**ИНКУЛЬТУРАЦИЯ** — процесс приобщения индивида к культуре, усвоения им существующих привычек, норм и паттернов поведения, свойственных данной культуре; термин введен *Херсковицем* в работе 1948; примерно в то же время *Клакхон* ввел аналогичный по смыслу термин «культурализация», т.к. существовавший к тому времени термин «социализация» не охватывал процессов усвоения когнитивных аспектов культуры (знаний, верований, ценностей и т.п.). Амер. культурная антропология, в отличие от англ. социальной антропологии, ставила в центр изучения «культуру», а не «об-во» и термин «И.» был для нее более органичным. Вместе с тем, этот термин имел тот же смысл, что и понятие «социализация»; достаточно четкого разделения между ними не проводилось. И. обозначала и процесс приобщения к культуре, и рез-т этого процесса. В узком смысле И. обозначает усвоение культурных норм и ценностей ребенком; в широком смысле И. понимается как процесс, не ограничивающийся периодом раннего детства и включающий в себя процессы усвоения культурных паттернов взрослым индивидом. В последнем случае данный термин может применяться по отношению к иммигрантам, адаптирующимся к новым культурным условиям; он может также использоваться в контексте исследования культурного контакта и культурного изменения.

Понятие И. не получило широкого распространения и использовалось почти исключительно в амер. антро-пол. традиции. Оно подвергалось критике ввиду неопределенности его значения; кроме того, оно по сути дублировало гораздо более широко использовавшийся термин «социализация», а его происхождение было прямо связано с не вполне правомерной попыткой противопоставления об-ва и культуры.

Лит.: Klukhohn C. Theoretical Bases for an Empirical Method of Studying the Acquisition of Culture by Individuals // Man. 1939. V. 39.; Herskovitz M.J. Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology. N.Y., 1948; Redfield R. Peasant Society and Culture. Chi., 1956; Hunter D.E., Whitten P. The Study of Anthropology. N.Y., 1976.

*В.Г. Николаев*

**ИННОВАЦИИ** — механизм формирования новых технологий и новых моделей поведения, к-рые создают предпосылки для социокультурных изменений. Способность об-ва к адаптации, к-рая делает возможным разрешение непосредственно стоящих и насущных для об-ва и человека проблем, исторически вырабатывается в ходе осуществления ритуалов, в играх и др. видах деятельности, не составляющих насущной потребности, но, тем не менее, требующих формирования в человек. культуре способностей отражать действительность, трансформировать действия и вносить элемент новизны. И. зависит от человек. способности к творчеству и возможностей сооб-ва принимать или адаптировать рез-ты этого творчества.

Нек-рые культуры обладают традицией обществ. поддержки И. Новые идеи, возникающие в индивидуальном сознании, распространяются в обществе, что создает возможность для социокультурных изменений. Процессы распространения, принятия или неприятия, модификации, институционализации, сами по себе являются творч. инновативными процессами. Соотношение между традицией и новацией зависит от историч. условий, определяющих развитие адаптивной стратегии человек. сообществ.

Лит.: New Forms of Work Organisation. Vol. 1-2. Gen., 1979; Drucker P.P. Innovation and Entrepreneurship: Practice and Principles. N.Y., 1985.

*Л.А. Мостоев*

**ИНСТАУРАЦИЯ** (франц. — учреждение, установление, утверждение) — особый, абстрактный или конкретный процесс протекания созидат., конструктивных, предписывающих операций, к-рый ведет к становле-

нию существа его реальности; термин, широко используемый Э. Сурьо в его философско-эстетич. концепции (в рус. переводах — «учреждение» или «оформление», что создает известную двусмысленность; использование транслитерации — оптимальный выход из затруднения (предложение В.В. Платковского). И. в первую очередь духовное осуществление вещи, акт, непосредственно касающийся продвижения существа к максимальному самораскрытию. Термин, по мысли Сурьо, покрывает такие понятия, как «творчество», «созидание», «изобретение».

Инстаурационные процессы обнаруживаются и в природе, и в об-ве, и в человеч. мышлении, чувствовании, и в сфере чистой возможности.

Лит.: Предвечный Г.П. Франц. бурж. эстетика. Р.н/ Д., 1967; Акопян К.З. Филос. инстаурация Э. Сурио // Филос. и социол. мысль, Киев, 1992, № 4; Souriau E. L'Instauration philosophique. P., 1939; Vitry-Maubrey L. de. La pensee cosmologique d'Etienne Souriau. P., 1974.

К.З. Акопян

**ИНТЕГРАЦИЯ** культурная — состояние внутр. целостности культуры и согласованности между разл. ее элементами, а также процесс, рез-том к-рого является такое взаимосогласование. Термин «И.к.», используемый преимущественно в амер. культурной антропологии, во многом пересекается с понятием «социальная интеграция», используемым гл. обр. в социологии и англ. школе социальной антропологии. И.к. интерпретируется разными исследователями по-разному: как логич., эмоц. или эстетич. согласованность между культурными значениями; как соответствие между культурными нормами и реальным поведением носителей культуры; как функциональная взаимозависимость между разл. элементами культуры (обычаями, институтами, культурными практиками и т.п.). Все эти интерпретации родились в лоне функционального холлистич. подхода к исследованию культуры и неразрывно связаны с ним методологически.

Самнер в работе «Народные обычаи» (1906) высказал предположение, что нар. обычаям свойственна «тенденция к взаимосогласованности», т.е. к взаимному приспособлению друг к другу в поведении индивида, удовлетворяющего при их помощи свои инстинктивные потребности. Аналогичная т.зр. отстаивалась в работе «Научная теория культуры» (1944) одним из основоположников функционального подхода в антропологии *Малиновским*, рассматривавшим разл. культурные практики и институты как функциональные части целостного «культурного аппарата», призванного обеспечивать удовлетворение всех человеч. потребностей; в этом смысле он говорил о наличии во всех культурах особых «интегративных потребностей».

Несколько иная трактовка И.к. была предложена *Бенедикт* в работе «Паттерны культуры» (1935): обычно культуре присущ некий доминирующий внутр. принцип, или «культурный паттерн», обеспечивающий общую форму культурного поведения в разл. сферах человеч. жизнедеятельности. «Культура, как и индивид, представляет собой более или менее согласованный паттерн мышления и действия. В каждой культуре возникают характерные задачи, к-рые не обязательно свойственны другим типам об-ва. Подчиняя свою жизнь этим задачам, народ все более и более консолидирует свой опыт, и в соответствии с настоятельностью этих побуждений разнородные типы поведения обретают все более и более конгруэнтную форму». С т.зр. Бенедикт, степени интеграции в разных культурах могут различаться: одни культуры характеризуются высшей степенью внутренней интеграции, в других — интеграция может быть минимальной. (Бенедикт была одной из первых, кто стал рассматривать И.к. не как постоянное и неотъемлемое общее свойство всех культур, а как структурную переменную.) Аналогичные трактовки внутр. согласованности культур давались в концепциях «нац. характера», «базисной структуры личности» и т.п.; в них делался упор на личность как интегрирующий фактор культуры, и нередко вся совокупность культурных проявлений рассматривалась как актуализация тех предрасположений и склонностей, к-рые заложены в типичной для того или иного об-ва структуре характера (или личности).

Осн. недостатком понятия «интеграции» было рассмотрение культуры как статичной и неизменной сущности. Осознание важности ставшего почти повсеместным в 20 в. быстрого культурного изменения вело ко всем большему осознанию процессуального аспекта интеграции. В частности, *Линтон*, *Херскович* и другие амер. антропологи сосредоточили внимание на дина-мич. процессах, посредством к-рых достигается состояние внутр. согласованности культурных элементов и происходит инкорпорация в культуру новых элементов; отмечались избирательность принятия культурой нового, трансформация формы функции, значения и прак-тич. использования заимствуемых культурой извне элементов, процесс адаптации традиц. элементов культуры к заимствованиям. В концепции «культурного отставания» *Огборна* подчеркивалось, что интеграция культуры не происходит автоматически, что изменение в одних элементах культуры не вызывает немедленного приспособления к ним других ее элементов, и, более того, именно постоянно возникающая рассогласованность — один из важнейших факторов внутр. культурной динамики.

Для большинства приверженцев функционализма понятие «интеграции» имело прежде всего общетеор. значение. *П. Сорокин* (1962) противопоставил такому пониманию интеграции разграничение социокультурных систем, интегрированных на основе функциональной взаимозависимости элементов, и систем, интегрированных на основе логической и смысловой когерентности. Эта идея Сорокина заложила основу качественно новой исследоват. ориентации, нацеленной на ана-

лиз разных форм И.к., свойственных разл. социокультурным системам.

**Конфигурационная (тематич.) интеграция** представляет собой интеграцию по сходству, когда разл. элементы культуры соответствуют общему паттерну, имеют одну сквозную общую «тему». Потенциальные возможности культурного самопроявления человека безграничны, однако та или иная «тема» обеспечивает избирательность человеч. активности, задает об-ву некий ориентир, вокруг к-рого выстраивается здание культуры. Такая идея присутствует в работах Бенедикт (понятие «паттерна культуры»), Клакхона (понятие «конфигурации»), Оплера и Херсковица (понятие «темы»), Сорокина (понятие «ментальности культуры»). Напр., у индейцев зуни, как отмечала Бенедикт, в обычаях брака, формах танца, отношении к смерти и других аспектах культуры проявляется характерная склонность к умеренности, воздержанности и церемониальности. В племенах Юж. и Вост. Африки, по наблюдению Херсковица, вся культура строится вокруг темы крупного рогатого скота, для зап. же культуры стержневой темой является тема экономики и техники. «Тема», интегрирующая культуру, может быть неосознаваемой (Клакхон) и осознаваемой (Оплер). Оплер отмечал, что безраздельное господство в культуре единой темы сопряжено с подавлением свободы культурного творчества и потенциально содержит в себе разрушит. и катастрофич. последствия для культуры в будущем.

**Стилистич. интеграция** проистекает из эстетич. стремления членов группы к аутентичному выражению собственного опыта и представляет собой взаимную адаптацию интенсивно ощущаемых элементов опыта, основанную на спонтанном творч. порыве и формирующую специфич. «стиль». Опр. стиль может господствовать в таких сферах культуры, как искусство, политико-экон. поведение (Рисмен, Фромм), обществ. мировоззрение (Мангейм), наука и философия (Крёбер, П. Сорокин) и т.д. Крёбер, в своей работе «Стиль и цивилизации» (1957) наиболее полно развивший концепцию стилистич. интеграции, отмечал, что единый «стиль» возможен в культуре лишь при том условии, если люди достигли относит. свободы от оков природной необходимости. Он считал, что в культуре сосуществуют несколько стилей, к-рые приспособляются друг к другу, обеспечивая высокую степень внутр. согласованности культуры. Стили недолговечны; реализовав свои возможности, они угасают, уступая место другим. Высокая степень стилистич. интеграции культуры создает благоприятные условия для проявления человек. гениальности.

**Логич. интеграция** представляет собой интеграцию культурных элементов на базе логич. согласованности и непротиворечивости и предполагает, в идеале, отсутствие в восприятии этих элементов их носителями «когнитивного диссонанса». Логич. интеграция проявляется в форме развитых научных и филос. систем, внутренне согласованных нравственных и правовых кодексов и т.п.; она осуществляется в рамках того типа рациональности, к-рый доминирует в той или иной культуре. Одним из вероятных последствий логической согласованности элементов культуры является высокая степень «нормативной интеграции» об-ва; как отмечал Ландекер, «чем выше степень логич. интеграции культурных стандартов, тем выше степень соблюдения этих стандартов в поведении».

**Коннективная интеграция** — это степень непосредств. взаимосвязи разл. сост. частей культуры; в работах разных авторов она фигурировала как «коннотативная взаимозависимость» (Редфилд), «системный паттерн» (Крёбер) и т.д. Такая форма интеграции, по мнению Редфилда, свойственна преимущественно изолированным и относительно гомогенным культурам. Для культур с высокой степенью коннективной интеграции характерна устойчивость традиц. образа жизни и синтетич. тип мировоззрения, отсутствие дифференциации деятельности и понятия «специалиста»; в городских промышленных об-вах Запада степень коннективной интеграции невелика вследствие высокой степени дифференциации, специализации и сегментации культуры. Это, в частности, констатировал *М. Вебер* в своем анализе зап. рациональности: разл. сферы культуры (лит-ра, музыка, театр, живопись и т.д.) развиваются на Западе относительно автономно друг от друга.

**Функциональная (адаптивная) интеграция**, напротив, наиболее характерна для культур совр. зап. об-в; эта форма интеграции нацелена на повышение функциональной эффективности человеч. деятельности в об-ве (прежде всего производственной). *Самнер* определял ее как «тенденцию все большей адаптации средств к целям»; она осуществляется на инструментальной основе и может заключать в себе мощные потенциально деструктивные для об-ва силы.

**Регулятивная интеграция** связана со сглаживанием и нейтрализацией культурных конфликтов. Одним из важных механизмов регулятивной интеграции, как утверждал *Пирсонс*, является иерархическая организация ценностных ориентации и разл. типов культурных систем. Другим ее механизмом, с т.зр. Д. Левина, является «моральное разделение труда», заключающееся в закреплении за разными сегментами населения разл. культурных паттернов и имплицитной взаимной поддержке разл. сегментами культурных ценностей друг друга.

Лит.: Sumner W.G. Folkways. Boston, 1907; Ogburn W. Social Change with Respect to Culture and Original Nature. L., 1923; Benedict R. Patterns of Culture. L., 1935; Redfield R. The Folk Culture of Yucatan. Chi., 1941; Kroeber A. Configurations of Culture Growth. Berk., 1944; Idem. Style and Civilizations. Ithaca; N.Y., 1957; Malinowski B. A Scientific Theory of Culture and other essays. Chapel Hill, 1944; Opler M. Component, Assemblage, and Theme in Cultural Integration and Differentiation // American Anthropologist. 1959. V. 61. № 6; Landecker W.S. Types of Integration and Their Measurement // American Journal of

Sociology. 1951. V. 56. № 4; Kluckhohn C. Patterning as Exemplified in Navaho Culture // Language, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir. Menasha, 1941; Sorokin P. Social and Cultural Dynamics. N.Y., 1962.

В.Г. Николаев

**ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ** (лат. *intelligent, intellegentia* - понимание, познавательная сила, знание; от *intelligens, intellegens* — умный, знающий, мыслящий, понимающий) — в современном общепринятом (обыденном) представлении общественный слой образованных людей, профессионально занимающихся сложным умственным (по преимуществу интеллектуальным) трудом. В соответствии с таким, в значительной степени социологизированным пониманием этого термина (сложившимся относительно поздно, в 19 в.) принято говорить, напр., о творческой и научно-технической; провинциальной и столичной; разнородной, дворянской, сельской, «рабочей», «крепостной» И. и т.д. (при всей условности и даже нарочитости последнего деления И. по классово-полит. признаку). Однако генетически понятие И. является чисто культурологическим и означает прежде всего: *круг людей культуры*, т.е. тех, чьими знаниями и усилиями создаются и поддерживаются ценности, нормы и традиции культуры. Не утрачивается до конца в понятии И. и его изначальный смысл, заключенный в латинском термине: понимание, знание, познавательная сила, — именно эти свойства, присущие определенной категории людей, оказываются определяющими их деятельность, ведущими в их общественном значении и социокультурном статусе.

Понятие И. по своему происхождению является категорией русской культуры, и в большинстве европ. яз. (фр., нем., англ. и др.) пришло из России в 19 в. Определенным аналогом рус. слова И. (но без значения собирательности) в западноевроп. культуре стал термин *intellectuels* («интеллектуаль»), и попытки зап. деятелей культуры (напр., Бальзака) ввести в обиход слова, по-франц. наиболее адекватные будущему рус. И. (*intelligentiels, intelligence*), так и не прижились. Но для того чтобы понять специфически рус. смысл собирательного понятия И., важно понять его исходную семантику. Во вт. четв. 18 в. В.К. Тредиаковский переводил лат. слово *intellegentia* как «разумность»; проф. Петерб. ун-та А.И. Галич в «Опыте философского словаря» (1819) объяснял понятие И. в шеллингианском духе как «разумный дух» и «высшее сознание». В аналогичном, филос. смысле употребляли слово И. в 1850-60-е гг. Н.П. Огарев, Н.Г. Чернышевский, кн. В.Ф. Одоевский, кн. П.А. Вяземский и др.

Традиция подобного словоупотребления сохранилась в отечеств. элитарно-интеллектуальной среде надолго: еще в 1920-е гг. А.Ф. Лосев обращался к понятию И. в его отвлеченно-филос. значении. Так, в «Диалектике художественной формы» (1927), определяя «феноменологическую природу сознания», он опирался на дефиницию: «Сознание, интеллигенция есть соотносительность смысла с самим собой», и далее «Смысл сам в себе производит различие, отождествление и т.д. Он — **для себя** то, что он есть вообще». И. в лосевском смысле — это «самоотносительность, самосозерцательность, адекватная самоданность» смысла (Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 22). А.Ф. Лосев до конца своих дней продолжал использовать понятие И. в значении «совокупность познаваемых идей» (напр., у Филона Александрийского, Плотина). Характеризуя философию Платона во втором томе своей фундаментальной «Истории античной эстетики» («Софисты. Сократ. Платон». М., 1969), Лосев специально оговаривал специфич. смысл используемого им понятия И.: «Средневековый термин «И.» является, конечно, неудобным и употребляется нами только за неимением другого, лучшего. Он обозначает собою то родовое понятие, видами к-рого являются сознание, самопознание и мышление вместе с соотношенными с ними адекватными предметами». А далее Лосев подчеркивал, что «центральными и важнейшими категориями И.» являются (в платоновском «Филебе», представляющем собою, по Лосеву, теорию И.) «разумность и удовольствие», диалектически взаимосвязанные между собой.

Т.о., И. — это единство сознания и познаваемых предметов, мышления и мыслимого содержания, разумного мироустройства и чистой духовности, получающей умственное и эстетич. удовольствие как от познания разумности мира, так и самосознания. Сохранение этого отвлеченно-филос. (неоплатонического) смысла в слове И. показательное для русской (а не античной или западноевропейской) культуры. Так, в русском словоупотреблении Нового времени сложилось и закрепилось представление об И. как о смысловом единстве познаваемых идей и избранного сообщ-ва разумных людей, живущих этими идеями, как о тождестве носителей высшего сознания и духовности, способных к рефлексии культуры и саморефлексии, и самих форм духовной культуры, рефлектируемых софийным умом, — как о духовном образовании, воплощающем в себе самоценный смысл действительности, соотношенный в самосознании с самим собой. Подобная интеллектуальная семантика имплицитно экстраполировалась на представления о соответствующем сословии (или страте) российского общества, специализирующемся на духовном производстве, познавательной деятельности и самосознании.

Не подлежит никакому сомнению, что история рус. культуры неразрывно связана с историей рус. интеллигенции, к-рая выступала одновременно и ее носителем, и творцом, и теоретиком, и критиком, — фактически сама являлась средоточием, воплощением и смыслом рус. культуры. Драматическая, часто трагич. судьба рус. интеллигенции была не просто составной частью истории рус. культуры, но как бы концентрировала в себе ее собственную судьбу, также весьма драматичную (самоданность смысла). Внутр. противоречия рус. интеллигенции (включая пресловутую проблему «вины» и «беды», поднимавшуюся то А.И. Герценом — в романе

«Кто виноват?») и его эссеистике того же времени, — то Н.Г. Чернышевским — в «Русском человеке на rendezvous» и романе «Что делать?», — то В.И. Лениным — в «Памяти Герцена» и др. статьях), очень осложнявшие ей внутри. жизнь, самосознание и самореализацию в деятельности, в культурном творчестве, лежали в основании ее собственного саморазвития и саморазвития всей культуры России. Исторический опыт рус. культуры откладывался в самосознании и деятельности И., порождая соответствующие противоречия и конфликты.

Своеобразие рус. интеллигенции как феномена национальной рус. культуры, не имеющего буквальных аналогов среди «интеллектуалов» Зап. Европы, людей, занимающихся по преимуществу умственным трудом, представителей «среднего класса», «белых воротничков» и т.д., являющееся сегодня общепризнанным (как известно, во всех словарях мира слово *интеллигенция* в близком нам смысле употребляется с пометкой: «рус.» — как специфическое образование русской истории, национальной общественной жизни). В этом отношении феномен русской И. совпадает с национальным менталитетом рус. культуры и оказывается в такой же мере источником, **причиной** ее становления и развития, в какой и **результатом**, плодом истории культуры России. Универсальность того смысла, какой заключает в себе русская И., объясняет многообразие притязаний на представительство И. в российском об-ве со стороны разных классов и сословий: дворянство и духовенство, крестьянство (в том числе даже крепостное) и городское мещанство, буржуазия и рабочий класс, советская парт-госноменклатура и диссиденты, техническая (ИТР) и гуманитарная И. Принадлежность к И. в разные культурно-историч. эпохи была престижна по-своему, но исключительно в духовном и нравственном смысле: ни социально-политических, ни экономических, ни властных привилегий причастность к И. никогда не давала, хотя стимулы для пополнения рядов И. продолжали сохраняться даже тогда, когда наименование И. было равносильно политической неблагонадежности или оппозиционности властям.

Долгое время считалось, что слова «интеллигенция», «интеллигент» и «интеллигентный» ввел в повседневный обиход рус. языка и отечеств. журналистики прозаик, критик и публицист П.Д. Боборыкин (1866), к-рый сам объявил себя «крестным отцом» этих слов (в статьях 1904 и 1909). Писатель, использовавший еще в 1875 слово И. в значении философском: «разумное постижение действительности», в то же время определял И. (в социальном значении) как «самый образованный, культурный и передовой слой общества», или как «высший образованный слой общества». Однако подобный смысл понятия И. выявляется сегодня в различных, и гораздо более ранних, источниках. С.О. Шмидт недавно доказал, что слово И. впервые употребил почти в современном его значении В.А. Жуковский в 1836 (в контексте: «лучшее петербургское дворянство... которое у нас представляет всю русскую европейскую интеллигенцию». — Жуковский В.А. Из дневников 1827-1840 гг. // Наше наследие. М., 1994. № 32. С. 46). Показательно, что понятие И. ассоциируется у Жуковского: 1) с принадлежностью к определенной социокультурной среде; 2) с европ. образованностью; 3) с нравственным образом мысли и поведением, т.е. с «интеллигентностью» в позднейшем смысле этого слова (См.: Россия, Запад, Восток: встречные течения. СПб., 1996. С. 412-413). Т.о., представления об И. складывались в рус. об-ве уже в 1830-е гг. в среде Карамзина и деятелей пушкинского круга и были связаны прежде всего с идеалами «нравственного бытия» как основы просвещения и образованности и дворянским долгом служения России. В 1860-е гг. это представление было лишь переосмыслено в новом семантическом и социальном контексте и получило более активное и широкое распространение в об-ве.

Смысловой оттенок умственного, духовного избранничества, элитарности, нравственного или филос. превосходства, сознательных претензий на «высшее» в интеллектуальном, образовательном, этическом и эстетич. отношениях сохранялся в словах «интеллигенция», «интеллигентный» даже тогда (в 1860-е гг.), когда в рус. об-ве получили хождение взгляды на преимущественно разнородный, демократич. характер, поведение и убеждения И. (в этом отношении последовательно противопоставляемой дворянству и аристократии), а вместе с тем появилось и ироническое, насмешливо-презрительное отношение к тем «интеллигентам», к-рые таковыми, в сущности, не являются, хотя претендуют на это престижное самоназвание (об этом свидетельствуют переписка В.П. Боткина, И.С. Тургенева, дневниковые записи А.В. Никитенко, В.О. Ключевского, статьи П.А. Лавровского, П.Д. Боборыкина, А.И. Герцена в периодической печати, «Толковый словарь живого великорусского языка» В.И. Даля и др.). Фактически с этого времени ведет свое начало борьба среди И. за отделение подлинных ценностей И. от мнимых, действит. представителей И. и ее внешних подражателей, за «чистоту рядов» И., кристаллизацию ее норм, традиций, идеологии. И. сама осуществляла различение и разделение смыслов И., постоянно вступая в смысловое соотношение с самой собой в процессе истор. саморазвития и саморефлексии и стремясь к качественному своему самосовершенствованию, интенсивному саморазвитию и росту.

Речь шла, т.о., именно о духовном, ценностно-смысловом превосходстве И. над другими слоями и классами общества, — в том числе, напр., над дворянством (отличавшимся знатностью рода, историч. генеалогией, политико-правовыми и экономич. привилегиями), буржуазией (выделяющейся богатством, предпринимательской инициативой, практичностью, подчас нравственной неразборчивостью в отношении используемых средств финансово-экономич. самоутверждения в об-ве) и крестьянством (составляющим основную массу российского населения, живущим своим трудом и воплощающим собою **народ** как основную силу истории). Смысл духовного избранничества И. тем самым



оказывается тесно связанным не только с усилением социальной дифференциации об-ва и разложением четкой сословие-классовой структуры феодального (или близкого ему) общественно-полит. строя (прежде всего — с типично российским явлением **разночинства**, т.е. с утратой сословиями и классами России своих смысловых и социальных границ и возникновением смешанных, маргинальных групп и слоев об-ва), но и с традицией наивно-просветительских представлений о постулат, характере социального и культурного прогресса, непосредственной детерминированностью историч. развития и распространением филос. и политич., нравственных и эстетич. идей, продуцируемых носителями высшего Разума — мыслителями, писателями, деятелями культуры. Отсюда — легко объяснимые притязания И. на выражение высшего историч. и нравственного смысла социальной действительности, на понимание и формулирование объективных закономерностей социокультурного развития, на выражение «гласа народа», изъявление национальной воли, непосредственное созерцание истины, не наблюдаемой остальными представителями об-ва.

Начиная с 1880-х гг. (фактически после акта царубийства 1 марта 1881) в российском образованном об-ве складывается новый этап в смысловом различии И. Независимо друг от друга, А. Вольнский в цикле статей, в дальнейшем объединенных в книге «Русские критики», и В. Розанов в цикле статей о наследстве 60-х и 70-х гг. поставили вопрос об ограниченности политич. и нравственных идеалов интеллигентов-«шестидесятников», об ущербности их материалистической и атеистич. философии, представляющей человека не целью, а средством общественного развития. Критикуемые с точки зрения «вечных истин» взгляды позднего Белинского, Чернышевского и Добролюбова, Писарева и др., слившихся в общественном мнении мучениками в борьбе за идею, борцами за освобождение народа, смелыми новаторами-вольнодумцами, предстали опасными упрощениями и заблуждениями, дилетантизмом в науке и философии, тенденциозной пропагандой, граничащей с политич. демагогией, т.е. как огромный соблазн для российского об-ва. С этого времени И., как и ее духовные вожди, стали рассматриваться в рус. культуре как своего рода интеллектуальное «сектанство», характеризующееся специфической идеологией и моралью, особым типом поведения и бытом, физическим обликом и радикальным умонастроением, неотделимым от идейно-политич. нетерпимости. Соответствующий облик И. сложился в результате ее идейного противостояния (в лице радикально настроенных сборников демократии в России) рус. самодержавию. И. ассоциировалась уже не с аккумуляцией всех достижений отечественной и мировой культуры, не с концентрацией национального духа и творческой энергии, а скорее с политич. «кружковщиной», с подпольной, заговорщицкой деятельностью, этическим радикализмом, тяготеющим к революционности (вплоть до террора), пропагандистской активностью и «хождением в народ». Принадлежность к И. тем самым означала не столько духовное избранничество и универсальность, сколько политическую целенаправленность — фанатическую одержимость социальными идеями, стремление к переустройству мира в духе книжно-утопических идеалов, готовность к личным жертвам во имя народного блага.

Эта тенденция в самосознании рус. И. достигла своей кульминации в сборнике «Вехи» (1909), специально посвященном феномену рус. И. Будучи сами представителями рус. И., авторы «Вех» различали среди деятелей отечественной культуры «типичных» интеллигентов (левых радикалов) и высокодуховных интеллектуалов. П.Б. Струве (а вместе с ним и Н.А. Бердяев, и М.О. Гершензон, и С.Н. Булгаков) доказывали, что Новиков, Радищев и Чаадаев отнюдь не являются представителями И. или ее предшественниками; первый русский интеллигент — М.А. Бакунин и следующие за ним Белинский, Чернышевский; первые трое и вторые трое — вовсе не звенья одного ряда, а два «непримиримые духовные течения». Вне И. оказались великие русские писатели — Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Тютчев, Фет, Достоевский, Л. Толстой, Чехов, даже Герцен, Салтыков-Щедрин и Г. Успенский; не относятся к И. и философы — Чаадаев, Хомяков и др. ела- } вьянофилы, Бухарев, Чичерин, Вл. Соловьев, С. и Е. Трубецкие, Лопатин. Рус. И. разделилась сама с собой, признав собственно И. свою последовательно политизированную часть, деятелей, зараженных «мономанией», умственным, нравственным и общекультурным декадансом, а потому вычленивших в культуре «две истины» — полезную и вредную; а часть, свободную от борьбы с самодержавием и его атрибутами, духовно эмансипированную от политики, — носителями универсального сознания, объективной истины, общечеловеческой культуры и морали.

Бердяев вслед за Н.К. Михайловским, различавшим «правду-истину» и «правду-справедливость», доказывал, что «интеллигентская правда», тенденциозная и субъективная, практически исключает «философскую истину»; поэтому И. чужда подлинной философии, к-рая на практике подменяется научным позитивизмом, заменяющим собой религию, и политизированной верой, приводящей к политизации и мысли, и действия. *Б.А. Кистяковский* выявил ущербность, «притупленность» правосознания И., что вызвано, во-первых, отсутствием правового порядка в повседневной жизни рус. народа, постоянными нарушениями прав личности и вытеснением личности в рус. истории и повседневности семьей, общиной, гос-вом, а, во-вторых, апологией революционного насилия, игнорирующего политич. и иные права, освященные авторитетом старого строя или враждебных классов. П. Струве писал о «безрелигиозном государственном отщепенстве» И. и разрушительном характере осуществленного в российской истории синтеза «политического радикализма интеллигентских идей» с «социальным радикализмом народных инстинктов», что обусловило поражение рус. революции (1905-1907). *М.О. Гершензон* призывал И. к обрете-

нию органического, национально самобытного, а не заемного с Запада «жизненного разумения», что только и может приблизить И. к народу; к преодолению безликой «общественно-утилитарной морали», страдающей косным радикализмом и фанатической нетерпимостью; к освобождению от «тирании общественности» и принудительно-коллективного «смысла жизни»; к углублению творческого самосознания личности и обретению И. подлинного, а не мнимого плюрализма.

С.Л. Франк в своих размышлениях об «этике нигилизма» рус. И. пришел к выводу, что одной из самых характерных черт типично-русского интеллигентского духа является «борьба против культуры», к-рая ассоциируется с «ненужным и нравственно неподобающим барством». В умонастроении И. нет места чистому понятию культуры: науку, искусство, культуру в целом рус. И. трактует утилитарно — как достижение благ материальной цивилизации, развитие народного образования, поднятие народного благосостояния или совершенствование политич. механизма. Причинами подобного «нигилистического морализма» рус. И., как полагал С. Франк, оказываются российская «историческая, бытовая непривычка к культуре» и «метафизическое отталкивание интеллигентского мирозерцания от идеи культуры» ради счастья большинства (народа). Служение И. последней цели подразумевает аскетическое самоограничение и пренебрежение к самоценным духовным запросам, отказ от любви к чистому знанию и предпочтении «живой любви к людям», наконец, подмена альтруистического служения нуждам народа («любви к ближнему») — «религией абсолютного осуществления народного счастья» в формах революционного социализма («любовью к дальнему»). Последняя метаморфоза народничества И. была чревата вытеснением любви ненавистью, созидания разрушением; отказ от творчества нового осуществлялся во имя справедливого распределения старого. Подобная культурная политика И., доказывал Франк, ведет к «увечиванию низкого культурного уровня всей страны», поскольку культурным эталоном И. становится темная мужицкая стихия, люди, «слабые, бедные и нищие телом и духом». В статье, посвященной интеллигентной молодежи, А.С. Изгоев показал, что кризис И. и ослабление ее влияния на историч. процесс в России обусловлены жалким образованием И., ее уродливым воспитанием, низким уровнем самосознания и воли, отсутствием интереса к знаниям и расцветом показной политич. демагогии.

Выход в свет сборника «Вехи» вызвал резкую полемику как справа, так и слева — от Д. Мережковского до А. Пешехонова и В. Ильина (Ленина). Вышли в свет четыре антивеховских сборника: «В защиту интеллигенции» (М., 1909), «По вехам. Сборник об интеллигенции и «национальном лице»» (М., 1909), «Интеллигенция в России» (СПб., 1910), ««Вехи» как знамение времени» (М., 1910), в к-рых с критикой «веховства» выступили П.Н. Милуков, Д.Н. Овсянко-Куликовский, И.И. Петрункевич, К.К. Арсеньев, Н.А. Гредескул, М.М. Ковалевский, М.И. Туган-Барановский и др. Были, правда и защитники «Вех» (с одобрением о знаменитом покаянном сборнике И. писали В.В. Розанов, А. Столыпин, А.А. Кизеветтер, А. Белый, Е.Н. Трубецкой, арх. Антоний Волынский и др.), но само заступничество нек-рых из них казалось компрометирующим. Главное, против чего восставали критики «Вех», — это «ренегатство» либеральной И., осмелившейся произвести решительную переоценку ценностей, и прежде всего ценности демократической, радикально настроенной И. Собственно отсюда пошло и название сборника: **вехи** — это меты на пути, ориентиры движения и историч. развития, предназначенные либо для возвращения назад, либо для критич. обзора пройденного пути (что и предпринимает авторы сборника, — возвращаясь, чтобы переосмыслить пройденное). «Вехи» положили начало целой историч. традиции рус. И. («веховской») — критически переосмыслить свое недавнее прошлое и в соответствии с приобретенным опытом менять «вехи» (идейные ориентиры своего саморазвития). Так, вслед за «Вехами» появился сборник «Из глубины (сборник статей о русской революции)», созданный в основном авторским коллективом «Вех» (1919), и почти одновременно в эмиграции «Смена вех» (1921) — также о рус. революции, но с антивеховской позиции. Много лет спустя группа диссидентов (среди к-рых И.Р. Шафаревич, А.И. Солженицын, М.К. Поливанов, М.С. Агурский и др.) подготовили сборник «Из-под глыб», вышедший за рубежом в 1974 и соединивший в себе пафос предшествовавших сборников, обращенный на критику сов. тоталитаризма.

От того, как мы осмысляем происхождение рус. интеллигенции, как мы определяем духовные истоки этого феномена культуры, социокультурные факторы его становления и развития, как мы объясняем его имманентные противоречия и проблемы, зависит в целом картина культурно-историч. процесса в России в ее эволюции на протяжении по крайней мере последних трех веков. Более того, от того, как и по каким основаниям мы датировем генезис рус. И., зависит наше понимание того, что такое рус. И., какова ее историч. роль в формировании рус. культуры и ее историко-типологического и национального своеобразия, чем обусловлены внутр. тенденции и закономерности ее истории, периоды подъема и спада, фазы расцвета и кризиса. Речь идет, по существу, о степени укорененности в истории отечественной культуры всех тех ее особенностей, проблем, принципов, комплексов, ценностно-смысловых установок, методов и форм деятельности, к-рые сказываются в ее классический период (19 в.) и в период «неклассический», новейший (20 в.); об «исторической глубине» залегания важнейших черт и смысловых пластов рус. культуры, предопределивших ее судьбу и мировое значение, в том числе распространение явления и понятия И. в др. культурах Запада и Востока — под влиянием авторитета рус. культуры и рус. И.

На самом деле все варианты историч. генезиса рус. И. являются взаимодополнительными смысловыми

конструкциями и должны рассматриваться одновременно. Так, напр., одна из традиций отечественной культуры, наиболее отчетливо заявленная рус. народничеством, а затем и марксизмом — Н.К. Михайловский, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин, — начинать историю рус. И. с возникновения разночинства в 40-е гг. 19 в. — в лице наиболее ярких ее представителей и идейных вождей — В.Г. Белинского и А.И. Герцена. Следующее поколение разночинной И. (Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев и др. «шестидесятники») продолжило и радикализовало взгляды людей, представлявших не то или иное сословие или класс, но «чистую мысль», дух (нации или народа), воплощенное искание истины, справедливости, разумной действительности. Т.о., «разночинное» обоснование рус. И. объясняет не только ее отвлеченную духовность, но и знаменитую ее «беспочвенность», разрыв со всяким сословным бытом и традициями, ее социальную неукорененность, скитальчество, «отщепенство». По словам Н.А. Бердяева, И. в России всегда была «идеологической, а не профессиональной и экономической группировкой, образовавшейся из разных социальных классов», к-рая была объединена «исключительно идеями и притом идеями социального характера» (Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 17).

Другая традиция истолкования генезиса рус. И. связывает его с истоками рус. вольномыслия («вольтерьянства», масонства, религиозной и политич. оппозиционности); в этом случае родоначальниками рус. И. оказываются А.Н. Радищев, Н.И. Новиков (к этой точке зрения по-разному склонялись Ленин и Бердяев); Д.Н. Овсяннико-Куликовский начиная свою историю рус. интеллигенции с момента публикации «Философического письма» П.Я. Чаадаева, положившего начало нац. нигилизму отечественных мыслителей (своего рода оборотной стороны рус. мессианской идеи). Именно острота постановки Чаадаевым проблемы нац. самобытности рус. культуры и российской цивилизации в контексте мировой культуры вызвала почти двухвековую полемику рус. «западников» и «славянофилов» вокруг вопроса о культурной самоидентичности рус. культуры и породила множество оригинальных гипотез и концепций культурно-цивилизационного своеобразия России и рус. культуры. Тем самым происхождение рус. И. связывалось, во-первых, с культурным европеизмом, распространением просвещения, развитием наук, искусств и вообще возникновением специализированных форм культуры (к-рых в Древней Руси с ее культурным синкретизмом не существовало) и обслуживающих их профессионалов; во-вторых, — с обретаемыми навыками религиозной и политич. свободы мысли, слова, печати — тем более трудными для России, что рождались они в жестком противостоянии политич. деспотизму и авторитаризму, традиционализму и религиозно-духовному догматизму, цензурным гонениям и запретам, — в отсутствии сложившегося общественного мнения, традиций гражданского об-ва, правового гос-ва (т.е. принципиально иных социокультурных условиях по сравнению с зап.-европ. свободами).

Третья традиция (ее наиболее последовательно отстаивали в своих культурологических эссе Д. С. Мережковский и М.О. Гершензон) возводила истоки рус. И. ко временам петровских реформ и к самому Петру, признаваемому первым русским интеллигентом, стремившимся «по своему образу и подобию» сформировать отряд послушных его воле «птенцов гнезда Петрова». Сюда же относится традиция осмыслять успехи просвещения в России в связи с державной волей просвещенного монарха (Петр I, Екатерина II, Александр I). Эта традиция исследования генезиса рус. И. была плодотворна тем, что обозначала драматическую коллизию, сопровождавшую в дальнейшем всю историю рус. И., — сложные взаимоотношения И. с властью и гос-вом. С одной стороны, И. «рекрутирована» властью, ее деятельность мотивирована гражданским долгом перед Отечеством, его духовным благом и процветанием; с другой, И. сама творит себя, а не порождена властью, она самоопределяет смысл и цели своей деятельности, связанной с творчеством и распространением культуры, общечеловеческих ценностей, идеалов Разума и просвещения, а не служит лишь интеллектуальным, культурным орудием политич. воли самодержавного монарха и его бюрократич. аппарата. Сложившийся было в 18 в. альянс между правящей дворянской элитой (бюрократией) и духовной элитой (просвещенным дворянством) быстро распался из-за принципиального различия систем ценностей в них: если для правящей элиты высшей ценностью являлась политич. власть, участие в принятии гос. решений, то для элиты духовной высшей ценностью была личная независимость и свобода творчества, мысли, слова, совести и т.п. (ср. пушкинское «Ты царь: живи один»).

Четвертая традиция осмысления культурно-историч. истоков рус. И. связана с поисками более глубоких, древнерусских корней И. Так, в многовековой — «пяти-актной» — трагедии рус. И. Т.П. Федотов видел и многовековую же ее предисторию: целых два «пролога» к ней — «в Киеве» и «в Москве». Иначе говоря, по Г. Федотову, первые «интеллигенты» на Руси — при всей условности их отнесения к интеллигенции — это православные священники, монахи и книжники Киевского и Московского периодов древнерус. культуры. В этом случае история (точнее — предистория) рус. И. уходит во мглу веков и теряется чуть ли не у истоков Крещения Руси. Однако такой, несколько метафорический подход к исследованию рус. И. раскрывает важные смысловые составляющие понятия И. — близость, органичность древнерус. «прото-И.» к народу (своим бытом, языком, верой) и вместе с тем отчужденность, оторванность от него, от народного творчества (культурный аристократизм, византинизация идеалов жизни, нравственности, эстетики); отрыв от классической, античной традиции (Киев, по словам Федотова, — «греческая окраина», духовная периферия Византии), отсюда компилятивность и вторичность древнерус. философии, науки, богосло-

вия, отсутствие схоластических споров и университетов, «страшная немота» и косноязычие Древней Руси, проявляющиеся в иконописи — «умозрении в красках» (Е. Н. Трубецкой), а не в Логосе, и обращенность духовного взора на Восток, и замыкание в своей самобытности. Собственно, уже в Киеве, как полагал Федотов, было «заложено зерно будущего трагического раскола в русской культуре» (Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 410–415).

«Клерикальные» истоки рус. И. раскрывают еще один важный смысловой пласт рус. И. — духовное подвижничество, искание «светской святости». Один из авторов «сборника статей о русской интеллигенции» «Вехи» С. Н. Булгаков в своей «веховской» статье «Героизм и подвижничество» поставил и убедительно раскрыл вопрос о «религиозной природе» рус. И. Секуляризация затронула лишь внешние формы жизни и сознания И. Религ. воспитание, психология православия отразились в мировоззрении и деятельности «семинаристов», включая вождей рус. И. — Добролюбова и Чернышевского: ригористические нравы, аскетизм, строгость личной жизни, бессознательно-религиозное отвращение к духовному мещанству, к «царству от мира сего», к самодовольной успокоенности. К этому присоединялись боль от дисгармонии жизни и сострадание нуждающимся, эсхатологическая мечта о Граде Божием, о грядущем царстве правды, народолюбие и «социальное покаяние» перед народом, пролетариатом — все это черты религиозности, присущие И. в «снятом» виде. Даже знаменитый интеллигентский «атеизм» и естественнонаучный материализм, как показывает Булгаков (а вслед за ним и Бердяев, и др.) — это не что иное, как «вера», извращенная форма религиозности, сформировавшаяся под влиянием зап.-европ. Просвещения «религия человекобожества и самообожания». Далее, Булгаков доказывает, что максимализм и радикализм И., стоическое перенесение страданий и гонений, психология героизма и героич. экстаза, апология борьбы, опасности и гибели за идею, самопожертвования — все это некая замена религиозной святости, сублимация иноческого служения, духовного подвига веры. Более того, сами социализм и революция, трактуемые через призму религиозной природы И., суть эквиваленты всеобщего религиозного спасения, требующего духовного героизма, самоотверженности от каждого участника движения.

У истоков рус. И. как движения — мечтательность, утопия радикального преобразования об-ва и всех социальных отношений через обновление культуры, через духовное творчество, через нравственно-эстетич. преодоление действительности, через религиозное (или религиозоподобное) подвижничество, самоотречение; перед развязкой «трагедии интеллигенции» — вырождение духовности и культурного творчества, «срыв» в террор — индивидуальный или массовый, жажда практических преобразований, «жизнестроения», мания «организации» («общего дела», коллективного труда, партий, вооруженного восстания, социалистического строительства и т. п.). Возражая тем публицистам и теоретикам, к-рые пытались оправдать большевизм как «самое последовательное выражение рус. И.», интеллигентского «радикального сознания» (в какой-то степени здесь имелись в виду и «сменовеховцы», и неупоминаемый Н. Бердяев), Г. Федотов справедливо писал, что «самая природа большевизма максимально противоположна русской интеллигенции: большевизм есть преодоление интеллигенции на путях революции» (О России и русской философской культуре. С. 439). В то же время это не отменяет того, что сам большевизм был порождением и составной частью рус. И. начала 20 в., впитав в себя черты атеистической религии, политич. утопии и нравственного ригоризма рус. И.

Сама революция и радикальные в моральном и политич. отношении умонастроения — порождения все той же классической рус. И. Прагматизм, жесткая дисциплина, организованность, деловитость профессиональных рус. революционеров исходят из того же мировоззренческого корня, что идейный и нравственный их нигилизм, «народопоклонство», апология коллективного разума, безответственность и интеллектуальная лень. Знаменитое интеллигентское безбожие, воинствующий атеизм не так уж далеки от религиозного фанатизма и мистической экзальтации (в частности «богоискательства» и «богостроительства»), столь распространенных в начале 20 в. в России). Н. Бердяев так объяснял это явление: «Именно русской душе свойственно переключение религиозной энергии на нерелигиозные предметы, на относительную и частную сферы науки или социальной жизни» (Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 9). В этом также проявлялась пресловутая «беспочвенность» рус. интеллигенции, — на этот раз идейная, мировоззренческая: религиозная природа рус. И. слишком «всеядна», слишком универсальна.

Пятая традиция трактовки И. в отечественной культуре связана с вкладом рус. марксизма, впитавшего в большевистском варианте идеологию «махаевщины» (доктрины, автором к-рой считается В. К. Махайский и к-рая объявляет И. классом, враждебным революции, в то время как основой революции оказываются деклассированные элементы, люмпен-пролетариат). Согласно этой интерпретации, И. не находит определенного места в социально-классовой стратификации общества: это не класс, а «прослойка» между трудящимися и эксплуататорами; И. «вербуются» из недр трудящихся, однако ее труд, знания, продукты умственного труда являются «товаром», к-рый заказывается и оплачивается главным образом эксплуататорскими классами, превращаясь тем самым в превращенную форму идеологического обмана и самообмана трудящихся. И., т. о., предстает в качестве ученых «лакеев», «приказчиков», «прислуги «эксплуататорских классов (помещиков и буржуазии), а создаваемые ею произведения культуры в соответствии с поступившим «социальным заказом» оказываются опасными и вредными для народа, т. е. подлежат изъятию, исправлению, переосмыслению с новой клас-

совой точки зрения, т.е. целенаправленной **селекции**. Отсюда — новая роль революционной цензуры, партийно-государственного контроля за И., ненадежной и продажной, лицемерной и склонной к политич. предательству.

Эмиграция значительной части И. после революции и в ходе гражданской войны, насильственная высылка ряда ведущих представителей гуманитарной И. за границу, показательные политич. процессы против «буржуазных спецов», якобы вставших на путь вредительства и диверсий, шпионажа и терактов (спровоцированные и инспирированные чекистами по заданию коммунистического центра) — все это должно было уверить массы в том, что И., некогда возглавившая революционную борьбу и называвшая себя «друзьями народа», составляет после революции основу контрреволюционных и антисоветских движений и представляет собой «врагов народа». Идеологами этой теории стали лидеры большевистской партии, сами вышедшие из рядов И., — В.И. Ленин, Л.Б. Троцкий, А.А. Богданов, В.В. Воровский, Н.И. Бухарин, А.В. Луначарский, Н.К. Крупская, П.И. Лебедев-Полянский и др. Не без влияния теории «пролетарской культуры» (основоположником к-рой был А.А. Богданов) утверждалось, что место уничтожаемой и изгоняемой «старой» И. должна постепенно занять «новая», трудовая, революционная, советская (подбираемая по классовому принципу и социальному происхождению): только выходцы из рабочих могли создавать полноценную «пролетарскую культуру», — отсюда селекционный принцип высшего образования, подбора кадров в науке и искусстве и т.д. Ирония истории состояла в том, что искусственно выращиваемая «советская И.» во многом воспроизводила основные черты дореволюционной рус. И.: рефлектирование культурных ценностей и смыслов само по себе способствовало формированию И. как смыслообразующей и ретранслирующей общности «людей культуры». Однако сохранение репрессивной политики сов. власти в отношении И. рождало внутренне противоречивое, раздвоенное самосознание И.

Именно здесь находятся глубочайшие корни того явления, к-рое — уже в наше время — получило, под пером отечественного философа-диссидента 60-70-х гг. В.Ф. Кормера, название «**принцип двойного сознания** интеллигенции», в равной мере отчужденной от Власти и от народа, но пытающейся «заигрывать» и с той, и с другим, избегая прямого соучастия в зле. Этой проблеме в конечном счете были посвящены и два знаменитых сборника статей — «Вехи» («о русской И.») и «Из глубины» («о русской революции»). Диалектика сложных взаимоотношений рус. И. с рус. революцией, во многом выпестованной, воспитанной и принесенной ею на собственных плечах, лучше всего раскрывает трагедию «двойного сознания» рус. интеллигенции 20 в. — одновременно «беспочвенной» и «межеумочной».

Размышляя о рус. интеллигенции как специфическом феномене отечественной культуры, В. Кормер писал: «Исходное понятие было весьма тонким, обозначая единственное в своем роде историч. событие: появление в определенной точке пространства, в определенный момент времени совершенно уникальной категории лиц <...>, буквально одержимых еще некоей нравственной рефлексией, ориентированной на преодоление глубочайшего внутреннего разлада, возникшего меж ними и их собственной нацией, меж ними и их же собственным государством. В этом смысле И. не существовало нигде, ни в одной другой стране, никогда». И хотя **всюду** были оппозиционеры и критики гос. политики, политич. изгнанники и заговорщики, люди богемы и деклассированные элементы, но, продолжал философ, «никогда никто из них не был до такой степени, как русский интеллигент, **отчужден** от своей страны, своего государства, никто, как он, не чувствовал себя настолько чужим — не другому человеку, не обществу, не Богу — но своей земле, своему народу, своей государственной власти. Именно переживанием этого характернейшего ощущения и были заполнены ум и сердце образованного русского человека второй половины XIX — начала XX века, именно это сознание коллективной отчужденности и делало его интеллигентом. И так как нигде и никогда в Истории это страдание никакому другому социальному слою не было дано, то именно поэтому нигде, кроме как в России, не было интеллигенции» (Кормер В. Двойное сознание И. и псевдокультура. М., 1997. С. 216-217).

Фактически социокультурным «первотолчком» в возникновении И. была деспотическая власть российского централизованного гос-ва. Видим ли мы такой источник в реформах Петра, в его концепции насильственного просвещения (породивших первый выводок «птенцов гнезда Петрова»); или в просвещенной монархии Екатерины II, окружившей себя сонмом придворных поэтов, историков, журналистов и философов, совмещавших с интеллектуальной деятельностью почетную миссию гос. сановников и придворных льстецов; или в суровом абсолютизме Николая I, стимулировавшего оппозиционные настроения и жестокой расправой над декабристами, и строжайшей цензурой, и широкими полномочиями III Отделения Е.И.В. канцелярии, и общей тяжелой духовной атмосферой, воцарившейся в об-ве, и торжеством гос. бюрократизма, вытеснившего культуру в духовное подполье... Вспомним, что Белинский и Герцен, зрелый Пушкин и Гоголь, ранние западники и славянофилы, кружок Петра-шевского и «натуральная школа» — все это **плоды «николаевской реакции»**, — если не прямые, то косвенные. Именно рус. самодержавие, со всеми характерными чертами внешне европеизированного восточного деспотизма, — настоящий «автор» этого противоречивого, амбивалентного явления рус. культуры — И., со всеми вытекающими отсюда чертами и последствиями. Главной из них стало двойственное отношение И. к власти, — одновременно сочувственное и возмущенное, доверительное и критическое. Все специфические особенности рус. И., и прежде всего ее раздвоенность, получи-

ли свое логическое завершение в советский период развития отечественной культуры.

«... На всем бытии И., — писал В. Кормер, — лежит отпечаток всепроникающей раздвоенности. И. не принимает Советской Власти, отталкивается от нее, порою ненавидит, и, с другой стороны, меж ними симбиоз, она питает ее, холит и пестует; И. ждет крушения Советской Власти, надеется, что это крушение все-таки рано или поздно случится, и, с другой стороны, сотрудничает тем временем с ней; И. страдает, оттого что вынуждена жить при Советской Власти, и вместе с тем, с другой стороны, стремится к благополучию. Происходит совмещение несовместимого». Здесь есть и черты **конформизма** (но этого мало), и приспособленчество (это точнее, но также недостаточно), это и **лактейство** (но осложненное страданием, сомнениями, «ужасом падения и наслаждения им», с «достоевщинкой»). Проступающий в «двойном сознании» рус. И. дуализм — это не дуализм субъекта и объекта, не дуализм двух противоположных начал в объекте («добра и зла, духа и материи»), но «дуализм самого познающего субъекта, раздвоен сам субъект, его этос» (Там же. С. 225-226). Вся жизнь и творчество рус. интеллигенции — особенно в 20 в. — это грубое соединение «веры в просветительство» и «отвратительного страха», заигрывания с ненавидимой и презираемой Властью и легкомысленных надежд на просвещение государственной власти и ее дальнейшую либерализацию.

«Вся история интеллигенции за прошедшие полвека (т.е. за время советской власти. — И.К.), — писал В. Кормер в 1969, — может быть понята как непрерывный ряд таких соблазнов, вернее, как модификация одного и того же соблазна, соблазна поверить, что исправление нравов наконец совершилось, что облик Власти начал меняться. Все эти годы интеллигенция жила не разумом, не волей, а лишь обольщением и мечтою. Жесточайшая действительность каждый раз безжалостно наказывала интеллигенцию, швыряла ее в грязь, на землю, разочарования были такой силы, что, казалось, от них никогда не оправиться, никогда снова не сумеешь заставить себя поддаться обману. Но проходило время, и интеллигенция снова подымалась в прежнем своем естестве, легковерная и легкомысленная, страдания ничему не научали ее» (Там же. С. 236). То это Блок, поверивший большевикам и призвавший И. «слушать музыку Революции», то Маяковский — «сам» — пришел в Смольный («моя революция!»), то Горький явился из своей добровольной эмиграции на зов Сталина, то Пастернак воскликнул: «Ты рядом, даль социализма!» А. Серафимович, Демьян Бедный, Д. Фурманов, А. Фадеев, А. Толстой, М. Шолохов, К. Федин и т.д. и т.п. — те и вовсе верой и правдой служили советской власти, большевикам, и не за страх (хотя и это было, пожалуй, у каждого!), а за совесть. Д. Шостакович, И. Бабель, Вс. Мейерхольд, С. Эйзенштейн, М. Зощенко, А. Платонов, И. Эренбург, А. Твардовский, К. Симонов, А. Туполев, С. Королев, Ю. Харитон были живым воплощением «двойного сознания» сов. интеллигенции... Причем даже самые независимые из русских интеллигентов 20 в. — М. Булгаков и М. Цветаева, О. Мандельштам и В. Гроссман, Н. Вавилов и А. Лосев — не избежали идейно-нравственной раздвоенности и творческих противоречий. Особенно ярко проявилась раздвоенность сознания И. в поколении «шестидесятников» периода хрущевской «оттепели» — времени наивных иллюзий относительно «социализма с человеческим лицом» и больших разочарований, неосуществленных надежд, подавленных начинаний.

В то же время И. несла в себе огромный потенциал **духовного противостояния** тоталитаризму, всей созданной им атмосфере лжи и насилия. Здесь проявились в полной мере религиозно-подвижнические свойства рус. И., ее нравственная стойкость и политич. героизм, питавший и оппозиционную общественно-филос. мысль, и лит. творчество («в стол», и диссидентское движение. Размышляя о феномене И. А.И. Солженицын в «Архипелаге ГУЛАГ» писал: «Интеллигент — это тот, чьи интересы и воля к духовной стороне жизни настойчивы и постоянны, не понукаемы внешними обстоятельствами и даже вопреки им. Интеллигент — это тот, чья мысль не подражательна» (Солженицын А.И. Малое собр. соч. М., 1991. Т. 6. С. 180). Страшное испытание ГУЛАГом, выпавшее на долю рус. И. в эпоху сталинского тотали-тарзима, предельно сблизило опыт «простого народа» и И., привело к уникальному в мировой истории «слиянию опыта» верхнего и нижнего слоев об-ва (Там же. Т. 6. С. 304). Потрясение опытом ссылки и ГУЛАГа породило в среде рус. И. двух великих протестантов, своей деятельностью приблизивших конец тоталитаризма во всем мире и способствовавших краху рус. коммунизма, — А.Д. Сахарова и А.И. Солженицына.

И. как феномен рус. культуры образует весьма сложным смысловым конфигуратором, и для этого есть определенные исторические, социальные и ментальные основания. Рус. И. элитарна и вместе с тем ориентирована на массы; она органически связана с народом и его судьбой и в то же время оторвана от него, «страшно далека» от народа (поскольку сама идея и образ народа носили сконструированный, эстетизированный и нравственно идеализированный характер); она тесно связана с властью, надеется на нее влиять, вступить с нею в некий духовно-политич. альянс и одновременно отчуждена от нее, обличает ее, корит, критикует, отвергает, составляет ей оппозицию; она секулярна и одновременно религиозна; она проникнута радикальными, максималистскими умонастроениями и склонна к либерализму, к компромиссу с силами, против к-рых борется; она преисполнена героизма, самоотверженности и заражена социальным страхом; она вольнодумна и свободолюбива, но политически зависима, страдает сервиллизмом и конформизмом; она тянется к высокой духовности, но видит все через призму утилитарности; она подражательна и вторична в своих начинаниях, ориентируясь на Запад, и в то же время самобытна, будучи к тому же преисполнена национальной гордыни и мессианских настроений. Во всех отношениях рус. И. является пос-

ледовательно бинарным явлением культуры, выражая тем самым национально-русский менталитет. Феномен культуры, аналогичный рус. И., встречаем мы в 20 в. во всех тех регионах, где разворачиваются противоречивые процессы быстрой и привносимой извне модернизации (прежде всего в странах «третьего мира»).

Но не одно двоемыслие, лицемерие, прислуживание режиму видим мы сегодня в «двойном сознании» рус. И., стремившейся соединить в вечном компромиссе вольнодумство и оппозиционность с лояльностью и компромиссом. Смысловая конфигурация И., как это показал Ю.А. Левада, помимо бинарности, содержит в себе и устойчивую тернарную структуру: она образуется треугольником отношений между компонентами — «народ», «власть» и «культура». И. является центральным, связующим звеном этих трех элементов; однако в треугольнике отношений существует не только притягивание и взаимосвязь этой триады, но и отталкивание, взаимное отчуждение, также поддерживаемое И. Культура — ценности, привносимые извне, средствами насильственной модернизации, — одинаково чужда народу и власти; народ — косная традиционная масса, внушающая любовь и страх и с трудом поддающаяся аккультурации; власть — жестокая и консервативная сила, использующая народ в борьбе с оппозиционной И. и культурной модернизацией, а И. — как средство управления народом, как орудие угнетения и подчинения средствами культуры. В парадоксальной **гибкости, приспособляемости И. к невыносимым** — в политическом, духовном, нравственном отношении — **условиям существования и творчества**, в ее искусстве соединения несоединимого и разделении нераздельного заключалась тайна **выживания** рус. культуры — при самодержавии и при тоталитаризме, во время революций и войн, в эмиграции и в концлагерях — вопреки очевидной ее, казалось бы, невозможности и невостребованности.

Лит.: Милуков П.Н. Из истории русской интеллигенции. СПб., 1902; Боборыкин П.Д. Русская интеллигенция// Русская мысль. 1904. № 12; Иванов-Разумник Р.В. Что такое «махаевщина»? К вопросу об интеллигенции. СПб., 1908; Боборыкин П. Подгнившие «вехи» // В защиту интеллигенции. М., 1909; Овсяннико-Куликовский Д.Н. История русской интеллигенции: В 2 т. М., 1906-07; Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли. Пг., 1918; Боровский В.В. Русская интеллигенция и русская литература. Харьков, 1923; Интеллигенция и советская власть. Сб. ст. М., 1919; Интеллигенция и революция. Сб. ст. М., 1922; Сорокин Ю.С. Развитие словарного состава русского литературного языка. 30-90-е годы XIX века. М.; Л., 1965; Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1969; Глазов Ю.Я. Тесные врата: Возрождение русской интеллигенции. Лондон, 1973; Штранге М.М. Демократическая интеллигенция России в XVIII веке. М., 1965; Пантин И.К. Социалистическая мысль в России: переход от утопии к науке. М., 1973; Давыдов Ю.Н. Эстетика нигилизма: (Искусство и «Новые левые»). М., 1975; Лейкина-Свирская В.Р. Интеллигенция в России во второй половине XIX века. М., 1971; Китаев В.А. От фронды к охранительству. Из истории русской либеральной мысли 50-60-х годов XIX века. М., 1972; Боровой Л.Я. Путь слова: Очерки и разыскания. М., 1974; Лейкина-Свирская В.Р. Русская интеллигенция в 1900-1917 годах. М., 1981; Дуденков В.Н. Философия веховства и модернизм: Критика антигуманизма и эстетизма в России рубежа XX в. Л., 1984; Интеллигенция и революция: XX век. М., 1985; Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В. Г. Революционная традиция в России: 1783-1883 гг. М., 1986; Савельев С.Н. Идею банкротство богоискательства в России в начале XX века: Ист.-религиоведческий очерк. Л., 1987; Емельянов Б.В., Томилов В.Г. Русские мыслители: (Биографические и историографические очерки). Томск, 1988; Кругликов В.А. Образ «человека культуры». М., 1988; Знаменский О.Н. Интеллигенция накануне Великого Октября. М., 1988; Овсяннико-Куликовский Д.Н. Из «Истории русской интеллигенции» // Он же. Литературно-критические работы. Т. 2. М., 1989; Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Он же. Соч. М., 1989; Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990; О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990; Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990; Горький М. Несвоевременные мысли: Заметки о революции и культуре. М., 1990; Сахаров А.Д. Тревога и надежда. М., 1990; Гумилев Л.Н., Панченко А.М. Чтобы свеча не погасла: Диалог. Л., 1990; Народ и интеллигенция. М., 1990; Троцкий Л.Д. Литература и революция. М., 1991; Судьбы русской интеллигенции: Материалы дискус., 1923-1925. Новосибирск, 1991; Барбакова К.Г., Мансуров В.А. Интеллигенция и власть. М., 1991; Исаев И.А. Политико-правовая утопия в России. Конец XIX-начало XX вв. М., 1991; Мережковский Д.С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М., 1991; Вехи. Из глубины. М., 1991; Вехи: Интеллигенция в России: Сборники статей 1909-1910. М., 1991; Зернов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991; Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. VII: «Вехи» и «веховцы». Русские мыслители и западные традиции. М., 1992; В поисках пути: Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992; Из-под глыб: Сборник статей. Париж, 1974, М., 1992; О'Коннор Т.Э. Анатолий Луначарский и советская политика в области культуры. М., 1992; Якобсон А.А. Конец трагедии. Вильнюс; М., 1992; Бухарин Н.И. Революция и культура: Статьи и выступления 1923-1936 гг. М., 1993; Кантор В.К. В поисках личности: Опыт русской классики. М., 1994; Дегтярев Е.Е., Егоров В.К. Интеллигенция и власть: (Феномен российской интеллигенции и проблемы взаимоотношений интеллигенции и власти). М., 1993; Виноградов В.В. История слов. М., 1994 («Интеллигенция»); Невостребованные возможности русского духа. М., 1995; Бельчиков Ю.А. К истории слов интеллигенция, интеллигент // Филологический сборник: (К 100-летию со

дня рождения академика В.В. Виноградова). М., 1995; Щетинина Г.И. Идейная жизнь русской интеллигенции: конец XIX-начало XX в. М., 1995; О'Коннор Т.Э. Инженер революции: Л.Б. Красин и большевики, 1870-1926. М., 1993; Интеллигенция. Власть. Народ: Антология. М., 1993; Интеллигенция в условиях общественной нестабильности. М., 1996; Колеров М.А. Не мир, но меч: Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902-1909. СПб., 1996; Омельченко Н.А. В поисках России: Общественно-политическая мысль русского зарубежья о революции 1917 г., большевизме и будущих судьбах российской государственности. СПб., 1996; Шмидт С.О. К истории слова «интеллигенция» // Россия. Запад. Восток: встречные течения. К 100-летию со дня рождения академика М.П. Алексеева. СПб., 1996; Сушков Б.Ф. Русская культура: новый курс. Духовные процессы в России в условиях демократических реформ. Философия и культура гуманизма на современном этапе. М., 1996; Русское подвижничество. СПб., 1996; Опыт русского либерализма: Антология. М., 1997; Кормер В. Двойное сознание интеллигенции и псевдо-культура. М., 1997.

*И. В. Кондаков*

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ** - 1) общенаучный метод с фиксированными правилами перевода формальных символов и понятий на язык содержания, знания; 2) в гуманитарном знании истолкование текстов, смыслополагающая и смыслоосчитывающая операция, изучаемые в семантике и эпистемологии понимания; 3) способ бытия, к-рое существует понимая.

Выделяя самостоятельную главу, посвященную И. в фундаментальном исследовании «Человек. познание, его сфера и границы», Б. Рассел подчеркивал, что к вопросу об И. незаслуженно относились с пренебрежением. Все кажется определенным, бесспорно истинным пока мы остаемся в области математич. формул; но когда становится необходимым интерпретировать их, то обнаруживается иллюзорность этой определенности, самой точности той или иной науки, что и требует специального исследования природы интерпретации. Для Рассела И. (эмпирич. или логическая) состоит в нахождении возможно более точного, опр. значения или системы их для того или иного утверждения. В совр. физико-математич. дисциплинах И. в широком смысле может быть определена как установление системы объектов, составляющих предметную область значений терминов исследуемой теории. Она предстает как логич. процедура выявления денотатов абстрактных терминов, их «физич. смысла». Один из распространенных случаев И. — содержание, представление исходной абстрактной теории на предметной области другой, более конкретной, эмпирич. смыслы к-рой установлены. И. занимает центр, место в дедуктивных науках, теории к-рых строятся с помощью аксиоматич., генетич. или гипотетико-дедуктивных методов. В когнитивных науках, исследующих феномен знания в аспектах получения, хранения, переработки, выяснения вопросов о том, какими типами знания и в какой форме обладает человек, как знание репрезентировано и используется им, И. понимается в качестве процесса, рез-та и установки в их единстве и одновременности. И. опирается на знания о свойствах речи, человек. языке вообще (презюпция интерпретируемости конкр. выражения); на локальные знания контекста и ситуации, глобальные знания конвенций, правил общения и фактов, выходящих за пределы языка и общения. Процедура И. включает выдвижение и верификацию гипотез о смыслах высказывания или текста в целом, что предполагает, по терминологии когнитивной науки, «объекты ожидания»: текст И., внутр. мир автора (по оценке интерпретатора), а также представление интерпретатора о своем внутр. мире и о представлении автора о внутр. мире интерпретатора (дважды преломленное представление интерпретатора о собственном внутр. мире). Для И. существенны личностные и межличностные аспекты: взаимодействие между автором и интерпретатором, разл. интерпретаторами одного текста, а также между намерениями и гипотезами о намерениях автора и интерпретатора. Намерения интерпретатора регулируют ход И., в конечном счете, сказываются на ее глубине и завершенности.

В гуманитарном знании И. — фундаментальный метод работы с текстами как знаковыми системами. Текст как форма дискурса и целостная функциональная структура открыт для множества смыслов, существующих в системе социальных коммуникаций. Он предстает в единстве явных и неявных, невербализованных значений, буквальных и вторичных, скрытых смыслов; событие его жизни «всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов» (*М. Бахтин*). Смыслополагание и считывание смыслов текста традиционно обозначается двумя терминами — пониманием и И. Понимание трактуется как искусство постижения значения знаков, передаваемых одним сознанием другому, тогда как И., соответственно, как истолкование знаков и текстов, зафиксированных в письменном виде (*П. Рикёр*). В 19 в. переход от частных герменевтик к общей теории понимания вызвал интерес к вопросу о множественности типов И., представленных во всех гуманитарных науках. Были выделены грамматич., психологич. и истор. И. (Шлейермахер, Бекх, Дройзен), обсуждение сути и соотношения к-рых стало предметом как филологов, так и историков. Грамматич. И. осуществлялась по отношению к каждому элементу языка, самому слову, его грамматич. и синтаксич. формам в условиях времени и обстоятельствах применения. Психологич. И. должна была раскрывать представления, намерения, чувства говорящего, вызываемые содержанием сообщаемого текста. Истор. И. предполагала включение текста в реальные отношения и обстоятельства. Дройзен в «Историке» одним из первых рассматривает методологию построения понимания и И. в качестве определяющих принципов истории как науки. Он различает четыре вида интерпретации: прагматич., опирающуюся на «остатки действ, когда-то обстоятельств»; И. ус-



ловий (пространства, времени и средств, материальных и моральных); психологии, имеющую задачей раскрыть «волевой акт, к-рый вызвал данный факт», и И. идей, «заполняющую те пробелы, к-рые оставляет психологии. И.».

По мнению Шпета, психологии, моменты в рассуждениях Дройзена таковыми, по сути, не являются, поскольку историк сам подчеркивает, что человек как личность осуществляется только в общении и тем самым перестает быть психологич. субъектом, а становится объектом социальным и историческим. Понимающие И., направленные на него, перестают быть психологическими и становятся историческими, природа последних, однако, остается у Дройзена не раскрытой. Существенное обогащение и развитие понятия И. произошло в филос. контексте, где ставились иные, чем в филологии и истории проблемы, а также выявлялись новые значения и смыслы И. Не принадлежа герменевтич. направлению, Ницше использовал понятие И. для принципиально иного подхода к познанию мира, названному им «перспективизмом». Рассматривая познание как волю к власти, он исходит из того, что наши потребности применяют логику, истолковывают мир с помощью «схематизирования в целях взаимного понимания», и это позволяет сделать его доступным формулировке и вычислению. Такой подход объясняет нам, почему возможно множество интерпретаций. Всегда остается «зазор» между тем, что есть мир — бесконечно изменчивый и становящийся — и устойчивыми, «понятными» схемами и логикой. Всегда возможно предложить новые смыслы, «перспективы» и способы «разместить феномены по опр. категориям», т.е. не только тексты, но сама действительность открыта для бесконечных И., а «разумное мышление есть интерпретирование по схеме, от к-рой мы не можем освободиться». Человек «полагает перспективу», т.е. конструирует из себя весь остальной мир, меряет его своей силой, осязает, формирует, оценивает, и ценность мира оказывается укорененной в нашей И. Соотношение И. и ценностей рассматривал также М. Вебер, для к-рого толкование языкового «смысла» текста и толкование его в смысле «ценностного анализа» — логически разл. акты. Вынесение «ценностного суждения» о конкр. объекте, в свою очередь, не может быть приравнено к логич. операции подведения под родовое понятие. Оно лишь означает, что интерпретирующий занимает опр. конкр. позицию и осознает или доводит до сознания других неповторимость и индивидуальность данного текста. Для истор. текстов значимо различие ценностной и каузальной И., поскольку соотношение с ценностью лишь ставит задачи каузальному исследованию, становится его предпосылкой, но не должно подменять само выявление истор. причин, каузально релевантных компонентов в целом. Как особая проблема рассматривается вопрос об И. мировоззрения (Weltanschauung) в социологии познания Мангейма, указавшего на трудности, возникающие в связи с необходимостью перевода нете-ор. опыта на язык теории, «размораживания аутентичного опыта в стынущем потоке рефлексии». Остается впечатление, что при такой И. мировоззрения теор. категории оказываются неадекватными, искажающими прямой аутентичный опыт, на к-рый они налагаются. Наиболее обстоятельно И. разрабатывалась как базовое понятие герменевтики, начиная с правил И. текстов, методологии наук о духе и завершая представлениями понимания и И. как фундаментальных способов иеловеи. бытия. Дильтей, объединяя общие принципы герменевтики от Флация до Шлейермахера и разрабатывая методологию истор. познания и наук о культуре, показал, что связь переживания и понимания, лежащая в основе наук о духе, не может в полной мере обеспечить объективности, поэтому необходимо обратиться к искусственным и планомерным приемам. Именно такое планомерное понимание «длительно запечатленных жизнеобнаружений» он называл истолкованием или И. Понимание части истор. процесса возможно лишь благодаря ее отнесению к целому, а универсально-истор. обзор целого предполагает понимание частей. По Шпету, одному из первых осуществившему истор. очерк герменевтики, проблема понимания предстает как проблема рационализма, на основе к-рого должны быть показаны место, роль и значение всякой разумно-объективной И., и вопросы о видах И., в т.ч. истор. и психологической, лежат в этой проблеме. Хайдеггер дал блестящие образцы И. филол. и филос. текстов Анакси-мандрa, Декарта, Канта и мн. др., руководствуясь, в частности, известным еще Канту принципом «понимать автора лучше, чем он понимал себя сам». Вместе с тем он совершил «онтологич. поворот», вывел герменевтич. И. за пределы анализа текстов в сферу «экзистенциальной предструктуры понимания»; различил первичное дорефлексивное понимание как сам способ бытия человека, тот горизонт предпонимания, от к-рого никогда нельзя освободиться, и вторичное понимание, возникающее на рефлексивном уровне как филос. или филол. И. Вторичная И. коренится в первичном предпонимании; всякое истолкование, способствующее пониманию, уже обладает пониманием истолковываемого. Отсюда особая значимость предзнания, предмнения для И., что в полной мере осознается в дальнейшем Гадамером, утверждавшим, что «законные предрассудки», отражающие истор. традицию, формируют исходную направленность нашего восприятия, включают в «свершение традиций», и поэтому являются необходимой предпосылкой и условиями понимания и И. В целом в герменевтике, поскольку она становится философской, расширяется «поле» И., к-рая не сводится теперь только к методу работы с текстами, но имеет дело с фундаментальными проблемами иеловеч. бытия-в-мире. И. элементов языка, слова также изменила свою природу, поскольку язык не рассматривается как продукт субъективной деятельности сознания, но, по Хайдеггеру, как «дом бытия», как то, к нему надо «прислушиваться», ие-рез него говорит само бытие. Для Гадамера язык предстает как универсальная среда, в к-рой отложились предмнения и предрассудки как «схематизмы опыта», именно здесь осуществляется понимание и способом

этого осуществления является И. Временная дистанция между текстом и интерпретатором рассматривается им не как помеха, но как преимущество позиции, из к-рой можно задать новые смыслы сообщениям автора. Возможность множества И. ставит проблему истины, «правильности», гипотетичности И.; обнаруживается, что вопрос об истине не является более вопросом о методе, но вопросом о проявлении бытия для понимающего бытия. Отмечая этот момент, Рикёр, чьи идеи лежат в русле «онтологич. поворота», предлагает такую трактовку И., к-рая соединяет истину и метод и реализует единство семантич., рефлексивного и экзистенциального планов И. Он полагает, что множественность и даже конфликт И. являются не недостатком, а достоинством понимания, выражающего суть И., и можно говорить о текстуальной полисемии по аналогии с лексической. В любой И. понимание предполагает объяснение в той мере, в какой объяснение развивает понимание. *Хабермас*, гл. обр. в работе «Знание и интерес», критически исследовал герменевтич. подходы к И. и стремился раскрыть природу интерпретативного исследования в социальных науках. Соглашаясь с Гадамером в том, что социальные аналитики проникнуты культурно-истор. контекстом и традицией, он критикует догматическое принятие власти традиций в социальной И. Если опереться на «критическую» (рефлексивную) теорию или идеологию, нацеливаясь на обнаружение скрытых, неосознаваемых структур в ходе И., то герменевтика может стать научной формой И., претендующей на обнаружение смыслов в донаучном контексте традиций. Проблема И. обсуждалась также в дискуссии (Париж, 1981) Гадамера и Деррида, за к-рыми стоят две радикально разл. «интерпретации интерпретаций», текстов, самого языка — как «два лица Сократа» (Ж.Рис-се). *Деррида* еще в 1967 в ст. «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук», к-рой предпосланы слова Монтеня: «Истолкование истолкований — дело более важное, нежели истолкование вещей», характеризует два способа истолковывать истолкование, структуру, знак и игру. Первый способ: стремление расшифровать некую истину или начало, «неподвластное ни игре, ни дисциплине знака», когда сама необходимость истолковывать предстает как признак «изгнания». Второй способ игнорирует начала, утверждает игру, пытается встать «по ту сторону человека и гуманизма»; идет по пути, указанному Ницше, и не стремится видеть в *этнографии* некую «вдохновительницу нового гуманизма». Оба этих способа истолкования, несмотря на то, что ощущается их одновременность и нек-рый «двусмысленный симбиоз», делят между собой область гуманитарных наук. Их взаимная непримиримость обостряется, но еще не настало время выбора между ними, поскольку мы все еще пребываем в историчности, а также надлежит найти для них общую почву, равно как и «различа-ние, лежащее в основе их непримиримого различия». В последующем эпистемология И. на стыке гуманитарного знания и герменевтики развивалась в направлении выяснения канонов И., ее обоснованности и неопределенности, соотношения с критикой и реконструкцией. В качестве канонов утверждались, в частности, принцип автономии объекта, его воспроизведение в целостности внутр. связей и в контексте интеллектуального «горизонта» интерпретатора (Э.Бетти). Теорию обоснования И. предложил Э. Хирш, опираясь на работы лингвистов, герменевтиков и философов науки. Выступая «в защиту автора», он выявил наиболее острые аспекты этой проблемы: если значение текста меняется не только для читателя, но даже для самого автора, то можно ли считать, что «изгнание» авторского значения текста — нормативный принцип И.; если текстуальное значение может изменяться в любом отношении, то как отличить обоснованную, верную И. от ошибочной; можно ли полагать, что не имеет значения смысл, вкладываемый автором, а значит только то, что «говорит» его текст. Последняя проблема особенно трудна для решения, т.к. авторский смысл в полной мере не доступен, а автор сам не всегда знает, что он имел в виду и хотел сказать, создавая конкр. текст. В подтверждение этого Хирш напоминает известное место из «Критики чистого разума», где Кант, размышляя о Платоне, заметил, что мы иногда понимаем автора лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил понятие и из-за этого «говорил или даже думал несогласно со своими собственными намерениями». Критически осмысливается традиц. проблема психологич. и истор. И. значений, правомерность позиций «радикального историзма», покоящегося на вере в то, что только наши собственные «культурные сущности» имеют аутентичную непосредственность для нас, поэтому мы не можем правильно понимать и интерпретировать тексты прошлого, мы их, по существу, заново «придумываем», конструируем. Не принимая этот довод, Хирш утверждает, что все понимание «культурных сущностей» не только прошлого, но и настоящего, их И. есть в той или иной степени создание, конструирование, поэтому мы никогда не можем быть уверены, что правильно поняли и интерпретировали как тексты прошлого, так и настоящего, они всегда остаются открытыми. Понимание природы обоснованности И. предполагает предварит. решение таких методол. проблем, как соотношение понимания, И. и критицизма; принципы обоснования, его логика, а также методы, каноны, правила, объективность И., свое видение к-рых предложил Хирш. Значение методол. принципов возрастает, если обратиться к более узкой сфере — научному или научно-филос. тексту, подлежащему И. историком. Так, Визгин, понимая И. как придание четкого смысла тексту, «молчащему» без истолкования историка, выделяет три уровня осмысления и соответственно три класса И. текста, различающихся методол. особенностями. Первый уровень осмысления — понимания текста как элемента системы авторских текстов, его единой концепции, что составляет задачу **систематич. И.**; второй уровень — внешняя и внутр. **истор. И.**, учитывающая контекст и условия, эволюцию авторских текстов, связь их с текстами др. мыслителей; третий уровень осмысления и И. опирает-

ся на «вне-текстовые реалии», внеученные данные, события практики и значения, связанные с культурными, социальными и экон. институтами, политикой, религией, философией, искусством. Это **схематич. И.**, вычитывающая в научном тексте «вне-текстовые» и внеученные значения практики и культуры, лежащие в основе обобщенных схем предметной деятельности. Обращение к разработанному Кантом понятию схемы как «представлении об общем способе, каким воображение доставляет понятию образ» может быть плодотворным для понимания правомерности и объективности И. Схема дает предметно-деятельностное наполнение абстракциям теории, тем самым способствуя объективной И. Представление о схемах может помочь в анализе трудностей, возникающих при И. текстов, не устранимых обычными традиц. методами их осмысления, включая систематич. и истор. И. В этом случае значение индивидуального авторства как бы отступает на задний план, содержат, структуры знания оказываются не столько прямым личным изобретением, сколько схемами культуры и деятельности, они имеют характер относительно устойчивых рабочих гипотез и не являются продуктом индивидуальной психологии отд. эмпирич. индивидов. Синтез всех трех уровней осмысления и соответственно классов И., отражая генезис и историю знания, может быть основой методики и «техники» И. как логич. реконструкции конкр. гуманитарного текста.

Процедура И. рассматривается как базовая в *этнометодологии*, где осуществляется выявление и истолкование скрытых, неосознаваемых, нерелективных механизмов коммуникации как процесса обмена значениями в повседневной речи. Коммуникация между людьми содержит больший объем значимой информации, чем ее словесное выражение, поскольку в ней необходимо присутствует также неявное, фоновое знание, скрытые смыслы и значения, подразумеваемые участниками общения, что и требует спец. истолкования и И. Эти особенности объекта этнографии принимаются во внимание, в частности, Г. Гарфинкелем в его «Исследованиях по этнометодологии» (1967), где он стремится обосновать этнометодологию как общую методологию социальных наук, а И. рассматривает как ее универсальный метод. При этом социальная реальность становится продуктом интерпретационной деятельности, использующей схемы обыденного сознания и опыта. В поисках «интерпретативной теории культуры» К. Гирц полагает, что анализировать культуру должна не экспериментальная наука, занятая выявлением законов, а интерпретативная теория, занятая поисками значений. В работе этнографа главным является не столько наблюдение, сколько экспликация и даже «экспликация экспликаций», т.е. выявление неявного и его И. Этнограф сталкивается с множеством сложных концептуальных структур, перемешанных и наложенных одна на другую, неупорядоченных и нечетких, значение к-рых он должен понять и адекватно интерпретировать. Суть антропологич. И. состоит в том, что она должна быть выполнена исходя из тех же позиций, из к-рых люди сами интерпретируют свой опыт, из того что имеют в виду сами информанты, или что они думают, будто имеют в виду. Антропол. и этногр. работа предстает, т.о., как И., причем И. второго и третьего порядка, поскольку первую И. может создать только человек, непосредственно принадлежащий к изучаемой культуре. Серьезной проблемой при этом становится верификация или оценка И., степень убедительности к-рой измеряется не объемом неинтерпретированного материала, а силой научного воображения, открывающего ученому жизнь чужого народа. Столь значимая и достаточно свободная деятельность субъекта-интерпретатора не только в этнографии, но и во всех других областях, где И. широко используется, вызывает к ней критическое отношение, чему даже посвящаются книги. Совр. амер. писательница и исследователь культуры С. Зонтаг в сборнике эссе «Против интерпретации» (1966), в очерке, давшем название всей книге, отрицательно оценивает роль И. в искусстве и культуре. Ее позиция: произведение искусства должно быть показано таким, каково оно есть, а не объясняемо, что оно значит; необходимо стремиться к «дотеоретическому простодушию», когда искусство не нуждается в оправдании интерпретатора. Одна из причин появления И. — примирить древние тексты с «совр.» требованиями: грубые черты Гомерова Зевса и его буйного клана перевели в план аллегории; Филон Александрийский истолковал истор. сказания Библии как «духовные парадигмы»; сорокалетние скитания в пустыне — аллегория освобождения, страданий и спасения; осуществили талмудистские и христианские «духовные» толкования эротич. «Песни песней». И. предстает как радикальная стратегия сохранения старого ценного текста, стремления надстроить над буквальным текстом почтительный аллегорический. Совр. стиль И. — раскопать то, что «за» текстом, найти истинный подтекст. Знаменитые и влият. доктрины — марксистская и фрейдистская — это «развитые системы герменевтики, агрессивные, беспардонные теории И.». Наблюдаемые феномены берутся в скобки, необходимо найти под ними истинное содержание, скрытый смысл — значит истолковать, переформулировать явление, найти ему эквивалент. Оценка И. должна быть исторической: в одних культурных контекстах она освободит, акт, в других это деятельность реакционная, трусливая и удушающая. Именно последняя, по Зонтаг, господствует сегодня, «интерпретаторские испарения вокруг искусства отравляют наше восприятие», И. «укрощает» произведение, делает искусство «ручным, уютным», подлаживает под вкусы обывателя. «Трудные» авторы, как Кафка, Беккет, Пруст, Джойс и др., «облеплены интерпретаторами как пиявками», «покрыты толстой штукатуркой И.». И. превращает произведение в предмет для использования, для помещения в схему категорий. В совр. культуре, подорванной гипертрофией интеллекта, И. — это месть интеллекта искусству, миру, потому что истолковывать — значит иссушать и обеднять мир, пре-

вращать его в «призрачный мир смыслов». Желание спастись от И. породило неприязнь к содержанию в его традиц. понимании, отсюда абстрактное искусство, символизм, формализм и др. Выход Зонтаг видит в чистоте, непосредственности, **прозрачности** произведений искусства. «Прозрачность означает — испытать свет самой вещи, вещи такой, какова она есть». Достойное уважения, но наивное и утопич. стремление Зонтаг «искоренить» И., как представляется, сродни вере наивно-реалистич. философии в возможность познать вещь «как она есть на самом деле». Но в отличие от познания, где невозможно освободиться от «тени» познающего человека, в искусстве спасение есть всегда — обращение к самому произведению без посредников-интерпретаторов. Они требуются лишь в случае научно-теор. исследования произведений искусства, как в научном познании вообще. Здесь И. текстов и герменевтика как ее теория оказываются весьма плодотворными, подтверждением чему становятся сегодня исследования в области искусств, интеллекта и роли компьютера в познании. Так, Т. Виноград и Ф. Флорес исходят из того, что интерпретативная деятельность пронизывает всю нашу жизнь и чтобы в исследоват. программе «Искусственный интеллект»(ИИ) осознать, что значит думать, понимать и действовать, необходимо признать роль и понять природу И. Опираясь на идеи Хайдеггера и Гадамера, к-рые вывели герменевтич. идею И. за пределы анализа текстов и отнесли ее к основам человек. познания, они исследуют И. в контексте задач программы ИИ, что определяет актуальность и универсально-синтетич. природу этого фундаментального метода.

Лит.: Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986; Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988; Вебер М. Критич. исследования в области логики наук о культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995; Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Лит.-теор. исследования. М., 1989-1992; Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995; Кубрякова Е.С., Демьянков В.З. и др. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1996; Зонтаг С. Мысль как страсть. Избр. эссе 1960-70-х годов. М., 1997; Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997; Boeckh A. Encyklopadie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. Lpz., 1877; Birt Th. Kritik und Hermeneutik. Nebst Abriss des antiken Buchwesens. Munch., 1913; Mannheim K. Essays on the Sociology of Knowledge. L., 1952; Droysen J.G. Historik. Vorlesungen über Enzyklopadie und Methodologie der Geschichte. Munch., 1960; Hirsch E. Validity in Interpretation. New Haven; L., 1967; Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N.Y., 1967; Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Fr./M., 1968; Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973; Winograd T., Flores F. Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design. Norwood, New Jersey. 1987.

*Л.А. Микешина*

**ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ** - термин, введенный *Кристевой* для обозначения спектра межтекстуальных отношений, постулирует, что любой текст всегда является составной частью широкого культурного текста. Вопрос об И. продолжает проблематику диалогического понимания, рассматриваемую в работах *Бахтина* и предлагает рассматривать любой текст как открытую структуру. В тексте, особенно художественном, всегда присутствуют отсылки, аллюзии, цитаты. Т.о., текст существует за счет многих других предшествующих текстов.

Проблему И. условно можно рассматривать в двух аспектах: И. как принципиальный худож. прием и И. как метод прочтения любого текста; в первом аспекте необходимо сознавать, что в нек-рых случаях попытка автором «вобрать» в себя или, наоборот, «преодолеть» к.-л. предшествующее произведение, часто носит чисто бессознат. характер. В культуре *постмодернизма* И. стала обязат. частью культурного дискурса и одним из осн. худож. приемов, поскольку принципиальная эклектичность и цитирование являются доминирующими чертами совр. культурной ситуации. Произведение постмодернизма «вбирает» в себя любые элементы всего накопленного опыта, прочитывая его удобным для себя способом и соотнося с любыми другими текстами, что происходит, напр., в произведениях Д. Фаулза, Х. Кортасара, еще раньше этот худож. прием часто применялся В.В. Набоковым, Д. Джойсом. Иногда произведение может целиком состоять из цитат или полностью повторять другое произведение, привнося в него лишь новые акценты. Во втором аспекте И. связана с проблемой восприятия. Если произведение, построенное на всем культурном опыте человечества, лишено черт индивидуальности, то эту индивидуальность — всегда новую — может привнести любой читатель, зритель и т.п. В этом случае И. становится изначальной установкой воспринимающего. Исходя из принципа подобного прочтения можно утверждать, что худож. текст никогда не совпадает с текстом написанным, а является более широкой областью, затрагивая всякий раз новое культурное поле.

Область функционирования И. находится там, где взаимодействуют «свой» и «чужой» текст, поэтому возникает особая проблема — соотношение разных культур, культурных традиций.

Разница в интерпретации, в способах прочтения, а также и сам принцип И. дали возможность развить не только лит.-ведч. и культурологич. модели И., но и модель психоаналитическую (напр., психоаналитич. модель работает при сравнении материала одного произведения, воспринимаемого разными реципиентами); однако И., следуя практике заимствования, постоянно комбинирует приемы и методы самых разных дисциплин, являясь по существу междисциплинарной категорией.

Лит.: Studia Anglica Posnaniensia: Intertextuality in

English and American Literature //Proceedings From Baranowo Conference, May 1988. V. 24. Poznari, 1992; Шамма Шаадат. Новые публикации по интертекстуальности // Новое лит. обозрение. 1995. № 12.

*Е.В. Родионова*

**ИНТУИТИВИЗМ** — философско-эстетич. течение, противопоставляющее интуицию как единственно достоверное средство филос. познания рассудочному мышлению. И. формируется в качестве особого направления в к. 19—нач. 20 в., хотя отд. интуитивистские идеи встречаются у многих философов предшествующих эпох. Становление И. связано с критикой ошибок и противоречий позитивизма, механицизма, сциентизма, осуществляемой с позиций иррационализма, мистицизма. Интуитивное видение мира и человека противопоставляется рациональному истолкованию природы, истории, об-ва и личности, этики и эстетики.

Стремление нек-рых сторонников И. сохранить элементы интеллектуализма в своих концепциях (*Жильсон, Маритен, Лосский, Франк, Е. Н. Трубецкой, Н. Гартман* и др.) не снимает принципиальной ориентации этого течения на критику разума и понятийного мышления. И., упраздняя границы между субъектом и объектом, познанием и действительностью, толкует последнюю как знание-бытие (Лосский).

И. в эстетике абсолютизирует интуицию как момент непосредств. осознания в эстетич. восприятии и эстетич. оценке, в творч. фантазии художника. Интуитивистская эстетика *Бергсона*, направленная против классич. эстетики Гегеля и позитивистской философии искусства И. Тэна, последовательно оспаривает значение интеллекта, дискурсивного мышления в качестве инструментов познания и творчества. В этом плане она является предтечей совр. неклассич. видения эстетич. поля. Вслед за Шопенгауэром бергсонизм трактует интуицию как высшую форму познания, как бескорыстное мистич. созерцание, полное совпадение, слияние субъекта со специфич. объектом — динамической, духовной сущностью мира, жизненным порывом (*elan vital*). Интуиция, по Бергсону, — единств. способ постижения текучей, изменчивой, постоянно творящей самое себя длительности (*duree*), т.е. психич. жизни человека, обладающей той же природой, что и космич. «жизненный порыв». Ирац. интуиция схватывает уникальное, непредсказуемое, неповторимое. Наделенный способностью к интуиции художник не зависит от социальной среды, культурной традиции, истории, от стереотипов мышления в понятиях — он творит нечто абсолютно новое, и эта оригинальность — фундаментальный критерий эстетич. ценности. Интуиция как бескорыстное созерцание и творчество противостоит интеллекту, обслуживающему утилитарные, социальные потребности человека. В работе Бергсона «Смех» (1900) — единственной, специально посвященной эстетич. проблематике, — подчеркивается, что всякое повторение, обобщение, типизация выводят произведение из сферы чистого искусства и помещают в социальную среду, где господствуют стереотипы, условные знаки, понятия, символы — все то, что враждебно худож. интуиции. Бергсон противопоставляет трагедию как искусство неповторимо-индивидуальных образов комедии как социально значимому суррогату творчества, основанному на работе интеллекта, склонного к обобщениям.

В интуитивистской эстетике *Кроне* сущность искусства также видится в «чистых образах фантазии», создаваемых художником. Однако, если Бергсон полагал, что интуиция в сущности невыразима, Кроче считал, что интуиция позволяет чувству, переживанию воплотиться в образе, обрести внешнее предметное выражение — в камне, краске, пластике человеч. тела, в муз. звуке, наконец, в слове. Эти идеи, высказанные в труде «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика» (1902), были в последующем уточнены автором, провозгласившим поэзию интуицией и ритмизацией Вселенной.

И. оказал глубокое влияние на худож. культуру 20 в., прежде всего на многочисл. школы и течения модернизма. Интуитивистскими идеями питались лит-ра «потока сознания» и «новый роман». Бергсоновской концепцией проекции на полотно интуиции «реальности души», «чистой реальности» вдохновлялись кубисты, абстракционисты, абстрактные экспрессионисты. Его представление об искусстве как мифотворчестве в разл. степени повлияло на теорию и худож. практику *сюрреализма*, театра абсурда, экзистенциалистского романа. Крочеанство, выдвинувшее тезис «искусство — это выражение», нашло отклик в «новой критике», исходившей из того, что всякое выражение — это искусство; поэзия легтризма, играющая сочетаниями букв; «потенциальная поэзия», предлагающая набор взаимозаменяемых строк и строф. Интуитивистская идея ассоциативной эмоц. памяти оказалась особенно созвучна постмодернистскому видению искусства, эстетики и культуры как глобального «флэш бека».

Лит.: Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963; Новиков А.В. От позитивизма к интуитивизму. М., 1976; Свасьян К.А. Эстетич. сущность интуитивистской философии А. Бергсона. Ереван, 1978; Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. Ч. I. М., 1920; Croce B. Aesthetica in nuce. Bari, 1932; Arbour R. Henn Bergson et les lettres francaises. P., 1955; Bergson H. Oeuvres. P., 1959.

*А.В. Новиков*

**ИНТУИЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ** - непосредственное усмотрение истины без участия рассудка или разума, имеет в процессе худож. творчества и восприятия исключит. значение. И.х. по своей сущности сходна с духовным откровением в религии, имеет тот же источник, к-рый в богословии наз. сердечным умом. И.х. как чувство истины есть основание совершенства эстетич. суждений, непосредственное дискурсивной. Она необходима на всех этапах худож. творчества, начиная от замысла и до завершения произведения. Рез-том

И.х., т.о., является худож. произведение или эстетич. суждение. И.х. как особый вид интуиции объединяет в себе два других вида интуиции: т.н. чувственную и интеллектуальную. Чувственную, поскольку это интуиция чувственно воспринимаемых форм, интеллектуальную, поскольку это способность за обликом (видимым, слышимым, представляемым) усмотреть сущность. И.х. в основном относится к произведениям искусства. Те истолкования, к-рые способна дать наука, напр., искусствознание, или философия, эстетика произведению искусства, показав смысл, сложность (или простоту), совершенство формы и уходящую в бесконечность глубину содержания в случае гениального произведения, и одновременно оценить худож. уровень произведения, все это в одно мгновение осуществляет И.х. В этом тайна И.х. Эта способность свернуть в одном мгновении и в одном акте собрать все познават. способности: восприятие, рассудок, разум, воображение, — является основой создания произведения искусства, его неисчерпаемости и многозначности. Хотя существует тип художника, «рассчитывающего» свое произведение, это отнюдь не означает, что он обходится в своем творчестве без И.х., работа к-рой шаг за шагом, как правило, не осознается и самим художником. И.х. как синтезирующая способность души особенно обостряется в моменты вдохновения, когда творч. личность получает доступ к источнику высшего знания и энергии. Этот выход к высшему источнику знания (по-разному называемому в идеализме, будь то мистич., религ. или чисто филос. идеализм) эмпиризм и рационализм объясняют как некое не замечаемое сознанием прокручивание умозаключений, как находящуюся на обочине сознания сознат. или бессознат. деятельность закрытой в себе, как в монаде, индивидуальной души. Против такого понимания интуиции и вдохновения выступали многие мыслители, в том числе *Э.Гартман*, *Бергсон*, и в особенности *Бердяев* в своей кн. «Смысл творчества».

Лит.: Фейнберг Е.Л. Две культуры: Интуиция и логика в искусстве и науке. М., 1992.

*Т.Б. Любимова*

**ИНФОРМАЦИОННАЯ КУЛЬТУРА** - 1. Совокупность норм, правил и стереотипов поведения, связанных с информ. обменом в об-ве (сегодня в науке практически вышло из употребления); 2. Понятие, характеризующее культуру с т.зр. кумулируемой, обрабатываемой и транслируемой в ее рамках информации.

Понятие И.к. сформировалось в процессе активизации исследоват. внимания к механизмам информ. обмена в связи с колоссальным усилением роли информации в социокультурных процессах в сер. — вт. пол. 20 в. (связываемой в нек-рых теориях с формированием нового, постиндустриального типа об-ва, в к-ром гл. роль играет не материальное производство, а обработка информации), развитием математич. моделирования процессов информ. обработки, появлением автоматизир. информ. систем и быстрым развитием средств передачи информации. В то же время значит. влияние на формирование научных представлений об И.к. оказало развитие семиотич. и семантич. исследований, направленных на выявление объективного содержания (информ. нагрузки) знаковых порядков, специфики означения и понимания в процессе межиндивидуальной коммуникации и трансляции. Выявление ряда сущностных характеристик информации (ориентация на снижение неопределенности, управление и согласование; специфичность в указании на типичное и особенное в действительности; независимость от конкр. материальной (знаковой) формы и в то же время стремление к унификации (выражению в общеупотребит. языковых системах)) позволило обособить ее как самостоят. предмет изучения (появление информатики как науки об информации и методах ее обработки), к к-рому применимы научные процедуры квантификации (исчисления) и редукции, и привело к появлению нескольких математич. теорий информации (вероятностной, алгоритмич., топологич., комбинаторной). Универсальный характер процессов информ. обмена делал возможным применение этих моделей (разрабатывавшихся первоначально для кибернетич. моделирования) к анализу информ. процессов любого характера, что и было частично осуществлено англ. социальными антропологами и франц. структуралистами в 50-60-х гг. на материале проф. и молодежных *субкультур*. Так предложенная К. Шенноном универсальная модель связи (источник — передатчик — канал передачи — приемник — адресат — источник помех) легла в основу не только работ по социальной мобильности представителей Кембридж, школы, но и многих совр. теорий коммуникации. Собственно начиная с этого времени можно говорить о появлении самостоят. анализа информ. процессов в культуре и понятия И.к.

Не являясь специализир. формой культуры (ибо любая форма культуры строится на информ. процессах) И.к., тем не менее, является важной эвристич. характеристикой как панккультуры, так и субкультуры, выделенной по любым критериям (этнич., социально-групповой, историко-типологич. и т.д.). Помимо собственно информации (к-рую в информ. теориях принято классифицировать и оценивать по множеству критериев, среди к-рых полнота, актуальность, достоверность, точность, эффективность, воспринимаемость и т.д.) к И.к. относятся процессы связанные с функционированием информации в социокультурном пространстве. Эти процессы принято разделять на три типа — кумуляция (накопление), обработка (любые трансформационные изменения), трансляция (передача). Выделение этих типов возможно применительно к любым социокультурным порядкам. Сама по себе универсальность информ. процессов делает возможным не только использование методов теории информации в культурологич. анализе любого уровня, но и позволяет применять к информ. процессам методы антропол. наук (так, изучение кумуляционных процессов невозможно без

применения семиотич. методов и методов психол. антропологии; процессов обработки — вне функционального и структурного анализа; трансляции — без методов теории коммуникации). В то же время именно на культурном материале наиболее трудно абстрагировать информацию квантификационными (математич., статистич.) методами, и наиболее велика опасность неадекватности результата такого абстрагирования. Эта трудность возрастает по мере увеличения культурной дистанции (истор., этнич., религиозной), к-рой отделен от исследователя изучаемый материал. Поэтому анализ И.к. на истор. материале как правило сводится к семиотич. анализу этого материала, анализу конкр. знаковых форм выражения информации, семиотич. культуры. Собственно анализ И.к. в совр. науках о культуре осуществляется как правило на совр. материале, приобретая особую актуальность в таких проблемах как совр. социальные процессы, СМИ, мониторинг социальных отношений, автоматизированные системы и человек.

Изучение И.к., осуществляемое как синхронически, так и диахронически, позволяет выявить фундаментальные антропол. характеристики, определяющие освоение человеком природного и культурного окружения, обеспечивающие кумуляцию и трансляцию культурного опыта, способствует решению проблем соотношения универсального и специфического, униформного и многообразного в культуре, значительно увеличивает эвристич. потенциал применения структурно-функционального и системного анализа в культурологии.

Лит.: Черри К. Человек и информация. М., 1972; Гришкин И.И. Понятие информации. М., 1973; Стратонович Р.Л. Теория информации. М., 1975; Урсул А.Д. Проблема информации в совр. науке. М., 1975; Шенк Р.К. Обработка концептуальной информации. М., 1980; Брой М. Информатика. Основополагающее введение: [В 4 ч.] Ч. 1-3. М., 1996. Logham B. Information and Culture. L., 1989.

*А.Г. Шейкин*

**ИНФОРМАЦИЯ** (informatio — ознакомление, представление — лат.) — 1) любые сведения, данные, сообщения, передаваемые посредством сигналов; 2) уменьшение неопределенности в результате передачи сведений, данных, сообщений — в этом качестве И. противопоставляется энтропии.

До сер. 20 в. понятие И. относилось только к сведениям и сообщениям, передаваемым человеком с помощью знаковых средств, способность к передаче И. рассматривалась как отличит. характеристика человека — разумного вида, однако с развитием науки и техники понятие И. стало применяться и для характеристики процессов обмена сигналами в живой природе (сигнальное поведение у животных и растений, генетич. передача данных в клетках и т.д.), а также в среде автоматизированных средств.

Интерес к изучению информ. процессов, к колич. и кач. оценке И., возникший в нач. 20 в., был обусловлен и развитием логико-математич., логико-семантич. и семиотич. исследований, привлечших внимание к проблемам представленности знаков и значений, и значит, увеличением объемов передаваемой И., и развитием техн. средств ее передачи (телеграф, телефон, радиосвязь, телевидение), происходившим в рамках модернизационных процессов. В пер. трети 20 в. исследования И. преследовали прежде всего цели уточнения процессов ее формализации (*означения*) и оптимизации условий ее передачи. Однако уже к сер. 20 в. появились первые теор. исследования, сформировавшие в дальнейшем ряд теорий И. — вероятностную, комбинаторную, алгоритмич. и др. Эти теории, разрабатывавшиеся средствами математики, позволили осуществить математич. моделирование процесса передачи И., выявить осн. элементы этого процесса (в классич. схеме, предложенной К. Шенноном, обмен И. включает шесть составляющих: источник — передатчик — канал передачи — приемник — адресат — источник помех), выявить принципы колич. оценки И. (пропускной способности) и степени ее искажения (помехоустойчивости).

Разработка этих теорий привела к появлению информатики как науки, предмет к-рой — И. и способы ее передачи. Однако решающее воздействие на развитие исследований в области И. оказало появление автоматизир. средств обработки И. (ЭВМ) и кибернетики — науки о связи, управлении и информ. обработке. Развитие машинной обработки И. стимулировало исследования в области формализации и алгоритмизации (сведения к операциям с элементарными высказываниями) И. и появление развернутых теорий алгоритмического синтаксиса, а также множества языков алгоритмизации и программирования. Попытки алгоритмизации семантич. процессов — означения и понимания — хотя и были далеко не столь успешны, однако оказали значит. влияние на развитие англ. лингвистич. философии и лингвистич. семантики, а также трансформационной грамматики в русле поиска универсального языка записи семантич. характеристик.

В кибернетике И. рассматривается в более узком понимании — не как любые сведения, а только как сведения, ведущие к уменьшению неопределенности (снижению количества возможных альтернативных вариантов) в ситуации общения, сведения, направленные на управление и согласование. В соответствии с таким подходом к И. в рамках общих теорий управления получили развитие исследования прагматич. аспектов И.

— оценка И. с т.зр. ее актуальности (достаточная, избыточная, излишняя И.), ценности, полезности, адекватности и т.д. В рамках кибернетики стал возможен синтез математич. моделей и теорий И. с теориями социального взаимодействия и коммуникации, существенно обогативший научные представления о коммуникационных и трансляционных процессах в об-ве. На стыке информатики, кибернетики и антропологии получили также развитие нейроинформ. и нейролингвистич. исследования, рассматривавшие процессы передачи И. на уровне высшей нервной деятельности.

Применительно к социокультурному материалу ма-

тематич. модели И. претерпели сущест., трансформацию. Было установлено, что на информ. процессы в человек. сооб-ве помимо шести осн. элементов существенно влияют также барьеры и фильтры: внутренние (индивидуальные психич. особенности участников информ. обмена, их опыт и компетентность), и внешние (социальные и культурные нормы, ценности, коллективные представления), значительно трансформирующие, искажающие И., и при этом они не всегда носят рац. характер. Колич. оценки этих искажающих влияний (помех) совершенно недостаточно, поскольку индивидуальный характер и сложность природы этих влияний делают принципиально необходимым их содержат., кач. анализ и определение механизмов их воздействия на И. Информ. процессы в человек. сооб-ве далеко не всегда можно интерпретировать как ведущие к снижению неопределенности ситуации, и неактуальная информация (шум) имеет здесь не меньшее значение, чем актуальная. В соответствии с этим, помимо актуальности для социально и культурно значимой И. важны адекватность, достоверность, полнота, новизна, убедительность, выразительность, восприимчивость и т.д. Понимание того, что информ. процессы являются важной составляющей любой культурной общности (истор. и современной), и применение к их изучению методов теории И. математич. моделирования (частично осуществленное структурализмом и европ. социальной антропологией) существенно обогатило теоретико-методол. багаж социокультурных наук. Функциональный подход к И. получил дальнейшее развитие в теории коммуникации. В рамках *семиотики* изучение И. осуществляется в основном в ее семантич. аспектах (И. как пространство смыслов и значений).

В настоящее время изучение И. в социокультурных науках осуществляется по двум направлениям: 1) изучение информ. процессов (информ. культуры) разл. культурных общностей (гос-в, этносов, цивилизаций и т.д.); 2) исследования локальных информ. процессов в разл. видах деятельности (менеджмент, маркетинг, реклама, социальное участие, полит. деятельность и т.д.). Исследования такого рода, как правило, имеют прикладную направленность и наиболее широко привлекают достижения информатики и кибернетики. Такие исследования посвящены прежде всего совр. проблемам информ. обмена.

Прогрессирующая активизация и глобализация информ. процессов (средства массовой информации, массовая культура, глобальные информ. сети и т.д.) в культуре на протяжении всего 20 в. определили признание исключит. важности информ. процессов для развития совр. об-ва, и сделали И. предметом не только научного, но и философского рассмотрения. И. интерпретировалась в культурфилософии, как правило, в рамках общих представлений того или иного направления (для неотолизма характерно представление И. как трансцендентального феномена; для экзистенциализма и феноменологии — ориентация на ее субъективистскую трактовку; для филос. *герменевтики* — стремление обусловить информ. процессы культурным опытом, для постпозитивизма — акцент на некогнитивные аспекты И.). Совр. ситуация нередко характеризуется культурфилософией как «информ. взрыв», «информ. бум», обработка И. рассматривается как осн. вид деятельности в формирующемся «постиндустриальном об-ве», предпринимаются попытки ее филос. истолкования и предсказания возможных путей развития «информ. цивилизации».

Лит.: Шеннон К.Э. Работы по теории информации и кибернетики. М., 1963; Пирс Дж. Символы, сигналы, шумы. Закономерности и процессы передачи информации. М., 1967; Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. М., 1968; Гришкин И.И. Понятие информации. М., 1973; Афанасьев В.Г. Социальная информация и управление об-вом. М., 1975; Стратонович Р.Л. Теория информации. М., 1975; Дубровский Д.И. Информация, сознание, мозг. М., 1980; Страссман П.А. Информация в век электроники: Пробл. управления. М., 1987; Кин Дж. Средства массовой информации и демократия. М., 1994; Брой М. Информатика. Основополагающее введение. Ч. 1-3. М., 1996; Федотова Л.Н. Массовая информация: Стратегия производства и тактика потребления. М., 1996; Иванов А.М., Козлов В.И. Информатика. Информатика. Компьютер. Самара, 1996.

*А. Г. Шейкин*

### **ИОАНН ПАВЕЛ II (Войтыла (Wojtyła) Кароль; псевд.: А.Я. (A.J.), Явень (Jawien), Петр и др.) (р.**

1920) — папа Римский, польский священник, краковский кардинал, ученый-богослов, проповедник, публицист, поэт, драматург. Учился в Ягеллонском ун-те на ф-те полонистики в Кракове, увлекался поэзией, принимал участие в театральной «Студии-39»; после начала Второй мир. войны (1939) возрождает (совм. с М. Котлярчиком) «Театр Рапсодычнь» (1941), действовавший в духе Сопротивления. В период фашист. оккупации в Польше посещает подпольные курсы при теол. ф-те Краковск. ун-та как семинарист. В 1940—44, скрываясь от угона в Германию, работал на содовой фабрике и каменном карьере, впоследствии назвал эти годы «бесценным опытом» и «даром судьбы»; принимает решение стать священником. В 1946 — поэт, дебют («Песнь о Боге Укрытом», анон.) и учеба в Ангеликум (Римский доминиканский ун-т); 1947 — пастырская служба в Европе; 1948 — диплом, работа об испан. религ. мистике 16 в. Хуане де ла Крус; приходский священник, преподаватель на ф-те теологии Краковск. ун-та; с 1954 — в Люблинском католич. ун-те, где возглавил (1957) кафедру этики. В 1958 — помощник архиепископа Краковского; в 1960 издает получившую всемирное признание книгу «Любовь и ответственность»; с 1962 — капитульный викарий Кракова, постоянный участник II Ватиканского собора. Архиепископ Кракова (1964). В 1969 публикует работу «Личность и поступок». В 1978 избран папой Римским.



В научно-публицистич. и худож. творчестве И.П. понятие культуры — всечеловеческой и христианской, имеет основополагающее значение, запечатлевшее личност. особенности И.П., его талант общения, тип мышления семиотич. категориями, разумеющий любое явление как знак, символ, элемент в системе взаимосвязей, общую направленность Ватикана к объединению христиан и шире — верующих, что нашло воплощение в т.н. экуменическом движении. И.П. — «Апостол мира», совершивший более 150 поездок в разные страны.

Обладая даром проповедника и ученого, публициста, поэта (автора оригинальных циклов стихов) и драматурга (ему принадлежат четыре пьесы на истор. и совр. темы, мистерия), И.П. в научных трудах, трактатах, обращениях и посланиях, а также в худож. произведениях важнейшие филос. идеи современности, носящие подчас абстрактный характер (феноменология, антропология, персонализм, томизм, религ. мистицизм), анализирует применительно к практике сегодняшней жизни человека, в к-рой «труд-культура-слово» составляют экзистенциальное целое.

В высказываниях о труде, на к-ром «лежит печать человека и человечества, личности, действующей в общине, состоящей из личностей», И.П. обосновывает философию труда в контексте гуманитаристики, в частности в энциклике «Совершая труд» («*Laborem exercens*», 1981), где труд в мире, разделенном конфликтующими полит. системами, рассматривается с т.зр. христианства как категория, объединяющая людей, в том числе и на основе личной жизни: «Работа — это участие». Подытоживая рассуждения о труде в аспекте взаимоотношений об-ва и гос-ва, человека и об-ва в энциклике «Столетний юбилей» («*Centesimus annus*», 1991), в свою очередь посвященной энциклике папы Льва XIII «Измерением вещей» («*Reverum novarum*», 1891), И.П. приравнивает труд — «осуществление замысла Творца», — объемлющий действительность, социально-экон. и индивидуально-личностную, к явлениям культуры и на этой основе разрабатывает постулаты сотворческого вхождения индивидуума в коллектив.

Слово «труд» имеет и скрытый религ.-эстетич. смысл: «Красота дана, чтобы подвигала на труд — труд, чтобы воскреснуть из мертвых», — цитирует И.П. польск. поэта-романтика Ц. К. Норвида. Цитатность как важнейший элемент риторики И.П. предполагает постоянный диалог с традицией — духовной и национальной: традиционализм — не только дань прошлому и уважение памяти, но и эстетич. прием, категория художественности.

Главная черта культурологич. концепции И.П. — стремление к реализации идей европ. мыслителей в категориях Откровения. Этой цели подчинена докт. дисс. «Опыт анализа христ. этики в свете системы ценностей Макса Шелера» (1953). Рассматривая учение нем. феноменолога, представителя религ. антропологии, И.П. полемизирует с его концепцией человека, отрывающей переживание от поступка, акт воли — от чувства любви, обосновывает принцип реализма феноменологич. этики в соответствии с идеей изначального существования объективных ценностей.

Сторонник этики, теологии освящения — науки, исследующей поведение личности, глубины ее психики, признающей изначальную неспорченность человек. природы, И.П. внес заметную поправку в классич. феноменологию: в отличие от представителя этой школы Гуссерля с его «аутентичной намеренностью», а также его последователя Р. Ингардена, родоначальника рецептивной эстетики, утверждавшего «правду факта», И.П. соединяет личностно-субъективный подход в трактовке человека с реализмом бытия, обосновывая субъективность как объективную данность. Отсюда вывод об изучении «философии духа» в неразрывности «философии бытия» и «философии сознания», в соотношении действительности с пониманием конкретности человек. жизни: «что делается в человеке и с человеком» в объеме психол., физиол., биол., истор. и др. знаний о человеке, взятых в совокупности как единичное явление.

Идея «реализма существования личности» приравнивает персоналистскую норму к евангельской заповеди любви: «Основания этики» (статьи 1957—58, книга, 1983), «Любовь и ответственность» (1960). Новаторство монографии, возникшей как результат соотношения «церковной доктрины с жизнью», — в отказе от «запретных» тем «земной» любви, семьи, брака, секса. И. П. формулирует принципы культуры любви в единстве с христианскими представлениями о «цивилизации любви». Проблеме современной женщины посвящено Апостольское послание «*Mulieris dignitatem*» («О достоинстве женщины», 1988). В соответствии с тринитарным характером его религ. деятельности нравственное здоровье семьи подразумевает ее «небесное» и «земное» значения, определяет социальный климат об-ва и внутр. мир детства. Персонализм работы, опередивший почти на десять лет антропологическую концепцию энциклики Павла VI «Человеческой жизни», получил завершение в энцикликах И.П. «Сияние истины» и «Евангелие жизни» (*Evangeliium vitae*), провозгласивших неприкосновенность человек. жизни с момента зачатия.

Исходная позиция И.П. — воссоединение как способ преодоления интегрального опыта человека вне и внутри себя: жизни «той» и «этой»; мира зримого и представляемого; традиций прошлого с памятью современности; Запада и Востока; Зап. Европы и славянства с его католич., протестантским и православным исповеданиями; личности и коллектива, соц. групп и обществ — в целое, именуемое человек. духовностью.

Культура, считает он, — область «встречи» разных людей, ментальностей народов, их обычаев, верований и традиций, разных времен (излюбленный поэтич. образ: дерево, его корни, ствол, ветви, листва, крона — суть жизни людей в их общении, истории). Он отводит важную роль деятельности св. Кирилла и Мефодия — «сопокровителей Европы», истинных предшеств. эку-

менизма, значение к-рых — не только в приобщении славян к христ. миру и всеевроп. единству, но и в том, что свою миссию солунские братья осуществляли в форме *инкультурации* (умелого сочетания евангельских традиций с исконно нац. началом у каждого народа).

Вместе с тем И.П. предостерегает от преувеличения роли культуры: существуя в ее опр. рамках, человек ею не исчерпывается. «Да и сам факт развития культур доказывает: в человеке есть нечто выходящее за пределы той или иной культуры. Это «нечто» — **человеческая природа**; именно она — мерило культуры, благодаря ей человек не становится узником собств. культурной традиции, а утверждает личное достоинство, живя в согласии с глубинной истиной своего бытия» («Сияние истины»).

Содержат, объемность и выразительность языка И.П., одинаково легко владеющего разными «стилями» — научным, публицист.-проповедническим, поэтич. и драматургическим, — позволяет рассматривать его творчество как целостную систему **«художественно-филол. культурологии»**. Сочинения И.П. переведены почти на все языки. Он автор свыше десяти энциклик, многочисленных Апостольских посланий, адортаций, обращений к молодежи, женщине. Его проповеди в Польше изданы отдельными книгами.

Соч.: Wojtyła K. *Osoba i czyn*. Krakow, 1969; *Poezje i dramaty*. Krakow, 1979; *Mezyczna i niewiasta. stworzyf ich*. Vatican, 1986; *Dzieta: Czfwiek i moralnos'c...* Т. 2. *Zagadnienie podmiotu moralnosci*. Lublin, 1991; Т. 3. *Wyktady lubelskie*, 1986; *Czfwiek w polu odpowied-zialnosci*. Rzym-Lublin, 1986; *Основания этики // ВФ*, 1991; Иоанн Павел II. *Мысли о земном*. М., 1992; Вой-тыла К. Иоанн Павел II. *Любовь и ответственность*. М., 1993; Папа Римский Иоанн Павел II. *Переступить порог надежды*. М., 1995.

Лит.: Твердислова Е. *Наедине с одиночеством: Лит. портрет папы Римского Иоанна Павла II*. М., 1995; Ks. Maliriski M. *Droga do Watykanu Jana Pawla II*. Roma, 1979; Styczeri T. *Kardynal Karol Wojtyła — filozof moralista*. Lublin, 1980; Buttiglione R. *И Pensiero di Karol Wojtyła*. Milano, 1982; Dean S. *Pope John Paul II*. London, 1982; Frossard A. «N'ayez pas peur!»: *Dialogue avec Jean Paul II*. P., 1982; Ks. Boniecki A. *Kalendarium zycia Karola Wojtyty*. Krakow, 1983; Novak A. *Papez Karol Wojtyła*. Ljubljana, 1983; Bobrownicka M., Luzny R. *Karol Wojtyła — Jan Paweł II w kregu spraw slowiariskich*. Krakow, 1988; Szczyпка J. *Rodowod*. Warsz., 1991; Dybciak K. *Karol Wojtyła a literatura*. Tamow, 1992; Czarny J. *ks. Jana Pawla II wizja cywilizacji milosci*. Wroclaw, 1994.

*Е. С. Твердислова*

**ИРОНИЯ** (др.-греч. eironeia — букв. «притворство», отговорка) — филол.-эстетич. категория, характеризующая процессы отрицания, расхождения намерения и результата, замысла и объективного смысла. И. отмечает, т.о., парадоксы развития, опр. стороны диалектики становления.

Истор. развитие категории И. дает ключ к ее пониманию: в Др. Греции, начиная с 5 в. до н.э., И. перерастает из обыденных «издевательств» или «насмешки» в обозначение риторич. приема, становится термином. Так, по определению псевдоаристотелевской «Риторики к Александру» И. означает «говорить нечто, делая вид, что не говоришь этого, т.е. называть вещи противоположными именами» (гл. XXI). Подобный прием распространен не только в лит-ре, но и в повседневном разговоре; на последоват. его применении строятся целые произв. сатирич. жанра — у Лукиана, Эразма Роттердамского («Похвала глупости»), Д. Свифта. Риторич. толкование И. как приема сохраняло свою значимость вплоть до рубежа 18—19 вв. Однако уже в Др. Греции «сократовская И.», как понимал ее Платон, переосмысляла обыденную И.-насмешку в ином направлении: И. предстает здесь как глубоко жизненная позиция, отражающая сложность человеч. мысли, как позиция диалектичная, направленная на опровержение мнимого и ложного знания и установление самой истины. Сократовское «притворство» начинается с внешней позы насмешливого «неведения», но имеет своей целью конечную истину, процесс открытия к-рой, однако, принципиально не завершен.

И. как жизненная позиция, как диалектич. инструмент филол. рассуждения приобретает особое значение в кон. 18—19 вв. (параллельно с отходом от риторич. понимания И.). Складывающееся в это время новое понимание И. является вместе с тем расширением и переносом риторич. толкования И. на жизнь и историю, включающим опыт сократовской И. Нем. романтики (Ф. Шлегель, А. Мюллер и др.), глубоко задумывавшиеся над сутью И., предчувствуют реальную И. истор. становления, но еще не отделяют ее от внутрилит. «цеховых» проблем: их И. направлена прежде всего на лит. форму, на эксперимент с нею, оказывающийся для них символич. актом снятия всего неподвижного и застывшего. К.В.Ф. Зольгер в понимании И. исходил из представления, что мир есть реальность и идея одновременно, идея «до конца гибнет» в реальности, в то же время возвышая ее до себя; «средоточие искусства ... к-рое состоит в снятии идеи самой же идеей, мы называем худож. иронией. И. составляет сущность искусства...»

С резкой критикой романтич. И. выступили Гегель, затем Кьеркегор, согласно к-рому И. романтиков есть искажение («субъективизация») сократовского принципа субъективности (отрицания данной действительности новым, позитивным моментом — напротив, И. романтиков подменяет реальность субъективным образом).

На рубеже 19-20 вв. в лит-ре возникают концепции И., отражающие сложность взаимоотношений худож. личности и мира, — напр., у Т. Манна: субъект, наделенный полнотой переживания и ищущий истины, ощущает трагич. связь и раскол с миром, чувствует себя

реальным носителем ценностей, к-рые вместе с тем подвергаются глубочайшему сомнению.

Лит.: Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетич. категорий. М., 1965; Лосев А.Ф. Ирония античная и романтическая // Эстетика и искусство. М., 1966; Зольгер К.В.Ф. Эрвин. М., 1978; Kierkegaard S. The Concept of Irony. Bloomington, 1968; Behler E. Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie. Darmstadt, 1972; Irony als literarisches Phanomen. Koln, 1973; Kierkegaard S. Uber den Begriff der Ironie mit standiger Rucksicht auf Sokrates. Fr./M., 1976; Strohschneider-Kors I. Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung. Tub., 1977; Prang H. Die romantische Ironie. Darmstadt, 1980.

*А.В. Михайлов*

**ИСИДА Эйитиро** (1903—1968) — япон. этнолог и фольклорист, основатель япон. культурной антропологии. В 1924—26 учился на экон. ф-те ун-та в Киото, к-рый был вынужден покинуть из-за левых убеждений и участия в полит. деятельности. В 1937—39 на этнологич. отделении филос. ф-та Венского ун-та изучает этнологию под руководством патеров В. Шмидта и В. Копперса, виднейших представителей венской школы, сторонников диффузионизма и теории культурных кругов. Проф. Токийского ун-та (1951). В 1955 основывает и возглавляет отделение культурной антропологии и географии человека на пед. ф-те Токийского ун-та. Президент Япон. этнологич. ассоциации (1960) и Япон. этнограф. об-ва (1968). Был членом Амер. антропол. ассоциации, Япон. антропол. об-ва, Япон. социол. ассоциации.

И. проводил полевые исследования среди айнов, в разл. районах Японии и Вост. Азии (среди тунгусов, монголов и др.). На первом этапе научной деятельности И. находился под сильным влиянием своих венских учителей-диффузионистов. Он исследовал особенности япон. культуры как части единого Восточноазиат. культурного ареала, используя культурно-компаративистские методы учения о культурных кругах. Наиболее известно из работ этого периода исследование о каппа — фантастич. существах-вампирах (1948); работа носила сравнит. характер, основывалась на поиске аналогов в мифологиях разл. восточноазиат. народов.

Поздний этап научной деятельности И. связан с попыткой теор. обоснования тесной связи между матери-алистич. взглядом на историю и об-во и антропол. концепцией культуры в ее понимании неозволюционистской школой, т.е. с попыткой соединения социальной истории и антропологии. Этот этап отмечен влиянием амер. этнопсихол. школы, хотя И. не вполне принимал ее культурно-релятивистские позиции. И. предложил классификацию евразийских культур и религий; в ее основе мировоззренч. различия между скотоводч. и пастушескими народами пустынно-степного пояса (народы Европы и Бл. Востока) и земледельч. народами юж. и вост. части материка. Религии 1-й группы — иудаизм, христианство, ислам; религии 2-й группы — индуизм, буддизм, даосизм, синтоизм. Осн. мировоззренч. представления пастушеских и скотоводч. народов таковы: 1) мир сотворен; 2) монотеизм, вера в Божественный Абсолют; 3) в мире доминирует рациональность; 4) «ори-ентированная на небо идеология»; 5) мужской принцип; 6) нетерпимость; 7) бескомпромиссность, конфронтация. В мироощущении земледельцев доминируют следующие представления и черты: 1) мир существует как данное; 2) политеизм; 3) иррациональность; 4) «ориентированная на землю идеология»; 5) женский принцип; 6) толерантность; 7) компромисс, адаптация (1965). В опубликованной посмертно работе «Япон. культура» (1969) И., в противоположность уникалистским концепциям япон. культуры, акцентировал внимание на роли культурных контактов и обмена в становлении культуры своей страны, используя для подтверждения своих мыслей методы междисциплинарного исследования с использованием антропол., археол., лингвистич. и этнологич. данных.

Соч.: Исида Эйитиро дзэнсю (ПСС Эйитиро Иси-да). Т. 1—8. Токио, 1970—72; Каппа комахики ко (Исследование о каппа). Токио, 1948; Годзай се (Восток и Запад). Токио, 1965; Нихон бункарон (Япон. культура). Токио, 1969; The Kappa Legend // Folklore Studies. 1950. N 9; Japanese Culture: A Study of Origins and Characteristics. Tokyo, 1974.

*М.Н. Корнилов*

**ИСКУССТВО** — форма культуры, связанная со способностью субъекта к эстетич. освоению *жизненного мира*, его воспроизведению в образно-символич. ключе при опоре на ресурсы творч. воображения. Эстетич. отношение к миру — предпосылка худож. деятельности в любой сфере И. Суждение вкуса всегда притязает на общезначимость, и основание тому эстетич. созерцание индивидуального как заключающего в себе идеальное измерение (Кант). Эстетич. идеал, являющийся порождением диалогич. коммуникации в границах опр. культуры, служит своеобразным эталоном, с к-рым соотносится индивидуальный предмет созерцания. И. всегда опиралось на бытующие в культуре эстетич. представления, но одновременно способствовало их трансформации творч. усилиями художников. Эстетич. пласт — условие существования худож. произведения, но он не исчерпывает его содержание, богатства, почерпнутого в реалиях жизненного мира. Подлинное И. сопряжено с решением экзистенциальных проблем, затрагивающих творч. личность: принадлежа конкр. жизненному миру, разделяя его с другими, художник проблематизирует свое существование. Смысловая целостность произведения подчинена идее, диктующей его тематич. и смысловое единство, образно-символич. строй. Мощь сим-волич. воображения проявляется в том, что оно как бы возвышается над пространственно-временными пределами индивидуального существования в праве совер-

шать свободный полет над любой точкой универсума, сопрягая явления, принадлежащие прошлому, настоящему и будущему в том порядке, к-рый нужен для выражения авторской идеи. Сам факт существования пространств, (живопись, графика, скульптура, архитектура, прикладное И.), временных (музыка, лит-ра) и пространственно-временных (театр, кино, балет) И. служит тому свидетельством. Тематич. содержание произведения вытекает из его идейного замысла и стимулирует полагание художником особого мира, к-рый надлежит проработать композиционно и образно-символически. Тема произведения как бы намечает осн. набор реалий, к-рые его автор организует композиционными средствами. Они будут варьироваться в зависимости от того, имеем ли мы дело с пространств., временными или же пространственно-временными И. В широком понимании слова текст живописного или скульптурного произведения снимает временное измерение в худож. образе, подавая идею в пространств. композиционном решении. Схожие идеи могут порождать достаточно несовпадающие тематич. и композиционные подходы. Идея абсурдности войны, напр., по-разному тематически и композиционно реализуется в «Раненом солдате» О. Дикса, «Гернике» П. Пикассо или монументе Г. Цадкина «Разрушенный город» в Роттердаме. Временные и пространственно-временные И. несколько иначе подходят к воплощению идейно-тематич. содержания, ибо они связаны с повествованием о событиях, занимающих читателя, слушателя, зрителя. Действие, разворачивающееся во времени, предполагает трансформацию темы в сюжетную канву того или иного произведения, прорабатываемую по композиционным правилам жанра. Особенно очевидно это в области лит-ры, где авторский замысел отливается в наделенный единым смысловым содержанием текст, призванный привлечь внимание читателя приемами из арсенала худож. мастерства. Опираясь на намеченную идейную и тематич. канву произведения, писатель разрабатывает его сюжетную линию, последовательность наполненных смыслом действий его персонажей. Сюжетная линия как бы раскидывает значимые события во времени, но при этом, чтобы привлечь интерес читателя, она должна содержать интригу — способ его постоянного поддержания, нуждающийся в композиционном оформлении. Подача содержания в опр. ключе — индикатор худож. мастерства. Практич. понимание читателем деяний героев текста, воспроизводимого в нем жизненного мира — шаг на пути читателя к освоению смысла повествования, его интерпретации. Понять историю, излагаемую автором, позволяет освоение языка описания деяний героев и культурной традиции, из к-рой исходит интрига произведения. Кроме того, она содержит и пласт символич. нагрузки. Культурный символ проявляется в качестве смыслового содержания, составляющего фон действия героев, позволяет выйти за границы буквального прочтения произведения. Этот символич. смысл легко «вычитывается» людьми, принадлежащими к данному культурному сооб-ву, и составляет проблему для живущих за его пределами. Символ никогда не является вне связи с определенной системой смыслов, живущих в культуре. Он — интегральная часть символич. ансамбля, раскрывающегося в принимаемых конвенционально знаках, верованиях, нормативных стандартах и институтах. В отличие от историка, писатель не столь жестко связан хронологич. последовательностью событий, свободен в своем произвольном путешествии из настоящего в прошлое и будущее. Автор может дистанцироваться от времени, в к-ром живут его герои, или же, напротив, раствориться в видении событий от их лица. В любом случае читатель ощущает его экзистенциальную озабоченность происходящим, биение пульса времени в повествовании. Текст худож. произведения, вследствие его символич. наполнения, метафоричности, оказывается принципиально открытым в смысловом отношении. Он как бы живет самостоят., жизнью, оторвавшись от своего творца, сделавшись независимым от него. В нем присутствуют смысловые ансамбли, к-рые ждут читателя, способного актуализировать их до поры скрытое содержание. Иногда сам творец текста может не отдавать себе отчет о всем многообразии смысловых пластов, содержащихся в нем. Потенциальная неисчерпаемость смысла произведения от общекультурного феномена интертекстуальности и относится не только к лит-ре, ибо произведения И. любой жанровой специфики прочитываются в опр. контексте. Реализуя коммуникативную, познават., просветит., воспитат., игровую, гедонистич. функции, И. составляет неотъемлемое звено культуры.

Лит.: Фейнберг Е.Л. Две культуры: Интуиция и логика в искусстве и науке. М., 1992; Искусство и идеология. М., 1992; Диденко В.Д. Духовный космос искусства. М., 1993.

*Б.Л. Губман*

**ИСКУССТВОЗНАНИЕ**, искусствознание, - совокупность наук о всех видах худож. творчества, их месте в общей сфере человеч. культуры. Фундаментом своим граничит с собственно историей, — необходимой базой, фоном и средой, и с философией, прежде всего эстетикой, к-рая идеологически завершает и возвышает И., дает богатейшие материалы для культурологии, т.к. искусство, являясь квинтэссенцией, магич. зеркалом культуры, представляет ее в наиболее наглядной, выразит, и психологически-доступной форме.

Структурно И. делится, прежде всего, на три осн. раздела: **историю искусства**, к-рая систематизирует и описывает наличный и вновь открываемый материал; **теорию искусства**, обобщающую накопленные данные с историческо-филос. т.зр. (причем конкретность примера, умственная работа в живом материале, еще на ставшая отвлеченной системой логич. конструкций, и является тем, что отличает художественно-теор. концепции от общепилософ.; когда в какие-то ментальные построения вводятся прямые ссылки на образцовые

произведения, — напр., Плотин о Фидии, Гегель о голл. жанристах 19 в., Бахтин о Достоевском или Хайдеггер о Гёльдерлине, — это всегда закономерно воспринимается как вкрапление И. в пласты чистого любомудрия); **худож. критику**, выражающую реакцию на произведение в наиболее непосредств., нерелегированной до конца, квазипоэтич. форме, иной раз максимально произведению адекватной. Сами факты искусства вместе с суждениями о них, входя в иные сферы умственного творчества, являются своего рода метафизически-физич., пограничным светом, связующим своими рефлексам трансцендентные и имманентные, «горние» и «дольные» ступени бытия; в этом суть всеохватности И., к-рое (как и само искусство) обманчиво, но закономерно представляется «всем понятным». И характерно, что даже теории, кажущиеся на первый взгляд отвлеченной логикой, при ближайшем рассмотрении начинают «искусствоведчески мерцать», тем самым оказываясь гораздо теплее и человечнее (таков, напр., мотив «искусственным образом организованной природы», т.е. парка, намекающий на возможность снятия антиномии разума и вещи-в-себе, в «Критике способности суждения» Канта, либо образ живописной, натуроподобной картины мира в раме, к-рый подспудно проступает сквозь все формулы «Логико-филос. трактата» *Витгенштейна*).

На протяжении самостоят. истории И., насчитывающей не менее пяти веков, его разные разделы меняют свои иерархии, позиции. В эпоху Возрождения-барокко, когда четкие элементы И. уже выделяются (хотя и фрагментарно) из богословско-филос. трактатов, истор. хроник и спец. руководств по эстетике и разного рода худож. ремеслам, история, теория и критика И. сосуществуют чаще всего в естест. неразделенности. Вводная глава эволюции И. завершается в сер. 18 в., когда И. Винкельман первым придает ему четкую самостоят. истор., точнее историко-стилистич. структурность; под его пером оно наглядно отделяется от собственно истории. Однако век «салонов» Дидро — прежде всего век критики, формирующей теорию как бы на лету, в живой эстетич. полемике. Критика играет огромную, нередко поистине путеводную роль и в 19 в., но пальма первенства все же отчетливо переходит к теории, особо увлеченной (вслед за археологически-архивными открытиями) выявлением и разграничением национально-истор. школ. В этот период И. окончательно членится на ряд подразделов или спец. дисциплинарных направлений: в то время как одни из них, напр., иконография (классифицирующая сюжеты и типы) либо знаточество (подчеркивающее абсолютное значение эмпирически-субъективного опыта в оценке произведений) имеют более прикладной характер, другие, складывающиеся в первые десятилетия 20 в., как бы более куль-турологичны, синтетически взаимодействуя с иными гуманитарными дисциплинами (т.н. «формальная школа *Гильдебрандта* и *Вёльфлина*, венская школа, в основе к-рой лежит концепция «воли к форме», сформулированная *Риглем*, иконология *Варбурга* и *Панофски*).

В 20 в. внутри И. устанавливается равновеликая значимость истории, теории и критики. Взаимодействие И. и философии становится особенно активным и полифоничным — такие мыслители, как *Фрейд*, *Юнг*, *Кроне*, *Бахтин* или *Гадамер* своими идеями мощно стимулируют становление целых новых школ искусствовед. исследований; самими же влиятел. в этой сфере философами предыдущих веков остаются Кант, Гегель, Маркс и Ницше. С одной стороны, художники (В. Кандинский, К. Малевич, П. Клее и др.) все чаще выступают как теоретики, с другой — теория и критика все энергичней взаимодействует с художником сотворчески, порой даже идеологически превалируя (в визуально-пластич. искусствах эта линия особенно наглядно прослеживается от рос. ЛЕФ'а 20-х гг. до постмодернистской, неоструктуралистской по духу своему «новой критики» посл. десятилетий — критики, к-рая внутри худож. течений концептуалистского плана выступает как подлинный перводвигатель). Последовательно возрастает роль **искусствоветрии**, т.е. разл. и теор., и практич. методов, прокламирующих, в особенности с началом «электронно-компьютерной революции», максимально активное применение приемов и инструментария точных наук, новых технологий для сбора и анализа худож. информатики.

Помимо разл. методол. направлений разветвляется сеть спец. искусствовед. дисциплин (к-рые в свою очередь становятся особыми методол. направлениями): таких, как **социология искусства**, **психология искусства**, **музееведение**, **охрана памятников** или, в более широком смысле, **экология искусства**. Формируется все больше частных областей И., посвященных разнообр. видам творчества, в т.ч. новым, т.н. «техн.» его видам. Ныне число таких дисциплин огромно, включая и обширнейшие историко-методол. теории типа архитектуроведения или киноведения, и гораздо более скромные типа истории пантомимы, париков или карликовых садов (каждая из спец. дисциплин, даже самых миниатюрных, вносит, однако, свою неповторимую линию в общий спектр исследований по худож. культуре). Самые разл. виды творчества могут, — доказывая невозможность в наш век каких-то абсолютных художественно-видовых иерархий, — эффективно оживлять процесс исследований по всему спектру. Так, эпохальные по своему значению интуиции А. Ригля в нач. 20 в. родились из наблюдений над «низшими», декоративно-прикладными видами провинциального позднерим. искусства; в середине века универсальный интерес получили философско-теор. суждения *Адорно* об авангардной музыке. Искусство к к. 20 в. вообще (что в свою очередь, — как и «концептуализация» критики, — является характерной постмодернистской тенденцией) все чаще расценивается не в своей эстетич. уникальности, но (от *Беньямина* до *Маклюэна* и их продолжателей) мысленно помещается в общее информационное поле человек. культуры, что придает анализу новую социальную остроту и оперативность критич. реакции.

В конечном счете И., тем паче что границы между ним и собственно искусством становятся все более зыбкими, можно назвать нервной тканью культурологии,

к-рая позволяет особенно чутко и адекватно откликаться на вызовы времени.

Лит.: Совр. искусствознание за рубежом. М., 1964; История европ. искусствознания. Вт. пол. 19 в. Т. 3. М., 1966; История европ. искусствознания. Вт. пол. 19— нач. 20 в. Т. 4, кн. 1—2. М., 1969; Базен Ж. История истории искусства: От Вазари до наших дней. М., 1995.

*М. Н. Соколов*

**ИСТОРИЗМ** — принцип рассмотрения мира, природных и социально-культурных реалий в динамике их изменения, становления во времени, развития. Видение истории как опр. целостности, обладающей имманентным смыслом, необходимостью, на базе к-рой зачастую выдвигаются глобальные пророчества будущего, — отличит. черта И. В конечном итоге историцистские проблемы сопряжены с осмыслением существования субъекта во времени, в контексте космич. целого, обществ, эволюции. И. резюмирует содержание той или иной филос. доктрины, зависит от типа мировоззренч. рефлексии, превалирующего в культуре эпохи. Можно выделить натуралистич., религиозно-эсхатологич. и ан-тинатуралистич. разновидности И.

Натуралистич. И. античности специфичен рассмотрением динамики развития социокультурной сферы по аналогии с природными процессами, связан с рефлексивным переосмыслением цикличных мифол. представлений. Сообразно с античными концепциями, человек включен в круговорот космич. целого, подчинен велению судьбы, от всевластия к-рой несвободны даже боги. Одновременно в эту эпоху утверждается и идея космич. благовремения — подобающего момента для свершения предначертанных судьбой событий. Поиск субстанциального начала существующего, диалектики вечности и времени обуславливает истор. воззрения и социальные идеалы представителей античной мысли от Гераклита до Платона и Аристотеля.

Христианство приносит с собой универалистское видение развития единого человечества в перспективе эсха-тологич. И. Рассматривая явление Христа как центр и смыслообразующее звено истории, философы эпохи патристики и ср.-вековья подчиняют ее провиденциально-эсхатологич. сценарию, видят в ней постоянное противоборство «града земного» и «града Божия» — церковного сооб-ва. Человек, являясь сопричастным двум градам, оказывается вовлеченным в драму их противостояния. Если Августин полагал столкновение двух градов не при-миримым в истории и уповал на завершение бедствий человечества за ее пределами, то Иоахим Флорский верил в торжество царства мира и правды, наступление эры Святого Духа и вечного Евангелия на земле. Фома Аквинский попытался рассмотреть историю как процесс кооперации «града земного» и «града Божия», в к-ром люди, стремящиеся к общему благу, постепенно реализуют веление «естеств. закона», данного им свыше как порождение космич. «вечного божеств, закона».

Ренессансный И. проникнут гуманистич. мирозерцанием, предполагающим самоценность личности и ее истор. деяний, к-рые могут быть постигнуты сами по себе вне ссылок на божеств, провидение. Именно такой подход содержится в работах Ф. Гвиччардини и Н. Макиавелли. Ж. Боден разрабатывает светскую схему всемирной истории, утверждая превосходство совр. ему эпохи по отношению к предшествующим.

Осознание автономии культуры, ее надприродности — важнейшая черта И. Нового времени. Он питается духом рационализма, устремлен на поиск субстанции истории, прогрессивно ведущей к торжеству гуманизма, связан с утверждением глобальных утопий грядущего. Расставание с установками ср.-вековья первоначально, однако рождает скепсис относительно возможностей И. Ф. Бэкон и Декарт весьма невысоко оценивают значение истор. знания. Его оправдание как важного звена в спектре иных способов постижения мира содержится в трудах Локка, Беркли и Юма. Одновременно в полемике с Декартом формулирует свой антинатуралистич. подход к истории и Вико, сообразно с воззрениями к-рого деяния людей в прошлом и настоящем более доступны разуму, нежели природные феномены. История дана субъекту через совокупность культурных форм, позволяющих судить о логике ее развития, в финальной инстанции продиктована божеств, провидением. Каждая истор. эпоха характеризуется циклич. ритмом движения от божественной к героич. и человеч. стадиям, хотя в целом социальное развитие спиралевидно.

Взгляд на историю как особую надприродную реальность, сопряженную с непрекращающимся совершенствованием человеч. духа, задающим прогрессивное постулат, развитие об-ва, начинает утверждаться уже в 17 в. в ходе спора о «древних и новых», в к-ром приняли участие Ш. Перро и Б. де Фонтенель. Просвещенческие теории обществ, прогресса говорят о постулат, совершенствовании разумных начал в истории, запрограммированно ведущих к торжеству свободы и справедливости. Вольтер видит в истории прогрессивное развитие человеч. рода, не исключаяющее, однако, и регресса, побочных линий эволюции. Для Тюрго прогресс рисуется «естеств. законом» истории. Кондорсе полагал его зависимым от успехов коллективного разума, к-рый низвергнет гнет тиранов и служащих им лицемеров и обманщиков, создав царство свободы и истины. Рационалистич. вера в способность разума обеспечить торжество гуманистич. начал в истории, прогрессивно ведя ее к утопии снятия разъединяющих об-во трагич. противоречий, оказывается секуляризированной версией религиозно-эсхатологич. И. Слабость установки линейного прогрессизма была осознана уже в границах просвещенческого И. Руссо и Гердером. Руссо подметил связь цивилизационного процесса и отчуждения, а Гердер попытался соединить веру в совершенствование человеч. рода с утверждением своеобразия культур отд. народов, не укладывающегося в прокрустово ложе ли-нейно-прогрессистского видения. Еще более острая

критика просвещенческого И. содержится в соч. Ша-тобриана, А. и Ф. Шлегелей и др. представителей романтизма, осознавших неповторимое своеобразие и самоценность каждой истор. эпохи.

Нем. классич. философия и марксизм продолжают линию И. эпохи Просвещения. Исходя из противопоставления ноуменального мира человек. свободы противоположной ему сфере природных феноменов, Кант полагал возможным постижение объективной направленности истор. процесса. Хотя в истории и действуют свободные индивиды, она постигается через события, к-рые выступают как внешние феномены, обнаруживающие необходимость, тождественную естественной. В природе наблюдается совершенствование ее форм, история же призвана реализовать цель прогрессивного движения к торжеству интеллектуального и нравств. начал. Подобно Канту, Фихте видит цель земной жизни человечества в установлении обществ, отношений на основе свободы и разума. Природа и история, согласно Шеллингу, оказываются проявлениями Абсолюта. В истории для него становится возможным самопознание, постоянное самообогащение. В границах нем. классич. философии И. находит свою кульминацию в системе Гегеля, для к-рого весь природный и социальный мир предстает порождением абсолютной идеи или Бога. Природа не знает развития во времени, к-рое является достоянием истории, где абсолютная идея на пути самопознания реализуется в стремлении обрести все большую степень свободы. Рассматривая всемирную историю как целостность в перспективе прогрессивного обретения народами новых ступеней свободы, Гегель высказал ряд интересных диалектич. положений, но при этом остался в плену «герметического И.» с присущим ему постулированием единой субстанции обществ, жизни, устремленной к заранее известному финалу.

Марксистский И. имеет своим основанием гумани-стич. традицию, наследие Просвещения и нем. классич. философии. Внимание Маркса было сосредоточено по преимуществу на социально-филос. проблемах, и лишь впоследствии его И. получил «дополнение снизу» в виде учения о диалектике природы, формах развития материального мира Энгельса. Маркс близок к классич. варианту И., сложившемуся в период Нового времени, хотя пафос его доктрины связан с революц. отрицанием всей предшествующей истории как поработившей человека узами отчуждения. Место субстанциальной абсолютной идеи в его учении занимает всеобщий труд, созидающий ткань истории. Делая акцент на практич. усилиях человека, творящего культурно-истор. мир, Маркс настаивает одновременно на существовании специфич. законов обществ, развития, важности классовой борьбы.

В постклассич. философии наблюдается радикальный разрыв с И. классич. периода. Ее представители отказываются от рационалистич. оптимизма, критикуют субстанциалистские схемы истории, утверждающие веру в необходимость прогресса и запрограммированное торжество гуманистич. начал, универсальные утопии грядущего. Здесь в целом превалирует антинатуралистич. установка, рефлексивное осознание зависимости постижения истории от усилий субъекта и культурной ситуации эпохи.

В ряду основоположников постклассич. И. обычно называют одного из создателей академич. варианта философии жизни *Дильтея*, положившего начало движению критики истор. разума. Придя за «забвение истории и жизни», а Гегеля за поиск находящейся в саморазвитии субстанции социальной реальности, Дильтей полагал существующими во времени многообразные уникальные культурные образования. Переживание и интерпретация их «духовных миров» понимались им как находящиеся в компетенции истор. разума, чьи потенциальные возможности были предметом его пристального анализа. Критика истор. разума была продолжена теоретиками неокантианства — *Виндельбаном* и *Риккертом*, противопоставившими «науки о природе», ищущие законы, и историю, принадлежащую к «наукам о культуре», ориентированную на постижение уникально-неповторимого. Отвергая самую возможность существования всеобщей истории как дисциплины, Риккерт, тем не менее, не отрицал значимость умозрительного конструирования философско-истор. схем. Его положит. отношение к кантовскому видению истории в перспективе человек. свободы, нашедшему свое продолжение в соч. др. представителей нем. классич. философии, говорит о частичном оправдании классич. И. в границах его критич. переосмысления. Более радикальные выводы делают в данной связи такие теоретики неогегельянства, как *Кроче* и *Комингвуд*. Принимая гегелевский тезис о совершенствовании в истории объективного духовного начала, они одновременно резко критикуют спекулятивную философию истории с ее субстанциалистской установкой и тенденцией схемосозидания. История понимается как борьба за свободу, зачастую обреченная на поражение, а не как ее прогрессивное триумфальное шествие. Кроче сформулировал продуктивные тезисы о взаимосвязи истории и современности, истории и философии. Они получили развитие в трудах Коллингвуда, утверждавшего существование априорной идеи истории, направляющей синтетич. усилия разума, адресующего непрестанно свои вопросы прошлому в свете совр. ситуации.

Наряду с движением критики истор. разума, повергшим рационалистич. оптимизм классич. новоевроп. И., делу развенчания глобально-прогрессистских конструкций способствовали и концепции локальных цивилизаций *Шпенглера*, *Тойнби*, *Сорокина*. История предстает в них сотканной из отд. культур, отмеченных неповторимым своеобразием, рождающихся, расцветающих, стареющих и безвозвратно покидающих ее сцену. Шпенглер полагал, что единое человечество — иллюзия, а каждая из культур герметична по отношению к другим. В работах Тойнби и Сорокина присутствует идея диалога культур, преемственности традиции, позволяющая говорить о целостности истории и нелинейном варианте прогрессивного развития.

Против любых классич. и неклассич. разновидностей И. выступил *К. Поннер*, обвинивший их в культивировании мыслительной модели, прокладывающей дорогу тоталитарному утопизму. Однако даже в границах англо-амер. аналитич. философии истории сегодня звучит призыв к созданию целостной картины развития человечества на критико-гносеологич. основе (В.Б. Галли, А.К. Данто, Х. Фэйл и др.). Структуралистская полемика *Леви-Стросса* с программой И. выявила многие ее слабости. В противовес тотализирующим картинам культурно-истор. развития *Фуко* предложил проект «общей истории», раскрывающей основные дискурсивные формации, определявшие деяния людей в прошлом и функционирующие в настоящем. В грамматологии *Деррида* истор. традиция предстает объектом критич. *деконструкции*, вскрывающей корни совр. явлений. Подобная генеалогич. установка, противоположная классич. И., роднит постструктуралистские штудии Фуко и Деррида.

Наиболее созвучна культурной ситуации конца 20 в. герменевтич. трактовка И. *Хайдеггер* полагал, что история производна от бытия человека во времени, а понимание, дающее видение ее событий, — неотъемлемая характеристика экзистенциальной активности. Темы связи истории и традиции, круговой структуры понимания и его языковой обусловленности стали основными у *Гадамера*, исходящего из основоположений экзистенциальной герменевтики Хайдеггера. Интересны варианты герменевтич. И., представленные в синтезе марксизма и экзистенциализма *Сартра* и в неомарксистской теории коммуникативного действия *Хабермаса*. Перспективный вариант соединения герменевтики с аналитич. теориями истор. дискурса предлагает сегодня *Рикер*. Герменевтич. И. устойчиво доминирует в зап. философии наших дней, составляя методол. базу многочисл. светских и религ. теорий.

Лит.: Кон И.С. Проблема истории в истории философии // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 4. Томск, 1966; Лосев А.Ф. Античная философия истории. М., 1977; Григорьян Б.Т. Философия и философия истории // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978; Коллингвуд Р.Дж. Идея истории: Автобиография. М., 1980; Барг М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. М., 1987; Элиаде М. Космос и история. М., 1987; Губман Б.Л. Смысл истории. М., 1991; Поппер К. Ницета историзма. М., 1993; Трёлч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994; Гроце В. Teoria e storia della storiografia. Bari, 1927; Meinecke F. Die Entstehung des Historismus. Munch., 1946; Shinn R.L. Christianity and the Problem of History. N.Y., 1953; Sampson R.V. Progress in the Age of Reason. Camb., 1956; Bruning W. Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Stuttg., 1961; Mann G. Die Grundprobleme der Geschichtsphilosophie von Plato bis Hegel // Der Sinn der Geschichte. Munch., 1961; Aron R. Dimensions de la conscience historique. P., 1965; Lowith K. Nature, History and Existentialism and other essays in the Philosophy of History. Evanston, Ill., 1966; Reill P.H. The German Enlightenment and the Rise of Historicism. Berk., 1975; Fornara Ch. The Nature of History in Ancient Greece and Rome. Berk., 1983.

Б.Л. Губман

**ИСТОРИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ** - классификация культур по типу и определению места конкр. культуры в культурно-истор. процессе; как метод исследования включает диахронный и синхронный подходы.

Методол. основу классификации культур по истор. типу составляют разл. концепции культурно-истор. процесса. К ним относятся эволюционные концепции, в т.ч.: а) эволюционизм 19 в.; б) концепция универсальной эволюции *Л. Уайта/Г. Чайлда*; в) концепция мульти-линейной эволюции *Стюарда*; г) концепция специфич. эволюции *М. Салинса/З. Сервиса*; формационный подход; циклич. или цивилизационный вариант.

Существуют также типологич. теории, в к-рых в качестве структурной основы того или иного типа культуры рассматривается культурно-детерминированное поведение индивида (*Крёбер, Фейлман, Мёрдок* и др.).

Каждый из подходов имеет свою специфику. Так, представители классич. эволюционизма 19 в. считали возможным выделение всеобщих, универсальных по своему существу, стадий развития культуры (*Г. Морган, Г. Спенсер, Э. Тайлор* и др.).

Концепция универсальной эволюции позволяет выявить осн. закономерности культурно-истор. процесса, его общую тенденцию развития, развития осн. культурных форм: подсистем и векторов культуры. В рамках общей концепции эволюции культуры *Л. Уайт* предлагает энергетич. критерий (уровень использования энергии об-вом) для определения стадий культурного развития и сравнит. анализа культур.

Свои преимущества для сравнит. анализа культуры имеет концепция мультилинейной эволюции *Стюарда*, к-рый стремился к конкр. изучению ограниченной рамками отд. регионов истор. повторяемости и параллелизмов. В 1951 он сформулировал концепцию уровней социокультурной интеграции, к-рая, по его мысли, создает возможности для проведения сравнит. анализа социокультурных систем в эволюционной перспективе: разл. стадии развития семьи, народа, государства.

Концепция специфич. эволюции (изучение локальных культур в диахронном аспекте), по мнению ее авторов *Салинса* и *Сервиса*, существенно дополняет универсальную концепцию, в к-рой, как в крупноячейковой сети терялись конкр. культуры.

Еще один диахронный вариант представлен форма-ционным подходом, в 20 в. наиболее распространенным в советской традиции. Формационная типология культуры включала следующие составляющие: культура первобытного об-ва, культура рабовладельч. об-ва, культура эпохи феодализма, бурж. (капиталистич.) культура и т.д.



Один из вариантов классификации культур по истор. типу дает цивилизац. подход. Понятия «культура» и «цивилизация», не являясь тождественными, одновременно тесно связаны между собой. Как правило, исследователи соглашались с тем, что цивилизация — это, во-первых, опр. уровень развития культуры, во-вторых, опр. тип культуры, с присущими ему характерными чертами. Можно говорить о ближневост. цивилизациях, античной цивилизации и т.д.

В этом случае цивилизация выступает как опр. характеристика народов мира и макроединица для их изучения. Н. Данилевский называл цивилизации «культурно-истор. типами», Шпенглер — «высокими культурами», Тойнби — «цивилизациями», Сорокин — «социо-культурными суперсистемами», Бердяев — «великими культурами», Ф. Нортроп — «культурными системами» или «мировыми культурами» и т.д.

Понятие «цивилизация» как социокультурная целостность, как единица для изучения мировой культуры по-разному использовалась разл. авторами. Данилевский выделял 12 автономных цивилизаций или историко-культурных типов: египетский; китайский; ассирио-вавилонско-финикийский, или древнесемитский; индийский; иранский; еврейский; греческий; римский; новосемитический, или арабийский; германо-романский, или европейский; мексиканский; перуанский.

Типология Данилевского послужила основой для трех гл. выводов: во-первых, каждая великая цивилизация представляла своего рода архетип, построенный по оригинальному плану; во-вторых, он предположил, что жизнь цивилизаций имеет свой предел, и одна цивилизация сменяет другую; и, в-третьих, он считал, что сравнит. изучение частных и общих качеств цивилизации, приведет к более глубокому пониманию истории в целом.

*Шпенглер* выделял восемь осн. культур (цивилизаций): египетская, индийская, вавилонская, китайская, греко-римская, майя, магическая (византийско-арабская), фаустовская (западноевропейская). В качестве девятой культуры он называл зарождающуюся русско-сибирскую. Шпенглер строит свою типологию исходя из идей существования некоей ведущей характеристики, придающей каждой культуре соответствующую специфику. У каждой из великих культур в период ее активной фазы существует полная взаимосвязь между всеми составляющими культуру элементами. На протяжении опр. периода одно (ведущее) качество культуры пронизывает их все. Шпенглер сводит специфику каждой культуры к ее первонач. символу и даже выводит ее из этого символа, объявляя сущность культуры его выражением. Типологич. систему Шпенглера можно назвать символической.

Типологич. подход *Тойнби* основан на сравнит. анализе. С его т.зр., истор. существование человечества распадается на замкнутые дискретные единицы, к-рые он называет «цивилизациями». Тойнби не классифицирует цивилизации как культуры, если под культурой понимать совокупность опр. культуросоставляющих структурных моделей. Мировые цивилизации в данном случае являются более крупными моделями культур, к-рые по масштабам иногда шире нации или гос-ва. Цивилизации Тойнби в большей степени представляют собой вариант культурной общности.

Качественно иной подход к классификации культур или цивилизаций предложил *П.Сорокин*, к-рый отрицал интегрированную сущность цивилизации и предназначал эту роль «суперсистемам» или «большим формам», в к-рых и рождается культура.

Сорокин рассматривает существование четырех суперсистем на протяжении трех тысячелетий на материале Средиземноморья и Запада.

Идеационная суперсистема соответствует первонач. периоду роста культур; сенсуальная — периоду их зрелости и упадка, культура идеального синтеза — моменту кульминации развития (особенно в искусстве и философии) и эклектич., или смешанная — периоду упадка.

В отличие от авторов других типологий, Сорокин придает в анализе культур-суперсистем особое значение систематизации культурных элементов.

Крёбер, проанализировав сложную «системную» типологию Сорокина, «символич.» типологию Шпенглера, «архетипическую» Данилевского, вводит в уже известную систему типологий понятие «культурный стиль». Заимствовав этот термин из искусствоведения, Крёбер существенно расширяет его значение до рамок «типа культуры» или «типа цивилизации».

Любой стиль в рамках целостной культуры будет обязательно незавершен, поскольку существует не только окружающая среда и человек. потребности, но множество внешних факторов, в т.ч. влияние других культур. Эти влияния могут быть настолько сильными, что обладают потенциальностью разрушения для более слабых культур, вступивших в контакт. Воздействие одних культур на другие разнообразны и не всегда губительны. В состав одной могут одновременно входить элементы других культур. Стиль собств. культуры вырабатывается постепенно и последовательно. Очень многое из того, что включено в любую культуру, как правило, вошло в нее извне, поэтому необходимо время для ассимиляции новых элементов, и, как правило, эти новые элементы входят в согласованно действующую систему с формирующимся или уже работающим стилем.

Период появления, роста и формирования самобытной культуры, продолжительность жизни этого создания, время развития характерного стиля тесно взаимосвязано. Три вида деятельности: рост культуры, созидание или творчество, стиль развития, — могут быть восприняты как три аспекта одного целостного процесса. Создание нового содержания культуры, ассимиляция привнесенных извне культурных элементов, медленное, трудное продвижение вперед характеристик стиля, рост согласованности между разл. элементами и частями — все это вместе составляет создание окончат. стиля культуры.

«Стилистич.» концепция Крёбера, будучи оригинальная в своей окончательной формулировке, вырос-

тает из наблюдений автора за «конфигурациями культурного роста».

Фейблман, обосновывая свою концепцию «типов культуры», полагает, что внутр. специфика культуры определяется спецификой культурно-детерминированного поведения индивида. Рассматривая культуру как способ существования человека, Фейблман выделяет пять типов культуры (и оговаривает существования еще двух): допервобытный, первобытный, военный, религ., цивилизац., научный и постнаучный типы культуры. Из этих семи первые четыре являются первонач., а последние три — передовыми. Это распределение не связано с истор. последовательностью их существования. Культурные типы представляют собой логич. системы ценностей и могут сменять друг друга в любой последовательности. Типы, выделенные Фейблманом, представляют идеальные модели, не полностью соответствующие реальным культурам. Реальные культуры представляют собой подвижные образования, включающие, как правило, более одного типа культуры, ломают границы идеальных типов и формируют переходный тип. Поэтому отнесение конкр. культуры к одному из идеальных типов может быть только условным, однако, используя эти категории типов культуры, можно объяснить особенности конкр. культур.

При всем внешнем различии, концепции Фейблмана и Крёбера обладают неявным внутр. единством и логикой движения поскольку оба исходят из понимания культуры как научаемого поведения.

Система типологий культуры, созданная в 19—20 вв. весьма разнообразна и позволяет совр. исследователям использовать методол. основы, принципы классификаций и сравнит. анализа культур как необходимый культурологич. инструментарий.

Лит.: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1992; Маркарян Э. Теория культуры и совр. наука. М., 1986; Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991; Тойнби А.Дж. Постигание истории. М., 1996; Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992; Kroeber A.L. Configurations of Culture Growth. Los Ang., 1944; Idem. Style and Civilization. N.Y., 1957; White L.A. The Science of Culture, a Study of Man and Civilization. N.Y., 1949; Steward J.H. Theory of Culture Change. Urbana, 1955; White L.A. The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome. N.Y., 1959; Feibleman J.K. The Theory of Human Culture. N.Y., 1968; Service E.K. Profiles in Cultural Evolution. Ann Arbor, 1991.

Л.А. Мостоеа

**ИСТОРИЯ** — способ существования во времени человека и человечества; повествование о происшедшем как особая форма культуры, специализированная дисциплина. Существование во времени делает человек. бытие изначально историчным. И. человечества с ее специфич. временной ритмикой в конечном итоге соткана из индивидуальных судеб. Сверхившееся в прошлом доказывает свою актуальность для настоящего и будущего. Истор. сознание и опирающаяся на него специализированная область знания в конечном итоге производны от особенностей человек. бытия во времени. Живущий в И. не может так или иначе не рассуждать о ней, пытаясь объяснить событийную канву собств. жизни. Истор. дискурс поэтому вырисовывается как самостоят., культурный феномен. Когда его авторами оказываются профессионалы, мы имеем дело с И. как особого рода дисциплиной. Специфика истор. дискурса выявлена в трудах представителей неокантианства, неогегельянства, англо-амер. аналитич. философии истории, структурализма, философии жизни, герменевтики и др. направлений зап. мысли нашего столетия. И., при всем желании ее творцов предстать беспристрастными повествователями событий минувшего, никогда не может избавиться от бремени проблем настоящего. В ней рельефно запечатлевается диалогич. природа мышления. Историк коммуницирует с членами сообщ-ва, к к-рому принадлежит, осуществляет, казалось бы, невозможный мыслит, диалог с авторами источников, самими деятелями, чьи поступки запечатлены в них. Это проявляется уже в выборе предмета и постановке проблемы исследования. Неповторимые события, запечатленные в источниках, ведут историка к постановке вопросов проблемного характера. Истор. предание, текст, по *Гадамеру*, задает историку вопрос, побуждающий его к ответной реакции, проблематизации содержания источника. Происходит как бы сплавление горизонтов настоящего и предания, запечатленного в тексте. Дальнейший подбор источников — следов прошлого — сопряжен с поставленной проблемой. Истор. дискурс повествует о том, что уже не существует, и потому историк должен реконструировать цепь событий минувшего на базе источников. В случае истор. познания способность, названная *Коллингвудом* «априорным воображением», призвана заполнить существующие лакуны в свидетельствах о том или ином событии, не оставляя, однако, места чисто произвольному их видению. В отличие от романиста, историк, восстанавливая в воображении хронологич. ряд событий, не имеет права на вымысел. И. всегда запечатлевается в опр. повествовании о минувшем — нарративе, чья жанровая специфика варьируется от портрета до типологич. штудий социально-полит. или же экон. плана. От жанра повествования зависит присутствие в нем худож. или же научного мышления, имеющего целью широкие обобщения. И. сочетает в лучших своих образцах черты науки и искусства: уникально-неповторимое в равной мере привлекает историка и художника, но историк стремится к обобщениям, сближающим его творчество с научным поиском. Факт — неперменный компонент истор. повествования. В своей неповторимости, связи с конкр. моментом времени он придает особый облик истор. нарративу. Собирая данные источников, историк синтезирует факты, необходимые для его повествова-

ния. Ценностно-мировоззренч. и теор. установки исследователей значительно влияют на отбор фактов и их описание. Гипотезы существования и интерпретации составляют важный компонент истор. дискурса. Если в науке гипотеза — важнейший шаг на пути выявления законов, то в истор. познании это не может быть самоцелью. Здесь главное — сами конкр. события прошлого, подлежащие гипотетич. интерпретации, к-рая выявит в них не только типич. и повторяющееся в другом социокультурном контексте, но и сугубо индивидуальное и оттого отнюдь не менее значимое. Теор. интерпретация в И. отнюдь не тождественна естественнонаучной, хотя и имеет сходные с ней структурно-логич. составляющие: набор специализированных понятий, исходных схем интерпретации, принципов, типологич. генерализаций, объяснений. Теор. понятия в контексте истор. дискурса являют собой идеально-типич. конструкции, охватывающие реалии жизни прошлого. Одновременно историк зачастую использует и понятия из арсенала экон. науки, политологии и иных дисциплин. Схемы интерпретации вводят совокупность идеализированных объектов, к-рые локализованы в пространстве и времени. Принципы в И. определяют общую стратегию поиска. В их функцию входит раскрытие типологически значимого для понимания феномена Ренессанса или Реформации, советского периода или капитализма в России. Историк довольно часто оперирует типологич. генерализациями, сходными с номологич. суждениями: они законоподобны, но относятся к истор. феноменам с их фиксированностью в пространстве и времени. Такого рода «общие законы», подобно частным причинам, фигурируют в истор. объяснении, но их открытие не есть самоцель. Историк лишь пользуется подобными регулярностями для построения связного повествования. Исходные схемы интерпретации, принимаемые им, обретают онтологич. наполнение через их проекцию на существующую картину истор. реальности, к-рая складывается в границах всеобщей истории. Картина всемирно-истор. процесса питается филос. умозрением, зависит от него. В свою очередь И. провоцирует своим реальным ходом ревизию философско-мировоззренч. схем. Продолжая линию размышлений Канта, Коллингвуд констатировал существование идеи И. как априорной способности сознания постоянно стремиться к воссозданию целостной картины прошлого в его связи с настоящим. Далеко не каждый историк способен к внесению значимых изменений в картину прошлого, но ни один профессионал в этой области не может уйти от глобально-теор. проблем, возникающих в свете идеи И. Поэтому филос. рефлексия всегда присутствует в контексте истор. знания. Истор. интерпретация реализует функции описания и объяснения, но из-за уникальности истор. объекта предсказание не может быть осуществлено ею в той же форме, что и в естествознании. Истор. дискурс занимает особое место в совокупности форм культуры, актуализируя самосознание человека как существа, живущего во времени.

См. также *Историзм*.

Лит.: Кантор К.М. История против прогресса: Опыт культ.-ист. генетики. М., 1992; Духовная культура: проблемы и тенденции развития. Ч. 2. Сыктывкар, 1994.

Б.Л. Губман

**ИСТОРИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ** - соотношение наук и их связи, к-рые являются предметом дискуссии. Эти дебаты продолжаются длит. время, поскольку большинство методол. проблем существует параллельно и в той, и в другой дисциплинах. Соотношение между ними по-разному определяется разными антропологами в зависимости от их позиции в области философии, истории и антропологии. *Леви-Стросс* в 1963 утверждал, что И. и а. чрезвычайно близки в своих подходах и задачах, за исключением тех случаев, когда история обращается к изучению предметов, отдаленных во времени, а антропология погружается в изучение явлений, отдаленных в пространстве (экзотических); он видит фундаментальное различие между историей и антропологией в том, что история всегда фокусирует свое внимание на обыденном и индивидуальном. Антропология пытается выявить общие законы социальной организации. Он противопоставляет историю эволюционной и диффузионистской теориям, к-рые предлагают умозрительные построения. Противопоставление эволюционизма, с одной стороны, и истории — с другой, предложенное Леви-Строссом, также противоречиво, хотя и выявляет основную проблему эволюционизма, а именно соотношение общего культурного процесса и отдельных локальных типов культур. Эволюционная антропология и марксистская антропология содержат разл. интерпретации этих проблем, т.е. соотношения общего и частного, к-рые, в свою очередь, содержат трудности терминологического характера, а также объяснения разл. видов детерминизма, включающиеся в общую концепцию эволюции (экологич. детерминизм, истор. детерминизм и т.д.).

Другой аспект взаимоотношений между И. и а. — использование истор. сведений и истор. методов в антропологии. Традиц. работа в поле, включающая непосредств. наблюдения, признана недостаточной, и многие антропологи пришли к выводу о необходимости использования истор. данных из этноистории и других истор. дисциплин в региональном, нац. и междунар. контексте полевых исследований.

Взгляды Леви-Стросса оставили много возможностей для продолжения дискуссий, в к-рых приняли участие антропологи, чьи взгляды на соотношение истории и антропологии были иными. *Эванс-Причард* в работах 1962 оспаривал фундаментальную общность этих двух дисциплин в том смысле, что И. и а. являются науками о человеке, т.е. такими науками, задачей к-рых не является «научность» или законоподобное постиже-

ние обществ, жизни человека, но к-рые в большей степени представляют собой интерпретацию и трансляцию социальных и культурных феноменов. С др. стороны, истор. партикуляризм *Боаса* утверждает связь между двумя дисциплинами через микроистор. исследования, к-рые должны быть сосредоточены на тщательном сборе данных, изучении специфики локальных процессов на той или иной культурной территории. Несколько иной была реакция на эволюционизм всей структурно-функциональной антропологии в целом и *Малиновского* в частности. Это направление отрицает историю вообще (как последовательно-хронологич. смену событий и явлений), заменяя ее синхронистич. анализом социальных структур и их функций. Структурно-функциональный подход подвергался справедливой критике за полное отсутствие динамики культурных и социальных процессов на макроуровне.

Лит.: General Anthropology. Ed. by F. Boas. Boston; N.Y., etc. 1938; Evans-Pritchard Ed. E. Essays in Social Anthropology. N.Y., 1963; Levi-Strauss Cl. Structural Anthropology. N.Y., 1963.

Л.А. Мостоеа

**ИСТОРИЯ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ** - осмысление истории через категории культуры, ценностно-смысловое наполнение процессуальных структур истории. В 20 в. под непосредственным и косвенным влиянием символистских и феноменологич. филос. концепций, экстраполируемых с культуры на социальную действительность, сложилось представление о том, что содержание и смысл в истор. процесс привносятся самими наблюдателями и интерпретаторами истории. Сложность и конфликтность истор. процессов в 20 в. явно превышала возможности их непротиворечивого осмысления и объяснения в рамках к.-л. одной мировоззренч. или философско-познават. концепции. Особенно это относится к таким явлениям, как революции и мировые войны, к-рые в принципе не поддаются однозначным толкованиям и оценкам. Столкновение и наложение друг на друга нескольких разд., а подчас взаимоисключающих интерпретаций и оценок одних и тех же фактов или документов создавало впечатление, что история лишилась смысла и разумности (как это мыслилось в духе просветит, традиций), что вереница истор. событий представляет собой «пустой каркас», «чистую структуру», произвольно наполняемые теми значениями и смыслами, образами и ассоциациями, к-рые «заданы» той или иной исходной научной или филос., полит. или религ. концепцией, худож. или житейской интуицией. Открывшиеся, т.о., плюрализм и вариативность в интерпретации и оценке истор. событий и личностей свидетельствовали о том, что объективные закономерности свойственны не столько самому обществу, развитию (истории как таковой), сколько историч. самосознанию об-ва, складывающемуся в виде разл. научных, филос., религ. и худож. Интерпретаций истории, последовательно сменяющих (или даже отменяющих) друг друга.

В самом деле, сравнение, например, концепций рус. истории Тагищева и Г. Миллера, Щербатова и Карамзина, Погодина и Соловьева, Костомарова и К. Бестужева-Рюмина, Ключевского и Лаппо-Данилевского, П. Милокова и М. Покровского поучительно не столько смысловым единством и методол. преемственностью, сколько взаимополемичностью, несовместимостью интерпретаций и оценок, методол. подходов и теор. концептуальностью. Еще более показательны модели философии истории и историософ. концепции рус. мыслителей: Чаадаев и А. Хомяков, И. Киреевский и Белинский, К. Кавелин и Ап. Григорьев, Н. Данилевский и Вл. Соловьев, К. Леонтьев и Плеханов — уже этот, далеко не полный список имен рус. мыслителей 19 в. говорит о глубоко и непримиримо разноречивом культурфилос. видении истории деятелями одной культуры. Не менее увлекательно сопоставить культурфилос. модели мировой истории зап. мыслителей Нового времени: Вико, Кондорсе, Гердер, Кант, Гегель, Фейербах, Маркс, Конт, Ницше, Шпенглер не столько дополняют и развивают взгляды на историю друг друга, сколько опровергают чужие т.зр. и методол. установки той или иной философии истории.

Речь идет, т.о., о разл. культурных картинах — подчас одной и той же — социально-истор. реальности; о разл. смысловых концептах истории, лежащих в основании тех или иных изложений истор. процесса; о разл. ценностно-смысловом наполнении одних и тех же процессуальных структур истории. В данном случае совсем не важно, что здесь первично: теоретико-методол. установка истор. познания или событийная фактура, подвергаемая теор. осмыслению; филос. модель истории, накладываемая на поле эмпирич. данных, или духовный мир исследователя, совокупность его культурологич. взглядов и его мировоззрение, — принципиально, что ценностно-смысловая шкала истор. интерпретаций и оценок должна в той же мере учитываться в истор. исследовании или историософ. построении, как и конкр. истор. реалии, попадающие в научный или филос. оборот историка. Любые «прочтения» истор. процесса, разновидности и формы его теор. концептуализации и экспликации суть прежде всего феномены культуры, порождения в известном смысле культурологич. или культурфилос. мысли той или иной культурно-истор. эпохи, а потому в неменьшей степени говорят об эпохе, породившей соответствующие теории, интерпретации и оценки, нежели об эпохе, служащей предметом истор. познания. Более того: все истор. теории и концептуальные построения лишь в той мере осмысливают истор. реальность, в какой им позволяет это сделать их собств. истор. эпоха — с ее нормативными представлениями о движущих механизмах истор. процесса, истор. закономерностях, целях и смысле истории и т.п.

Истор. концепции и образы находятся в огромной зависимости от методол. установок и гипотез исследователей истории, филос. или религ. убеждений истор.

мыслителей, и являются прежде всего рез-том соответствующей интерпретации событий, фактов, документальных источников, а не их непосредств. следствием. В свою очередь, события и факты, а тем более документальные источники предстают исследователю во многих случаях как уже интерпретированные, т.е. имплицитно включающие в себя оценочность, субъективные преобразования исходного истор. материала (его доммысливание, реконструкцию, деконструкцию, разл. проекции теорий в практику и наоборот, смещение соотносимых масштабов и т.п.), а потому лишь в крайне незначит. степени поддающиеся верификации, как и любые другие феномены культуры (филос. теории, религ. убеждения, худож. произведения, социально-полит. проекты, превращенные формы сознания и т.п.). Социально-истор. процессы всегда оказываются на практике преломленными через призму тех или иных теор. принципов, филос. теорий, худож. методов, религ. представлений, житейских предрассудков и т.п., т.е. опосредствованными опр. культурной семантикой и содержат в себе неизбежный процент заблуждений, ошибок, иллюзий, самообмана, предубеждений, нормативных коллективных представлений, сознат. или бессознат. фальсификаций, «подгонок» фактов под схему и т.д.

Для истор. мышления (как и любого гуманитарного) характерна зависимость его предмета от методов, установок исследователя: рез-т истор. анализа есть необходимое условие существования анализируемого объекта (истор. процесса). Подобное соотношение знания и его предмета принято называть в эпистемологии «парадоксом Мидаса». Осмысляя историю как нормативную систему фактов, событий, явлений и процессов, историк сам подключен к этой нормативной системе и подчинен ее нормативам: он выступает одновременно и как ее индикатор, и как эксперт; он формулирует нормативы истор. процесса (трактуемые как его закономерности, принципы, сложившиеся формы или поведенч. мотивы), и сам выражает готовые нормативы в своих суждениях, интерпретациях, оценках истор. процесса, в своих концепциях и моделях истории, в своих рефлексиях истор. норм и традиций. Осмысляя историю как семиотич. процесс и семиозис, историк использует в своей деятельности ту знаковую систему культуры, в которую включен, и, т.о., выступает как ретранслятор культурных кодов своего времени. Истор. знание оказывается элементом изучаемого объекта (истории); участник познават. процесса, историк, одновременно является носителем его рефлексивного самосознания, а это самосознание — конституирующий момент познават. процесса. Культурная история становится предпосылкой социальной истории, хотя сама в известном смысле есть порождение последней.

Складывающееся в рез-те представление об истории как культурном процессе и семантич. поле (культурной топологии) приводит к образованию системы особых многозначных образов-понятий (по существу — символов), которые оказываются равно применимыми как в отношении социально-истор. процесса, так и культурно-истор. процесса, а потому выступают как последние объяснит. конструкции теоретизирующего сознания. Таковы, например, в зап. истории категории **труда и богатства, личности и права, собственности и рациональности, либерализма и демократии, парламентаризма и цивилизации**, а в рос. истории — **категории самодержавия, православия, вотчины, гос-ва, бунта, смуты, самозванства, воли, правды, народа, интеллигенции, революции, Запада и Востока, совета, общины** и т.п. Каждая из этих категорий, будучи повернута в сторону социальной истории и включена в соответствующий контекст, имеет конкретноистор. содержание, ограниченное рамками опр. периода (века, даже десятилетия). Однако та же категория, будучи обращена к культуре и вписана в контекст культурных феноменов, приобретает иной, расширит, и отвлеченный, смысл, распространяющийся фактически на всю нац. историю.

Так, напр., рус. самодержавие в узком, социальном значении есть форма феодально-гос. правления в России, тип неограниченной монархич. власти, начиная от Ивана Грозного (или, точнее, Ивана III) и вплоть до Окт. манифеста Николая II (1905); рус. самодержавие как социокультурный феномен — это тип политико-правовой культуры, воплощающий в себе непосредственно и опосредованно комплекс идей вост. деспотизма, унаследованных Русью от Византии (а через нее — от Бл. Востока) и кочевой империи Чингисхана и укоренившихся на почве рус. культуры, начиная с Крещения Руси (Владимира Святого) и кончая всеми советскими генсеками и президентами (вплоть до Ельцина, уже в посттоталитарный период).

Др. пример — рус. интеллигенция: в строго социальном смысле она представляла собой деклассированное гетерогенное сословие («разночинцы» — выходцы из дворянства, чиновничества, духовенства, мещанства и т.п.) и возникла на рубеже 30-40-х гг. 19 в. в стихийно демократич. образованной среде (Белинский, Герцен, Некрасов и т.п.). В общекультурном же плане — это вообще просвещенные, мыслящие, одухотворенные люди, сплоченные на идейной почве и выступающие посредниками между об-вом (точнее — социумом) и культурой, между представителями полит. власти (правлящей элитой) и народом, трудящимися массами; это интеллектуальная элита об-ва, озабоченная не одними лишь вопросами культуры и образования, но и состоянием об-ва — социальным, полит., нравств., духовным; это ответств. представители гуманитарного знания, носители высокой духовности, — а таковыми можно считать не только Петра I и Феофана Прокоповича, но и Епифания Премудрого, Нестора и Илариона, автора «Слова о законе и благодати» (так это и получается, например, у Г. Федотова в первом, киевском «прологе» «Трагедии интеллигенции»).

В своем социальном значении все эти категории кратковременны, исторически преходящи, текучи, а потому качественно видоизменяются в потоке истории. Эти же категории, понятые как культурная традиция, норма, ценность, т.е. взятые в своем культурном значе-

нии, неразрывно связаны с нац. менталитетом, типом культуры, геополитич. и этнич. тяготениями и т.д., воплощая собой если не вечность, то во всяком случае долговременные, стабильные, малоизменяемые состояния (об-ва и его сознания, его ценностных ориентации), инерцию покоя, уклада, веры. Осмысление истории через категории культуры приводит к ощущению ее неподвижности, неизменности, смысловой статики; культурная история организуется не во времени, а в пространстве (в отличие от социальной истории, к-рая характеризуется темпоральностью и динамичностью). Так, напр., рос. история в нек-рых своих аспектах (традиция и реформы, либерализм и радикализм, западничество и славянофильство, секуляризация и ортодоксальная религиозность, личность и соборность и т.п.) остается за последние три столетия скорее «застывшей архитектурой», нежели «бегущей кинохроникой событий».

Смысл истории, т.о., в представлении историка двойится: ее социальное и культурное измерения образуют две разл. ценностно-смысловые плоскости, между к-рыми разветвляются каждый раз если не конфликтные, то во всяком случае диалогич. отношения. Мысль исследователя социокультурной истории вынуждена постоянно совершать колебательные движения: от поля культурных значений — к полю социальных значений; те и другие призваны взаимно освещать друг друга, корректируя семантику истории. Однако этот колебат. процесс осуществляется не в одном воображении исследователя. Объективно-истор. процесс развивается также по цепочке: ... социум — культура — социум ... (— С — К — С -), причем, как и в известной Марксовой формуле «товар — деньги — товар», эта цепочка может размыкаться в любом звене. Социальная действительность выдвигает опр. культурфилос., полит. и нравств. идеи, к-рые, в свою очередь, вызывают к жизни опр. социально-полит. процессы, влияя на те или иные социально-истор. события и т.д. Подобным образом выстраиваются смысловые цепочки вокруг субъектов истор. действия (личность — массы), инструментов истор. динамики (слово — дело), степени детерминированности поведения (свобода — необходимость) и т.д.

В этом смысле, напр., известная повторяемость рус. истории (не менее знаменитая, нежели ее непредсказуемость) не объяснима ни через циклич. модели, ни через формулы «истор. спирали», ни тем более через формационные механизмы постулат, развития. Философ, концептуализация истор. процесса в России (кем бы она ни осуществлялась: Федотовым или Бердяевым, Соловьевым или Леонтьевым, Чаадаевым или Киреевским, Радищевым или Щербатовым, Иваном Грозным или Андреем Курбским, Нестором или Иларионом) предстает как «раскачивание маятника» между смысловыми полюсами рус. социокультурной семантики. Язычество — христианство; самобытность — всемирность; стабильность — модернизация; государственность — анархия; централизация — плюрализм; деспотизм — смута (безвластие); революция — застой; идеал — повседневность и пр. Поступательность процессов социальной истории сочетается с «топтанием на месте» культурных стереотипов истор. динамики, с простым инверсионным «перебором» одного из двух (реже с поиском «третьего», медиативного пути развития). Постоянство колебат. процесса в рус. истории есть такое же объективное следствие **бинарного строения рус. культуры**, евразийской в своем генезисе (глубоко осмысленного в исследованиях Ю. Лотмана, Б. Успенского, В. Топорова, А. Панченко, А. Ахиезера и др. отеч. культурологов), как и дихотомичность мышления отеч. исследователей (историков, философов, социологов, лит.-ведов и т.п.).

В отличие от рус. бинарной традиции зап.-европ. культура **тернарна, трихотомична** и всегда, начиная с глубокого ср.-вековья, наряду с поляризованными смысловыми компонентами культурной семантики содержит в себе чрезвычайно устойчивые «срединные», медиативные компоненты, стабилизирующие истор. процесс и уменьшающие его колебательные, маятниковобразные интенции. Вост. культуры в своей основе **унитарны, монистичны**, что и создает у исследователя ощущение их «неподвижности», традиционности, внеисто-ричности. Т.о., рус. культура и связанные с ней истор. судьбой и общностью евразийского пространства культуры выполняют свою всемирно-истор. миссию в качестве постоянного посредующего звена между Западом и Востоком (подчас весьма драматич. и даже трагич. для самого этого посредника). Здесь и взаимопроникновение культур, их диффузия и синтез, здесь и их противоборство, подчас весьма ожесточ.; здесь и «линия фронта» в смысловом противостоянии оппонентов и потенциальных агрессоров, но здесь же и возможность универсализации культур мира, их объединения — в отдаленнейшей перспективе — в единую всемирную общечеловеческую культуру.

Лит.: Межуев В.М. Культура и история. (Проблема культуры в философско-исторической теории марксизма.) М., 1977; Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса / Жуков Е.М., Барг М.А., Черняк Е.Б., Павлов В.И. М., 1979; Коллингвуд Р.Дж. Идея истории; Автобиография. М., 1980; Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история: (Проблемы теории исторического процесса). М., 1981; Ракитов А.И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход. М., 1982; Барг М.А. Категории и методы исторической науки. М., 1984; Русская литературная утопия. М., 1986; Блок М. Апология истории или Ремесло историка. М., 1986; Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987; Гобозов И.А. Смысл и направленность исторического процесса. М., 1987; Хейзинга И. Осень Средневековья. М., 1988; Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990; Утопия и утопическое мышление: Антология зарубеж. лит. М., 1991; Тойнби А.Дж. Постигание истории. М., 1991; Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991; М., 1994; Шубин А. Гармония истории: (Введение в Теорию исторических аналогий). М., 1992;

Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993; Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993; Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993; Философия истории: Антология / Сост. Ю.А. Кимелев. М., 1994; Дьяконов И.М. Пути истории: От древнейшего человека до наших дней. М., 1994; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социол. знания. М., 1995; Гречко П.К. Концептуальные модели истории. М., 1995; Сабиров В.Ш. Русская идея спасения: (Жизнь и смерть в русской философии). СПб., 1995; Семенов Ю.И. Секреты Клио: Сжатое введение в философию истории. М., 1996; Пантин В.И. Циклы и ритмы истории. Рязань, 1996; Шапошников Л.Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. СПб., 1996; Философия истории в России: Хрестоматия / Сост. Г.К. Овчинников. М., 1996; Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1997; Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. М., 1997; Ивин А.А. Введение в философию истории. М., 1997; Шубин А. Ритмы истории: Периодическая теория общественного развития. М., 1997.

*И. В. Кондаков*

**ИСТОРИЯ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ** — возникновение и генезис саморефлексий культуры. Генезис истории мировой культурологич. мысли восходит к тому условному моменту, когда культура начинает рефлексировать свое движение, отмечая в себе содержат, изменения, смысловые сдвиги, этапы своей трансформации, пытаясь не только зафиксировать их, но и философски, теоретически объяснить это. Культура перестает быть тождественной себе, вступая с собой в непрекращающиеся противоречия, споры, что находит свое отражение в дифференцированной и непредсказуемой динамике, выражающей это ее состояние культурологич. мысли. Т.о., развитие культуры укладывается в концептуальные и одновременно динамичные формы сознания, адекватные самому культурно-истор. процессу, а картина мира утрачивает свою неподвижность и циклич. повторяемость и приобретает линейно-временное измерение и векторную направленность.

Начиная с момента своего возникновения в истории человечества, культура осознает себя как опр. систему ценностей и смыслов, норм и традиций, как знаковую систему, используемую данным об-вом (или сооб-вом) для общения, закрепления и передачи опыта, для коммуникации и регуляции поведения своих членов и т.д. В этом смысле любая культура — как ценностно-смысловая система, обладающая рефлексией, — вне рефлексивного отображения, вне систематич. самосознания просто не существует. Любая рефлексия культуры — независимо от того, в какой форме и какими средствами она осуществляется, — может считаться **культурологич. мыслью**, т.е. разновидностью самосознания культуры. Культурологич. мысль облекается поначалу в мифол. форму, осложненную магич. и ритуальной обрядностью; поэтому наиболее ранние, синкретич. ее разновидности перевести в вербализованные формы «чистого сознания» можно лишь условно (фактически их приходится реконструировать, а значит, невольно и модернизировать). Строго говоря, ранние, последовательно-синкретич. формы культурологич. мысли древнейшего об-ва (к к-рым относятся все архаич. тексты магич. или мифол. содержания, включая тексты древних вост. культур — др.-егип., шумеро-аккадской, хеттской и т.п., а также др.-инд. и др.-кит. культуры), принадлежат к основаниям мировой культурологич. мысли, тем не менее к И.к.м. отношения не имеют. Вообще И.к.м. начинается тогда, когда заканчивается безраздельное господство традиц. культуры и наблюдается ее внутр. кризис и распад.

В этом отношении истоки И.к.м. органически связаны с т.н. «осевым временем» в истории мировой культуры (Ясперс), заслуги в открытии к-рого принадлежат, во-первых, др.-греч. античности и, во-вторых, — др.-евр. ветхозаветной духовности, ставшим в дальнейшем тем культурно-истор. «перекрестком» традиций, с к-рого начиналась европ. христианизированная культура. Античная культурная традиция, опиравшаяся на последоват. антропоморфизм греч. мифологии, до предела сблизила космогонич. картину мира с человеч. историей, с действиями и страстями «богоравных» героев и покровительствующих им трансцендентных сил, фактически превратив социальную историю в историю культуры. Ветхозаветная культурная традиция открывает для мировой культуры принцип историзма, воплощенный в единстве истории народа и истории его взаимоотношений с Богом, его словесным Заветом; отныне религ. и культурная связь нации, разл. народов, человечества в целом воплощается не в пространственных по преимуществу, а во временных отношениях людей, история к-рых тем самым становится историей их культуры. Вследствие переворота в культурных представлениях человечества, различно осуществившегося в греко-античной и иудео-христ. культурах, культурологич. мысль стала сознавать себя как нечто отдельное от рефлектируемой ею культуры и рассматривать свое становление, развитие и смысловую дифференциацию как самоценный предмет истор. и теор. познания (история философии, история религ. мысли, история лит-ры и искусства и т.п.).

Лишь с началом дифференциации духовной культуры на специализир. формы (на искусство, религию, философию, науку, мораль, право, полит. идеологию) культурологич. мысль древности обретает черты **культурологич. учений**, т.е. внешние признаки систематизированного нормативного знания. Преимуществом среди специализир. разновидностей духовной культуры при формировании культурологич. учений поначалу обладали философия и религия с их огромным потенциалом обобщения и систематизации разнообр. социального и культурного опыта — те культурные формы, к-рые в дальнейшем надолго сохранили за собой функцию теор. самосознания культуры. В рез-те накопления конкретно-эмпирич. наблюдений и знаний, дальнейшей дифференциации духовной жизни человечества (в эпоху

Возрождения, а затем и Новое время) создание культурологии, учений становится также проф. делом науки, — наряду с филос., религ. и обществ. мыслью. Тем не менее рефлексия культуры не могла стать спец. предметом какой-то одной конкр. науки: культурологии, знание изначально носило междисциплинарный характер, и культура осмыслилась с разных сторон как гуманитарным, так и естеств. знанием, как религ., так и секулярным мышлением. Характерный пример культурологич. учения, сложившегося еще в рамках зап.-европ. ср.-вековья, — алхимия, соединявшая в себе черты естественнонаучного знания и мистики, философско-гуманитарной интерпретации природы и художественно-филос. фантазирования. Однако только на рубеже 19-20 вв. — под влиянием позитивизма и в рез-те бурного расцвета полевых исследований фольклористов, этнографов, лингвистов, психологов, социологов — складывается на стыке разл. гуманитарных наук особая научная дисциплина, целиком посвятившая себя культуре — культурология.

Как и большинство обществоведч. и культуроведч. наук, формировавшихся на рубеже 19-20 вв. и в 20 в. (этнология, психология, социология, политология, антропология и др.), *культурология* складывалась в разл. теоретико-методол. вариантах: как социология культуры, культурная антропология, психология культуры, этнопсихология и т.п., что свидетельствовало не только о разнообразии научных форм, в к-рые может облекаться культурологич. мысль, но и о взаимодополнительности ее разл. аспектов, складывающихся в своей совокупности в единую комплексную дисциплину — знание о культуре как многогранном и многомерном явлении (каковыми являются об-во в социологии, психика в психологии, политика в политологии, этнос и этнич. отношения в этнологии и т.д.). По существу, культурология (как и социология, психология и пр.) является целым «кустом» частнонаучных подходов к своему предмету (культуре) — социол., психол., этнол., поли-тол., семиотич., филос., эстетич., экологического и т.п., к-рые в сумме и составляют обобщенное проблемное поле междисциплинарных исследований культуры.

Однако культурологич. мысль — ни в прошлом, ни в настоящем — не ограничивается чисто научными подходами к культуре (в рамках тех или иных общенаучных или конкретнонаучных методологий): в ней всегда остается возможность для худож., филос. или религ.-гнозно-мистич. рефлексий, сочетающихся с собственно научными. Подобный культурный синтез, правомерный и плодотворный относительно осмысления культуры (включающей в себя, помимо науки, иные специализир. формы культуры — искусство, философию и религию, а также неспециализир., обыденные формы культуры) в принципе не может быть оправдан, напр., в социологии и психологии, этнологии или политологии, к-рые будучи выведенными за пределы науки — становятся другими явлениями культуры — публицистикой, обыденным сознанием, мифологией и т.п. При этом внеучные компоненты в социологии, политологии и др. общественно-гуманитарных дисциплинах разлагают их изнутри: научное знание о человеке и об-ве тем самым подменяется знанием мистифицированным или становится той или иной превращенной формой идеологии.

Культурологич. же мысль может свободно принимать или включать в себя литературно-худож., филос., религ. и обыденные формы, не утрачивая своей органич. причастности к культурологии, существующей в разл. вариантах саморефлексии культуры. Культурологич. мысль никогда не может до конца избавиться от «рудиментов» культурного синкретизма и отлиться в законченные формы чистой научности. С одной стороны, она тяготеет к филос., социол. и политол. обобщениям и тесно связана с философией, социологией и политологией, частично переходя в соответствующие проблемные области. С др. стороны, она органически близка разл. формам гуманитарного знания, а через него связана с лит-рой и искусством, мифологией и религией, прибегая в своей методологии не только к понятийно-логич. формам мышления, но и к образно-ассоциативным переживаниям. В этом отношении «Робинзон Крузо» Дефо и «Кандид» Вольтера, «Фауст» Гёте и «Евгений Онегин» Пушкина, «Братья Карамазовы» Достоевского и «Крейцера соната» Толстого, «Игра в бисер» Гессе и «Доктор Фаустус» Т. Манна, «Доктор Живаго» Пастернака и «Архипелаг ГУЛАГ» Солженицына — такие же явления культурологич. мысли, как и культурфилос. сочинения Шопенгауэра и Кьеркегора, Фейербаха и Ницше, Шпенглера и Бердяева, Шестова и Камю, Хайдеггера и Фуко, Тиллиха и братьев Нибур. Универсальность культуры как всеобщего ценностно-смыслового аспекта любых обществ., природных и психич. явлений выражается в универсальности ее рефлексивных форм и качественном многообразии выражений культурологической мысли.

Общая закономерность перехода обыденного словоупотребления в художественное, а худож. — в филос. и научное, важная для понимания природы культурологич. мысли и ее истор. становления и развития, была раскрыта Аверинцевым при рассмотрении классич. греч. философии в качестве историко-лит. явления. Бытовое слово, прежде чем превратиться в термин философии или науки, должно быть освобождено от жесткой зависимости от своего жизненного «места», сдвинуто по смыслу, выйти из тождества самому себе, т.е. вступить в зону метафоры. В этом смысле филос. категория — это «застывшая метафора», «бытовое слово, систематически употребляемое в несобственном смысле», это узаконенная и ставшая нормой в филос. употреблении «игра слов». В научной сфере терминология утрачивает последние следы своего «игрового» происхождения и вновь обретает жесткую однозначность, стабильность, фиксированность, становясь явлением практическим, утилитарным, подчиненным нуждам науки (строгость дефиниций, лаконизм и ясность теор. схематизма, соответствие данным эмпирич. наблюдений, правила проф. коммуникации в научном сообщ-ве и т.д.). Т.о., между разл. «рядами» культурных явлений



бытовым, религ., худож., филос., научным — существует система взаимопереходов, смысловых сдвигов, семантич. кодов, делающих культуру одной эпохи непрерывным единством, а историю культуры — поступательно развивающимся целым (См.: Новое в совр. классич. филологии. М., 1979. С. 51-53, 58-59, 61-63).

Морфология культуры в каждом ее истор., нац., региональном и т.п. варианте не является неподвижной, застывшей топологией смыслов; она находится в постоянном видоизменении составляющих ее компонентов и феноменов, не только взаимосвязанных между собой, но и переходящих друг в друга. Так, напр., зародившееся в Греции архаич. поры на почве разрушения традиц. культуры и высокой горизонтальной и вертикальной социокультурной мобильности населения явление **атлетич. агона** трансформировалось в «атональный дух» античного об-ва — принцип творч. соревновательности, распространившийся из сферы спорта в общественно-полит. и духовно-культурную жизнь. Именно атональный дух способствовал дальнейшему развитию полисной демократии; становлению филос. и риторич. школ и стимулировавших их концептуальное оформление идейно-мировозренч. споров; формированию установки на эстетич. ценность лит. и худож. произведений, достигаемую в творч. соревновании аэдов или проф. поэтов, художников, артистов; развитию гипотетико-дедуктивного метода научного и филос. мышления и образованию критериев научности знания в интеллектуальной сфере античной культуры. В подобных внутрикультурных превращениях гл. связующую и обобщающую роль играла культурологич. мысль, делавшая возможной экстраполяцию представлений об атлетич. аго-не на политику и философию, искусство и науку, повседневную жизнь людей, историю и мифологию, — формировавшая обобщенное представление о единстве и целостности данной культуры и о границах соответствующей истор. эпохи.

Каждая культурно-истор. эпоха (Античности и Средневековья, Возрождения и Барокко, Просвещения и Романтизма, Позитивизма и Модерна), получая отражение и обобщение в культурологич. мысли, переживает цикл — от зарождения и выявления своей специфики до систематизир. теор. ее рефлексии, а затем до такого уровня сверхрефлексивной систематизации и обобщения, при к-ром рефлексивное отображение культуры в культурологич. мысли утрачивает к.-л. сходство с оригиналом. В рез-те предельно обострившегося расхождения между культурными реалиями и культурологич. теориями наступает культурно-истор. кризис, наглядно свидетельствующий о наступающем конце культурной эпохи. Плюрализм интерпретаций, взаимоисключающий характер суждений и оценок, ощущение общего идеологич. «хаоса», распространение «эристич.» (от греч. — «искусство спора») тенденций в мировоззренч. спорах, преследующих цель не доказать истину, а лишь победить в споре любой ценой, и прежде всего за счет владения «техникой» убеждения и «искусством» доказательства своей правоты. И.к.м. в каждую культурно-истор. эпоху проходит три этапа своего развития: **дореклексивную** (когда «сырой» материал культуры довлеет себе, превращая культурологич. мысль в простое эмпирич. накопление культурных фактов), **рефлексивную** (когда культурологич. мысль не ограничивается простой фиксацией культурной эмпирии, но теоретически ею овладевает, т.е. осмысляет, систематизирует и обобщает тем или иным образом) и **надрефлексивную** (когда культурологич. мысль сознает лишь самоё себя, классифицируя и систематизируя собственные теоретизмы и образы, символы и ассоциации, превращаясь в «рефлексию рефлексии» и утрачивая функцию самосознания культуры как целого).

Лосев убедительно показал, как развивался античный цикл культурологич. мысли. Первоначально мифология, составляющая смысл и сущность античной культуры, отображалась в культурологич. мысли как «дореклексивное и вполне непосредственное народное творчество»; это — «буквально понимаемая, вполне субстанциальная, дорац. и **дореклексивная** мифология». Затем та же мифология предстает в виде «**науки о мифах**», т.е. как «нечто уже **рефлексивное** понятийно осмысленное и систематически конструируемое», т.е. развивается как «рефлексивно строяемая античная мифология». В процессе истор. развития таких рефлексивных построений античной философией, эстетикой, наукой (во многом переходящих друг в друга) философско-культурологич. мысль античности наталкивается на противоположность вещей и идей, материи и сознания, объекта и субъекта и пытается их примирить в представлении о «живом и одушевленном космосе». Однако в эпоху эллинистически-римскую постепенно на первый план выдвигается другая категория, представляющая собой существенное единство материи и идеи, объекта и субъекта, — личность. При этом каждая деталь архаич. мифологии становилась «строго формулированной логич. категорией», в рез-те чего «логически исчерпывалась как вся архаич. мифология» (существовавшая лишь дореклексивно), так и «вся рефлексия над ней». Получив «свое исчерпывающее рефлексивное построение» (фактически — надрефлексивное), античная мифология «переставала существовать в своем буквальном виде». Эпоха античности закончилась (Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 407-409).

Аналогичным образом самоосуществлялся цикл развития И.к.м. в каждую следующую культурную эпоху. Зап.-европ. Ср.-вековье реализовало концепцию теоцентризма культуры; Возрождение — культурного антропоцентризма; Просвещение поставило в основание культуры разумную рациональность; Романтизм — исключит.личность; Позитивизм — описательность и практичность научного (или приближающегося к нему по смыслу) знания; Модерн — творч. новаторство художника, преобразующего мир; Постмодерн — плюрализм несовместимых ценностей, норм и традиций культуры, обусловивший невозможность единой картины мира... Каждая из перечисленных культурных эпох

(их деление может быть и более дробным) осваивает свой принципиальный концепт сначала на дорефлексивном уровне; затем рефлексия культуры обретает теоретико-филос. определенность и глубину; наконец, культурологии, рефлексия эпохи становится единств. предметом самой себя, вступая в неразрешимое противоречие с остальным материалом данной культуры, в рез-те чего происходит смена культурной парадигмы и возникает новый концепт культуры, вокруг к-рого складывается новый цикл И.к.м.

Общая логика И.к.м. исключает буквальную повторяемость культурологич. смыслов: Ренессанс не является повторением (или вариантом) Античности; Позитивизм не дублирует Просвещения, а Модерн не является качественно новой копией Романтизма. Преодолевая внутр. противоречия и смысловую ограниченность своей культурно-истор. эпохи, культурологич. мысль в «снятом» виде учитывает итоги своего развития в прошлом и как бы «надстраивается» над своим предшествующим опытом. В то же время при смене культурных парадигм рождение нового культурологич. концепта, как правило, связано с преодолением предшествующего концепта (в формах отталкивания от него, полемики с ним). Так, все основополагающие культурологич. идеи Возрождения сложились в борьбе с культурологич. концепциями Средневековья; рефлексии культуры Романтизма были полемически направлены против теоретич. моделей Просвещения; Модерн родился как опровержение натурализма и позитивизма; Постмодерн утверждается через критический пересмотр модернистского дискурса. Отталкивание от предшествующей культурологич. парадигмы и избегание концептуальных повторений прошлого опыта — таким представляется в самом общем виде механизм И.к.м. в истории культуры.

Лит.: Плеханов Г.В. История русской общественной мысли: В 3 кн. М.; Л., 1925; Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972; Табачковский В.Г. Критика идеалистических интерпретаций практики. Киев, 1976; Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии. М., 1979; Буржуазные концепции культуры: кризис методологии. Киев, 1980; Ефремов Н.Н. Об основаниях синтеза аспектного знания в культурологии. Ростов/Д., 1981; Философия. Религия. Культура. М., 1982; Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. Л., 1985; Глаголев В.С. Религиозно-идеалистическая культурология. М., 1985; Парахонский Б.А. Язык культуры и генезис знания. Киев, 1988; Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991; Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991; Ларченко С.Г., Еремин С.Н. Межкультурные взаимодействия в историческом процессе. Новосибирск, 1991; Романов В.Н. Историческое развитие культуры: Проблемы типологии. М., 1991; Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993; Культура: теории и проблемы. М., 1995; Культурология. М., 1993; Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1-2. М., 1992-94; Культурология. XX век. М., 1994; Соколов Э.В. Культурология: Очерки теорий культуры. М., 1994; Антология культурологической мысли / Сост. С.П. Мамонтов, А.С. Мамонтов. М., 1996; Работы Л.А. Уайта по культурологии: (Сборник переводов). М., 1996; Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996; Туровский М.Б. Философские основания культурологии. М., 1997; Злобин Н. Культурные смыслы науки. М., 1997.

*И. В. Кондаков*

**ЙЕССИНГ (Gjessing) Гюторм** (1906-1979) - норв. культуролог, археолог и этнограф. С 1927 ассистент музея археол. находок ун-та Осло. И. предпринял ряд археол. раскопок, рез-ты к-рых были опубликованы в работах «Арктич. наскальные изображения в Сев. Норвегии» и «Наскальные изображения арктич. группы в горах Скандинавии».

В 1934 И. защитил докт. дис. об эпохе Мерovingов в Норвегии. В 1936—40 он работал хранителем музея в Тромсе и вел раскопки поселений каменного века в Сев. Норвегии. В 1940 назначен хранителем музея археол. находок ун-та Осло. В этот период И. опубликовал ряд исследований о норв. палеолите.

В 1947—71 проф. этнографии и управляющий эт-ногр. музея ун-та Осло. В кон. 40-х гг. И. начал активно заниматься сравнит. культурологией и изучать актуальные проблемы совр. культуры. В книге «Война и культуры» он исследует взаимовлияние и связь между либерально-экон. обществ, интересами и спенсерианским социалдарвинизмом.

По своим научным взглядам И. является последователем амер. культурантропол. школы. В 1953 он издает обзорную монографию «Человек и культура», в к-рой исследует отношения между развитыми и развивающимися странами.

И. является автором культурфилос. трудов «Социо-культура», «Об-во и культура», «Культура и об-во — единое целое», в к-рых последовательно критикует позитивистское мышление в обществ, науках.

Соч.: Arktiske helleristninger i Nord Norge. 1932; Nordenfjeldske ristninger og malinger av den arktiske gruppe. 1936; Yngre steinalder i Nord-Norge. 1942; Traen-funnene. 1943; Norges steinalder. 1945; Krigen og kulture-ne. 1950; Mennesket og kulturen. 1953; Socioculture. 1956; Samfunn og kultur. 1963; Norge og sameland. 1973; Kultur og samfunn er ett. 1977.

Лит.: Klausen A.M. Antropologiens historic. Oslo, 1989.

*Е. С. Рачинская*