



ВАРБУРГ (Warburg) Аби (1866-1929) - нем. историк и теоретик искусства. Один из основоположников *иконологии* (наряду с *Панофски*). Внес значит. вклад в постижение внутр. динамики истории культуры, наметив картину конфликтного или более гармоничного сосуществования разных ее хроногенетич. слоев. Тем самым сделан шаг от морфологии культуры к ее метаморфологии.

В 1886-89 учился в ун-тах Бонна и Мюнхена. Наряду с историей искусства его особенно интересовали (под воздействием *Лампрехта*) типология психологии истории, а также (под воздействием Г. Узенера) вопросы выживания архаико-мифол. традиций на последующих этапах цивилизации. Эпицентром иск-вед, симпатий В. стало искусство итал. Возрождения. С др. стороны, увлеченный этногр. архаикой, он в 1895 совершил путешествие к сев.-амер. индейцам в штат Нью-Мексико. Живя в Гамбурге, В. собрал огромную науч. библиотеку, в основу к-рой был положен новаторский — тематич., а не дисциплинарный — метод классификации. «Европ. шизофрения» (выражение В.), приведшая к Первой мир. войне, послужила в 1910-е гг. одной из причин тяжелого душевного заболевания ученого; в 20-е гг. он возвращается к науч. деятельности.

Среди осн. работ В., обычно небольших по объему, написанных в жанре лекций с комментариями, — его дис. «Рождение Венеры» и «Весна» Сандро Боттичелли. Исследование о концепциях античности в итал. Раннем Возрождении» (1893), «Искусство портрета и флорентийские горожане» (1902), «Искусство Фландрии и ранний флорентийский Ренессанс» (1902), «Завещание Франческо Сассетти» (1907), «Итал. искусство и интернац. астрология в феррарском Палаццо Скифанойя» (1912-22), «Антично-языч. пророчества в текстах и образах эпохи Лютера» (1920). Многие из важнейших мыслей В. были высказаны в мелких публикациях, а также заметках и пометках, частично опубликованных лишь посмертно.

Особое влияние на становление идей В. имели философия Ницше, эстетика Ф.Т. Фишера, историо-софия Т. Карлейля (в особенности их раздумья о роли худож. символа как стимула истор. процесса), а также учение Дарвина (в той его части, к-рая трактует о сигнальном значении жестов и поз). Исканиям В. созвучны фрейдизм (в первую очередь историко-культурные медитации позднего *Фрейда*) и юнгианство — при полном отсутствии каких бы то ни было прямых идейных контактов.

Изучение произведений итал. кватроченто, образов Боттичелли, Гирландайо и др. мастеров позволило В. феноменологически определить, как более архаич. слой культуры проступает в более позднем слое, парадоксально усиливая не архаизм, а, напротив, впечатляющую новизну произведения. Приметы такого проступания, — напр, генетически восходящие к античности ренессансные фигуры неистовых менад, — В. именует «патетич. формулами», выявляющими пограничные контакты разновременных, но в произведении сходящихся культур. Среда худож. патронажа флорентийского купеч. семейства Сассетти, астрологич. символика фресок Палаццо Скифанойя дополнительно демонстрируют живую актуальность антично-языч. компонентов Возрождения. В массовых листках периода Реформации в Германии метафорич. диалог эпох претворяется, согласно В., в грозный, катастрофич. конфликт. При этом язык символов, взлелеянных искусством, толкуется как наиболее эффективное средство познания этих контактов и конфликтов, — что показано, в частности, на примере иконографии змея (в «Лекции о ритуале Змея» (1923), ознаменовавшей выздоровление В.).

Надеясь, — в целях исцеления «европ. шизофрении», — детально уяснить живую «физику мысли», ее исторически многомерную, нелинейную, архаико-совр. динамику с помощью худож. образов, В. в последний свой период намечает план «Мнемозины», специального историко-иконографич. атласа, где вечные «патетич. формулы» и архетипы были бы прослежены на визуальном материале, взятом и из старинной классики, и из новейшего, даже китчевого, изорепертуара вплоть до газетных реклам и фотографий (калейдоскопическая монтажность этого замысла, осуществленного лишь в виде начальных фрагментов, позднее опосредствованно отражается в поп-арте, как первом творч. направлении, наметившем рубеж *постмодернизма*).

Созданный на базе библиотеки В. науч. ин-т после прихода фашистов к власти в Германии переезжает в Лондон, где ныне составляет часть Ин-та Варбур-

га и Курто (здесь с 1937 выходит «The Journal of the Warburg and Courtauld Institute»), посвященный иконологич. исследованиям истории худож. культуры, в первую очередь — новой, «посмертной» жизни антично-классич. и древнемагич. традиций; выпускаются также «Труды ин-та...», начатые публикацией еще при жизни В.).

Соч.: *Ausgewahlte Schriften und Wurdigungen*. Hrsg. von D. Wuttke. Baden-Baden, 1980.

Лит.: Gombrich E. *Aby Warburg. An Intellectual Biography*. L., 1970; 1986.

М.Н. Соколов

ВАСКОНСЕЛОС (Vasconcelos) Хоце (1881-1959) - мекс. философ, социолог, историк, политик, журналист и писатель. Творчество В. неотрывно от обстоятельств его жизни. Активный обществ. и гос. деятель, В. утверждал настоятельную необходимость воспитания и просвещения молодежи лат.-амер. стран; его принципы и непосредств. практика принесли ему прозвание «пророка континента». Знаменитые культурфилос. эссе В. являются скорее худож. произв., нежели научными трактатами. Идеи В. продолжают традицию лат.-амер. утопизма и ариэлизма, воспринятую им от Х. Марти, Э.М. де Остоса и Э. Родо.

Творчество В., одного из зачинателей совр. лат.-амер. философии, непосредственно обязано подъему нац. самосознания, связанному с мекс. революцией 1910-17 и активизацией проблемы нац. и лат.-амер. *идентичности*. В. ставит перед собой задачу создать философию нац. мировосприятия, опирающуюся на муз. и поэтич. чувство народа. Эту программу он начал разрабатывать в кн. «Индостанские исследования» (1920), а затем обобщил свои соображения в «Трактате по метафизике» (1929), где изложена система «метафизики эстетич. монизма», дана строгая классификация наук на новой основе; В. вводит субъективную иерархию понятий, где вершинное место занимает этика, включающая в себя ряд наук — от естествознания до экономики, причем юриспруденция интерпретируется как «эстетич. акция высокого трансцендентального предназначения».

Мессианские идеи В. получили воплощение в двух самых известных его трудах: «Вселенская раса» (1925) и «Индология» (1927). Идея «вселенской» (или «космич.») расы подразумевает, что народу Лат. Америки предстоит стать пятой из известных человечеству рас, духовно интегрирующей все предыдущие. При этом узкий рационализм европ. цивилизации будет преодолен универсализмом «вселенской» культуры Лат. Америки. Культурфилос. утопия В. была развита в кн. «Индология», где поэтич. миф облекается в форму систематич. философии. В своем отрицании рац. знания («логицизма») В. удивительно рационально строит свою иерархию универсальной гармонии мира, основанную на эстетич. чувстве, на стихийно-интуитивной эмоциональности, преимущественно свойственной, по его мнению, человеку Лат. Америки. Именно это качество определит, согласно его «закону трех социальных стадий», будущую расу человечества, к-рой предстоит возникнуть в Лат. Америке.

Осознавая недостаточность филос. фундирования своих идей, В. попытался синтезировать их в труде под названием «Тодология» (1952; исп. todo — всё), представляющем собой лат.-амер. коррелят «Философии общего дела» Н. Федорова. Метод В. предполагал направить объединенные усилия к достижению вселенской гармонии, к-рая посредством «обращенной энергии» будет эстетически упорядочивать каждый элемент жизни на земле. В. полагал, что эта идея выражает имманентную сущность мекс. и вообще лат.-амер. онтологии. Мифопоэтич. утопизм В. стимулировал разработку лат.-амер. мыслью филос. обоснования историко-культурной самобытности Лат. Америки, поиска модели ее цивилизационной *идентичности*.

Соч. *Obras Completas*. Т. 1-4. Мех., 1957-61.

Лит.: Петякшева Н.И. Хоце Васконселос и философия «иборо-амер. расы». //Из истории философии Лат. Америки XX в. М., 1988. Василенко А.С. «Если бы я был магом Лат. Америки...»: Эстетич. взгляды Хоце Васконселоса//Лат. Америка. 1989. № 12; 1990, № 1; Garrido L. Jose Vasconcelos. Мех., 1963; De Beer G. Jose Vasconcelos and his World. N.Y., 1966.

Ю. Гирин

ВАЦУДЗИ Тэцуро (1889-1960) - япон. философ и культуролог. В 1909 поступил на филол. ф-т Токийского имп. ун-та. Первоначально его интересовала лит-ра, он писал рассказы и пьесы, переводил Байрона, Б. Шоу, был дружен с изв. япон. писателем Та-нидзаки Дзюнъитиро (1886-1965). Интерес к философии у В. возник под влиянием лекций преподававшего тогда в ун-те выходца из России Рафаэля Кебера. По окончании ун-та В. занимается европ. «философами-поэтами» — Ницше, Шопенгауэром, Кьеркегором, с к-рыми первым познакомил японцев. С 1925 В. начинает публиковать исследования по япон. культуре и культурной компаративистике. Характерная особенность ранних работ В. — соединение филос. и филол. методов. В 1925 В. становится проф. Киотского имп. ун-та, где преподает этику. В 1927-28 В. находится в Зап. Европе (Германия, Италия, Греция). Под впечатлением от знакомства с нем. школой «философии жизни», в частности с фундаментальной онтологией *Хайдеггера* и его книгой «Бытие и время», у В. родилась идея экзистенциального пространства (по аналогии с хайдеггеровским пониманием времени), разработанная в осн. филос. работе В. «Фудо рон» (букв. «Климат» или «Эссе о климате»), положившей начало целому направлению в япон. культурологич. исследованиях. Это направление называет-

ся, как и книга В., «фудо рон» и изучает влияние физико-геогр. факторов на нац. культуру и этнич. психологию.

В. понимал «фудо» не как объективную природно-климатич. реальность, а как субъективно переживаемое и не рационально, а интуитивно воспринимаемое физико-геогр. пространство, его «фудо» культурно манипулируемо. Он выделял 3 типа «фудо» и 3 соотв. им типа культур: 1) «муссонный» (культуры Океании, Юж. и Вост. Азии); 2) «пустынный» (культуры Ближ. и Ср. Востока); 3) «пастбишный», или «луговой» (культуры Европы). Хотя Япония и относится к муссонному типу «фудо», своеобразие ее климатич. условий (сочетание жаркого и влажного лета и довольно холодной зимы, четкая и ритмич. смена времен года при внезапных и резких переменах погоды, вызванных тайфунами, обусловили появление в характере японцев, помимо «муссонных» черт — уступчивости и покорности — «скрытой ярости и воинственного безразличия»). В отличие от других народов этого «фудо», у к-рых стремление к адаптации, к покорности приобретает форму «переполненности чувством однообразия», японцы постоянно насторожены в ожидании внезапных и стремит. перемен. Типично япон. черты — энергичность, впечатлительность, быстрая утомляемость, склонность к экзальтации, ненависть к упрямству — формировались в условиях субъективного переживания япон. варианта муссонного «фудо». Покорность японца — не «тропическое невоинственное примирение» и «подлинная терпеливость и выдержка», а раздражительное терпение в ожидании внезапных перемен и способность к внезапному примирению со всеми изменениями в любой момент. Специфика способа существования человека в Японии определяется примирением его богатой эмоциональности с внеш. противоречиями и умением спокойно и неожиданно смириться. Проявлением этих черт характера полны япон. история и культура, начиная с ее древнейших памятников «Кодзики» (712) и «Нихон секи» (720). Они соединяют тихую, скрытую за бурей страстей любовь, в к-рой есть и неведомое ни Ветхому Завету, ни греч. эпосу спокойствие и не знакомые китайцам и индийцам «тайфунная ярость» и «бойцовский характер». Соединение спокойной страсти и воинств, самоотдачи — характерная особенность отношений в япон. об-ве. Оппоненты критиковали «фудо» за статичность, антиисторизм в понимании нац. характера, за чрезмерно эссеистский характер работы, за стремление утвердить идею «уникальности» япон. культуры, географо-детерминистский подход.

С 1934 до ухода на пенсию в 1949 В. преподавал в Токийском ун-те, где продолжил свои занятия япон. этикой. Плодом этих занятий стал трактат «Ринригаку» (Этика). В этой и др. работах В. стремился точно определить япон. альтернативу совр. ему зап. мысли, основываясь на экзистенциалистских позициях. По его мнению, культурные традиции Японии обладают потенциалом для создания более здоровой и уравновешенной этики, чем совр. западная. В. обращал внимание на эстетич. доминанту в япон. культуре, отмечая тесную связь ее с этикой, т.к. этическим считалось эстетичное.

Соч.: Вацудзи Тэцуро дзэнсю (ПСС Вацудзи Тэцу-ро). Т. 1-20. Токио, 1961-63; Фудо: Нингэнгакутэки ко-сацу (Климат: Антропол. исследование). Токио, 1935; Ринригаку (Этика). Т. 1-3. Токио, 1937-49; The Significance of Ethics as the Study of Man // Monumenta nipponica. V. 26. Tokyo, 1971, № 3-4; Climate and Culture; a Philosophical Study. Tokyo, 1971.

М.Н. Корнилов

ВВЕДЕНСКИЙ Александр Иванович (1856-1925) -философ, проф. С.-Петербург, ун-та (1890-1925), традиционно считающийся главой рус. неокантианства. Учился в Моск., а затем в С.-Петербург, ун-те на мате-мат., затем на историко-филол. ф-те. Специализировался под руководством проф. М.И. Владиславлева (1840-90), первого переводчика на рус. яз. «Критики чистого разума» Канта. В 1888 В. защитил магистерскую дис. «Опыт построения теории материи на принципах критич. философии». С 1890 В. читал ряд курсов по логике, психологии, истории философии в С.-Петербург, ун-те, на Высших женских курсах и в Военно-юрид. академии. Среди слушателей В. ряд будущих крупных рус. мыслителей: *Лосский, Бахтин, Латишин*; с В. в 1910-е гг. была связана деятельность *Франка*. В. ввел в рус. филос. сознание немало интуитивных прозрений и идей, подхваченных его последователями, задал перспективу развития отеч. философии. Он по праву может быть назван главой филос. школы и одним из предтеч рус. серебряного века в философии.

Хотя интересы и строй мышления В. были сформированы идеями Канта, конечные его выводы выходили за границы кантовского критицизма. В духе рус. философствования 19-20 вв. В. «преодолевал» Канта, не отрицая, однако, исходных кантианских представлений (как это делали, напр., *Лопатин* или *Флоренский*), а показывая ограниченность кантианства изнутри, «снимая» его. В. следовал Канту, признавая «примат практич. разума», но полагал, что он пошел дальше Канта, когда четко обозначил краеугольный камень искомой «практич. метафизики»: таковым была вера, вопреки опыту и рассудку, в «одушевление других людей» (О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892).

Филос. творчество В. многогранно. Мыслитель стремился к синтезу филос. дисциплин, предваряя тем самым универсализм виднейших рус. философов 20 в. Области философствования В. соответствуют подразделениям, сделанным им в филос. науке. Как **логик**, В. известен своим развитием умозаключений: умозаключение правомерно лишь в том случае, если его предмет подчинен закону противоречия. Приложение этого вывода к гносеологии («логицизм» В.) означает, что синтетич. суждения, основанные на умозаключениях, возможны только относительно явленного бытия, — мир же вещей в себе, подчиненность к-рого закону проти-

воречия проблематична, не может быть предметом науки. В. интересуют те проблемы логики, в к-рых можно усмотреть основания для его собственно филос. представлений. Из ряда курсов В. по **истории философии** правомерно заключить о близости ему нек-рых интуиции Декарта и Локка, а также воззрений Беркли, Юма и в особенности Фихте. В сфере **психологии** В. был сторонником «психологии без души», занимающейся одними «душевными явлениями». Восприняв интуиции *Вундта*, касающиеся проблемы психофизич. параллелизма, а также различения объективного наблюдения в психологии и самонаблюдения, В. особо интересовался достоверностью постижения чужой душевной жизни, трактуя этот вопрос в духе гносеологич. критицизма. Свой вывод об отсутствии объективных признаков душевной жизни в др. людях В. называл «осн. законом одушевленности» или «психофизиол. законом А.И. Введенского»; фактически из этого закона следовала неопровержимость солипсизма.

Филос. учение В., ориентированное на критицизм Канта, самим мыслителем расценивалось как «теория познания»; предметом опыта может стать исключительно мир явлений, к-рые суть порождения нашего сознания. Относительно существования вещей в себе ничего с достоверностью утверждать нельзя, и прав Декарт, считавший несомненным одно бытие Я или сознания с его актами. Но мир явлений, замечал В., воспринимается нами как противостоящий нам объект, и это обусловлено заложенной в нашем Я способностью «объективировать» свое внутреннее содержание. Наши ощущения выносятся нами вовне и соотносятся, как с источником, с внешними вещами (вместе с пространством и временем, без к-рых вещи представить себе невозможно и к-рые, следовательно, тоже продуцируются нашим сознанием). И то, что внеположный нам предмет рассматривается в качестве причины восприятия его качеств, обусловлено принимаемой нами на веру идеей причинности; итак, именно благодаря ей область Не-Я, эмпирический мир, отделяется от Я. В. считает возможным говорить об объективно существующих вещах в себе только в качестве допущения веры, за к-рым стоит также метафизич. признание закона причинности.

Кульминацией, неким синтетич. ядром филос. представлений В. является приложение его гносеологич. интуиции к проблеме чужого Я. В. решает ее в ключе строгого критицизма, но не удовлетворившись тупиковым выводом на этом пути, обращается к метафизике. Исходя из того, что душевная жизнь со всеми ее изменениями не может быть наблюдаема извне, В. замечает, что умозаключение по аналогии от внешнего к внутреннему в данном случае говорит лишь о наблюдателе, но не о другом лице. Я ставит себя на место другого, объективирует свое душевное содержание, и в строгом смысле, Я вправе отрицать душевную жизнь всюду, кроме самого себя. В. наделяет «метафизич. чувство» гносеологич. статусом и вместе с тем полагает, что признание права др. людей на бытие в свободе может стать отправной точкой построения «критич. метафизики», идея к-рой принадлежит Канту.

Никогда не обращавшийся к религ. проблемам, В. счел своим долгом в обстановке сильнейших гонений на церковь выступить в защиту религии: к этому его побудила научная добросовестность. Когда в статье «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом» (1922) В. заявил, что «атеизм не в состоянии указать такой факт в природе, к-рый исключал бы возможность допускать существование бога», в пользу же последнего свидетельствует «непосредств. чувство Бога», то он следовал при этом исключительно своим «критическим» постулатам. Самый последоват. рус. кантианец, перед лицом атеистич. преследований засвидетельствовавший свою веру, оказался религ. исповедником.

Соч.: Опыт построения теории материи на принципах критич. философии. Ч. 1. СПб., 1888; О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892; Лекции по логике. СПб., 1892; Введение в философию. СПб., 1894; Судьбы философии в России. М., 1898; Лекции по истории новейшей философии. Ч. 2. СПб., 1901; Лекции по психологии. СПб., 1908; Новое и легкое доказательство философского критицизма //ЖМНП. СПб., 1909. Ч. 20, март, отд. 2; Лекции по древней философии. СПб., 1912; Конспект лекций по истории новой философии. СПб., 1914; Психология без всякой метафизики. Пг.. 1917; Филос. очерки. Прага, 1924.

Лит.: Яковенко Б. Очерки рус. философии. Берлин, 1922; Лосский И.О. История рус. философии. М., 1994.

Н.К. Бонецкая

ВЕБЕР (Weber) Альфред (1868-1958) - нем. социолог культуры и экономист. Проф. Праж. (1904-07) и Гейдельберг. (с 1907) ун-тов. После прихода к власти национал-социалистов отстранен от преп. деятельности и целиком посвятил себя написанию научных трудов. Начав свою карьеру как экономист, В. вскоре переключился на социологию культуры, к-рую толковал однако весьма расширительно, так что она предстала у него в конце концов как социальная философия мировой истории. Отчасти здесь сказалось опр. влияние идей *Шпенглера*, хотя нек-рые из них были явно предвосхищены В. в ходе предшествующей идейной эволюции, психол. мотивом к-рой была его оппозиция к неокантианскому аксиологизму его старшего брата *Макса Вебера*, толкавшая В. в сторону *философии жизни*. В той же связи необходимо особо подчеркнуть влияние на него бергсонизма, а также экзистенциальной философии *Хайдеггера* и *Ясперса*, к-рому он явно обязан своей идеей трансценденции, кристаллизовавшейся в культур-социол. построении В. в последний период его идейной эволюции.

Подобно Шпенглеру В. пытался предложить цельное видение всемирной истории, к-рое позволило бы ему самому и его современникам определить свое мес-

то в ней, ориентироваться относительно своего настоящего и будущего, постигнув своеобразие «судьбы Запада», или, как сказал бы автор «Заката Европы», «фаустовского человечества». Но в отличие от Шпенглера, поразившего его истор. воображение, В. считал, что это должна быть не философия, а именно социология истории, восполняющая чисто умозрительное размышление о ее судьбах более конкретными сведениями о генезисе и структуре всеобщей истории, добытыми в рамках всего комплекса наук о культуре и осмысленными с помощью методов, находящихся в распоряжении философски искушенной социологии, понятой в качестве синтетич. науки о культуре: идея, к-рая была заимствована В. у М. Вебера, — с тем, впрочем, отличием, что для последнего социология была не столько синтетической, сколько аналитич. наукой о культуре.

Рассматриваемый синтетический истор. процесс предстает у В. как своеобразная констелляция (понятие, операционализированное социологически еще его братом, но у него самого получившее предельно расширенный толкование) в каждый данный момент времени трех разнопорядковых, и разноуровневых аспектов, подчиненных своей собств. ритмике. Во-первых, телесно-витального, воплощаемого политически конституированными социально-экон. образованиями, к-рые он называл «истор. телами»; это собственно социол. аспект, предполагающий расширенный веберовское толкование социальности, куда включается и экономика и политика. Во-вторых, рационально-интеллектуального, воплощаемого непрерывным постулатом, развитием науки и техники (научно-техн. прогрессом, обладающим своей собств. логикой): цивилизационный аспект. Наконец, в-третьих, душевно-духовного, воплощаемого наивысшими достижениями культуры — образцами религ., нравств. и филос. творчества, в к-рых людям приоткрывает себя «трансцендентное»: культурный аспект. В противоположность Шпенглеру В. различает «культуру» и «цивилизацию» не в качестве двух фаз в эволюции каждого из больших культурно-истор. образований, а в качестве двух разл. измерений человек. бытия, двух способов выхода за границы эмпирич. существования людей — раз. и сверхрационального: выход за рамки истор. эпохи, с одной стороны, и прорыв за пределы истор. измерения (в трансцендентное) вообще, с другой. В обоих случаях разрывался заколдованный круг культурно-истор. солипсизма автора «Заката Европы».

В рамках своего культурно-социол. построения В. стремится одновременно и ответить на «вызов», брошенный Шпенглером традиционно-прогрессистскому пониманию истории, и тем не менее избежать его циклизма, явно имевшего ницшеанские истоки, в рамках к-рого история по сути дела самоликвидировалась в пользу принципа «вечного возвращения одного и того же», а на месте единого общечеловеч. процесса эволюции, как бы она ни понималась, оказывался ряд замкнутых на себя локальных «культур», подчиненных одному и тому же биол. ритму «изживания жизни»: рождение — возмужание — старение — смерть. Эта схема преодолевалась В. по двум направлениям: по линии цивилизации с ее механизмом преемственности научно-техн. прогресса и по линии культуры с ее открытостью трансцендентному вопреки всем превратностям истор. судеб человечества. И только применительно к индивидуально опр. «истор. телам», самоутверждавшимся в вековой борьбе друг с другом, В. допускал вышеупомянутую ритмику витальности.

Процесс эволюции каждого из выделяемых В. культурно-истор. образований предстает у него как рез-т сложного взаимодействия социально-экон., цивилизацион. и культурного факторов, каждый из к-рых играет одновременно «соопределяющую» роль в функционировании двух других. Сами же социокультурные образования, формирующиеся в процессе такого взаимопроникновения гетерогенных факторов, воплощаются в больших «телообразных жизненных единствах», к-рые он называет «народами в широком смысле слова». Они-то и являются фактич. носителями всемирно-истор. процесса, переходящего от одного такого единства истор. общности людей и их судьбы (складывающегося не без весьма существ. влияния опр. геогр. и климатич. условий) к другому, от него — к третьему и т.д. В этих простейших «единицах» истор. измерения, толкуемых как тотальность естеств. человек. сил, влечения и воли, социология В. видит «обществ. тела», несущие всемирно-истор. культуры, стремясь выявить в этих «телах» типич. тенденции социально-истор. формообразования и эволюции.

Одна из осн. тенденций, роднящая эти «обществ. тела», заключается в движении ко все более крупным, прочным и зрелым социально-экон. образованиям. Тем не менее конечная стадия их индивидуальной эволюции — оцепенение, окостенение и, наконец, старческое разложение этих «тел». Или их мировая экспансия (опять шпенглеровский мотив), в к-рой исчезает собственно «телесная» определенность подобных истор. «тотальностей», выливаясь в универсальный процесс общечеловеч. свершения. При этом наука, стремящаяся постичь этот процесс во всей его определенности, непременно должна иметь в виду взаимодействие каждого «обществ. тела» и с культурой, сообщающей душевно-духовный смысл его существованию, и с цивилизацией, обеспечивающей всеобщий элемент преемственности в его индивидуальной эволюции, а также конкретное воздействие друг на друга культуры и цивилизации в рамках неповторимого «здесь-и-теперь». Так решает В. антиномию индивидуализирующего (идиографич.) и генерализующего подходов в гуманитарных науках, над разрешением к-рой бился уже его брат Макс.

Стремясь сохранить целостность понимания всемирной истории (к-рой, кроме всего прочего, угрожала также и его собств. концепция многоаспектности истор. процесса, где каждый аспект предполагал свой собств. принцип рассмотрения), В. настаивает на «ступенчатом» характере ее эволюции, где каждая последующая ступень предстает в качестве внутренне связанной с предыдущей, задающей ей жизненно важные

проблемы. Этот пункт веберовской схематики всемирно-истор. процесса, в к-ром каждая новая фаза как бы «отгалкивается» от предыдущей, в то же время получая творч. импульс от задаваемых ею антиномий, заставляет вспомнить о знаменитой гегелевской «триаде», выстроенной по модели «отрицания отрицания». С тем, правда, отличим, что у В. последним ее звеном оказывается не победа разума, а тотальный кризис человечества, оказавшегося перед угрозой самоуничтожения, этой последней «сфинксовой загадки», заданной ему его собств. эволюцией. И единственное, что, согласно последнему убеждению В., еще оставляет людям надежду на спасение, это вера в возможность радикального изменения полит. и социально-экон. условий их существования, воспроизводящих в массовом масштабе устрашающую карикатуру на нищезанского «последнего человека». Согласно веберовской всемирно-истор. типологии человека, это «четвертый человек» — безвольный и бездумный робот тоталитарно-бюрократич. машины, торжество к-рого в глобальном масштабе означало бы ликвидацию истории человечества как таковой.

В свете этого итога идейной эволюции В., — к-рая вновь и вновь обнаруживала свое глубокое «избират. средство» с фактич. эволюцией человечества в метавшемся в конвульсиях 20 в., — его культур-социол. концепция предстает как теория общего кризиса современности («модерна»). Теория не столько синтетическая, сколько синкретическая, ибо состоит из гетерогенных блоков, слитых воедино общим трагич. мироощущением.

Соч.: *Über den Standort der Industrien*. T. I. Tub., 1920; *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie*. Karlsruhe, 1927; *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. Munch., 1950; *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie*. Munch., 1951; *Der dritte oder der vierte Mensch*. Munch., 1953; *Теория размещения промышленности*. Л.; М., 1926; *Избранное. Кризис европ. культуры*. СПб., 1998.

Лит.: Eskert R. *Kultur, Zivilisation und Gesellschaft*. [Basel]-Tub., 1970; Demm E. *Ein Liberater in Kaiserreich und Republik*. Boppard am Rhein, 1990.

Ю.Н.Давыдов

ВЕБЕР (Weber) Макс (Карл Эмиль Максимилиан) (1864-1920) — нем. социолог, историк, экономист, чьи труды в значит. мере определили направление развития социально-научного знания в 20 в. С 1892 приват-доцент, затем экстраординарный проф. в Берлине, с 1894 — проф. полит. экономии во Фрейбурге, с 1896 — в Гейдельберг. ун-те; с 1903 его почетный профессор. С 1904 издатель (совместно с Э. Яффе и В. Зомбартом) «Архива социальных наук и социальной политики». Один из основателей (в 1909) и член правления Нем. социол. об-ва. В 1918 — проф. полит. экономии в Вене. В 1919 — советник нем. делегации на Версальских переговорах. С июня 1919 — проф. полит. экономии в Мюнхене.

В. внес крупнейший вклад в такие области социального знания, как общая социология, методология социального познания, полит. социология, социология права, социология религии, экон. социология, теория совр. капитализма. Совокупность его трудов составила как оригинальную концепцию социологии, так и своеобразное синтетич. видение сущности и путей развития зап. цивилизации. Хотя В. не выпустил спец. трудов по социологии культуры, культурное или культурологич. видение составляет самую суть его концепции.

Общесоциол. концепция В. названа им «понимающей социологией». Социология понимает социальное действие и тем самым стремится объяснить его причину. Понимание означает познание действия через его субъективно подразумеваемый смысл. Имеется в виду не какой-то «объективно правильный» или метафизически «истинный», а субъективно переживаемый самим действующим индивидом смысл действия. Вместе с «субъективным смыслом» в социальном познании оказывается представленным все многообразие идей, идеологий, мировоззрений, представлений и т.п., регулирующих и направляющих челоуеч. деятельность, т.е. все многообразие челоуеч. культуры. В противоположность др. влият. в его время (да и более поздним) концепциям социологии, В. не стремился строить социологию по образцу естеств. наук. Социологию он относил к сфере гуманитарных наук, в его терминологии — наук о культуре, к-рые, и по предмету исследования, и по методологии относятся к иному типу, чем естеств. науки.

Осн. категории понимающей социологии: поведение, действие и социальное действие. Поведение — всеобщая категория деятельности. Оно считается действием, когда и поскольку действующий связывает с ним субъективный смысл. О социальном действии можно говорить в том случае, если подразумеваемый смысл соотносится с действиями других людей и на них ориентируется. Сочетания действий порождают устойчивые «смысловые связи» поведения, на основе к-рых затем формируются социальные отношения, институты и т.д. Результат понимания не есть окончат. результат исследования, а всего лишь гипотеза высокой степени вероятности, к-рая, дабы стать научным положением и занять твердое место в системе знания, должна быть верифицирована объективными науч. методами.

В. выделяет четыре типа социального действия: 1) целерациональное — когда предметы внешнего мира и другие люди трактуются как условия или средства действия, рационально ориентированного на достижение собственных целей; 2) ценностнорациональное — определяется осознанной верой в ценность опр. способа поведения как такового, независимо от конечного успеха деятельности; 3) аффективное — определяется непосредственно чувством, эмоциями; 4) традиц. — побуждается усвоенной привычкой, традицией. Категорией более высокого порядка является социальное отношение, т.е. устойчивая связь взаимно ориентированных социальных действий; примеры социальных отношений: борьба, враждебность, любовь, дружба, конкуренция,

обмен и т.д. Социальные отношения, поскольку они воспринимаются индивидами как обязательные, обретают статус легитимного социального порядка. В соответствии с членением социальных действий выделяются четыре типа легитимного порядка: традиц., аффективный, ценностно-рациональный и легальный.

Методол. специфика социологии В. определяется не только концепцией понимания, но и учением об *идеальном типе*, а также постулатом свободы от ценностных суждений. Идея идеального типа продиктована необходимостью выработки понятийных конструкций, к-рые помогали бы исследователю ориентироваться в многообразии истор. материала, в то же время не вгоняя этот материал в предвзятую схему, а трактуя его с т. зр. того, насколько реальность приближается к идеальнотипической модели. В идеальном типе фиксируется «культурный смысл» того или иного явления. Он не является гипотезой, а потому не подлежит эмпирич. проверке, выполняя скорее эвристич. функции в системе научного поиска. Но он позволяет систематизировать эмпирич. материал и интерпретировать актуальное состояние дел с т. зр. его близости или отдаленности от идеально-типического образца.

Постулат свободы от ценностных суждений — важнейший элемент не только социол., но и вообще любой научной методологии. В. различает в этой области две проблемы: проблему свободы от ценностных суждений в строгом смысле и проблему соотношения познания и ценностей. В первом случае речь идет о необходимости строго разделять эмпирически установленные факты и закономерности и их оценку с т. зр. мировоззрения исследователя, их одобрение или неодобрение. Во втором случае речь идет о возможности и необходимости учета и исследования ценностных компонентов всякого (и прежде всего социально-научного) познания. В. исходит из неизбежной связанности любого познания с ценностями и интересами ученого, поскольку всякое исследование осуществляется в конкр. культурно-истор. контексте. Он выдвигает понятие познават. интереса, к-рый определяет выбор и способ изучения эмпирич. объекта в каждом конкр. случае, и понятие ценностной идеи, к-рая определяет культурно-исторически специфич. способ видения мира в целом. Наличие ценностных идей — трансцендентальная предпосылка наук о культуре: она состоит в том, что мы, будучи культурными существами, не можем изучать мир, не оценивая его, не наделяя его смыслом. Какая из ценностей является определяющей в познании — не результат произвольного решения ученого, а продукт духа времени, духа культуры. Идеи и интересы, определяющие направленность и цели исследования, изменяются во времени, что отражается в формулируемых науками о культуре понятиях, т.е. в идеальных типах. В бесконечности этого процесса залог безграничного будущего наук о культуре, к-рые постоянно будут изменять подходы и точки зрения, открывая тем самым новые стороны и аспекты своего предмета. Тот же самый «интерсубъективно» существующий дух культуры дает возможность взаимного контроля со стороны научного сообщества ценностных идей и познават. интересов, регулирующих цели и ход исследования.

Общесоциол. категории и методол. принципы служат формированию понятийного аппарата экон. социологии. Экон. социология В. организуется в «культурологич. ключе». В. выделяет две идеальнотипические ориентации экон. поведения: традиц. и целерациональную. Первая приходит из глубины веков. Вторая является доминирующей, начиная с Нового времени. Преодоление традиционализма осуществляется в ходе развития совр. рац. капиталистич. экономики. Формально-рациональный учет денег и капиталов предполагает наличие опр. типов социальных отношений и опр. форм социального порядка. Анализируя эти формы, В. формулирует универсально-истор. модель развития капитализма как торжества принципа формальной рациональности во всех сферах хоз. жизни, отмечая, однако, при этом, что подобное развитие не может быть объяснено исключительно экон. причинами.

Попытку объяснения развития совр. капитализма В. дает в своей социологии протестантской религии, в частности, в знаменитой работе «Протестантская этика и дух капитализма». В. усматривает связь между этич. кодексом протестантских вероисповеданий и духом капиталистич. хозяйствования и образа жизни. Воплощение этого духа — капиталистич. предпринимательство, осн. мотив — экон. рационализм, форма рационализации этого мотива — профессиональная деятельность. В протестантских конфессиях, в противоположность католицизму, упор делается не на догматич. занятия, а на моральной практике, состоящей в неуклонном следовании человека своему божеству, предназначению, реализующемуся в мирском служении, в последов. и целенаправленном исполнении мирского долга. Совокупность такого рода предписаний В. называл «мирским аскетизмом». Протестантская идея мирского служения и мирской аскезы обнаруживают сходство с максимами капиталистич. повседневности (с духом капитализма), что позволило В. увидеть связь между Реформацией и возникновением капитализма: протестантизм (его этич. кодекс) стимулировал возникновение специфич. для капитализма форм поведения в быту и хоз. жизни. Минимизация догматики и ритуала, рационализация жизни (в конечном счете это ведет вообще к отмиранию собственно религ. компонента) в протестантских конфессиях явились, по В., частью грандиозного процесса рационализации, «расколдовывания» мира, начатого древнееврейскими пророками и эллинскими учеными и идущего к кульминации в совр. капитализме, в его хозяйстве и культуре. Расколдовывание мира означает освобождение человека от магич. суеверий, от власти чуждых и непонятных человеку сил, автономизацию и суверенизацию индивида, его уверенность в доступности мира рац. научному познанию. Расколдовывание означает не то, что мир познан и понятен, но что он может быть в принципе познан и понят. В такого рода прогрессирующей рационализации — смысл совр. со-

циокультурного развития (смысл эпохи модерна). В ряде работ по хоз. этике мировых религий В. развил и уточнил идеи, сформулированные в трудах о протестантизме, объяснив специфику экон. и социального развития разных регионов и гос-в мира спецификой хоз. этики господствующих в этих регионах религий (индуизм, иудаизм, конфуцианство).

В. не претендовал на то, что воздействием протестантской этики можно исчерпывающе объяснить возникновение совр. капитализма. Нужно принимать во внимание воздействие гигантского количества факторов. Вместе с тем социология религии В., в частности его идея о воздействии этики протестантизма на формирование духа капиталистич. хозяйствования, есть классич. образец анализа того, как культурные содержания воздействуют на направление социально-экон. развития.

Если в экон. социологии В. исходным социальным отношением является отношение обмена, то в социологии власти речь идет об отношениях, в к-рых индивид или группа осуществляет свою волю по отношению к другому индивиду или другой группе так, что партнер вынужден подчиниться этой воле. Отношения между обладателем власти, его «управляющим штабом» (аппаратом управления) и подчиняющимися людьми базируются не только на поведенческих ориентациях. Они предполагают наличие веры в легитимность власти. В. выделяет три идеальных типа легитимной власти: 1) рац., основанный на вере в законность существующего порядка и законное право властвующих на отдачу приказаний; 2) традиц., основанный на вере в святость традиций и право властвовать тех, кто получил власть в силу этой традиции; 3) харизматич., основанный на вере в сверхъестественную святость, героизм или какое-то иное высшее достоинство властителя и созданной или обретенной им власти. Эти типы именуются, соответственно, легальным, традиц. и харизматич. типами власти (господства). В. анализирует каждый из этих типов с т. зр. организации управляющего аппарата и его взаимоотношений с носителями власти и подданными, подбора и механизма рекрутации аппарата, отношений власти и права, власти и экономики. В этом контексте формируется, в частности, знаменитая веберовская теория бюрократии.

Анализ форм власти доводится до исследования демократии, к-рая у В. выступает в двух типах: «плебисцитарная вождистская демократия» и разнообр. формы «демократии без вождя», цель к-рой — сведение к минимуму прямых форм господства человека над человеком благодаря выработке системы рац. представительства интересов, механизма коллегиальности и разделения властей.

В. не оставил школы в формальном смысле слова, однако до наст. времени социология продолжает использовать его теор. и методол. наследие. Посл. десятилетия знаменуются новым подъемом интереса к его трудам.

Соч.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I-III. Tub., 1921-22; *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tub., 1922; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tub., 1922; *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tub., 1924; *Аграрная история древнего мира*. М., 1923; *Избр. произведения*. М., 1990; *Избранное: Образ общества*. М., 1994.

Лит.: Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991; Schluchter W. *Religion und Lebensführung*. Bd. I-II. Fr./M., 1988.

Л.Г. Ионин

ВЕБЛЕН (Veblen) Торстейн Бунде (1857-1929) - амер. социологи экономист. В 1884 окончил Йельский ун-т со степенью д-ра философии. Преподавал в Чикаг. (1892-1905), Стэнфорд. ун-тах (1906-09), ун-те штата Миссури (1911-17). В начале 1918 оставил академич. карьеру. На воззрения В. оказали серьезное влияние труды Дарвина, Маркса, У. Самнера, Дж. Кларка, Дж. Ст. Милля. Осн. работа «Теория праздного класса» (1899).

В своих истор. построениях В. исходил из разработанной им. периодизации культурной истории человечества. Человеч. культура проходит через четыре стадии: 1) миролюбивую доистор.; 2) хищническую; 3) квазимилолюбивую стадию, т.е. стадию денежного соперничества (вторую и третью стадии В. объединял в эпоху варварства); 4) миролюбивую экон. стадию. Движущие силы человек. поведения — инстинкты: основные из них — родительский, «инстинкт мастерства» и инстинкт любопытства. На ранних стадиях истор. развития инстинкты проявляются в чистом виде, а на более поздних — трансформируются и принимают завуалированные формы. Типы поведения, диктуемые этими инстинктами, закрепляются обычаем и отливаются в форму институтов. В. рассматривал институты как осн. единицу анализа; один из важнейших институтов совр. об-ва — институт праздного класса. В. попытался проследить становление праздного класса, его эволюцию, выявить его осн. характеристики и последствия функционирования данного института для образа жизни об-ва в целом.

Возникновение праздного класса происходит в период перехода от «миролюбивой» стадии культурного развития к его «хищнической», или воинственной стадии вместе с разделением труда. Фактическое разделение труда сопровождается разделением занятий в человек. сознании на почетные и непочетные. К почетной деятельности (осн. черта ее — непродуцированный характер) относятся четыре категории занятий: 1) управление; 2) военное дело; 3) священнослужение; 4) спорт и развлечения. Почетные занятия становятся привилегией верхних слоев об-ва, а со временем и единств. видами их деятельности; низшие же слои к почетной деятельности не допускаются. В

процессе формирования и закрепления классовых различий понятия «доблести», «достоинства», «почета» приобретают первостепенную важность. Вследствие «инстинкта мастерства» (стремления к результативным и эффективным действиям) человек склонен сравнивать достигаемые им результаты с результатами других; это «завистливое сравнение» порождает соперничество и стремление превзойти других. На стадии хищнической культуры это превосходство начинает утверждаться прежде всего путем приобщения к доблестной деятельности и освобождения от нудной рутинной работы. Праздность становится ключом к снисканию обществ, уважения. На квазимиролюбивой (денежной) стадии экон. соперничества институт праздного класса достигает наивысшего развития и приобретает свою окончательную форму. Он формируется как класс собственников; обладание собственностью, наряду с демонстративной непричастностью к трудовой деятельности, становится «престижным свидетельством силы владельца» и «общепринятой основой уважения».

Осн. характеристика праздного класса — «демонстративность», поддержание внешних атрибутов обществ, преуспеяния и своего высшего положения в социальной иерархии. Денежный успех представителя праздного сословия подчеркивается его демонстративной непричастностью к трудовой деятельности; труд, по крайней мере на виду у других, становится для него запретным занятием. В число достойных праздного класса занятий включаются управление, неутилитарные личные хобби (получение практически бесполезных знаний и умений, неутилитарное повышение образования), спорт, развлечения, азартные игры, участие в деятельности элитарных клубов, освоение внешней атрибутики праздного класса (правил вежливости и этикета, умения держать себя, церемониального поведения).

Особой формой публичного признания денежного успеха является демонстративное потребление — расточительность, приобретение дорогих и бесполезных вещей, предметов роскоши. Демонстративное потребление обретает для представителя праздного класса принудительный характер: он должен удостоверять т.о. свой высокий социальный статус регулярно и постоянно, иначе он утратит обществ, уважение.

Роль праздного класса в совр. об-ве определяется, по В., его высшим положением в социальной иерархии и человек. психологией, побуждающей низшие классы к «завистливому сравнению» и стремлению превзойти других. Праздный класс становится эталоном достойного положения в об-ве, его образ жизни становится нормой для всего об-ва. В десакрализованном об-ве праздный класс, воплощая в себе обществ, идеал, выполняет, т.о., «псевдосвященную функцию».

Соч.: The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts. N.Y., 1918; The Theory of Business Enterprises. N.Y., 1936; Теория праздного класса. М., 1984.

Лит.: Schneider L. The Freudian Psychology and Veblen's Social Theory. N.Y., 1948; Dowd D. Thorstein Veblen. N.Y., 1966; Riesman D. Thorstein Veblen. A Critical Interpretation. N.Y.; L, 1953.

В.Г. Николаев

ВЕЙДЛЕ Владимир Васильевич (1895-1979) - философ-эстетик и теоретик искусства, наиболее значит, из мыслителей такого профиля в постреволюционной рус. эмиграции. В. посвятил эстетике (наряду с худож. критикой) почти всю свою творч. жизнь, разработав самобытную систему взглядов на кризис совр. культуры, равно как и на природу худож. произведения в целом.

Выходец из семьи рос. немцев, представитель специфически «петербургской» линии отеч. культурной традиции. Сотрудничал в издат. программе М. Горького «Всемирная лит-ра», преподавал в Томском ун-те. В 1924 эмигрировал, жил преимущественно во Франции. В послевоенные десятилетия работал на радиостанции «Свобода», выступал как эксперт ЮНЕСКО.

Сам незаурядный поэт (испытывавший особое влияние Блока), изначально принадлежал к «эстетской школе» худож. критики (У. Патер, А.Н. Бенуа, П. Муратов и др.), воспринимая творения искусства как целостный мир красоты, противостоящий агрессивной пошлости нового, антигуманистич. века. Все, относящееся к советской культуре, мнилось ему частью этой бесчеловечной пошлости, затопившей «безымянную страну» (согласно названию сб. очерков, 1968), к-рая когда-то была Россией.

Размышляя о совр. культуре в общеевроп. плане, повсеместно открывает и в ней те же роковые черты, суммируя свои наблюдения в книге «Умирание искусства», 1937 (особенно значимой стала франц. авторская версия под названием «Пчелы Аристея» (1954); тут В. максимально сближается с нигилистич. по отношению к худож. сознанию 20 в. концепциями *Зедльмайра*, в значит, мере их предвосхищая. Онтологизируя проблему, В. не ограничивается критикой эстетич. оболочки, но видит в ее «отмирании» критич. симптом неистинного, тупикового состояния земного бытия в целом.

Панэстетич. парадокс мысли В. состоит в том, что искусство, губящее мир, в исконной, калокагатийной своей сущности предстает и главным залогом конечного спасения мира («Все изображаемое да будет преображено», — пишет он в финале своего «Умирания...»). Попытки конкретизации спасительной миссии худож. культуры приводят В. к новой дефиниции произведения как такового. Повторяя вслед за Гёте идею «выразимости невыразимого» как главного путеводного свойства худож. творчества, В. утверждает особое жизнеспасающее значение произведения, не столько воспроизводящего мир пассивно, сколько активно соучаствующего в нем (трактруя понятие миме-зиса именно не как «подражание», но как сакральное сотворчество, В. по сути продолжает традицию символизма серебряного века, генетически наследуя

взгляды *Вяч. Иванова*). Под влиянием неокантианства в медитациях В. усиливается критич. оттенок: обособляясь в самоценный мир «эстетич. объектов» (т.е. третий мир по отношению к субъектной и объектной сферам), искусство утрачивает свои сотериологич. свойства, впадая в полосу жизнеразрушения.

Наследие В., проникнутое особого рода нервной любовью-враждой к совр. искусству, двуедино. С одной стороны, он резко критиковал «яд модернизма» в творчестве и (подобно *Бахтину*) лингвистич. структурализм или т.н. «формальную школу» в поэтике (полагая, что в обоих случаях происходит подмена живой худож. речи измышленными и неистинными фикциями). С др. стороны, выразительно показав неизбежность оформления и беспрецедентного расширения новой сферы «эстетич. объектов», составляющих особую вымышленную реальность, включающую продукты рекламы, фото, кино и т.д., он, подобно *Беньямину*, продемонстрировал, что возрастание активности искусства идет вкупе с умалением его «подлинности» (чуткость В. проявилась, в частности, в том что он в 70-е гг. сформулировал возможность «минимального», т.е. максимально фиктивного, предельно дематериализованного худож. объекта еще до того, как минимализм стал полноправным течением постмодернистского концептуализма).

Лишенное строгой систематичности, скорее поэтико-философское, чем филос., наследие В. остается еще недостаточно понятым на его родине — несмотря на публикации 90-х гг.

Соч.: Эмбриология поэзии: Введение в фотосемантику поэтической речи. Париж, 1980; Музыка речи // Музыка души и музыка слова. М., 1995; Умирание искусства: Размышления о судьбе лит. и худож. творчества. СПб., 1996.

Лит.: Небольсин А. Владимир Вейдле // Новый журнал. Нью-Йорк, 1975. Кн. 118; Соколов М.Н. «Неэстетич. теория искусства» Владимира Вейдле // Культурное наследие рос. эмиграции: 1917-1940. Кн. 2. М., 1994.

М.Н. Соколов

ВЕЙНИНГЕР (Weininger) Отто (1880-1903) - австр. философ. В своей книге «Пол и характер» В. стремился обобщить значит, естественнонаучный, прежде всего биол., психол. материал, особенно касающийся биологии пола, где В. предвосхитил нек-рые выводы гормональной медицины и сексологии и привлек внимание к малоисследованным тогда промежуточным сексуальным формам. В центре книги проблема мужского и женского начала, в абстр. противопоставлении к-рых В. воспроизвел натурфилос. подход к проблеме на рубеже 18-19 вв. (В. фон Гумбольдт, И. Геррес и др.), но без его диалектич. моментов. Метафизика полов, к-рую создает В., антифеминистична: мужчина представляет дух, женщина — влечение; в мужчине запечатлена более высокая ступень развития сознания (высшая ступень — гений), тогда как сознание и душа женщины не развиты, она есть лживое, алогичное существо, лишенное морали, Я, личности. Построенная на этой основе характеристология отмечена пронизательностью наблюдений и тонкой психологичностью. Естественнонаучная метафизика (с ее вульгарно-материалистич. компонентом и филос. эклектикой типа «гения», «преступника»), неразрывно сплетается у В. с иррационалистич. культурно-критич. пафосом. В. предсказывает грядущую битву между иудаизмом и христианством, коммерцией и культурой, мужчиной и женщиной — во всемирном масштабе. В. с особой силой и лит. талантом выразил кризис личности, отчаяние индивида, предэкспрессионистич. настроения (подобно творчеству высоко оценившего В. А. Стриндберга), благодаря чему книга В. стала прежде всего фактом культурной истории. Из кантовского понимания личности как самоцели (а не средства) В. выводил аскетич. требование абс. целомудренности, к-рое, как жизненно-практич. принцип, должно было реализовать культурно-критич. суть философии В., вобравшую в себя и переработавшую атмосферу венского модерна с его эстетским, болезненным психологизмом. Прямым следствием такой позиции было самоубийство В. (демонстративно совершенное в доме, где скончался Бетховен), чем (но лишь отчасти) объясняется сенсационный успех его книги, влияние к-рой на австр. и нем. духовную жизнь достигло пика в годы Первой мир. войны.

Соч.: Geschlecht und Charakter. W.; Lpz., 1903; W., 1947; Über die letzten Dinge. W., 1907; Die Liebe und das Weib. W., 1917; 1921.

А.В. Михайлов

ВЁЛЬФЛИН (Wolfflin) Генрих (1864-1945) - швейц. теоретик и историк искусства. Его труды — наиболее влият. из всех нем.-язычных искусствоведческих соч. данного периода — имели эпохальное значение для развития методики этой дисциплины, равно как и науки о культуре в целом (значение, сопоставимое в искусствознании только с резонансом трудов И.И. Винкельмана).

Получил образование в ун-тах Базеля, Берлина и Мюнхена. Испытал особое влияние Буркхардта, одного из своих учителей (после смерти Буркхардта в 1893 занял его кафедру в Базеле), а также «философско-худож.» кружка К. Фидлера, Г. фон Маре и А. Гильдебрандта. Его теор. деятельность определилась как продолжение и эстетич. конкретизация «психологии вчувствования», разработанной Т. Липпсом, а в более широком плане — как специфически неокантианское искусствознание, озабоченное изъяснением специфики самоценного (а не «отражающего» нечто иное) мира худож. ценностей.

Последоват. эволюция взглядов В. нашла свое выражение в следующих трудах: дис. «Пролегомены к пси-

хологии архитектуры» (1886; опубл. посмертно, в 1946), «Ренессанс и барокко» (1888, рус. пер. 1913), «Классич. искусство» (1899, рус. пер. 1912), «Искусство Альбрехта Дюрера» (1905), «Осн. понятия истории искусства» (1915, рус. пер. 1930), «Италия и нем. чувство формы» (1931, рус. пер.: «Искусство Италии и Германии эпохи Ренессанса, 1934), «Малые сочинения» (1946). Оставил также о себе память как замечат. педагог.

Вдохновленный идеями «визуального сознания», к-рые культивировались в кружке Гильдебрандта, поставил своей целью создание универсальной грамматики худож. форм, позволившей бы адекватно постигать искусство в его суверенной данности, без исторически привносимых идейных ассоциаций и реминисценций, выходящих за пределы «чистой визуальности». Изобразит. искусства и архитектура с их максимальной, как казалось В., пластич. определенностью, противостоящей «неопределенности» словесного высказывания, представлялись полем, наиболее благоприятным для решения подобных проблем. Из стилистич. эпох В., при настороженно-отстраненном его отношении к большинству новейших худож. тенденций, привлекали прежде всего Ренессанс и барокко, из стран — Италия как грандиозная историко-эстетич. парадигма, в созерцании произведений к-рой он (в том числе и с кистью в руках, поскольку самостоят, опыт работы художника был крайне для него важен) продумал важнейшие свои концепции.

Обобщением его итал. впечатлений стала система контрастов между «классич.» искусством Возрождения, в первую очередь Высокого Возрождения пер. четв. 16 в., и «антиклассическим» барокко (контрастов, генетически родственного «аполлонически-дионисийскому» дуализму культурологии *Ницше*). Если с т. зр. фактологии вельфлиновский дуализм стилей крайне условен и отвлеченно-абстрактен, — в нем, как нередко указывалось, исчезает стадия маньеризма, явившегося соединит. звеном между Ренессансом и барокко, — то в ракурсе общей теории культуры он обнаруживает свою исключит. инструментальную полезность, поскольку позволяет прочувствовать и усвоить великие эпохальные структуры, в эмпирич. форме частных произведений подразумеваемые.

На базе ренессансно-барочных оппозиций В. постулирует свои знаменитые «осн. понятия», составившие двойную пятеричу (линейность — живописность, плоскость — глубина, замкнутая форма — открытая форма, тектоническое — атектоническое, абсолютная ясность — относит., ясность). Надеясь, что последоват. применение этих осн. понятий придаст истории искусства ту же строгость, что учение о гармонии и контрапункте в музыке, он стремится построить эту историю как имманентную историю форм, тем самым позволив искусствознанию перейти от простого «распространения в ширину на базе собранных материалов» к «движению вглубь», к четкому методол. самоопределению.

Более поздние работы В. свидетельствуют, что при всей устремленности его к некоему визуально-гносеологич., в идеале как бы аисторичному абсолюту, он очень чутко воспринимал вполне конкр. проблемы творч. личности и ее нац. среды (книги о Дюрере, а также об итал. и нем. чувстве формы); эта последняя вызвала даже подозрения в симпатиях к националистич. мифам (что сказалось и в том, что в первом рус. и англ. переводах из заголовка опасно убрали понятие «нем. чувства формы»). Однако В. здесь в противовес изоляционистскому «национализму мифа» проповедует «национализм вкуса» (И.Д. Чечот), показывая, как нем. культур. сознание формируется в восприятии итал. Возрождения, определяя свое (как в искусстве того же Дюрера) через проникновенное понимание чужого.

Воздействие работ В. было огромным и, пожалуй, самым сильным в России, где он был последним крупным зап. искусствоведам, представленным по-русски почти всеми своими книгами накануне многолетнего перерыва в переводах такого рода. Популярные обвинения В. в «формализме» оказались поверхностными и тенденциозными, — на деле он всегда учил видеть не какую-то чисто формальную внешность произведения, а прочное духовно-худож. единство, в к-ром идея неотделима от своего воплощения. Создав монументально-выразит. «критику чистого зрения» (Ж. Базен), т.е. теорию умного зрения, В. позволил строить общую морфологию культуры гораздо более результативно и наглядно.

Соч.: *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst.* Basel, 1948 (рус. перев.: *Осн. понятия истории искусств: Пробл. эволюции стиля в новом искусстве.* СПб., 1994).

Лит.: Недошин Г.А. Генрих Вёльфлин // История европейского искусствознания: Вторая пол. XIX-нач. XX века. Кн. 1. М., 1969; Lurz M. Heinrich Wölfflin: Biographic einer Kunsttheorie. Worms am Rhein, 1981.

М.Н. Соколов

ВЕРА — состояние предельной заинтересованности, психол. установка, мировоззренческая позиция и целостный личностный акт, состоящие в признании безусловного существования и истинности чего-либо с такой решительностью и твердостью, к-рые превышают убедительность фактич. и логич. доказательств и не зависят от них вопреки всем сомнениям. В. тесно связана с «доверием» и «верностью», но не сводится к ним и сопровождается ими лишь после того, как Бог начинает пониматься в качестве личности. Сложность и неоднозначность феномена В. обусловила разнообразие толкований ее сущности и функций.

В. сопоставляется со знанием или противопоставляется ему. При этом В. понимается, прежде всего, как уверенность в недостоверном или недостаточно достоверном знании, т.е. таком знании, основания к-рого не даны или скрыты. Однако такое понимание очень легко превращается в абсолютизацию субъективного упорства и вытека-

ющего из него своеволия, а В сводится к верованиям. С др. стороны, верования далеко не всегда служат источником анархич. или просто индивидуалистич. своеволия. Ведь в данном случае следовало бы говорить, скорее, о галлюцинациях и навязчивых идеях, разлагающих саму ткань человек. общности. Общие верования, напротив, образуют условие и фундамент совместной жизни людей. К таким верованиям относится, напр., уверенность в существовании внешнего мира, в неизменности действия законов природы, в том, что Б опр. условиях люди будут действовать опр. образом и т.д. В конечном счете, речь идет о вероятности, о выборе из разных предположений того, к-рое наиболее приближено к знанию. Иными словами, верования — это знание, в к-ром В. должна присутствовать в минимальной степени, хотя и не может быть исключена полностью. Верования неразрывно связаны со знанием человека о мире и о самом себе. Однако если знание создается, то верования служат основой человек. отношения к миру вообще — и созерцательного, теор., и практического, поскольку это отношение уже предполагает «пробывание в уверенности». Именно верования обеспечивают такое отношение человека к миру, когда он может «полагаться на что-то», и эта позиция является предпосылкой мысли и действия.

Верования играют важную роль в конституировании человек. реальности, поскольку исходный уровень «реальности» состоит именно из того, на что человек в своей жизни «полагается» и что исключает сомнения. От идей или даже от системы идей человек в состоянии отказаться или не принимать их с самого начала, но это означает, что он в них сомневается или не верит. Сомнение, в свою очередь, является аспектом верования, и в сомнениях, как и в верованиях, пребывают. Сомнение живет и действует по тем же законам, что и верование, и в сомнениях верят так же, как, напр., в разум. Поэтому сомнение также участвует в конституировании человек. реальности. Если верование конституирует реальность устойчивую и однозначную, то сомнение — реальность неустойчивую, неоднозначную, на к-рую нельзя «положиться». Это — столкновение двух верований, разрушающее устойчивость человек. реальности и, стало быть, уверенность в ней. Следовательно, именно сомнение выступает источником мысленного конструирования мира, и мысленные конструкции сознательно создаются именно потому, что из соответствующей области ушли верования.

Роль верований в человек. жизни выявляет динамич. характер той реальности, в к-рой живет человек. Она не дана изначально и в качестве нек-рой первозданной реальности, а является плодом усилий и изобретательности людей, создавших предшествующее состояние культуры. Эти усилия и приобретают вид верований, наслаивающихся на все то, с чем человек когда-либо сталкивался в себе и вокруг себя и что представляет собой загадочную незавершенную последовательность возможного и невозможного. Иными словами, мысленные конструкции, превратившиеся в верования, составляют существеннейшую часть того наследия, к-рое ранние этапы развития культуры оставляют будущему. Так создаются разл. воображаемые миры, к-рые благодаря забвению истоков отождествляются с первозданной реальностью (в частности, таков механизм формирования представлений о времени и пространстве). Верование становится уверенностью, способ приобретения к-рой остается неизвестным или скрытым, но и верования подвержены воздействию культурной энтропии, они ослабевают или исчезают вовсе. Иначе говоря, они не существуют сами по себе, их поддержание требует опр. усилий от современников. Однако содержание понятия В. не исчерпывается верованиями.

В конечном итоге, верования доступны проверке путем обращения к жизненному опыту. В. в целом относится и к таким областям, где опытная проверка невозможна. Тогда В. выступает как непроверяющая и неразмышляющая и оказывается рез-том послушания и доверия авторитету, т.е. инстанции, утверждения к-рой должны считаться непогрешимыми. Но авторитеты в качестве таких инстанций образуют иерархию, к-рая должна завершиться некоей последней и абсолютной инстанцией. Она выступает уже не как высший авторитет, а как источник всякого авторитета и условие его существования в качестве такового. Такой инстанцией признается Бог, к-рый не может считаться итогом простой экстраполяции представления об авторитете. Чтобы авторитет считался таковым, он должен выступать в качестве проводника и выразителя воли Бога, свободно открывающегося человеку как достоверный сам по себе без ссылки на какие-то иные инстанции. Поэтому В. неразрывно связана с откровением в качестве свободного самообнаружения Бога, его непосредств. воздействия на душу человека. В. соотносена, прежде всего, с откровением как таковым, а не с теми носителями откровения, к-рые имеют более низкий уровень (напр., кодифицированные священные тексты). Но эта связь не есть обусловленность и доказанность В., поскольку в противном случае она ничем не отличалась бы от знания, хотя бы и «непосредственного».

Будучи целостным актом личности, а не аспектом знания, В. выражает предельную заинтересованность. Хотя слова «интерес» и «заинтересованность» также обозначают сложные феномены, они позволяют уточнить ряд существ, аспектов понятия В. Речь идет не просто о нек-рой ориентации воли, а об особом целостном акте, выражающем самую суть личности. Этот акт включает в себя бессознат. элементы, но В. как таковая — сознательна. В качестве живого существа человек заинтересован во многих вещах — материальных и духовных, к-рые необходимы для самого его существования. Многие из них могут претендовать на то, чтобы быть «предельными», т.е. требовать от человека полной отдачи себя, вследствие чего должно полностью исполниться желаемое. Обещание предельного исполнения желания чаще всего выражается символически и сопряжено с требованием повиновения. В случае неповиновения отступнику грозит наказание, и желаемое им не исполнится. Именно так действуют боги, выступающие одновременно и как предметы предельной заинтересованно-

сти, и как наиндивидуальные принуждающие силы. Т.о., заинтересованность, требование, обещание и угроза — осн. компоненты акта В.

Классич. понимание В., в устах апостола Павла, выглядит следующим образом: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Под «невидимостью» здесь понимается не только недоступность органам чувств, но и принудительная данность тех или иных явлений, событий, процессов. Напротив, всякое знание — будь это чувственное или логич. знание — принудительно и неотвратимо. Восприятие к.-л. вещи не зависит от воли человека и его желания воспринимать или не воспринимать ее. Как только он приходит с ней в соприкосновение, она, независимо от его желания, входит в его сознание. Логич., т.е. выводное знание, основанное на «железной логике», также не зависит от волевого избрания, из одного суждения неотвратимо следует другое и т.д. Оба вида знания принудительны. Более того, принудительно и недостоверное знание, т.е. верования. Но логич. знание основано на чувственном, а вещь становится восприимчивой, только если человек «приходит с ней в соприкосновение», т.е. своим свободным волевым актом избирает ее. От всего прочего воля отворачивается, оно не входит в сознание человека, а В. в него слаба или полностью отсутствует.

Т.о., «видимым» и познанным становится лишь то, что было избрано в ходе свободного волеизъявления, а отвергнутое волей становится невидимым и непознанным. Именно это волеизъявление затем застывает в верованиях в качестве знания, пусть даже недостоверного. Акт В., обеспечивший конституирование «видимого» мира, уже совершен, воля определена, но не утратила свободу. В. задает горизонт знания, тем не менее, сама ее конституирующая функция сохраняется. В «невидимом» можно также верить, т.е. допускать возможность его свободного избрания. В этом акте заключены опасность и риск, поскольку в В., в отличие от знания, нет хотя бы минимальных гарантий — именно потому, что нет доказательного принуждения. Поэтому требование, чтобы В. была доказанной, основано на глубочайшем непонимании ее сущности. В. не может быть доказанной и основываться на «непосредств.» знании, почерпнутом из откровения. Приписываемое Тертуллиану выражение «Верую, ибо абсурдно» подчеркивает именно эту безусловность В. Поэтому В. сопряжена с допущением чуда, т.е. воздействия сил, о к-рых мы не знаем, но в существование к-рых можем верить. С др. стороны, В. есть также «осуществление ожидаемого», и это выявляет ее темпоральный характер.

Именно вследствие этого В. играет важную роль в конституировании времени культуры. Благодаря В. будущее уже не может быть понято в качестве простого продолжения прошлого и настоящего, оно не может и не должно повторять те «видимые» образы, к-рые заранее известны. Следовательно, чем менее «образной» является В., тем более истинной она должна быть признана. Это требование делает В. препятствием на пути превращения времени в простой круговорот, в воспроизведение уже бывшего, и именно этим В. отличается от надежды. Надеяться можно лишь на нек-рые образы, на повторение прежде виденного, и надежда знает свой предмет. Если В. обеспечивает возможность разрывов в течении времени, то надежда является условием его непрерывности. Источник надежды — в прошлом, источник В. — в будущем, и В. создает особую «тягу», действующую в настоящем, без которой будущее не было бы «новым». Не надежда, а В. выходит за пределы смерти и отд. человека, и отд. культуры. Это — уверенность человека в будущем без него самого и без его «мира», но предполагающая причастность верующего человека к такому будущему. Поэтому надежда, в отличие от В., становится напряженным отношением между уже некогда испытанным благом и ожидаемым в конце времени спасением в качестве высшей формы этого блага. В. и надежда, в свою очередь, неразрывно связаны с любовью, к-рая, будучи сплачивающей силой, создает человек. общности, невозможные без совместного для данной общности времени. Благодаря любви возникает настоящее, создаваемое выходом каждого члена общности из своей индивидуалистич. изоляции.

Т.о., В., надежда и любовь являются неразрывно взаимосвязанными аспектами целостного процесса конституирования времени, в к-ром есть прошлое, настоящее и будущее, причем будущее не отменяет пройденные этапы, но и не является их простым повторением. Поэтому В., надежда и любовь — не субъективные «настроения», а экзистенциальные условия превращения времени в историю. Но именно поэтому нельзя «приказать» или «заставить» любить, надеяться и, в особенности, верить. В., надежда и любовь являются силами, конституирующими истор. время, только как установки, общие для данного человек. коллектива. Как и все человек. состояния, они требуют для своего создания и поддержания определенных ритуальных практик (не обязательно исключительно «религиозных»), утрата или отмена к-рых влекут за собой развязывание сил дезинтеграции и дезориентацию жизненного поведения.

Это снова ставит проблему соотношения В. и знания, к-рая традиционно обсуждается в границах, заданных бл. Августином и Ансельмом Кентерберийским, с одной стороны («Верую, чтобы понимать»), и Абельяром — с другой («Понимаю, чтобы веровать»). Позиция, представленная Тертуллианом («Верую, ибо абсурдно»), в теологии обычно отвергается как крайность и находит поддержку только у нек-рых весьма радикальных мыслителей (напр., у Кьеркегора или *Шестова*). В условиях секуляризации происходит смешение В. с надеждой, являющееся характерной чертой всех утопич. движений, а также отождествление В. с верованиями, к-рые теперь чаще всего конструируются искусственно в качестве «идеологий». Феномен «одномерного человека», обозначенный и проанализированный *Маркузе*, выражает ту в значит. степени симулируемую глухоту по отношению к императивам будущего, к-рая свойственна именно ситуации ослабления экзистенциальной напря-

женности В. Эта ситуация является благоприятной почвой для оживления старых и создания новых языч. культов, выдаваемых либо за «синтез всех религий», либо за принципиально новую религию более высокого уровня, либо за «спасительную» идеологию секуляр-ного типа. Нек-рые культы такого рода являются необходимым элементом тоталитарных практик, сознательно эксплуатирующих чисто внешнюю атрибутику феномена В.

Лит.: Полани М. Личностное знание. М., 1985; Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991; Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. М., 1992; Франк С.Л. С нами Бог: Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы об-ва. М., 1992; Принс Д. Вера как образ жизни. М., 1993; Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994; Бубер М. Два образа веры. М., 1995; Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995; Rokeach M. The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems. N.Y., 1960; Price H.H. Belief. L; N.Y., 1969; Benedikt M. Wis-sen und Glauben: Zur Analyse der Ideologien in historisch-kritischer Sicht. W., 1975; Molnar T. Theists and Atheists: A Typology of Non-Belief. The Hague etc., 1980.

А. И. Пигалев

ВЕРИФИКАЦИЯ в культурологии (позднелат. *verifi-catio* — доказательство, подтверждение верности или истинности чего-либо; от лат. *verus* — истинный и *facio* — делаю) — установление истинности тех или иных суждений (утверждений и отрицаний) о культуре в знании о культуре. Подобное понятие в области логики и методологии науки означает процесс непосредств. или косвенной проверки научных утверждений в рез-те эм-пирич. наблюдений или проведения эксперимента, а также установления логич. отношений между непосредственно и косвенно верифицируемыми утверждениями. Понятие В. было сформулировано и обосновано логич. позитивизмом (Венский кружок), развивавшим концепцию «научной философии» и идеи *Витгенштейна*, сформулированные им в «Логико-филос. трактате» (1921). Принято различать В. как актуальный процесс **эмпирич. проверки истинности суждений и верифицируемости** как потенциальную их проверяемость (возможность проверить) при опр. условиях или по опр. формальным схемам. Согласно принципу верифицируемости, выдвинутому логич. позитивизмом, всякое научно осмысленное утверждение о мире сводимо к совокупности **протокольных предположений**, фиксирующих данные **чистого опыта**. **В конечном счете любое знание о мире рассматривалось как сводимое путем цепочки формальных преобразований к сумме элементарных предложений, обладающих логич. (логико-математич.) непротиворечивостью и аксиоматич. истинностью (т.н. логич. атомизм)**, а структура мира, т.о., определялась проекцией структуры знания, заданной исходной логико-эпистемологич. моделью. Согласно позднему Витгенштейну, идеальный, с т.зр. В., **логически совершенный язык науки является рез-том условной конвенции**, В. к-рой также весьма условна и произвольна — как нек-рые формальные правила ведения «языковой игры». Отсюда — допущение множественности как научных, так и обыденных языков, не поддающихся унификации или генерализации; отсюда же функциональное понимание значения как «употребления» и т.п.

В гуманитарных науках и особенно в культурологии проблема В. еще более усложняется. Поскольку в культуру как предмет культурологич. рефлексии входят такие разные, притом специализир., формы, как наука и искусство, философия и религия; а также социализированные формы культуры — полит., правовая, хозяйственно-экон.; поскольку помимо специализир. форм культуры существует еще и обыденная культура (в частности, образ жизни и культура повседневности), — В. феноменов культуры по каким-то одним основаниям оказывается невозможной. Так, напр., наука (скажем, естествознание) и религия могут занимать по принципиальным мировоззренч. вопросам взаимоисключающие позиции; это же в той или иной степени относится и к взаимоотношениям искусства и философии, философии и религии, науки и философии, науки и искусства, специализир. форм культуры и культуры обыденной, социализир. и специализир. форм культуры между собой. Во всех этих случаях речь может и должна идти о множественности самих В. — применительно к разл. феноменальным формам культуры, о своего рода «параллельных рядах» культурных явлений, верифицируемых по принципиально несводимым основаниям и очень условно «переводимым», «перекодируемым» с одного культурного языка на другой.

Здесь возможны самые парадоксальные альянсы и контаминации: религ. обоснование или опровержение науки и научное объяснение или отвержение религии; философия искусства, философичность искусства и искусство философствования; философия здравого смысла, обыденное знание и эстетика повседневности и т.д., причем многие из этих пограничных явлений культуры сосуществуют друг с другом во времени и в пространстве, тем самым фактически оправдывая и подтверждая плюрализм В. в культурологии. Так, экстраполируя требования и критерии интеллектуальной культуры, понятийно оформленной и сложно структурированной, в сферу культуры повседневности, аморфной и непосредственно переживаемой, мы вольно или невольно интеллектуализируем обыденную культуру, придавая специфически обыденному ее содержанию форму специализир. (научного или филос., социально-полит. или эстетич.) знания. И напротив, навязывая философии или науке, искусству или **полит. идеологии логику и смысловое наполнение обыденного сознания, с его здесь-и-теперь-находимостью**, с его прагматизмом и наглядной конкретностью, простотой, общедоступностью, само-

очевидностью, мы получаем «неспециализир.» философию, точнее философствование на уровне житейских целей и потребностей потенциально любого субъекта. Практически каждый субъект культуры причастен (нередко одновременно) несколько **смысловым плоскостям культурной реальности: он может быть ученым-естествоиспытателем** и глубоко верующим человеком, философом (опр. ориентации) и обывателем, художником-любителем и членом той или иной полит. системы (гос-ва, класса, партии, страты, группы и пр.); соответственно его суждения о мире и культуре могут принадлежать разл. смысловым слоям сознания или составлять сложную конфигурацию разл. смыслов. Естественным является безграничное многообразие культурологич. концепций и учений, не только сменяющих друг друга во времени, но и нередко современных друг другу, что не исключает ни их взаимодополнительности, ни взаимополюмичности. Наконец, само неопр. и все расширяющееся множество несводимых друг к другу дефиниций культуры, как и ее качественных и смысловых дифференциаций, лишний раз подтверждает всю закономерную многозначность и сложность В. явлений и процессов культуры, в принципе многомерной.

Следует признать, что культурологич. знание представляет собой мышление по схемам многих знаний: оно не исключает ни конкретнаучных, ни общенаучных, ни филос. обобщений, но может быть совершенно эмпирическим и восставать против любой его внешней концептуализации; оно включает в себя дорефлективные, рефлективные и надрефлективные компоненты, находящиеся в сложном, подчас конфликтном взаимодействии; оно использует систему относительно строгих понятий и емких категорий (свойственных дискурсивному мышлению в целом и науке, философии в частности), а также символов, нередко заимствованных из других областей знаний, представлений, переживаний (напр., мифологии и религии, литературы и искусства, житейской практики и этнонац. традиций), равно как и научных дисциплин (антропологии и социологии, психологии и семиотики, искусствознания и лингвистики, истории и лит.-ведения, подчас естеств. и техн. наук), переосмысливая их применительно к своему предмету — культуре (ценностно-смысловому единству), и в то же время обращается к образно-ассоциативным и интуитивным представлениям, рожденным в разл. сферах и формах культуры. В этом отношении критерии научности или художественности, абстрактности или конкретности, материальности или идеальности, объективности или субъективности, достоверности или вымысла, однозначности или многозначности, статичности и динамики, всеобщности или частности и т.п. оказываются в равной мере недостаточными, неполными, не универсальными. В рамках одного и того же культурологич. дискурса субъекту культуры (в т.ч. и исследователю) приходится одновременно апеллировать к двум и более системам измерений (включая анализ, интерпретацию и оценку рассматриваемых явлений культуры), исходить из амбивалентности или принципиальной разноосновности культурологич. знания.

Теоретизм, этизм (этика) и эстетизм, несомненно, составляют три важнейших аспекта (измерения) любого культурного явления или процесса; в известном смысле они составляют более или менее органичное единство (платоновско-соловьевского образца: Истина — Благо — Красота); однако в другом отношении они же демонстрируют, по выражению *М. Бахтина*, «дурную неслиянность и невзаимопроникновенность культуры и жизни» («Философия поступка», 1920-24), являя собой феномен социокультурного «полифонизма» и идейного «диалогизма» (позднейшая бахтинская терминология). Драматизм взаимоотношений этического и эстетического в культуре (ср. феномен маркиза де Сада или «Цветы зла» Бодлера вместе с образованной ими разветвленной традицией в лит-ре и искусстве); теоретического и этического (на этом построены различные филос., полит. и лит. утопии и антиутопии, а также концептуальные построения разл. рода в философии и религии, в науке и технике); эстетического и теоретического (особенно заметный в философских системах Платона, Канта, Шопенгауэра, Кьеркегора, Ницше, Вл. Соловьева, в творчестве зап.-европ. романтиков и символистов) подтверждает, что взаимоотношения теоретизма, этизма и эстетизма далеко не гармоничны и образуют не только культурное «всеединство», но и столь же всеобъемлющую, неукротимую борьбу противоположностей в рамках триады. Столь же драматичны последствия принципиального раскола между «содержанием-смыслом» данного акта-деятельности, «истор. действительностью» его бытия и его «единств, переживаемостью» (М. Бахтин). И преодоление подобного раскола и его последствий для культуры и жизни оказывается само по себе чрезвычайно сложным, неоднозначным, требующим совпадения многочисл. условий и интенций субъекта деятельности, к тому же выполнимых и достижимых лишь в плоскости самосознания личности, ее персональной ответственности, а не культуры в целом.

В. культурных феноменов в культурологии во многом зависит от того контекста, в к-ром эти явления рассматриваются: истор. контекст возникновения и функционирования этих явлений или контекст современный (относительно исследователя или иного субъекта культуры); контекст культурной традиции, из к-рой вышел данный феномен, или контекст последующих культурных инноваций; контекст культурной однородности (с данным явлением) или контрастности (с ним же); контекст субъективный (продиктованный ассоциациями или воззрениями опр. субъекта культуры) или объективный (связанный с истор. эпохой, конкр. топосом, нац. картиной мира, жизненным укладом) и т.д. В. феноменов культуры определяется в конечном счете мерой соответствия между рассматриваемым феноменом культуры и культурно-смысловым контекстом его осмысления. Понятно, что феномен ср.-век. алхимии, яв-

ляющийся, с совр. т.зр., в контексте научных воззрений 20 в., безусловным заблуждением, мистикой, превращенной формой знания, представлял собой — в контексте ср.-век. культуры — плодотворный способ первичной структуризации знаний о мире, веществе, всеобщей изменчивости вещей и смелый прорыв в область неизвестного, заложивший основы будущих наук Нового времени — химии, физики, биологии, антропологии и т.п. Подобным же образом следует оценивать астрологию, метафизику, теологию и многое другое в культуре ср.-вековья или Возрождения: это смысловые структуры (или целые комплексы смысловых структур), определяющие мировоззрение и поведение духовной элиты своего времени; эти смысловые структуры в такой же мере выражают культуру опр. истор. эпохи, в какой опосредствуют ее истор. определенность в конкр. формах человек. рациональности и соответствующей деятельности. Разл. утопии, возникавшие в сознании людей в разные века, могут быть оценены, с совр. т.зр., как «тупиковые» проекты, бесполезные и даже вредные для человечества и отд. его представителей; но в рамках культуры своего времени они выступали как серьезные и оригинальные попытки переоценки существующей действительности и выхода за ее актуальные пределы, как механизмы преобразования социокультурной данности в новую виртуальную реальность. Аналогичным образом в культурологии оцениваются разл. научные теории, концепции, гипотезы, версии, методол. подходы: их дискуссионность и открытость (концептуальная незавершенность) отнюдь не являются показателем их ошибочности или ложности, равно как и правдоподобия или истинности, — все они выступают как исторически обусловленные феномены конкр. культуры, и как таковые закономерны по своему содержанию и форме — наряду с иными, типологически рядоположенными, а семантически вариативными или альтернативными.

Будучи вписано в тот или иной контекст, каждое явление культуры, выступающее, т.о., как своего рода текст, тем или иным образом коррелирующий со своим контекстом, с одной стороны, накладывает свой отпечаток на контекстуальное смысловое поле, а, с другой, само адаптируется к своему контексту, испытывая его ценностно-смысловое воздействие; осмысление, интерпретация и оценка данного явления культуры всегда обусловлены контекстуальностью, т.е. складывающимися диалогич. отношениями между данным текстом и инновативным контекстом, — в рез-те происходит «приращение смысла» — прежде всего в самом тексте, приобретаем — в процессе взаимодействия со своим контекстом — все более и более значит, «интерпретативную оболочку». В этом смысле одно и то же культурное явление в разл. культурно-истор. эпохи и даже в течение сравнительно небольших истор. периодов не равно себе, поскольку в своем содержании постоянно утрачивает одни смыслы и семант. оттенки и приобретает другие, более актуальные, ценные или значимые в каком-то отношении.

Особый случай представляет нарочитая модернизация феноменов культуры прошлого или нац. адаптация инокультурных явлений, достигаемая соответствующим моделированием эпистемологич. контекста — резко современного или исключительно национально-культурного, — новый феномен культуры, высвеченный неожиданным контекстом, представляет собою аллюзию прежнего (т.е. особого рода интерпретацию, переосмысление, а не его продолжение и развитие), и его В. в культурно-истор. отношении, т.о., лишена смысла (на этом строится постмодернистская игра с исторически и культурно несовместимыми реалиями, в своей совокупности принципиально неверифицируемыми). Аналогично по своему рез-ту намеренное изъятие того или иного феномена культуры из его истор. контекста (игнорирование реальных культурных отношений и связей, «круга чтения») и интересов исследуемого деятеля культуры, культурно-смысловых источников и ассоциаций анализируемых произведений, концепций и доктрин; приписывание явлению культуры тех смыслов и значений, к-рые ему генетически не свойственны или исторически невозможны; «обвинение» деятеля культуры в незнании фактов или идей, известных его позднейшим критикам или интерпретаторам, или в отстаивании нежелат., с т.зр. интерпретатора, партийно-классовой, идеол. или филос. позиции по к.-л. вопросам, являющееся фактически тенденциозной реинтер-претацией культурных явлений в идейно чуждом или контрастном контексте. Такой в большинстве случаев была В. культуры в марксистской культурологии, наиболее последовательно сопоставлявшей феномены культуры с явлениями социальной действительности, делившей деятелей культуры на «прогрессивных» и «реакционных», а явления культуры на народные и «антинародные», рево-люц. и контрреволюционные, «нужные», с партийных позиций, и «ненужные» (в свете задач революции, соци-алистич. строительства, коммунистич. идеалов, злобы дня и т.п.). В. феноменов культуры, осуществляемая с позиций истор., политико-идеол. или филос. превосходства, как и «суд» одной культурной эпохи над другой или критика одной нац. культуры др. нац. культурой (это же относится и к разл. *субкультурам*), — неправомерны и субъективны, хотя вполне объяснимы и широко распространены в истории культуры. Речь идет о столкновении разл., подчас несовместимых между собой культурных кодов и наложении взаимоперечащих смысловых структур, относящихся к гетерономным культурным системам. В. культурных феноменов носит здесь иллюзорный и, как правило, идеологически заданный характер. Иными словами, верифицируется т.о. не сам культурный феномен, а лишь его интерпретация (как правило, имплицитно содержащая в себе оценку, что подтверждает социально-полит. и идейно-мировозренч. ангажированность исследователя). Строго говоря, В. в культурологии возможна лишь в феноменологич. и герменевтич. смысле, — т.е. в контексте данной культуры, данной истор. эпохи, данного культурного стиля, типа мировоззрения, морфологич. принадлежности и т.д. вплоть до конкр. явления культуры. Возникающая перед культурологами (особенно при

проведении кросскультурных — сравнительно-истор. и типол. — исследований) проблема культурного релятивизма в принципе трудно разрешима. С одной стороны, трудно доказать, что нек-рое явление или категория одной культуры (субкультуры) воспринимается именно таким образом в иной культуре, что понятия и представления разл. культур аутентичны и взаимопереводимы, что социокультурное объяснение этого явления в одной культуре будет верным и в отношении другой. С др. стороны, стремление понять другую культуру методом условного «вживания» в нее, с т.зр. «определения ситуации» исследуемыми деятелями, путем отказа понять «чужую» культуру на основании собственных категорий и «своего» культурно-истор. опыта — чревато тем, что в рез-те «контекстуальной снисходительности» исследователя ни одно явление другой культуры (тип поведения, верования, мышления, творчества и пр.) не может считаться неестественным или иррациональным, если оно рассматривается в рамках собственного культурного контекста. В то же время маловероятно, чтобы исследователь «другой культуры» мог полностью отказаться от опр. стереотипов или дискурсов «своей культуры», что фактически исключает возможность адекватного понимания иного культурного опыта и других культурных систем. Т.о., В. подлжит не столько сама культура, анализируемая и интерпретируемая, систематизируемая и обобщаемая в культурологич. теориях и учениях, сколько культурологич. учения и концепции, осмысляющие и классифицирующие культурные явления, сопоставляющие их между собой и оценивающие, объясняющие и прогнозирующие культурно-истор. развитие человечества и его составляющих. Это важно для того, чтобы отчетливо различать в культурологич. исследовании значения, смыслы и оценки, навязываемые исследователем своему материалу, и вытекающие из его непредубежденного анализа; субъективную тенденциозность и познават. объективность; желаемое и действительное; органическое и производное.

Характерна концепция К.Р. Поппера, противопоставившего идею В. идею фальсификации. Стремясь последовательно и строго различать науку и идеологию (что особенно актуально в отношении гуманитарных и социальных наук, включая культурологию), Поппер доказывал, что наука, для того чтобы доказать свою валидность, должна стремиться не к защите своих положений и принципов, т.е. В. (это успешно делает и идеология), а к их опровержению: наука может развиваться только посредством проверки и опровержения собственных гипотез (фальсификации), выдвижения новых гипотез и их последующей фальсифицирующей проверки, и т.д. (к чему идеология органически неспособна). В полемике с Поппером Т. Кун настаивал на том, что наука зависит прежде всего от предположений, к-рые в принципе не могут быть фальсифицированы, а развитие науки определяется не систематич. испытанием гипотез, как это видит фальсификационизм, а в рез-те смены научных (шире культурных) парадигм. Если Поппер акцентировал в научном поиске порождение инновативного начала путем отрицания не выдерживающих проверки старых гипотез, то Кун подчеркивал непрерывность и преемственность культурных традиций в научном развитии, лишь изредка «взрываемых» научными революциями — переворотами, открывающими принципиально новые системы и принципы знания, тем самым прерывающими традицию и требующими обновления В. Логично представить В. и фальсификацию гипотез как взаимодополнит. принципы проверки знания, различно, но в одинаковой мере способствующие его росту, углублению и внутр. совершенствованию в контексте культуры.

Лит.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1977; Заботин П.С. Преодоление заблуждения в научном познании. М., 1979; Мулуд Н. Анализ и смысл. М., 1979; Маркарян Э.С. Теория культуры и совр. наука (Логико-методол. анализ). М., 1983; Павликис Р.И. Проблема смысла. Совр. логико-филос. анализ языка. М., 1983; Наука и культура. М., 1984; Полани М. Личностное знание: На пути к посткритич. философии. М., 1985; Рьжко В.А. Научные концепции: социокультурный, логико-гносеол. и практич. аспекты. К., 1985; Интерпретация как историко-научная и методол. проблема. Новосибир., 1986; Культура, человек и картина мира. М., 1987; Научные революции в динамике культуры. Минск, 1987; Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики. М., 1988; Парахонский Б.А. Язык культуры и генезис знания. К., 1988; Героименко В.А. Личностное знание и научное творчество. Минск, 1989; Библиер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991; Библиер В.С. От наукоучения — к логике культуры: Два филос. введения в XXI век. М., 1991; Он же. На гранях логики культуры. М., 1997; Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991; Он же. Самосознание и научное творчество. Ростов-на-Дону, 1992; Он же. Историко-философские исследования. М., 1996; Степин В.С. Филос. антропология и философия науки. М., 1992; Лем С. Этика технологии и технология этики. Модель культуры. Пермь; Абакан; М., 1993; Сорина Г.В. Логико-культурная доминанта: Очерки теории и истории психологизма и антипсихологизма в культуре. М., 1993; Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994; Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994; Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995; Идеал, утопия и критич. рефлексия. М., 1996; Коммуникация в культуре. Петрозаводск, 1996; Культуральная антропология. СПб., 1996; Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996; Мамардашвили М.К. Стрела познания: набросок естественной истор. гносеологии. М., 1996; Пятигорский А.М. Избранные труды. М., 1996; Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996; Вторая Навигация: Философия. Культурология. Лит.-ведение: Альманах. Х., 1997; Злобин Н. Культурные смыслы науки. М., 1997; Каган М.С. Филос. теория ценности. СПб., 1997; Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание: Метафизич. рассуждения о сознании, символическом и языке. М.,

1997; Михайлов А.В. Языки культуры. М., 1997; Туровский М.Б. Филос. основания культурологии. М., 1997; Popper K.R. The Logic of Scientific Discovery. L., 1959; Popper K.R. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. N.Y.; L., 1962; Adorno T.W. Prisms: Cultural Criticism and Society. L., 1967; McHugh P. Defining the Situation : The Organization of Meaning in Social Interaction. Indian., 1968; Vallier I. (ed.) Comparative Methods in Sociology. Berk., 1971; Douglas M. Cultural Bias. L., 1978; Smith A.D. National Identity. L.; N.Y., 1991.

И.В. Кондаков

ВЕРНАДСКИЙ Владимир Иванович (1863-1945) -естествоиспытатель и мыслитель-гуманист, основоположник геохимии, биогеохимии, радиогеологии и учения о биосфере. Родился в Харькове, в семье профессора полит. экономии И.В. Вернадского. В 1885 закончил физико-математич. ф-т Петербург, ун-та. С 1890 — приват-доцент минералогии Моск. ун-та, с 1898 по 1911 — проф. того же ун-та. В. участвовал в земском движении в защиту высшей школы, в знак протеста против реакционных мер царского правительства ушел из Моск. ун-та. С 1912 — академик Рос. академии наук, один из организаторов Комиссии по изучению естеств. производительных сил России. С 1922 по 1923 — директор организованного им Гос. радиового ин-та. В 1927 организовал в АН СССР отдел живого вещества, преобразованный в 1929 в Биогеохимич. лабораторию, являлся ее директором со дня основания и до конца своей жизни.

В своем мировоззрении В. стремился к органич. синтезу естествознания и обществознания, он является одним из создателей **антропокосмизма** — мировоззренческой системы, представляющей в единстве природную (космическую) и человеческую (социально-гуманитарную) сторону объективной реальности. Будучи широко эрудированным ученым, В. свободно владел многими языками, следил за всей мировой научной лит-рой, состоял в личном общении и переписке с наиболее крупными зарубежными учеными своего времени, что позволяло ему всегда быть на переднем крае научных знаний, а в своих выводах и обобщениях заглядывать далеко вперед.

Осн. целью научных и филос. исследований В. является изучение **живого вещества** Земли — совокупности обитающих на ней организмов, процессов их питания, дыхания и размножения, эволюции этих процессов в истории Земли и роль человеч. деятельности в преобразовании природных условий. В спец. научных трудах, посвященных минералогии, геологии, биохимии, а также в работах «Живое вещество», «Пространство и время в неживой и живой природе» он осуществляет ряд серьезных обобщений, охватывающих ближний и дальний космос, земную кору, биосферу, жизнь человека и человечества. Именно В. вводит в научный оборот понятие «живого вещества», понимая под этим совокупность всех живых организмов Земли. Мыслитель убедительно доказывает, что с возникновением жизни на Земле живые организмы стали активно изменять, преобразовывать земную кору, в результате чего образовалась новая комплексная оболочка Земли — биосфера.

Осн. теор. следствие этих исследований — мысль, развиваемая В. в его фундаментальном труде «Научная мысль как планетное явление». Сущность этой мысли состоит в том, что объективно констатируемая направленность развития живого не может прекратить свое действие на человека в ныне существующей, далеко не совершенной природе. Человек, согласно этой т.зр., есть «исключительный успех жизни», но отнюдь не ее предел, homo sapiens служит промежуточным звеном в длинной цепи существ, к-рые имеют прошлое и, несомненно, должны иметь будущее. Поэтому творч. способности человека должны раздвинуть его еще ограниченное, преимущественно рац. сознание. Огромный вклад мыслителя-гуманиста в сокровищницу рус. культуры — его идея о том, что с возникновением человека на судьбы нашей планеты наряду с живым веществом начинает влиять новый фактор — практич. деятельность человеч. об-ва.

Т.о., ядром теор. построений В. становится учение о **ноосфере**, к-рую он понимает как реконструкцию биосферы в интересах мыслящего человечества, и о человеке как огромной геол. силе — творце ноосферы. Появление человека в ряду восходящих живых форм, по мнению В., означает, что эволюция переходит к употреблению новых средств — психич., духовного порядка. Эволюция в своем первом мыслящем существе произвела на свет мощное орудие дальнейшего развития — разум, обладающий самосознанием, возможностью глубинно познавать и преобразовывать себя и окружающий мир. Так, человек, возникший как венец спонтанной, бессознат. эволюции, явился началом, вырабатывающим в себе предпосылки для нового, разумно направленного ее этапа. Закономерным рез-том теор. и практич. деятельности человека становится поток информации — разл. рода сведений, знаний, концепций, теорий, в к-рый включены как первоначальные, древние мысли человека о мире и о себе и простейшие изобретения, так и новейшие достижения науки и техники, культурного развития человечества.

Этот информ. поток свидетельствует об образовании новой специфич. оболочки Земли — ноосфере, как бы наложенной на биосферу, но не слитой с ней и оказывающей на последнюю все большее преобразующее воздействие. Ноосфера, или сфера разума, — это такое состояние, такой этап в развитии Земли, на к-ром именно научное познание направляет развитие, когда человечество строит свою жизнь, опираясь на истинное знание. Она потому и называется сферой разума, что ведущую роль в ней играют разумные, идеальные реальности — творческие открытия, научные и худож. идеи, к-рые материально осуществляются в реальном преобразовании природы.

Совр. состояние человеч. об-ва В. считал временем

зарождения ноосферы. В его работах можно встретить двойственное толкование временной характеристики этого процесса: с одной стороны, ноосфера возникает с самого появления человечества как объективный процесс, с другой — только в наст. время биосфера начинает переходить в ноосферу. Именно в 20 в., по мнению мыслителя, возникают значит. материальные факторы перехода к ноосфере, к осуществлению идеала сознательно-активной эволюции. Во-первых, это «**вселенность**» **человечества**, т.е. «полный захват человеком биосферы для жизни»: вся Земля не только заселена и преобразована, но и используются практически все ее стихии; во-вторых, **человеческое единство** как природный фактор, настойчиво пробивающий себе дорогу, несмотря на все объективные межнац. и социальные противоречия и конфликты; его действие выражается в создании общечеловеч. культуры, сходных форм научной, техн. цивилизации, в развитии и преобразовании средств связи и обмена информацией; в-третьих, «**омассовление**» **обществ., истор. жизни**, когда «народные массы получают все растущую возможность сознат. влияния на ход гос. и обществ. дел»; в-четвертых, **открытие новых источников энергии**; и, наконец, гл. фактор — **рост науки**, превращение ее в мощную геол. силу, гл. силу создания ноосферы. Расцвет ноосферы наступит только тогда, когда станет возможным основанное на научных знаниях сознат. управление обществ. процессами и взаимодействием природы и об-ва в глобальном масштабе.

Научная мысль, по В., такое же закономерно неизбежное, естеств. явление, возникшее в ходе эволюции живого вещества, как и человек. разум, и она не может остановиться или повернуть вспять. Наступление периода ноосферы вытекает из всего прошлого развития жизни и есть единственно возможный путь дальнейшего продолжения этого развития уже на его человеческой, социальной стадии, поэтому всякое сопротивление наступлению этого периода должно быть преодолено. Однако, мыслитель предостерегал человечество, предвидя возможность использования научных и техн. открытий в разрушит., антиноосферных целях. В статье «Война и прогресс науки» он предложил создать «интернационал ученых», к-рый культивировал бы сознание нравств. ответственности ученых за использование научных открытий.

В трудах В. также анализировались многие проблемы методологии и философии науки. Он утверждал, что научное познание расширяется не только путем логич. приемов мышления: его источником служат также вне-научные сферы мышления, философия и религия. Об-ращаясь к философии, В. подчеркивал сложную природу филос. знания, его зависимость от обыденного, ре-лиг. и научного познания, обосновывая, т.о., идею плодотворности взаимодействия всех сфер человек. культуры в деле созидания ноосферы.

Учение В. о ноосфере и связанных с ней возможностях культурного развития человечества оказало огромное влияние на становление и развитие антропокосмич. и гуманистич. культурных парадигм нашего времени, оно является серьезной и глубокой теор. основой природоохранн. мероприятий, борьбы с антропогенным загрязнением окружающей среды, роста экологич. сознания в целом.

Соч.: Очерки и речи. Вып. 1-2. Пг., 1922; Начало и вечность жизни. Пг., 1922; Биосфера. Т. 1-2. Л., 1926; Избр. соч. Т. 1-5. М., 1954-60; Химич. строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1965; Живое вещество. М., 1978; Труды по всеобщей истории науки. М., 1988; Письма Н.Е. Вернадской, 1886-1889. М., 1988; Филос. мысли натуралиста. М., 1988; Письма Н.Е. Вернадской, 1889-1892. М., 1991; Письма Н.Е. Вернадской, 1893-1900. М., 1994; Труды по геохимии. М., 1994; Публицистические статьи. М., 1995.

Лит.: Жизнь и творчество В.И. Вернадского по воспоминаниям современников. М., 1963; Мочалов И.И. В.И. Вернадский — человек и мыслитель. М., 1970; В.И. Вернадский и современность: Сб. статей. М., 1986; Баландин Р.К. Вернадский: жизнь, мысль, бессмертие. М., 1988; Гумилевский Л.И. Вернадский. М., 1988; Мочалов И.И. Владимир Иванович Вернадский и религия. М., 1991; Библиография сочинений академика В.И. Вернадского. М., 1991; Аксенов Г.П. Вернадский. М., 1994; Оскоцкий В.Д. Дневник как правда: (Из мемориального наследия В. Вернадского, О. Берггольца, К. Чуковского). М., 1995.

И. В. Цвык

ВЕРНАДСКИЙ **Георгий Владимирович** (1887-1973) — историк, культуролог, один из теоретиков евразий-ства, деятель культуры рус. зарубежья. Сын *В.И. Вернадского*. По окончании гимназии в 1905 В. поступил в Моск. ун-т, на отделение истории историко-филол. ф-та. Однако в связи с началом революц. событий занятия в ун-те прекратились, и В. уехал в Германию. В 1906 он слушал лекции в Берлин, и Фрейбург. ун-тах, где испытал сильное влияние *Риккерта*.

Одна из центр. идей Риккерта, воспринятая В., — автономия истор. познания. Для Риккерта — вслед за *Виндельбандом* — принципиально различие между науками о природе (номотетическими) и науками о культуре (идиографическими), использующими разные логич. структуры и способы концептуальной разработки в принципе единого познават. материала.

Осенью 1906 В. вернулся в Москву, далекий от активной политики (это отношение сохранилось у историка и в дальнейшем), В. тем не менее вступил в студенч. фракцию Партии народной свободы (кадетов), одним из лидеров к-рой впоследствии стал его отец, избранный членом ЦК конституционных демократов; В. оставался до конца своих дней приверженцем либеральных и демократич. ценностей, не приемля радикальных и экстремистских идей обществ. развития. Предпочтение В. отдавал академич. научной деятельно-

сти. В Моск. ун-те он учился у выдающихся историков — Ключевского, Готье, Виппера, Кизеветтера, Петрушевского, Любавского, Богословского; параллельно с обучением он преподавал на рабочих курсах в Дорогомилово и в воскресной школе в Мытищах. Студентом принял участие в междунар. конгрессе славистов в Праге, где познакомился с будущим президентом Чехословацкой республики Масариком. В 1910 В. окончил ун-т с дипломом I степени. Магист. дис. В. намеревался посвятить колонизации Сибири в 16—17 вв. В статьях 1913-14 В. сформулировал важный для своих последующих исследований **закон соотношения истор. времени и пространства** в России (по существу, речь шла об открытии культурно-истор. хронотопа, определяющего нац. специфику): при постоянстве места социальное явление изменяется во времени, а при постоянстве времени оно изменяет пределы пространства, и соотношение этих изменений эквивалентно. Применительно к об-вам, подобно России, занимающим огромные территории, действие этого закона составляет, по мнению В., всю философию истории данной страны. Здесь В. предвосхищает одну из центр. смысловых категорий евразийства, предложенную П.Н.Савицким и развитую В., — **«месторазвитие»**.

После студенч. волнений 1911 Моск. ун-т покинули многие демократически настроенные профессора, в т. ч. Кизеветтер, Петрушевский; отец В. переехал с семьей в Петербург. В 1913 в Петербург переехал и сам В., весной 1914 принятый приват-доцентом на кафедре рус. истории в Петербург, ун-т, успешно защитил магист. дис. «Рус. масонство в царствование Екатерины II» в 1917 (издана в том же году). Тогда же В. познакомился с амер. историками Ф.Голдером и Р.Лордом, что впоследствии помогло ему стать членом амер. научного сооб-ва. В Перми принял кафедру рус. истории в недавно образованном Перм. ун-те, там опубликовал биографию Н.И.Новикова; при его активном участии было создано «Об-во философии, истор. и социальных знаний»; первый сб. трудов Об-ва был подготовлен под ред. В. Научная и пед. деятельность В. в Перми вскоре была прервана: установление в янв. 1918 советской власти превратило проф. рус. истории в политически неблагонадежного (ему инкриминировалось членство в кадетской партии, общение с церковными деятелями, непролетарское происхождение, публикация в Петрограде популярной биографии П.Н.Миллюкова, члена Временного правительства, либеральная направленность лекций, критич. отзывы об Окт. перевороте). Предупрежденный друзьями об аресте, он бежал из Перми. Вскоре В. оказался в Симферополе. Занятия преподават. и научной деятельностью (работа в архиве князя Потемкина, статьи в «Известиях» ун-та) В. совмещает (с сент. 1920) с постом начальника отдела печати в администрации ген. Врангеля, что предопределило неизбежность эмиграции (1920) в Константинополь, затем в Афины). В февр. 1922 В. становится проф. рус. права на Рус. юрид. фак-те Карлова ун-та в Праге. Работа на юрид. фак-те, в частности чтение курса истории права Рус. гос-ва, обратила внимание В. к гос-ву как феномену цивилизации и проблемам рус. правовой культуры.

Пребывание в Праге сыграло важную роль в становлении В. как ученого. Он тесно сблизился с крупнейшим русским византологом и медиевистом, искусствоведом и культурологом акад. Н.П.Кондаковым и глубоко воспринял его идеи, подтвержденные огромным фактич. материалом истории и археологии, о взаимодействии степной, визант. и слав. культур (прежде всего в истории рус. культуры). В. считал себя учеником и продолжателем научной школы Кондакова; вскоре после смерти ученого (1925) он принял участие в создании постоянно действующего семинара его памяти — «Seminarium Kondakovianum», впоследствии преобразованный в Ин-т им. Н.Кондакова в Праге, возглавленный В. Тогда же В. примкнул к движению евразийцев, особенно плодотворно общаясь с П.Н.Савицким, хотя в силу академич. аполитизма не разделял большинство полит. идей евразийства, что составило ему репутацию объективного и неангажированного исследователя России-Евразии.

В. взял на себя миссию разработать истор. часть евразийской концепции, что нашло наиболее яркое и последовательное воплощение в книге «Начертание рус. истории» (Прага, 1927), а затем было развито в книгах «Опыт истории Евразии с VI в. до наст. времени» (Берлин, 1934) и «Звенья рус. культуры» (Берлин, 1938). Особенно большое внимание В. уделял: 1) рассмотрению соотношения леса и степи как определяющих природных факторов рус. **социокультурной** истории (идея, воспринятая еще от Ключевского), а вместе с тем взаимодействия оседлой и кочевнич. культур в рус. цивилизации и культуре, бинарных по своему генезису и тенденциям самоосуществления в мире; 2) синтезу визант. и тюрко-монг. культурного наследия в феномене «христианизации татарщины» на Руси (концепция, к-рую В. разделял с *Н.Трубецким*), причем тюрк. и монг. фактор оказывается определяющим в цивилизационном отношении, утверждающим порядок факта (становление и развитие гос. организации, социально-полит. строя, разл. социальных и правовых институтов и т. п. атрибутов всемирной империи), а византийско-православный — в духовном развитии России, утверждающим **порядок идеи** (формирование строя идей, необходимого для мировой державы); 3) обоснованию геогр. вектора евразийской социокультурной истории — движению «против солнца», на Восток, отталкиваясь от Запада.

В. пересмотрел по преимуществу отрицат. представления нескольких поколений отеч. историков об эпохе «монг. ига» в истории Др. Руси и рус. истории в целом. Доказывая многогранное цивилизационное и культурное влияние «монг. ига» на рус. гос-во и рус. культуру, В. особо подчеркивал, что монг. завоевание Руси включило Рус. землю в систему мировой империи и возысило рус. историю до истории всемирной, а в рус. нац. характере воспитало, вкупе с христианством, готовность к

подвигу смирения и одоление нац. гордыни. Отсюда проистекает и «всемирная отзывчивость» рус. культуры (идея Достоевского, развития Вл. Соловьевым) — культуры, органично соединившей в себе гетерогенность и полиэтничность (в частности, удивит, способность впитывать и усваивать «чуждые этнич. элементы»), качества, свойственные мировой культуре как целому. Именно поэтому В., рассматривая историю России как модель мировой истории, а рус. культуру — как инвариант всемирной, постоянно включает в рус. историю частные истории других народов — скифов, сарматов, готов, гуннов, аланов, аваров, хазар, болгар, печенегов, половцев, монголов, тюрков, угро-финнов и т. д., — демонстрируя процесс последоват. культурно-истор. аккумуляции и синтеза разнородных социокультурных компонентов (ценностей, норм, принципов, традиций и пр.).

Настоящим открытием В. явилось обнаружение в евразийской истории «периодич. ритмичности государственного-образующего процесса», опр. цикличности в процессах образования единой государственности Евразии (Скиф, держава, Гуннская империя, Монг. империя, Рос. империя и СССР) и ее распада на систему гос-в той или иной конфигурации. В. казалось, что в случае СССР создаются необратимые условия для всеевразийского гос. единства, выразившиеся в создании рус. народом «целостного место-развития». Однако логика выявленной закономерности оказалась сильнее оптимистич. прогнозов ученого: распад Советского Союза на «систему гос-в» оказался так же неизбежен, как и предшествующие фазы распада общеевразийской государственности. Наряду с цикличностью В. выявлял в истории Евразии преемственность ее типологически общих, сквозных структурных компонентов — «исключительно крепкой государственности», «сильной и жесткой правительственной власти», «военной империи», обладающей достаточно гибкой социальной организацией, авторитаризма, опирающегося на почву и потому не отрывающегося от своего народа; в тех случаях, когда к.-л. из перечисленных принципов нарушались, единая евразийская государственность распадалась или становилась на грань катастрофы (удельные усобицы, смутное время, канун революции и т. д.). С внутр. стороны для сохранения единства было необходимо единое, целостное и органич. миросозерцание, к-рое представляет собой осознание народом своего месторазвития как истор. и органич. целостности; подобное миросозерцание также периодически то обреталось народом и его правящей элитой, то утрачивалось, разбивалось. Истор. концепция В., соединявшая черты циклим, ритмичности и целеустремленной поступательности развития, воплощала в себе идею **нOMOгенеза**, т.е. целесообразности национально-культурного развития, запрограммированного изначально присущими свойствами и внутр. причинами цивилизационного саморазвития, жизненной энергией народа, осваивающей окружающую этнич. и геогр. среду, терр. и смысловое пространство — **месторазвитие**. В историч. и культурологич. сочинениях В. оставался верен осн. принципам евразийства как культур-филос. доктрины и методологии культурно-истор. исследований.

К кон. 20-х гг. положение рус. эмигрантов резко осложнилось. Наступал мировой кризис, финансовые субсидии (в т. ч. и чехословацкого правительства) стали уменьшаться; начали закрываться рус. научные и учебные учреждения; сократилось число рус. студентов; многие рус. ученые и писатели стали покидать Прагу. В 1927 из Чехословакии уехал и В.: по рекомендации М.И.Ростовцева, выдающегося рус. историка античности и археолога, и амер. историка Голдера он был приглашен в Йельский ун-т (США), профессором к-рого оставался вплоть до выхода на пенсию (1956). В Нью-Хейвене он прожил до конца своих дней. В первый год пребывания в Америке В. по заказу ун-та работал над одготомным учебником по истории России (1929), признанным на Западе классическим; при жизни В. он переиздавался 6 раз, был переведен почти на все европ. языки, на иврит и японский. С 1931 В. преподавал в Йельском, а также Гарвард., Колумбийском, Чикаг. унтах; участвовал в междунар. научных конференциях в США и Европе. Особенно привлекала В. широкая постановка истор. вопросов: «Рус. история: управление экономикой при киев, князьях, царях и Советах» (съезд Амер. истор. ассоциации, 1933), «Феодализм в России» (Междунар. истор. конгресс в Цюрихе, 1938), «О составе Великой Ясы Чингисхана» (XX междунар. конгресс востоковедов, Брюссель) и т. п.

Подлинный научный подвиг совершил В., предприняв написание многотомной «Истории России». Проект остался незавершенным из-за смерти соавтора В. проф. Карповича в 1959, однако В. почти закончил свою часть: в 1968 он подготовил к печати 5-й том своего труда, посвященный Московскому царству; 6-й том выпустили амер. ученики В. посмертно. Начало работы над многотомной «Историей России» совпало с началом Вт. мир. войны. Патриотизм автора, активно участвовавшего в полит. и гуманитарной поддержке Советского Союза, и огромный интерес амер. общественности к России и рус. истории совпали, и труд ученого получил восторженные отзывы амер. и европ. ученых. Не остался незамеченным вклад В. в изучение рус. истории и на родине. Правда, опублик. рецензии, содержавшие позитивные оценки, носили в основном критич. (и неизбежно политизированный) характер, но это было признанием, хотя и вынужденным.

Заслуги В. перед амер. славистикой были высоко оценены научным сообществом: он был избран членом Амер. академии ср. веков, получил звание заслуженного профессора истории Йельского ун-та (1956), звание почетного доктора гуманитарных наук Колумбийского унта (1958), Амер. ассоциация содействия слав. исследованиям избрала его своим пожизненным почетным президентом (1965); в 1970 он был удостоен высшей награды этой ассоциации. 70-летие и 80-летие ученого были

торжественно отмечены научной общественностью США. До последних дней жизни В. продолжал работать: он писал воспоминания, начал писать монографию о патриархе Никоне, вел активную научную переписку. В опубликованных произведениях В. его ученики отмечали созданную им мощную историческую школу и характеризовали В. как последнего из плеяды великих русских историков, завершившего целую эпоху в русской исторической науке. Значение же В. как самобытного философа и культуролога начинает осознаваться лишь в последнее время, в связи с пробуждением интереса к евразийству в посткоммунистической России.

Соч.: О движении рус. племени на Восток // Научно-истор. журн.. 1913—14. Т.1. Вып.2; Против Солнца: Распространение рус. гос-ва к востоку // Рус. мысль. М., 1914; Соединение церквей в истор. действительности // Россия и Латинство. Берлин, 1923; Очерк истории права Рус. гос-ва XVIII — XIX вв. (Период империи). Прага, 1924; Два подвига св. Александра Невского // Евразийский временник. Прага, 1925. Кн. 4; Монголы в русской истории // Евразийский временник. Париж, 1927. Кн. 5; Заметки о Ленине // Тридцатые годы. Париж, 1931. Кн. 7; История России: [В 6 т.]. М.; Тверь, 1996—97; Рус. история. М., 1997; A History of Russia. New Haven, 1929; Lenin. New Haven, 1931; Lenin: the Red Dictator. L., 1933; The Russian Revolution: 1917-1932. Boston, 1936; Political and Diplomatic History of Russia. Boston, 1936; A History of Russia. V. I—V. New Haven, 1943-69; Medieval Russian Laws. N.Y., 1947; The Origins of Russia. Oxf., 1959.

Лит.: Черемисская М.И. Концепция истор. развития у евразийцев // Тезисы докладов Межвуз. конференции «Совр. проблемы философии истории» (Тарту — Кяэрику). Тарту, 1979; Соничева Н.Г. Философия евразийцев в концепции Г.Вернадского // Феномен евразийства. М., 1991; Она же. Г.В.Вернадский: Рус. история в евразийском контексте // Глобальные проблемы и перспективы цивилизации. М., 1993; Евразия: Истор. взгляды рус. эмигрантов. М., 1992; Пашуто В. Рус. историки-эмигранты в Европе. М., 1992; Николаев Б.А. Жизнь и труды Г.В.Вернадского // Вернадский Г.В. История России: Древняя Русь. М.; Тверь, 1996; Соничева Н.Г. Вернадский Г.В. // Русское зарубежье: Золотая книга. Первая треть XX века. Энциклопедич. биогр. словарь. М., 1997; Essays in Russian History. A collection dedicated to George Vernadsky. Hammben, 1964; Riasanovsky N.B. Vernadsky G. The Tsardom of Moscow, 1547-1682 (A History of Russia. Vol V, Parts 1-2 // Russian Review. 1970. V. XXIX / 1; Halperin Ch. G. Vernadsky : Eurasianism, the Mongols and Russia // Slavic Review. 1982. Vol. 41. № 3; Idem. Russia and Steppe : George Vernadsky and Eurasianism // Forschungen zur osteuropaischen Geschichte. Wiesbaden, 1985. Bd. 36.

И. В. Кондаков

ВЕРТИКАЛЬ И ГОРИЗОНТАЛЬ - две неотделимые друг от друга составляющие культуры. Вертикаль символизирует собой энергию движения вперед, творч. прорыв в неведомое, новое и неординарное, самобытное и оригинальное, что подчас не осознается таковым современниками и бывает непонято в силу стереотипности, традиционализма мышления, сложившихся видовых предпочтений и оценочных норм. Развитие культуры в вертикальном измерении олицетворяет собой бесконечность перспективы и авангардное начало. Пионеры-первопроходцы вызывают у общества неоднозначное отношение, их идеи и действия нередко отвергаются большинством во всех сферах духовной жизни. Один из египет. фараонов опередил свое время, высказав идею перехода к единобожию, но не получил широкой поддержки и понимания. Христос, проповедуя свое вероучение, был предан и распят. Гениальные художники, за редким исключением, не оценивались современниками по достоинству, в соответствии с их вкладом в духовную культуру. Драматизм творч. судеб впечатляет и поражает. Бах получил признание через 100 лет, представители отеч. худож. авангарда вначале тоже не были избалованы вниманием публики. Эти единичные примеры из истории культуры, к сожалению, являются не исключением из правил, а скорее их подтверждением.

Известная мысль Н. Бора, что отличающаяся бесспорной новизной идея проходит три этапа в процессе внедрения ее в общественное сознание: а) этого не может быть; б) возможно, в этом что-то есть; в) это бесспорно верно.

Что такое горизонталь в развитии феноменов культуры? В триаде «отрицание — сомнение — утверждение» вертикаль начинает превращаться в горизонтальную плоскость в момент укоренения новой культурной формы в сознании массовой аудитории, т.е. на стадии ее полного принятия, когда культурная форма становится узнаваемой. Соотношение В. и Г. в культуре — двуединный процесс. Вертикаль — открытие новых форм культуры, «езда в неизвестное», квинтэссенция творческо-продуктивного начала. Горизонталь — процесс постепен. освоения этого нового, превращения его в достояние многих, узнаваемая форма культуры, основанная на продуцировании известного.

Кроме изложенной трактовки соотношения В. и Г. в культуре можно предложить еще одну, в которой вертикаль символизирует процесс временного развития культуры, ее истор. характер, принцип преемственности, переход предшествующих культурных форм или их элементов в новые культурные образования. Так классич. античность стала образцом для подражания в эпоху Возрождения, классицизма, а элементы культуры ср.-вековья в эпоху романтизма. Горизонталь в этом случае может осмысливаться как пространственное развитие культуры, синхронное сосуществование разл. локальных и нац. ее форм, их взаимодействие и взаимообогащение.

Лит.: Неизвестный Э. Катакомбная культура и официальное искусство // Посев. Fr./M., 1979, № 11; Бер-

дяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990; Кентавр: Эрнст Неизвестный об искусстве, литературе, философии. М., 1992.

И. Г. Хангельдиева

ВЕСТЕРНИЗАЦИЯ (социально-культурная) — полная или частичная переориентация сообществ, исходно не принадлежавших к западнохристианской культурной традиции, на социокультурное развитие по образцу развитых стран Запада или заимствование отд. элементов зап. культуры, начинающих играть значимую роль в социокультурных процессах сооб-ва-реципиента. При этом речь не идет о насильственном внедрении или навязывании зап. державами своих культурных норм иным народам в процессе их колонизации (как это имело место при освоении Америки, колонизации Африки, Индии и др.) или политико-экон. проникновения в страны Востока (Китай и Япония вт. пол. 19 в.), а именно о добровольной В., проводимой элитами развивающихся гос-в. Истор. прецеденты В. известны с начала Нового времени («робкие» заимствования с Запада в России вт. пол. 17 в., а затем стремительная В. в годы петровских реформ и последующие десятилетия 18 в.; постепенная В. военно-политической структуры Турции в течение 18-19 вв. с последующей «скачкообразной» В. в период «младотурецкой» революции Кемаля Ататюрка и др. примеры). Серьезным толчком к масштабной В. стал процесс модернизации социокультурной.

Очевидно, под В. следует понимать не просто усвоение совр. зап. технологий и организационных форм экон. производства и военно-техн. культуры, но прежде всего комплекса социокультурных норм социальной регуляции (демократии, полит. устройство, приоритет прав человека, либеральный тип социальных условий для самореализации личности, религ. и нац. толерантность, свободу информации и творчества и т.п.). По этим признакам к категории вполне вестернизированных сооб-в можно отнести лишь Японию и нек-рые «посткоммунистич.» страны Вост. Европы. Большинство других стран, избравших этот путь развития (включая и совр. Россию), могут быть охарактеризованы лишь как частично затронутые В. об-ва.

На интенсивность процессов В. на уровне обыденного сознания и культуры об-ва существ, влияние оказывает степень его информац. открытости, уровень знакомства членов об-ва со стилем и уровнем жизни людей на Западе, с их возможностями социальной самореализации, доступа к разл. социальным благам и т.п. Вместе с тем увлечение значит. части молодежи зап. массовой культурой еще не является свидетельством серьезной В. об-ва, поскольку эта мода обусловлена преимущественно потребностью в групповой самоидентификации этой возрастной группы по отношению к старшим и на глубинные ценностные установки молодых людей, как показывает практика, серьезно не влияет.

Следует отметить, что во многих сооб-вах процессы В. вызывают заметное сопротивление традиционалистски настроенных слоев и части элиты. Наиболее выраженные формы это сопротивление получило в мусульманских странах, что, видимо, связано с противоречием между полит. амбициями и ресурсными возможностями правящих элит и существ, неподготовленностью большинства населения к корректировке культурно-ценностных ориентации, полностью пронизанных жесткой догматикой ислама. Серьезная оппозиция процессам В. наблюдается также в России прежде всего со стороны тех слоев об-ва и представителей элит, к-рые осознают свою неконкурентоспособность в условиях свободного рынка труда и инициативы, таланта и профессионализма. Наиболее непримиримыми оппонентами В. обычно являются религ. круги и маргинальные социальные группы, для к-рых В. чревата угрозой утраты занимаемых ими социальных ниш.

Лит.: Кини А.Г. Динамика социально-полит. действия в традиц. об-ве: (ислам). М., 1996.

А.Я. Флиер

ВЕЩЬ в культуре — бытие вещи как феномена культуры. В. обладает **актуальным** бытием (**В. существует**), где актуальность понимается как в большей или меньшей степени продолжит, временной отрезок, в границах к-рого возникают и реализуются многообразные смысловые связи, обусловленные появлением В. как ранее существовавшего феномена. Актуальное бытие В., в к-ром с достаточной полнотой реализуются ее важнейшие характеристики, становится некоей точкой отсчета, исходным пунктом для изучения В. как феномена культуры.

Актуальное бытие В. дополняется **потенциальным** бытием, наличие к-рого (**В. могла бы существовать** как именно такая) говорит об имеющихся и скрывающихся в самой В. возможностях, к-рые могут оставаться и невостребованными. Эта потенциальная содержательность обретает исключит. значение в анализе культурологическом, т.к. духовная аура, к-рая возникает вокруг феномена культуры и играет большую роль в его функционировании в этом статусе, создается прежде всего духовным содержанием, даже если оно пребывает лишь в потенциальном состоянии.

В. практически с необходимостью обладает идеальным бытием в памяти, воспоминании (**В. существовала** или **могла существовать**), в рез-те чего остается лишь иллюзия, предположение, что вещь существовала, дополненное достаточно неопр. и внутренне противоречивым представлением о ней, что может быть обозначено как **иллюзорное** бытие В.

Наконец, В. в культуре может обладать **виртуальным** бытием в воображении и фантазии (**В. будет или может существовать** именно как таковая).

Бытие В. в культуре отличается изменчивостью и значит. подвижностью. Даже имея в виду, что феномен культуры также способен выполнять роль элемента в специ-

фич. знаковой системе, нужно признать, что любая подобная система может быть сравнена с живым организмом, к-рый, оставаясь тождественным самому себе, постоянно пребывает в процессе изменения.

Лит.: Кнабе Г. Внутренние формы культуры // Декоративное искусство СССР. М., 1981; Вещь в искусстве. М., 1986.

К.З. Акоюян

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР - особый вид непосредственных отношений и связей, к-рые складываются между по меньшей мере двумя культурами, а также тех влияний, взаимных изменений, к-рые появляются в ходе этих отношений. Решающее значение в процессах В.к. приобретает изменение состояний, качеств, областей деятельности, ценностей той и другой культуры, порождение новых форм культурной активности, духовных ориентиров и признаков образа жизни людей под влиянием импульсов, идущих извне. Т.к. подобные рез-ты подготавливаются постепенно, иногда незаметно, исподволь, то процессы В.к. — как правило, крупномасштабное по длительности явление (не менее нескольких десятилетий). Элементарный обмен товарами, информацией, эпизодич. контакты или даже устойчивые хоз. и другие отношения, не затрагивающие глубоких уровней в структуре культурной активности, в ценностных ориентациях, в образе жизни представителей той и другой культуры, не могут быть отнесены к В.к., но выступают формами сосуществования или контактов культур друг с другом. Выделяют разные уровни В.к. Этнич. уровень взаимодействия характерен для отношений между локальными этносами, историко-этногр., этноконфессиональными и др. общностями. На нац. уровне взаимодействия регулятивные функции в значит. степени выполняют государственно-полит. структуры. Цивилизационный уровень взаимодействия приобретает спонтанно-истор. формы; однако на этом уровне и прежде, и в наст. время возможны наиболее существ. рез-ты в обмене духовными, худож., научными достижениями. В повседневной практике общения стран и народов мира чаще всего перекрещиваются процессы и отношения, характерные для всех трех уровней взаимодействия. В межкультурных связях, особенно внутри полинац. гос-ва, принимают одновременное участие как большие, так и малые нации, имеющие свои административно-гос. формы регулирования этнич. образования и не имеющие таких форм. При этом более крупное по численности представителей и по роли в жизни разных народов культурное образование способно оказать большее влияние на процессы взаимодействия, нежели малая этнич. группа, хотя вклад последней во взаимодействие никоим образом нельзя недооценивать. Все же исследователи выделяют культуру-донора (к-рая больше отдает, чем получает) и культуру-реципиента (культура, в основном принимающая). В течение исторически длит. периодов времени эти роли могут меняться.

Важное значение в В.к. имеет его структура, т.е. те содержат, направления и конкр. формы взаимного обмена, через к-рые оно осуществляется. Одной из наиболее древних и широко распространенных форм взаимодействия выступает обмен хоз. технологиями, специалистами-профессионалами; устойчивым видом взаимодействия являются межгос. отношения, полит., правовые связи. Под влиянием В.к. весьма своеобразно могут происходить изменения в языке, худож. или религ. практике взаимодействующих народов, а также в их обычаях. Следует учитывать и конкр. уровень В.к. — осуществляются ли связи на уровне госуд. или профессионально-корпоративных отношений, обществ, организаций или через обыденную, повседневную жизнь широких групп населения. Различают также формы и принципы В.к. В истор. практике известны и мирные, добровольные способы взаимодействия (в этом случае принципы взаимодействия чаще всего нацелены на равноправное сотрудничество), и принудит. или реализуемые в результате колониального, военного завоевания формы взаимодействия (в этом случае, как правило, доминирует стремление к односторонней выгоде в процессе взаимодействия). Практика междунар. отношений выступает как особая, исторически сложившаяся полит. форма регулирования межкультурных контактов разных стран между собой, в процессе к-рых могут быть выработаны спец. органы и объединения, осуществляющие более целеустремленную и широкую политику взаимодействия разных стран, в т.ч. в сфере собственно культурной активности (напр., в ООН такие цели преследует деятельность ЮНЕСКО).

Междунар. отношения выступают не только формой В.к., но они содержат в себе и целую цепочку механизмов, посредством к-рых оно осуществляется. Помимо механизмов, действующих в рамках междунар. отношений, в практике взаимодействия широко используется система социальных институтов и механизмов внутри самих культур. Важным механизмом В.к. может выступать политика модернизации, нац. и культурная политика, реализуемая на уровне гос-ва, а также внутри отд. производственно-корпоративных структур, муниципальной власти, обществ, организаций, культурно-нац. объединений.

Весьма неоднозначными бывают рез-ты В.к., особенно если их анализировать в рамках краткосрочной ретроспективы. Оценка этих рез-тов — достаточно сложная процедура, поскольку еще не выработаны критерии, позволяющие говорить о безусловно положительн. или отрицат. последствиях взаимодействия. Последнее утверждение нельзя отнести к тем случаям, когда одна культура начинает явно стагнировать под влиянием взаимодействия с другой и постепенно растворяется в ней или исчезает без следа. Такой рез-т наиболее отчетливо прослеживался и в прошлой, и в сегодняшней практике на примере культур реликтового или архаич. типа, к-рые вплоть до наших дней сохраняются в ряде регионов, при их внезапном столкновении с культурами совр. типа. Подобные культуры нередко оказываются не готовыми в сжатые сроки, быстрыми темпами освоить те сложные культурные формы жизнедеятельности,

к-рые им навязывает более динамичное и дифференцированное культурное окружение (индустриальные и постиндустриальные культуры). В наст. время достаточно остро стоит проблема разрешения этого противоречия: необходимо найти такие способы адаптации подобных культур к современности, чтобы, не подрывая их внутр. сущности, попытаться сделать их контакты с совр. миром менее разрушительными.

Более сложным по рез-там и последствиям бывает взаимодействие между культурами, не имеющими глубокого разрыва по типологич. характеристикам, по способности к динамическим изменениям, по уровню внутр. дифференциации. Распространение в к.-л. культуре удобных для работы орудий труда, совр. технологий, новых оценочных критериев повседневного поведения людей, взятых из инокультурного опыта, не может быть признано позитивным или негативным, пока не станет ясно, какое именно воздействие оказали те или иные заимствования на глубинные качества культурной жизни данного народа. Новые предметы и явления культурной практики должны быть оценены не сами по себе, но лишь с позиций того, насколько они помогли данной культуре адаптироваться к изменениям внешнего мира, развить ее творч. потенции. В каждой культуре имеется система защитных механизмов, способных предохранить ее от слишком интенсивного инокультурного воздействия: таковы механизмы сохранения и воспроизводства своего предшествующего опыта и традиций, формирования у людей чувства культурной идентичности и др.

Лит.: Взаимодействие культур Востока и Запада. Вып. 1-2. М., 1987-1991; Арутюнов С.А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М., 1989; Иконникова Н.К. Механизмы межкультурного восприятия // Социол. исследования. 1995. № 11; Взаимодействие культур и литератур Востока и Запада. Вып. 1-2. М., 1992; Каган М.С., Хилтухина Е.Г. Проблема «Запад-Восток» в культурологии: Взаимодействие худож. культур. М., 1994; Россия и Европа в XIX-XX веках: Проблема взаимовосприятия народов, социумов, культур. М., 1996.

Г.А. Аванесова

ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (1848-1915) — нем. философ, глава баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Лейпциге. (1870-76), Цюрихе. (1876), Фрейбург. (1877-82), Страсбург. (1882-1903), Гейдельберг. (1903-15) ун-тах. Воспринял кантовский критицизм через призму философии И.Г. Фихте, Р.Г. Лотце, К. Фишера.

В 1873 в Лейпциге защищает докт. дис. «О достоверности познания» (Über die Gewissheit der Erkenntnis). В 1875 становится проф. и занимает вслед за Вундтом кафедру «индуктивной философии» в Цюрихе; с 1894 — ректор Страсбург. ун-та. Осн. труды В. посвящены истории философии и были хорошо известны в России. В них филос. учения прошлого рассматривались с позиций «критицизма», принципы к-рого в лаконичной форме изложены В. в сб. «Прелюдии. Филос. статьи и речи для введения в философию».

В своей ранней статье «Учение о познании с т. зр. психологии народов» В. выступает с позиций прагматизма и истор. релятивизма. Он не только предпринимает «дедукцию категорий» из естественно-истор. процесса формирования «психологии народов», но и, отталкиваясь от идей Х. Зиггарта, объясняет с т. зр. «психологии народов» происхождение законов логики (закона противоречия и закона основания). Всякое отрицание заключает в себе предположение об утверждении обратного, а утвердительный подтекст не может быть формально-однозначен и зависит от нац. и историко-культурных особенностей. «...Те, кто считает этич. и логич. законы чем-то вечным, неизменным и лишенным становления, должны признать: человечество движется к их постижению, к их осознанному овладению в постепенно восходящем, приближающемся развитии. Естественный человек не имеет в непосредств. данности сознание своего нравств. долга и правильной последовательности своих мыслей: к тому и другому народы были воспитаны, культивируясь историей...» Тем самым он фактически отрицает идею априоризма. Однако впоследствии, выдвигая в «философии ценностей» принцип «нормативной очевидности», или «самоочевидности нормативного сознания», он реабилитирует и отстаивает ее.

В 1878-79 В. формулирует основы своей «философии ценностей». Гл. вопросом баденской школы становится отношение между сущим (природой) и должным, или нормативным (культура).

Согласно В., философия есть «**критич. наука об общеобязат. ценностях**», или **наука о нормальном (нормативном) сознании**. Она должна устанавливать правила отнесения к ценностям в логич. (научной), этич., эстетич. и др. сферах культуры, проникая путем объективного исследования в сущность нормативного сознания. Под нормативностью сознания, или нормами, В. имеет в виду законы «сознания вообще» (Кант) в отличие от законов природы, а именно идеальную общезначимость и необходимость, т.е. априорность. «Итак, повсюду, где эмпирич. сознание открывает в себе эту идеальную необходимость общеобязательного, оно наталкивается на **нормальное** [т.е. нормативное] **сознание**, сущность к-рого для нас состоит в том, что мы убеждены, что оно должно быть в действительности, совершенно независимо от его реального осуществления в естественно-необходимом развитии эмпирич. сознания». Т.о., нормами, по В., являются не только нормы этики, но и высшие ценности науки (истина), искусства (прекрасное) и др. сфер культуры.

Оценка (Wertung, Bewertung), по В., — это «реакция чувствующей и желающей личности на опр. содержание познания», событие душевной жизни, обусловленное состоянием ее потребностей, с одной стороны, и содержанием ее представлений о мире, с другой. А так как последние «включены в общее течение жизни», т.е.

заимствуются из жизни социальной и культурной, то индивидуальная психология лишь отчасти объясняет происхождение оценок. Ее дополняет история культуры и общества. «Философия не должна ни описывать, ни объяснять оценок. Это — дело психологии и истории культуры». Предмет философии — не оценка, а «правила оценки», задаваемые природой соответствующей ценности (Wert) и сущностью человек. «сознания вообще».

Трансцендентально-филос. метод исследования в отличие от научного (истор.) метода изучения культуры не только выявляет сам феномен «значимости» тех или иных ценностей в тот или иной истор. период для тех или иных сфер человек. жизнедеятельности, включая само научное познание, но и восходит до уяснения сущности человек. сознания, становясь философией культуры. «...Критицизм, по методу своему возникший сначала из проблемы науки, невольно получил более широкое значение философии культуры, даже стал философией культуры *par excellence*. В сознании творч. синтеза культура познала самое себя, ибо в глубочайшем существе своем она и есть не что иное, как этот творч. синтез». Творческий синтез наиболее очевиден в сфере действия «практич. разума», т.е. в нравственности, считает В., «и только в этом смысле и можно говорить в трансцендентальной философии о примате практич. разума», но он имеет место и в праве, и в искусстве, и в религии.

Науки по своей методологии делятся на два вида — «науки о природе» и «науки о культуре», т.е. естественные и исторические. Для первых характерен номотетич. (генерализирующий) метод, ориентированный на установление законов, для вторых — идиографич. (индивидуализирующий) метод, ориентированный на установление данных во времени и неповторимых в своей индивидуальности событий действительности. Оба метода не противоречат друг другу, а находятся в отношении взаимодополнения. «Совокупность всего данного во времени обнаруживает абсолютную самостоятельность наряду с общей закономерностью, к-рой подчинено ее движение».

Индивидуальное событие становится исторически значимым лишь тогда, когда оно «возвышается над единичным и представляет интерес для человеческого сообщества в целом». Т.о., «ценностная ориентация на человеческое сообщество» (на социум) является главным критерием для зачисления отдельного события в разряд исторических...» Это положение, к-рое сам В. изложил лишь в общих чертах, было подробно разработано его учеником *Риккерт* и превратилось в законченный раздел аксиологии и теории познания.

Соч.: *Geschichte der abendlandischen Philosophie im Altertum*. Munch., 1923; *Die Geschichte der neueren Philosophie*. 2 Bde., 1878-1880; *Präjudic. Reden und Aufsätze*. 2 Bde., 1884; *Platon*. Stuttg., 1900; *История древней философии*. СПб., 1893; *История новой философии*. Т. 1-2. СПб. 1902-1905; *Философия в нем. духовной жизни 19-го столетия*. М., 1993; *Философия культуры: Избранное*. М., 1994; *Избранное: Дух и история*. М., 1995.

Лит.: Полякова З.С. Критика методологии историко-философского исследования В. Виндельбанда. *Кривой Рог*, 1983.

А.Н. Малинкин

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ - искусственно созданная компьютерными средствами среда, в к-рую можно проникать, меняя ее изнутри, наблюдая трансформации и испытывая при этом реальные ощущения. Попав в этот новый тип аудиовизуальной реальности, можно вступать в контакты не только с другими людьми, но и с искусственными персонажами.

Термин «виртуальность» возник в классич. механике 17 в. как обозначение нек-рого математич. эксперимента, совершаемого преднамеренно, но стесненной объективной реальностью, в частности, наложенными ограничениями и внешними связями. Понятие «виртуальный мир» воплощает в себе двойственный смысл — мнимость, кажимость и истинность.

Технологич. достижения последних лет заставили по-иному взглянуть на виртуальный мир и существенно корректировать его классич. содержание. Специфика совр. виртуальности заключается в интерактивности, позволяющей заменить мысленную интерпретацию реальным воздействием, материально трансформирующим худож. объект. Превращение зрителя, читателя и наблюдателя в сотворца, влияющего на становление произведения и испытывающего при этом эффект обратной связи, формирует новый тип эстетич. сознания. Модификация эстетич. созерцания, эмоций, чувств, восприятия связана с шоком проницаемости эстетич. объекта, утратившего границы, целостность, стабильность и открывшегося воздействию множества интерартистов-любителей. Суждения о произведении как открытой системе теряют свой фигуральный смысл. Герменевтич. множественность интерпретаций сменяется мультивоздействием, диалог — не только вербальным и визуальным, но и чувств., поведенческим полилогом пользователя с компьютерной картинкой. Роли художника и публики смешиваются, сетевые способы передачи информации смещают традиц. пространственно-временные ориентиры.

В теор. плане В.р. — одно из сравнительно новых понятий неклассич. эстетики. Эстетика виртуальности концептуально шире постмодернистской эстетики. В центре ее интересов — не «третья реальность» постмодернистских худож. *симулякров*, пародийно копирующих «вторую реальность» классич. искусства, но виртуальные артефакты как компьютерные двойники действительности, иллюзорно-чувственная квазиреальность.

Виртуальный артефакт — автономизированный симулякр, чья мнимая реальность отторгает образность, полностью порывая с референциальностью. В нем как

бы материализуются идея *Деррида* об исчезновении означаемого, его замене правилами языковых игр. В виртуальном мире эта тема получает свое логич. продолжение. Означающее также исчезает, его место занимает фантомный объект, лишенный онтологич. основы, не отражающий реальность, но вытесняющий и заменяющий ее гиперреальным дублем. Принципиальная эстетич. новизна связана здесь с открывшейся для воспринимающего возможностью ощутить мир искусства изнутри, благодаря пространств, иллюзиям трехмерности и тактильным эффектам погрузиться в него, превратиться из созерцателя в протагониста. Виртуальные авторские перевоплощения, половозрастные изменения, контакты между виртуальным и реальным мирами (го-лографич., компьютерные проекции частей тела как их искусственное «приращение» и т.д.) усиливают личностную, волевою доминанту худож. экспериментов.

Новая эстетич. картина виртуального мира отличается отсутствием хаоса, идеально упорядоченной быстротностью, сменившей постмодернистскую игру хаосом. Но игровая и психоделич. линии *постмодернизма* не только не исчезают, но и усиливаются благодаря «новой телесности»: совр. трансформации эстетич. восприятия во многом связаны с его отелесниванием спе-цифич. компьютерным телом (скафандр, очки, перчатки, датчики, вибромассажеры и т.д.) при отсутствии собственно телесных контактов.

Несомненное влияние на утверждение идей реальности виртуального в широком смысле оказывают новейшие научные открытия: доказательность предположения о существовании антивещества активизировала старые споры об антиматерии, антимире как частности многомерности, обратимости жизни и смерти. Взаимопереходы бытия и небытия в виртуальном искусстве свидетельствуют не только о худож., но и о философ., этим, сдвиге, связанном с освобождением от парадигмы причинно-следств. связей. В виртуальном мире возможности начать все сначала не ограничены: шанс «жизни наоборот» связан с отсутствием точек невозврата, исчезновением логистич. кривой. Толерантное отношение к убийству как неокончат. факту, не носящему необратимого ущерба существованию другого, лишенного физич. конечности, — одно из психол. следствий такого подхода.

Мнимо-подлинность виртуальных артефактов лежит в основе многообраз. эстетич. опытов с киберпростран-ством. В продвинутом экспериментальном искусстве «дигитальная революция» наиболее бурно протекает в кинематографе. Дигитальный экран, электронные спецэффекты во многом изменили традиц. киноэстетику. Так, если в компьютерной графике, позволяющей обойтись без дорогостоящей бутафории («Челюсти», «Кинг-Конг»), момент искусственности иронически обыгрывается, то в компьютерном (нелинейном, виртуальном) монтаже, заменяющем последоват. организацию кадров их многослойным наложением друг на друга, искусственность трюков тщательно камуфлируется. Морфинг как способ превращения одного объекта в другой путем его постепенной непрерывной деформации лишает форму классич. определенности. Становясь текучей, оплазированной в рез-те плавных трансформаций, неструктурированная форма воплощает в себе снятие оппозиции прекрасное — безобразное. Возникающие в рез-те морфинга трансформеры свидетельствуют об антииерархич. неопределенности виртуальных эстетич. объектов. Композинг, заменяющий комбинированные съемки, позволяет создать иллюзию непрерывности переходов, лишенных «швов»; «заморозить» движение; превратить двумерный объект в трехмерный; показать в кадре след от предыдущего кадра; создать и анимировать тени и т.д. Виртуальная камера функционирует в режиме сверхвидения, манипулируя остановленным «вечным» временем, дискретностью бытия, проницаемостью, взаимовложенностью вещного мира. Немалую роль играют и новые способы управления изображением — возврат, остановка, перелистывание и др.

Эстетич. эффект такого рода новаций связан со становлением новых форм худож. видения, сопряженных с полимодальностью и парадоксальностью восприятия, основанных на противоречивом сочетании более высокой степени абстрагирования с натуралистичностью; многофокусированностью зрения; ориентацией на оптико-кинетич. иллюзии «невозможных» артефактов как эстетич. норму.

В качестве суперсимулякров выступают искусственно синтезированные методом сканирования виртуальные актеры («Форрест Гамп», «Правдивая ложь», «Король-Лев»). Возможность римейка киноидолов прошлого либо создания фантомных персонажей, не имеющих прототипов, позволяющая обойтись без живых актеров, радикально меняет не только процесс кинопроизводства, но и воздействует на творч. процесс: исчезновение «сопротивления материала» реальности, позволяющее погрузиться в область чистой фантазии, переструктурирует соотношение рационального и иррационального, конкретного и абстрактного, коллективного и индивидуального, усиливая концептуально-проектное начало творчества. Становление компьютерографа (дигитографа), конкурирующего с кинематографом, основано на абсолютизации игровой модели бытия в иммерсионной В.р., где границы между реальным и воображаемым исчезают.

Тенденции виртуализации характерны также и для других видов искусства. Восходя к ветвящимся сюжетам, ризоматике и интертекстуальности, гиперлит-ра оперирует не текстами, но текстопорождающими системами. Заданный автором виртуальный гипертекст может быть прочтен лишь с помощью компьютера, благодаря интерактивности читателя, выбирающего пути развития сюжета, «впускающего» в него новые эпизоды и персонажи и т.д. («Виртуальный свет» У. Гибсона, «Полдень» М. Джойса).

В области массовой культуры и прикладной сфере на основе В.р. возникла индустрия интерактивных развлечений и услуг нового поколения, обыгрывающая

принцип обратной связи и эффект присутствия — мно-гообр. видеоигры, рекламные видеоклипы, виртуальные секс-дромы, ярмарки, телешоппинги, интерактивные образоват. программы, электронные тренажеры, виртуальные конференц-залы, ситуационные комнаты и т.д. Массовая постпродукция (игрушки, гаджеты, воспроизводящие популярные кино- и телеперсонажи и др.) провоцировала своеобраз. ролевою метаморфозу, превратив искусство в своего рода виртуальную рекламу такого рода товаров.

Анализ специфики виртуальности в разл. видах и жанрах искусства приводит к выводу о связанных с ней существ, трансформациях эстетич. восприятия. Именно восприятие, а не артефакт, процесс, а не рез-т сотворчества, оказываются в центре теор. интересов. Наиболее значимы в концептуально-методолог. плане процессы виртуализации психологии восприятия: флуктуация, конструирование, навигация, персонификация, имплюзия, адаптация.

Прорастающая в жизнь В.р. — одновременно итог и генератор космологич. фантазий, грандиозных утопий и антиутопий конца 20 в., идей совр. «транзитной» цивилизации, неопределенности путей ее развития, «конца истории», нового синкретизма «компьютерной соборности». Такой социокультурный контекст стимулирует разработку концепций новой культуры 21 в., идущей на смену эпохе письменности.

Неоднозначное, противоречивое воздействие В.р. на мир эстетического подтверждает идеи обратимости культурного континуума. Ведь компьютерная эстетика при всей изощренности своего инструментария, полижанровости и полистилистике, на новом технол. уровне во многом возрождает эстетику волшебных сказок и театральных чудес, мельесовскую концепцию кинематографа. Но едва войдя в виртуальный худож. мир, совр. человек начинает поиск его границ и ориентации в пространстве-времени мировой культуры. Такого рода навигирование эстетич. мысли представляется перспективным и для теории, и для худож. практики.

Лит.: Орлов А. Аниматограф и его анима. Психогенные аспекты экранных технологий. М., 1995; Маевский Е. Интерактивное кино? (Опыт эстетич. прогностики) // Иностран. лит.-ра. 1995. N 4; Прохоров А. Век второй. От cinema к sceenema // Искусство кино. 1995. № 11.

И. Б. Маньковская, В. Д. Мотлевский

ВИТГЕНШТЕЙН (Wittgenstein) Людвиг (1889-1951) — австр. философ. Получил инженерное образование, затем увлекся чистой математикой, учился у Г. Фреге, потом в Кембридже у Б. Рассела, интенсивно занимался проблемами логики, оснований математики и логич. анализа языка. Начало Первой мир. войны вынудило его вернуться в Австрию. Он добился отправки на фронт, имел награды и ранения. Его исследование по логике и философии было завершено в плену (Монте-Кассино, Италия); в 1921 опубликовано под названием «Логико-филос. трактат». К этому времени В. решительно отказался от занятий философией. Ряд лет был учителем в сельской школе, занимался архитектурой, был монастырским садовником. В 1929 вернулся к занятиям философией и был приглашен в Кембридж, где с перерывами читал лекции до 1947. Во время Второй мир. войны оставил преподавание и работал санитаром в Лондон, госпитале. В 1947 он покинул Кэмбридж и сосредоточился на разработке своих идей, ведя затворническое существование в деревушке в Ирландии. После смерти В. осталась одна подготовленная для печати рукопись. Его ученики и душеприказчики, дополнив рядом фрагментов, опубликовали ее под названием «Филос. исследования» (1953). Публикация его рукописного наследия продолжается.

Целью филос. занятий В. считал достижение ясности, что имело для него значение этич. принципа как требование честности и искренности в мыслях и высказываниях, честного осознания своего места и назначения в мире. Органич. составляющей императива ясности было требование четко представлять себе грань, за к-рой язык бессилен и должно наступать молчание.

Достижение ясности требует анализа используемых нами языковых выражений: что они означают и как соотносятся с реальностью. В «Логико-филос. трактате» В. представляет язык как образ реальности. Язык и реальность (мир) находятся в одном и том же логич. пространстве и обладают одной и той же логич. формой. Языковые выражения членились вплоть до простых, далее неанализируемых языковых единиц — имен, а реальность складывается из абсолютно простых и независимых друг от друга единиц — объектов, к-рые образуют субстанцию мира (концепция логич. атомизма). Предложение языка является образом (реального или возможного) факта. Предложение **говорит** о факте, факт есть смысл предложения. Это возможно благодаря тому, что предложение и факт имеют одну и ту же логич. структуру. Т.о., языковые выражения говорят о фактах мира, но не могут говорить о том, что составляет априорное условие и мира, и возможности говорить о нем, т.е. о собственной логич. структуре, хотя и мир, и язык **показывают** ее всегда и всюду, ибо логика пронизывает и мир, и язык. Она же образует и границу языка, и мира.

В «Логико-философском трактате» логика и метафизический субъект получают ряд общих характеристик: они трансцендентальны, пронизывают весь мир, но не являются ни объектом, ни явлением в самом мире, а представляют собой границу мира. Логика оказывается как бы гранью метафизич. субъекта: это он является априорным логич. каркасом языка и мира и априорным условием того, что язык служит для изображения мира. Однако субъект не тождествен логике, ибо наделен волей. Она также трансцендентальна, не влияет на ход отд. событий в мире, но определяет собою мир как целое.

За границей мира (или, что то же самое — за границей того, что может быть высказано предложениями)

лежат ценности и смысл жизни. Фундаментальное переживание ценности связано с представлением мира как ограниченного целого и с изумлением по поводу того, что он существует. Такое видение мира В. называет мистическим. Оно решает для человека проблему смысла жизни. Но высказать это решение нельзя: «Все, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно; о чем невозможно говорить, о том следует молчать».

Философия пытается говорить о том, о чем говорить невозможно. Поэтому «большинство вопросов и предложений, написанных о филос. проблемах, не ложны, а бессмысленны. На вопросы такого рода вообще нельзя ответить, — можно только показать их бессмысленность». Однако В. не считал бессмысленными сами филос. проблемы, напр., проблему солипсизма, соотношения человеческого Я и мира, смысла жизни. Он видел экзистенциальную важность таких проблем, но видел также, что чем важнее проблема человек. существования, тем менее осмысленным становится теоретизирование по ее поводу. Философия нарушает запрет «о чем невозможно говорить, о том следует молчать». Осознав это, она должна перестать строить собств. теории (по поводу умопостигаемой реальности, ценностей и пр.) и стать просто деятельностью по прояснению наших мыслей и высказываний.

В. подверг критике представление о языке как образе реальности. Позднее он подчеркивает многообразие функций и языковых выражений. Тема плюрализма, несводимого разнообразия форм становится лейтмотивом его заметок. В. говорит даже о возможности иных, отличных от принятых у нас арифметик и логик. При этом он неустанно подчеркивает, что нет одной канонич. формы, к к-рой следовало бы сводить многообразие форм; можно представить себе язык, состоящий из одних приказов, или язык, состоящий из вопросов и ответов.

Указывая, что возможны языки разного рода, В. подчеркивал, что и наш язык не однороден и сравнивал его с городом, состоящим из кварталов разных эпох, стилей и назначений. «Город»-язык не является однородным; поэтому он в каждый момент и полон, и может пополняться новыми «кварталами», выстроенными по собств. принципам. «Кварталы» языка В. называет «языковыми играми» (ЯИ). ЯИ суть реальные или искусственные (конструируемые для нужд филос. анализа) фрагменты языка, к-рые относительно полны и неразрывно связаны с опр. видами внеязыковой деятельности. ЯИ описываются как целостные и стабильные виды человек. практики, обладающие опр. правилами, к-рым следуют все ее участники. Одно и то же слово в разных Я И может употребляться по-разному и, следовательно, иметь разл. значения. Выхваченное из контекста и правил Я И слово лишается значения.

Это особенно часто случается в философии, к-рая использует слова обыденного языка (время, сознание, воображение, ощущение, воля и пр.), но вырывает их из ЯИ, в к-рых они используются. Слово живет в системе языковых правил и человек. деятельности. Вне этой системы язык, по выражению В., «находится на отдыхе», и тогда он способен расставлять нам ловушки: провоцировать неразрешимые вопросы, производящие впечатление исключительно глубоких, но в действительности порождаемых всего лишь нарушением правил языка, когда к слову, имеющему определенное значение в одной ЯИ, мы пытаемся приложить вопрос, сформулированный по правилам другой ЯИ. Особенно часто в ловушки языка заводят ложные аналогии, страсть к обобщениям (родственная духу математизированного естествознания) и установка искать за каждым существительным особый объект, являющийся его значением.

Понятие ЯИ постепенно трансформировалось у В. в понятие «форма жизни» (ФЖ). ФЖ характеризуются системами правил, обычаев, видов деятельности, форм поведения, традиций и верований. Язык «живет» в контексте таких ФЖ.

Познание также рассматривается В. как «живущее» в контексте определенных ФЖ. Такой установкой определяется подход В. к классич. гносеологич. проблемам типа проблемы достоверности и обоснования нашего знания. Достоверность знания выступает для него не как особое внутр. состояние субъекта, вроде особого опыта предельной убедительности нек-рого утверждения и совершенной невозможности усомниться в нем. Достоверность не может быть и предельной (недостижимой) точкой, к к-рой стремится процесс выдвижения доказательств, предоставления свидетельств и обоснований. В. рассматривает достоверность как показатель особого статуса нек-рых утверждений в соответствующих ФЖ.

Любая человек. деятельность должна опираться на (возможно, молчаливое) принятие каких-то положений. Любая совместная человек. деятельность, в том числе языковое общение, опирается на согласие людей в нек-рых суждениях. Их можно назвать «базисными убеждениями» нек-рых Я И или ФЖ. Они не являются ни аналитическими, ни интуитивно очевидными, ни абсолютно исключающими возможность сомнения, ни наиболее надежно обоснованными. Однако они не могут подвергаться сомнению в данной ЯИ, ибо являются условиями осмысленности любых «ходов» в ней, в том числе условиями возможности сомнения, проверки и обоснования. В то же время, они далеко не всегда выступают как опр., явно сформулированные принципы. В связи с этим В. показывает бессмысленность различения ФЖ, как якобы опирающихся на истинные или же на ложные убеждения, представления, картины мира.

В понятии ФЖ В. фиксирует то, что культура есть целостное образование, в основе к-рого не лежит по-знават. отношение к действительности. Поэтому ни культуры, ни их основополагающие воззрения и убеждения нельзя рассматривать как истинные или неистинные, адекватные реальности или основывающиеся на ошибочных представлениях о ней. Тем более нельзя

оценивать их по «истинности» лежащих в их основе представлений и картин мира.

Представления В. о ФЖ, очевидно, испытали влияние *Шпенглера*, в частности в отношении В. к совр. зап. культуре. Ему было свойственно острое чувство кризисности совр. эпохи. Он вовсе не был склонен смотреть на свое время как на замечат. результат прогрессивного развития разума и науки.

Совр. зап. культура представлялась В. зараженной предрассудками типа веры в прогресс или объективную истинность научного знания. Она околдована языком и попадает в его ловушки, стремясь увидеть за каждым словом особую обозначаемую им сущность или вещь. Проявления этой общей болезни культуры В. диагностировал, напр., в исследованиях по основаниям математики или в нек-рых направлениях психологии, особо отмечая в этой связи финитизм и *бихевиоризм*.

В наброске предисловия к будущей книге он писал, что дух его книги «отличен от гл. течений европ. и амер. цивилизации. Дух этой цивилизации... чужд автору. Это не оценочное суждение».

Соч.: *Philosophical Investigations*. Oxf., 1953; *Zettel*. (A Collection of Fragments). Oxf., 1967; *Preliminary Studies for the «Philosophical Investigations» Generally Known as the Blue and Brown Books*. Oxf., 1969; *Philosophical Remarks*. Oxf., 1975; *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxf., 1978; *Notebooks*. 1914-16. Oxf., 1979; *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Vol. 1-2. Oxf., 1980; *Culture and Value*. Oxf., 1980; *Werkausgabe*. Bde 1-8. Fr./M., 1984; *Логико-филос. трактат*. М., 1958; *Филос. исследования // Новое в зарубеж. лингвистике*. Вып. XVI. М., 1985; *Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера // Историко-филос. ежегодник*. М., 1989; *Лекция об этике // Там же; О достоверности // ВФ*. 1991. N 2; *Философские работы*. Ч. 1-2. М., 1994.

Лит.: Козлова М.С. *Философия и язык*. М., 1972; Грязнов А.Ф. *Эволюция филос. взглядов Витгенштейна*. М., 1985; Он же. *Язык и деятельность: Критич. анализ витгенштейнианства*. М., 1991; Сокулер З.А. *Проблема обоснования знания: Гносеол. концепции Л. Витгенштейна и К. Поппера*. М., 1988; Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М.; СПб., 1993; Fann K.T. *Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Oxf., 1969; Hallett G. *A Companion to Wittgenstein's «Philosophical Investigations»*. Ithaca; L., 1977; Malcolm N. *Nothings is Hidden: Wittgenstein's Criticism of his Early Thought*. Oxf, N.Y., 1986; Pears D. *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Oxf., 1987; Hanfling O. *Wittgenstein's Later Philosophy*. Basingstoke. L, 1989; Lock G. *Wittgenstein*. P., 1992.

З.А. Сокулер

ВИТТФОГЕЛЬ (Wittfogel) Карл Август (1896-1988) -нем.-амер. историк и полит. философ. Образование получил в Германии; учился у *Вундта*, *Лампрехта*, М. Вертгеймера, А. Фиркандта. В 1928 защитил докт. дис. во Франкфурт, ун-те. В юности придерживался радикальных полит. взглядов, увлекался марксизмом, писал пьесы. С 1921 — член коммунистич. партии. Под влиянием К. Грюнберга, первого директора Ин-та социальных исследований во Франкфурте, занялся социальными науками. В 1924 опубликовал первую крупную работу «История бюргерского об-ва». В 1928-33 сотрудничал в Ин-те социальных исследований, из к-рого ушел, не разделяя целей нового директора ин-та М. Хоркхаймера. В юности у В. зародился интерес к вост. об-вам, в особенности к Китаю, во многом определивший направление его исследований. В 1931 он выпустил книгу «Хозяйство и об-во в Китае», в к-рой развил гипотезу Маркса об особой социально-экон. структуре, характерной для азиат, об-в. В 1934 эмигрировал в Нью-Йорк, в 1941 получил амер. гражданство. С 1947 — проф. в Сизтле. В США он продолжил разработку концепции азиат, способа производства; в его осн. труде «Вост. деспотизм» (1957) получила развитие концепция «гидравлических цивилизаций».

В. поставил целью универсализировать марксистский метод объяснения истор. развития и сделать его применимым не только к зап., но и к незападным об-вам. В кач-ве исходного пункта анализа он взял Марк-сову концепцию азиат, способа производства и идею, что способ производства определяется прежде всего средствами производства и отношениями собственности. Он предположил, что вост. об-ва, хоз. жизнь к-рых зиждется на ирригационном земледелии, принципиально отличаются своей общественно-экон. структурой от западных, в к-рых костяк экономики составляет промышленность. Для проверки и разработки этой гипотезы В. предпринял сравнит. анализ азиат, об-в.

Осн. средством производства в вост. об-вах, как отметил В., являются крупные системы ирригации и водоснабжения, от эффективного функционирования к-рых непосредственно зависит обеспечение продовольств. потребностей населения. Поддержание ирригационных систем в исправном состоянии требует решения двух крупных задач: строительства ирригационных систем и их восстановления в случае стихийных бедствий и износа. Эти задачи требуют принудит. привлечения большого количества рабочей силы, что под силу только мощной централизованной гос. власти. Усиление гос-ва, вызываемое данной необходимостью, приводит к тому, что оно полностью монополизирует полит. власть в об-ве и становится крупнейшим собственником. Этим определяется специфика отношений собственности, отличающая вост. цивилизации (к-рые В. назвал ирригационными, или гидравлич. цивилизациями) от зап. об-в. Гос-во, поддерживаемое армией, контролирует все сферы обществ. жизни, осуществляет полное распоряжение находящимися у него в подчинении людскими ресурсами, пользуется правом передела собственности и конфискации имущества у подданных для пополнения гос. казны. Обычно гос. власть идентифицируется с господствующей религией. Важнейшей

характерной особенностью полит. системы таких об-в является формирование огромного бюрократии, аппарата, призванного обеспечить эффективность функционирования системы принуждения и решения общехоз. задач. Для обозначения такого рода полит. систем В. ввел термин «вост. деспотизм». Стремясь поместить свои открытия в более широкий контекст, В. сопоставил азиат. об-ва с др. древними цивилизациями. В число гидравлич. цивилизаций он включил не только азиат. об-ва (Египет, Месопотамию, Китай, Индию), но также древние цивилизации Мексики и Перу. Многие элементы «вост. деспотизма» были также обнаружены В. в Советской России: сильное централизованное гос-во, владеющее всеми осн. средствами производства, мощная бюрократич. система, всеобщая трудовая повинность. Советское об-во было characterized им как индустриализированный деспотизм.

Влияние концепций В. распространилось гл. обр. на зап. марксистскую мысль, вызвав оживленные споры и дискуссии. Критике подвергалась осн. гипотеза В., что ирригационное земледелие является причиной развития деспотия, формы правления; приводились аргументы, что не во всех деспотич. об-вах обнаруживаются особенности, указанные В., а нек-рые из характерных черт описанной полит. системы проявляются и при отсутствии ирригационных систем. Между тем, нек-рые критики причисляли В. к числу наиболее талантливых и творч. марксистов 20 в.

Соч.: *Geschichte der burgerlichen Gesellschaft von ihren Anfängen bis zur Schwelle dergrossen Revolution*. W., 1924; *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas: Versuch der wissenschaftl. Analyse einer grossen asiatischen Agrargesellschaft*. Bd. 1. Lpz., 1931; *New Light on Chinese Society*. N.Y., 1938; *History of Chinese Society: Liao (907-1125)* (with Feng Chia-Sheng) // *American Philosophical Society: Transactions*. V. 36. Phil., 1949; *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, 1957; *Agriculture: A Key to the Understanding of Chinese Society, Past and Present*. Canberra, 1970.

Лит.: Ulmen G.L. *The Science of Society*. The Hague etc., 1978; Mainz R. *Die Thiniten*. Dusseldorf, 1992.

В.Г. Николаев

ВЛАСТЬ — возможность навязать свою волю другому участнику социальных отношений, даже если при этом понадобится подавить его нежелание подчиниться. В пер. пол. 20 в. В. воспринимается в рамках системы «господство — подчинение», но эта система может быть основана как на силе, так и на авторитете или харизме (по М. Веберу).

Во вт. пол. 20 в. появляются две новые концепции В., к-рые постепенно отходят от восприятия ее через систему «господство — подчинение».

Первая концепция — это одна из наиболее востребованных в совр. политологии реляционистская концепция В. Классическим для нее стало определение Р. Даля, согласно к-рому В. — это такие «отношения между социальными единицами, когда поведение одной или более единиц (ответств. единицы) зависит при нек-рых обстоятельствах от поведения других (контролирующие единицы)». В рамках реляционистской концепции В. необходимо выделить теорию «раздела зон влияния». Одно из гл. достижений этой теории — рассмотрение в качестве действующих лиц «властных отношений» не господствующего субъекта и подчиненного объекта, а ассиметрично взаимоотносящихся субъектов. В. разделяется на «интегральную» и «интеркурсивную» (Д. Ронг). «Интегральная В. характеризуется отношениями одностороннего господства и подчинения, в то время как «интеркурсивной» В. присущ баланс отношений и разделение сфер влияния между субъектами.

Вторая, не менее важная в совр. гуманитарном знании, концепция В., нашедшая свое выражение во франц. постструктурализме, а затем интегрированная в большинство постмодернистских теорий. Данную концепцию можно назвать «метафорической», поскольку первоначально наиболее значимые для данной концепции направления — «В. языка», «В. смыслов», «В. идеологий» — существовали только в качестве метафор, а кроме того, в наст. время для постмодернизма большое значение приобрело направление «В. метафоры», активно разрабатываемое Ф. Анкерсмитом и В. Вжозеком применительно к историографии. В *постструктурализме* и *постмодернизме* В. воспринимается как принцип, а не как субстанция. Постмодернистским концепциям В. присуще осознание всеобщности, «тотальности» такой В. «А что, если она множественна, если Властей много, как бесов? «Имя мне — Легион», — могла бы сказать о себе Власть» (Р. Барт). Но при этом негативизм по отношению к В., восприятие ее как идеального врага не позволяет постмодернистам полностью уйти от субстанционализации В., от попыток обнаружить реальное существование В., от восприятия ее как *ens realissimum* (реальнейшее сущее) нашего бытия. Осн. усилия постмодернистов сводятся к попыткам «засечь» В. там, где она существует без всякого прикрытия или маски; их интересует «В. как событие» и «В. как действие» (В. Подорога).

Для преодоления интеллектуальной апории, возникающей при любой попытке определения В., необходимо отказаться от рассмотрения ее в качестве реально существующего субъекта (субстанции, феномена и т.п.). Подобные подходы были детерминированы необходимостью оценивания В. (прежде всего в пределах пространства политического). Отказываясь от аксиологич. подхода к В., мы получаем возможность не рассматривать ее в качестве реально существующей субстанции.

В совр. интеллектуальной ситуации возможно рассмотрение власти в «системе диалогизма», основания к-рой были созданы *М. Бахтиным*. В данном контексте В. представляет собой опр. качество диалога между субъектами. В подобном диалоге его участники могут всту-

пать в регулятивные отношения, стараться повлиять не только на поведение, но и на все существование другого субъекта в целом. При этом субъектом может быть практически все (люди, социальные институты, язык, смысл, тело, текст и пр.) В. рассматривается т.о. в кач-ве манифестации отношений, своеобразных для данной системы субъектов. Такой тип взаимоотношений внутри системы определяется взаимовлиянием субъектов, причем, это взаимовлияние носит асимметричный характер. Со стороны одного из субъектов могут исходить потестарно-регулятивные усилия, а со стороны других субъектов — детерминационно-регулятивные усилия. Однако качество данных усилий может меняться при изменении взгляда исследователя на данную систему. Так, напр., в классич. для совр. гуманитарных наук системе «читатель — смысл — текст» при разл. рассмотрении могут потребовать потестарно-регулятивных усилий и читатель, и смысл, и текст, и даже не включенный первоначально в систему акт чтения. Проявление потестарно-регулятивных усилий одним из субъектов означает не большую степень его влияния на иных субъектов, а только качественно иное влияние на них.

В случае если мы понимаем В. как качество полифо-нич. диалога, к-рый «предполагает внутр. самоотнесенность каждого к вертикальной ценности иерархии», то при сохранении консенсуальной практики, осуществляется максимально полная реализация В., основанная на погружении «каждого в общение, осуществляемое в его самоценности» (Г.С. Батищев).

Рассмотрение В. не как субъекта, а как опр. качества диалога, позволяет выйти на принципиально новый уровень изучения многих проблем гуманитарного знания.

Лит.: Власть: Очерки совр. полит. философии Запада. М., 1989; Вебер М. Избр. произв. М., 1990; Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991; М.М. Бахтин как философ. М., 1992; Подорога В.А. Феномен власти // Филос. науки. 1993. № 3; Фадеев В.И. Проблемы власти: политол. аспекты // Полит. наука в России. В. 1. М., 1993; Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994; «Технология власти» (философски-полит. анализ). М., 1995; Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; Мир Власти: традиция, символ, миф. (М-лы Рос. науч. конф. молодых исследователей 17-19 апр. 1997) М., 1997; Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Bd. 1-2. Koln-B., 1964; Idem. *Staatsoziologie*. В., 1966; Wrong D.H. Some problems in defining Social Power//*American Journal of Sociology*. N.Y., 1968. V. 73. № 6; Dahl R. *Polyarchy*. L, 1971.

А.Г. Трифонов

ВОЛЫНСКИЙ (Флексер) Аким Львович (1863-1926) -лит. и театр, критик, искусствовед, культуролог. Окончил юрид. ф-т С.-Петербург, ун-та (1886). С 1891 заведовал критич. отделом и был фактич. редактором Петербург, журн. «Северный вестник», ставшего в 1890-е годы одним из гл. органов символизма (в нем публиковались произв. Н. Минского, К. Бальмонта, Ф. Сологуба, *Мережковского*, З. Гиппиус и др. символистов). В «Северном вестнике» были напечатаны и осн. статьи В. о рус. лит-ре и критике. Собрал журнальные статьи, В. выпустил несколько книг: «Борьба за идеализм», «Царство Карамзовых», «Книга великого гнева». В. занимался также историей театр, и изобр. искусства; за работу о Леонардо да Винчи был удостоен звания почетного гражданина г. Милана. В 1900-е гг. В. выступал с имевшими большой успех лекциями о рус. лит-ре и искусстве и проявил себя незаурядным оратором.

Работы В. о рус. лит-ре и особенно о рус. критике на рубеже 19-20 вв. были предметом бурных споров. С В. полемизировали представители разл. течений — и марксисты (Г. Плеханов), и символисты (Д. Мережковский).

Для подхода В. к явлениям культуры и искусства характерно стремление соединить понятийный, образный и духовный планы, раскрыть философско-символич. смысл любого худож. явления. В. последовательно отстаивал принципы идеалистич. эстетики. Для него искусство есть выражение развивающегося «духа жизни»; в нем ярче, чем в действительности, обозначаются «великие контрасты» эмпирич. и мистич. мира. Критика, по В., должна быть не «публицистической», а «философской»; ее задача — проследить, как поэтич. идея «пробивается» сквозь «пестрый материал» жизненных представлений и взглядов автора, перерабатывающего факты внешнего опыта. В. подверг критич. анализу «ре-волюционно-демокр.» течение рус. критики (Белинский, Чернышевский, Добролюбов, Писарев), к-рое не раскрыло духовные источники рус. искусства, односторонне свел его к «реализму» и указав только на утилитарные цели искусства. «Грубому примитивному материализму» и утилитаризму В. противопоставлял духовность подлинного искусства, символичность, чистоту и ясность образов, открывающих умственному взору читателя доступ в мир «свободных идей».

С конца 1900-х гг. В. занимался преимущественно исследованием классич. танца: писал рецензии на спектакли Мариин. театра и статьи по теории балета. В классич. балете В. видел явление высокой культуры, прогивостоящее быту. В 1920 В. вместе с А. Вагановой и Н. Легатом организовал Школу рус. балета, к-рая просуществовала до 1925. Итогом размышлений В. о природе балета стала «Книга ликований» (1925), где раскрыта семантика движений классич. танца.

Соч.: Русские критики: Лит. очерки. СПб., 1896; Н.С.Лесков: Критический очерк. СПб., 1898; Леонардо да Винчи. СПб., 1899; Киев, 1909; Борьба за идеализм: Критич. статьи. СПб., 1900; «Книга великого гнева»: Критич. статьи. Заметки. Полемика. СПб., 1904; Ф.М. Достоевский: Критические статьи. СПб., 1906; Четыре Евангелия. Пг., 1922; Что такое идеализм. Пг.,

1922; Проблема рус. балета. Пг., 1923; Книга ликований. Азбука классич. танца. М., 1992.

Лит.: Молоствов Н.Г. Борец за идеализм: (Слово правды об А.Л. Волынском). Рига, 1902; Он же. Волынский и новейшие идеалисты. СПб., 1905; Памяти А.Л. Волынского: Сб. Л., 1928; Куприяновский П.В. А. Волынский — критик // Творчество писателя и лит. процесс. Иваново, 1978; Созина Е.К. А. Волынский в рус. лит. процессе 1890-х годов // Рус. лит.-ра 1870-1890 годов. Проблемы характера. Свердлов., 1983.

Б. В. Кондаков

ВООБРАЖЕНИЕ — способность мысленного представления объектов, действий, ситуаций, не данных в актуальном восприятии. В. — основа творч. деятельности. Творч. В., в отличие от репродуктивного, превосходит содержание сознания, полученное в прошлом опыте. Деятельность В. может опираться на комбинирование уже изв. образов или же изобретать новые образы, связи между ними, ситуации. В зависимости от участия волевого усилия В. может быть пассивным, произвольным, как бы «сном наяву», и произвольным, способным намеренно вызвать в сознании опр. ряды образов, что является основой творч. деятельности, в частности искусства. Т.о., источником В., наряду с объемом восприятий, полученных в опыте, служит также родовая память, предлагаемая помимо опыта. Для объяснения феномена гения в искусстве Кант создал концепцию продуктивной способности В., в к-рой сочетаются оба принципа или источника: опытный и доопытный, априорный, что соответствует двум источникам познания в его системе: опыту и априорным формам. Впоследствии различие принципов работы сознания происходит по др. основанию: рациональное — иррациональное, интеллектуальное — интуитивное, сознательное — бессознательное. Соответственно теории В. основываются на одной из сторон этих оппозиций. Так, фрейдизм, следуя за традицией 19 в. (Шеллинг, Шопенгауэр, Э. Гартман), видит истоки творчества и В. в бессознательном; феноменологич. концепция предполагает истоком В. интеллектуальное созерцание; интуитивизм — раскрепощенное от оков рассудка интуитивное сознание и т.д. *Сартр* в работе «Воображение» различает несовпадающие и несводимые друг к другу принципы работы сознания: реализующий и ирреализующий, т.е. В. Ирреализующее объективный мир В. имеет своей целью восстановить недостижимую в конкр. существовании целостность, тотальность, чему, в частности, служит и искусство. Т.о., в совр. понимании В. есть способность, превосходящая все наличное и простирающаяся наши познават. способности равно в прошлое и будущее, вместе с временными снимающая также и пространств, ограничения восприятия. В. является не только познават. способностью, не только плотью худож. творчества, но связью, соединяющей индивидуальное с родовым и космич. «знанием», тем самым оно становится материей метафизики, науки, религии, вообще культуры. Именно этой материей, образами, сцепляется культура в единое целое: сила В. — энергия культуры.

Лит.: Вундт В. Фантазия, как основа искусства. СПб.; М., 1914; Бородай Ю.М. Воображение и теория познания. М., 1966; Петровский А. Фантазия и реальность. М., 1968; Коршунова Л.С., Пружинин Б.И. Воображение и рациональность: Опыт методол. анализа познават. функций воображения. М., 1989; Родари Д. Грамматика фантазии: Введ. в искусство придумывания историй. М., 1990; Розет И.М. Психология фантазии: Эксперим.-теорет. исслед. внутр. закономерностей продуктов, умств. деятельности. Минск, 1991; Выготский Л.С. Воображение и творчество в детском возрасте: Психол. очерк. М., 1991; Скоробогатов В.А., Коновалова Л.И. Феномен воображения: Сравнит.-ист. анализ. СПб., 1992; Фарман И.П. Воображение в структуре познания. М., 1994.

Т. Б. Любимова

ВОРРИНГЕР (Worringer) Вильгельм (1881-1965) -нем. теоретик и историк искусства. Продолжил усилия *Вёльфлина* и *Ригля* по выявлению форм самоопределения худож. культуры, придав этим морфологич. поискам особо контрастное и экспрессивное выражение.

Получил историко-искусствовед. и филос. образование гл. обр. в Мюнхен, ун-те. Испытал большое влияние Т. Липша, *Зиммеля*, *Бергсона* (прежде всего его «Творческой эволюции»). В области же собственно искусствознания основополагающими стимулами для него были концепция «воли к форме» Ригля, а также теория «основных понятий» Вёльфлина, руководителя дис. В. «Абстракция и вчувствование» (1909), к-рая принесла молодому ученому известность (издана с подзаголовком «Исследование психологии стиля»).

Рассматривая произведение искусства как абсолютно равноценный природе организм, В. решительно отказывается от натуроподобия как высшего критерия эстетич. совершенства. Вслед за Шопенгауэром, он воспринимает видимый мир как «порождение Майи», подобное «сну и миражу, покрову, застилающему человеч. сознание». Поэтому критерии истор. эволюции в сфере культуры определяются скорее в борьбе против этого наваждения, нежели в подражании ему. В. намечает два осн. типа истор. самоопределения культуры: первый, «классич.», основан на «**вчувствовании**» и склонен к пантеистич. любованию природой, второй же, наиболее В. симпатичный, тяготеет к трансцендирующей сверхреальной «абстракции» (к-рую В. принимает сугубо романтически — не как схематич. отвлеченность, но как симптом мистич. безбрежности сознания).

В др. своем крупном труде, «Формальные проблемы готики» (1910), В. стремится дать более фундаментальное национально-истор. обоснование своих идей, говоря уже о трех культур-морфолог. типах: вост., классич.

и готическом. Классич. «вчувствование» свойственно роман, народам, экзальтированно-мистич. «абстракция» — народам германским, причем эта трансцендирующая «формотворч. воля» прослеживается от эпохи палеолита до новейшего экспрессионизма (обнаруживая общую углубленную духовность, любовь к фантастике и нарочитой неясности выражения). Лучше, нагляднее всего эту линию воплощает готич. стиль. «Фетишизация готики» (М.Я. Либман), идущая от романтизма, достигает тут своего апогея. Дополнит, разграничения «формотворч. воля» даны в книге «Дух Греции и готика» (1927). Чрезвычайно существен момент, что В. не располагает их массивные манифестации в некоей сменяющей друг друга истор. последовательности; он подчеркивает, что неправомерно, как это часто было принято в совр. ему искусствознании, говорить о каком-то едином «стиле эпохи», на деле складывающемся из разных конфликтующих «воль».

Самозабвенно созерцая открывшуюся ему устремленность времени к неоромантич. иррационализму, В. дал весомый повод для упреков в дегуманизации теории и истории искусства (нацистское мифотворчество обнаруживает опр. вербальные переключки с его книгами). Но он более, чем к.-л. иной философ искусства в 20 в. (за исключением, пожалуй, только *Г. Рида*) способствовал тому, что формотворчество авангарда было воспринято не как некая тотально-нигилистич. «антикультура», но как закономерный истор. итог, имеющий корни в далеком прошлом (не посвятив авангарду специальных больших работ, он тем не менее увидел в нем. экспрессионизме прямое продолжение мистич. порыва, вызвавшего к жизни готику). Тем самым он оказал большое влияние на сам худож. процесс — в частности, на художественно-теор. деятельность Кандинского.

Соч.: Абстракция и одухотворение // Совр. книга по эстетике: Антология. М., 1957.

Лит.: История европ. искусствознания. Вт. пол. XIX века-нач. XX века. М., 1969. Кн. 1-2.

М.Н. Соколов

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ как филологическая культурология — основано преимущественно на филол. базисе изучение традиц. культур Востока в их истор. движении. Удельный вес филологии, культурологии (в к-рую включено религиоведение) и истории был весьма неодинаков в трудах по классич. В. разл. авторов. Неодинаковой была и степень осознанности основоположений и задач каждой из дисциплин востоковедч. комплекса, особенно культурологии, присутствовавшей в нем больше де факто, чем де юре. Понятия эксплицитно воссозданной культурной модели, определяющей характер той или иной традиции в целом, еще не существовало, его заменяло скорее интуитивно угадываемое представление об особом менталитете традиции, духовном контексте изучаемых текстов, порождаемом сочинениями религ. канона, филос. и квазифилос. произведениями. Вместе с тем менталитет исследуемой культуры и культуры исследователя в явной форме не различались, что вело к модернизации, искажениям в понимании и оценке исследуемых явлений.

Гл. объектом классич. В. должен стать человек той или иной культуры Востока, для чего самому классич. В. следует преобразоваться в вост. культурологию, особую, основывающуюся на филол. анализе. Неразвитость культурологич. аспекта способна превратить классич. В. в науку не столько о человеке, сколько о тексте.

В предложенной «формуле» классического В. речь идет не о всякой культуре, а лишь о традиционной по типу, ориентированной на самотождество, а не на инновацию, обладающей высокой степенью единства и устойчивыми методами воспроизведения. В истории традиц. культуры различаются два осн. этапа: дорефлективный и рефлективный традиционализм (термины С.С. Аверинце-ва). Свои классические формы традиц. культуры Востока обрели именно на втором этапе, обычно соответствующем средневековью, когда в их недрах сложилось **культурное самосознание** — сумма представлений культуры о самой себе, своей структуре и предназначении. Общая модель, упомянутая выше, конкретизируется в рефлективно-традиционалистских культурах средневеков. Востока как моноцентричная, авторитарная и каноничная. Первые две характеристики указывают на то, что «картину мира» в такой культуре определяет концепция Абсолюта — Бога как Высшей Личности или безличного Единого, надмирного Закона, третья — призвана подчеркнуть основополагающее значение для нее принципа «правильности» — правильного устройства любого компонента культуры и всей ее в целом. Эта «правильность» обусловлена концепцией Абсолюта как творящего и все проникающего собой первоначала. Она же, в свою очередь, порождает строгую системность средневеков. культуры — единство всех ее областей.

Сосредоточенность классич. В. на изучении традиц. культуры породила представление о нем как о дисциплине, далекой от современной реальности, малоактуальной, тогда как в действительности ни одно серьезное исследование совр. явлений в любой из стран Востока не может игнорировать соответствующую традиц. культуру, порожденного ею человека, его систему ценностей. Ибо традиц. культура — это самый значит. многотысячелетний пласт в культуре Востока (ее разложение началось не ранее вт. пол. 19 в., а во многих регионах и в 20 в.); новейшая история, политика, экономика Востока суть не что иное, как синтез традиционного и нового (отсюда и отличие от зап. моделей); наконец, именно во вт. пол. 20 в., в связи с духовной деколонизацией и поисками нац. идентичности, на Востоке повсеместно усилились неотрадиционалистские тенденции, стремления вернуться к переосмысленным и переоцененным основоположениям традиц. культуры и, опираясь на них, разрешить проблемы духовного и материального развития общества.

Таково гуманитарное значение традиц. культуры

Востока и соответственно классич. В. Специфика клас-сич. В. состоит в том, что его основой являются вербальные (в первую очередь письменно фиксированные) тексты, изучаемые филологией в таких ее ответвлениях, как лингвистика, лит-ведение, текстология. Приоритет филологии объясняется не только стремлением сохранить преемственность старого и нового классич. В., разработанностью аппарата исследований, но и тем, что вербальные тексты играют решающую роль в традиционалистски-рефлексивных культурах Востока (и не в них одних). Слово способно описывать максимально широкий круг объектов (все, что вообще выразимо), посредничать между другими по материалу видами описаний (музыкальным, изобразительным, архитектурным, математическим и др.) и давать им «лит. основу», а также выступать единственным средством выражения для самосознания разл. областей культуры, ее вербальная проекция — самое полное воплощение культурной системы в целом. Идеол. уровень — «картина мира» с центральной для нее концепцией Абсолюта, определяющей принципы, на к-рых основывается культура, — представлен текстами религиозного канона, комментариями к ним, натурфилос. и схоластико-филос. сочинениями. Ценностный уровень, на к-ром, исходя из этих принципов, формулируются правила функционирования и воспроизведения культуры, получает выражение во всевозможных «ученых» и дидактич. сочинениях, призванных эксплицировать систему ценностей, предписывать поведенческие модели. Это тексты о правильной духовной и физич. структуре человека-деятели и о правильной структуре его деятельности. В совокупности таких текстов фиксируется **самосознание культуры**. Наконец, поведенческому уровню культуры соответствуют разл. типа лит. сочинения, отличающиеся особым, эстетически отмеченным структурированием материала. Лит. произведения вновь содержат поведенческие модели, но не как предписываемые, а как осуществленные.

Даже такая чрезвычайно упрощенная модель вербальной проекции культуры (системы текстов) и первонач. опыт изучения подобных систем свидетельствуют о том, что они охватывают всю психол. структуру человека. С известным огрублением можно сказать, что средневек. сочинения идеол. уровня ориентированы на сферу духовной интуиции, ценностного уровня — на сферу разума, поведенческого уровня — на сферу эмоций. В итоге правильно организованная система текстов оказывается не чем иным, как формой для отливки соответствующего нормам данной культуры типа человека. Объединение усилий филологии и культурологии сулит наиболее глубокое постижение того, что представляет собой этот человек. Необходимо также усилить координацию религиоведения и филологии. В наст. время изучаются гл. обр. прикладные проблемы на стыке религии и политики, в то время как религиоведческая тематика — канон, догматика, культ, а также место и функции религии в культуре остаются в тени. В последние годы были предприняты нек-рые попытки для исправления ситуации в вост. культурологии, религиоведении и филологии. Взаимодействие лит-ведения и культурологии определяется ролью традиц. лит-ры как носительницы правильно реализованных поведенческих моделей. Благодаря такому способу представления самих поведенческих моделей, при к-ром они несут более или менее отчетливый отпечаток концепций идеол. и ценностного уровней, лит-ра, подобно системе текстов в целом, оказывается довольно своеобразной проекцией культуры. Представляя культурные концепции не в дискурсивной, а в образной форме (образ — реализованная в лит-ре поведенческая модель), давая возможность непосредственно «пережить» их, она апеллирует к эмоциональной сфере, выступает эмоциональной репликой всей системы культуры. Лит-ведческая информация совершенно необходима культурологии, тогда как культурологический подход к лит. материалу способен значительно прояснить генезис лит-ры, ее поэтику, специфику функционирования и особенности трансформации традиц. литератур.

Необходимость координации исследований культурологов и лингвистов объясняется как преимуществами совместной разработки традиц. темы «Язык и мышление», в частности изучения зависимости мировосприятия, запечатленного в «картине мира», от языкового сознания, так и тем, что сравнительно-истор. языкознание, наряду с археологией, является гл. источником сведений о допись-менных этапах сложения культур. Совмещение культурологич. методов с лингвистическими, позволяющими получить данные о хронологии формирования этносов и этнич. культур, о географии их миграций и распространения, о взаимовлияниях, наконец, благодаря лингвистич. реконструкции, о культурной терминологии, об именах божеств и мифологич. персонажей, нередко выдающих их функции, значительно расширило бы наши знания о древнейших культурах.

Эта координация наук — система лучей, исходящих из единого центра, к-рым должна стать культурология.

Лит.: Брагинский В.И. Классич. востоковедение как филол. культурология // Народы Азии и Африки. М., 1990. № 3.

В. И. Брагинский

ВРЕМЯ КУЛЬТУРЫ — важнейший аспект модели мира, характеристика длительности существования, ритма, темпа, последовательности, координации смены состояний культуры в целом и ее элементов, а также их смысловой наполненности для человека. Для культурологич. исследования существенны как субъективные формы восприятия времени, так и объективированные с помощью образных, словесно-знаковых, символич., понятийных средств представления о временных характеристиках бытия. Однако субъективное восприятие времени и объективированные представления о нем тесно взаимосвязаны, что проявляется не только в объективации субъективных образов времени, но и в воздействии значимых для нек-рой культуры теорий о

сущности В.к. на его восприятие людьми, принадлежащими к данной культуре. Эта взаимосвязь довольно своеобразна, поскольку, скажем, учение об атомах никак не изменило восприятие вещества отдельными людьми, а теория времени Ньютона существенно определяет не только его мысленный образ, но и его понимание по типу геометрической линии. Специфика В.к. состоит в том, что оно, в отличие от материальных предметов, не может быть воспринято с помощью органов чувств, а потому его образ переплетен с опр. метафорами и обусловлен ими. Эта особенность присуща восприятию всех без исключения явлений и процессов, недоступных органам чувств. В результате, сверхчувственное заменяется чем-то наглядным, что, собственно, и позволяет сделать метафора. В.к., принципиально не будучи дано чувственному восприятию, конституируется каждой культурой по-своему, и это не есть тривиальная «разметка» некоего объективно существующего В.к., а опр. рационализация процессов становления и изменения, которые только и даны органам чувств. В этом смысле научное представление о В.к. точно такая же его рационализация (возведенная на уровень теор. обобщения), как и совр. обыденные, а также исторически зафиксированные образы В.к., присущие различным культурам. В.к., выражающее самые глубинные особенности миропонимания, — одна из категорий культуры. Поэтому же и абстрактное время математич. естествознания, и конкр. время повседневности и истории обладают опр., хотя и разл. смысловой наполненностью для человека, и у первого нет никакого «права первородства» по отношению ко второму. Речь идет о разл. целях и уровнях осмысления феномена В.к. В соответствии с этим говорится о биол., психол., физич., геогр. и т.д. времени. Более того «абстрактное» время не предшествует «конкретному», а, напротив, «надстраивается» над соответствующими образами и без них не может существовать. Все сущее обладает временными характеристиками, что делает невозможной дефиницию времени в ее классич. понимании как отнесение к некоему роду и перечисление видовых признаков. Время не может быть отнесено ни к какому «роду», а потому все его определения тавтологичны и используют связанные с ним самим ассоциации либо стремятся выразить его суть с помощью свойств, присущих пространству. Последнее далеко не случайно, и связь с пространством принадлежит к числу наиболее существ. всеобщих свойств времени. По мере рационализации представлений о времени у него выделяются также такие всеобщие свойства, как одномерность, асимметричность и необратимость. Но именно связь времени с пространством послужила исходным пунктом последующих рационализаций временных характеристик всего сущего. Время и пространство — необходимые компоненты всего содержания человек. восприятия (поля восприятия), будучи способами различения предметов. При этом пространство есть восприятие сосуществующих в поле восприятия чувств, впечатлений, а время — чередование накопленных чувств, впечатлений, т.е. опр. взаимоотношение между непосредственными и полученными ранее восприятиями.

Формирование первых представлений о времени начинается, вероятнее всего, уже в палеолите на основе попыток осмысления процессов движения и изменения. Но это не могло быть проявлением простой любознательности. Переход от первобытного стада к первой форме человек. общности, роду, как переход от «природы» к «культуре», требовал замены биол., естественных связей, объединявших особи в стаде, надбиол., искусственными. Эти последние связи, как и все «культурное», т.е. искусственное, не возникает само собой, т.е. «по природе». Для этого требуется опр. человек. усилие, и в данном случае оно было направлено на создание совместного времени. Находиться в совместном В.к. значит, прежде всего, жить в едином ритме. В противном случае невозможна никакая совместная, т.е. согласованная деятельность. Первые ритуалы должны были создавать именно единый ритм, и для этого использовались все подручные средства — голосовые связки человека, хлопки, притоптывания, извлечение звука из всего, что только может звучать, а также ограниченные рамками ритуала совместные телесные движения (ритуальные танцы). Цель всего этого заключалась в подготовке к будущему действию за пределами ритуала, в повседневной жизни, и эмоционально, и путем выработки опр. навыков. На этой основе формируется образ циклического В.к., в к-ром нет движения «вперед», к чему-то «новому». Происходит повторение того, что уже было, нет четкого различия между прошлым, настоящим и будущим, к-рые слиты в конкр. опыте человека. Если нет переживания В.к., то нет и времени как такового, оно воспринимается как своего рода собственность, к-рой человек владеет вместе с др. членами данного коллектива. Представление о В.к. как о чем-то объективном, существующем независимо от людей, отсутствует. В.к. считается чем-то одухотворенным, качественно разнородным (например, «счастливое» и «несчастливое»), не предшествующим межчело-веч. отношениям, событиям, вещам, а создаваемым ими и не способным существовать в отрыве от них. Пространство — непременная характеристика временных отношений, и всегда подразумевается единство временных и пространственных свойств происходящего. Постепенно складывается представление о «праве-мени», в к-ром было создано настоящее состояние мира и к-рое именно поэтому становится сакральным. Иными словами, сакрализации подвергается прошлое.

Все последующие способы конституирования В.к. решают ту же задачу — создание совместного В.к. в качестве экзистенциального условия человек. сооб-ва. Для преодоления ограниченности родовой жизни нужно было найти такой эталон ритма, к-рый позволил бы согласовать жизнедеятельность людей на больших расстояниях и создать саму «территорию». Первые оседлые культуры делали это, устанавливая связь циклов разлива рек, в долинах к-рых они селились, с циклами обращения небесных светил. Если члены рода для конституирования своего В.к. слушали «голос предка», звучащий сквозь маску шамана, то первые оседлые культуры смотрят в небо, ритм к-рого по-

зволяет «синхронизировать» жизнь на земле на огромной площади и создать гигантский, по сравнению с родом, цикл В.к. Этот принцип конституирования совместного В.к. требовал сложных ритуальных механизмов и особых сооружений, важнейшее из к-рых — храм в качестве того места, где небо моделируется на земле. И хотя первые оседлые культуры переносят центр тяжести с прошлого на настоящее, то общее, что объединяет их с миром родов, — это циклич. характер В.к.

Чтобы разорвать этот цикл, нужно было постулировать возможность остановки, после к-рой В.к. могло бы начать свое течение заново. Это было сделано в древне-евр. культуре благодаря субботе, к-рая, будучи точкой абсолютного разрыва В.к., обеспечивала возможность такой остановки и, следовательно, освобождение от власти и прошлого, и настоящего. Доминирующим становится будущее. Происходящая из будущего «тяга» конституирует уже не циклич., а линейное В.к., что означает понимание В.к. в качестве истории, в качестве пророческого слова, становящегося плотью. Т.о., история — это не постепенное выявление того, что уже пребывало в готовом виде в к.-л. моменте цикла В.к., а именно исполнение обетованного, творение как появление нового, к-рое не повторяет старое, непредсказуемо, однократно и открывается в качестве обетования Бога. Иначе говоря, истор. В.к. становится ареной божеств, откровения, и только Бог может вывести человека из безостановочного круговоротного движения и даровать ему покой — субботу. Тогда появляется возможность посмотреть на все из конца В.к. как состояния полноты творения, и это делает все частные верования и привязанности относительными. Конец В.к. выявляет смертность этих верований и привязанностей, неизбежно заставлявшую конституировать В.к. в качестве цикла (иначе они не могли бы сохраняться как самоожесточенные). Мифы «вечного возвращения», обходящие смерть и устраняющие ее от конституирования В.к., скрывают все, предшествовавшее начальному моменту. Тем самым, на деле создавая частное отношение, они маскируют его принципиальную фрагментарность. В условиях конституирования В.к. как циклического не может быть никакой истории, а только множество «историй», ход к-рых направлен от «золотого века» по нисходящей линии вплоть до момента восстановления первонач. «полноты». Время истории, напротив, начинается не с частных привязанностей (напр., смерть культурного героя или основание Рима), а находится «по ту сторону» всякого частного прошлого, начинаясь с сотворения Адама, а его внутр. напряжение создается деятельностью пророков и ожиданием Мессии. Т.о., В.к. впервые признается потенциально общим для всего человеч. рода. Для того чтобы оно стало действительно общим, нужно было выйти за пределы того отд. народа, жизнь к-рого впервые начала протекать в истор. В.к. В противном случае истор.В.к. оказывается все же частным, локальным, а не общечеловеческим. Но за пределами такого В.к. находились не только роды и первые оседлые культуры, устроенные по типу восточных деспотий. Уникальная культура Древней Греции создала еще один, четвертый и последний способ конституирования локального В.к., к-рый должен был обеспечивать общегреч. единство, т.е. согласованную жизнь на «очаговой территории» (полисы и острова). Древние греки впервые попытались устранить принудительность В.к., введя в его состав «свободное время», или «досуг». Принудительность В.к. означает необходимость служения людям, духам или богам. Ритуальные танцы рода — не досуг, а обязанность, и такими же обязанностями являются - храмовое богослужение вост. деспотий, евр. суббота и даже ожидание Мессии. Напротив, свободное время — это время, в течение к-рого человек свободен от любых обязательств не только перед конкр. людьми, но и перед своим «делом», и, следовательно, не зависит от божеств, и человеч. принуждения. Досуг — это время, к-рым «обладает» сам человек, тогда как за его пределами В.к. «владеет» им, постоянно выдвигая перед ним разл. императивы. Тем самым в культуру вводится элемент игры, а время игры обратимо, изолировано от серьезности и опасностей жизненной борьбы. Игра, в свою очередь, составляет сущность др.-греч. школы, позволявшей путем обучения вводить учеников в чужеродные общности и культуры, и создает особый тип совместного В.к. Время игры обеспечивает как самоидентичность греч. культуры, так и колонизацию, но это абстрактное время, несовместимое с историей, ее однократностью и конкретностью. Совместность В.к. покупается именно ценой превращения его в абстрактное и потому обратимое.

Единое совместное В.к. могло быть создано только путем введения всех культур в истор. В.к. Но для этого нужно было включить смыслообразующую функцию конца времени в настоящее. Др.-евр. культуру интересовали только начало времени и его конец, но следовало установить непосредств. отношение каждого момента к конечному смыслу В.к., т.е. сделать каждый момент встречей прошлого и будущего. Чтобы все локальные, частные формы В.к. открылись навстречу друг другу, нужно было показать, что смерть является точно таким же императивом будущего, как и жизнь. Христианство создает единое В.к. с помощью особых механизмов, опирающихся на смерть Иисуса Христа. Именно это событие релятивизирует все предшествующие календарные системы, обеспечивая возможность свободного перемещения от одного ритма совместной жизни к другому: «...Суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2:27). А это означает разрушение непроницаемых границ между культурами, и именно поэтому апостол Павел называет Иисуса Христа «царем веков» (1Тим. 1:17). «Веку» (зон) — это и есть ритм совместной жизни, присущий отдельной локальной культуре, а учение об зонах становится необходимым элементом христ. концепции В.к. Но зон — конечный и потому преходящий отрезок времени. Христ. летоисчисление основано не на перечислении отд. моментов В.к., а складывается из эпох, периодов, зон, единство и осмысленность к-рых определяется, исходя из единого В.к. С др. стороны, время можно расчленять, только имея его пред-

варительно в качестве чего-то целого, и лишь при этом условии множество эонов образуют полноту времени. Это дает ориентацию во времени, поскольку теперь все зоны открываются навстречу друг другу и подчиняются объемлющему их «зону эонов». В рез-те, во-первых, возникает возможность свободного изменения и людей, и мира, а во-вторых, при всех изменениях сохраняется единство смысла В.к. Поэтому концепции истории Шпенглера и Тойнби, открыто противостоящие христ. концепции времени, имеют ее в качестве своего предварит. условия: анализ отд. культур, объявляемых геометрически замкнутыми, был бы невозможен без «зона эонов» в качестве полноты времени. Ведь именно принадлежность к нему неявно приписывается историку, только благодаря этому и видящему ничем не замутненный смысл каждой локальной культуры. Именно поэтому же эволюция представлений о В.к. может стать предметом детального культурологии, анализа, основанного на междисциплинарном подходе.

Однако сама христ. концепция времени, как и все элементы культуры, требует усилий для ее поддержания. Поэтому неудивительно, что сопутствующим эффектом общего процесса секуляризации стало оживление концепций циклич. В.к. — как традиционных, так и искусственно сконструированных в контексте нетра-диц. религ. и квазирелиг. движений. Другой особенностью совр. представлений о времени является отождествление истории с физикалистскими моделями времени, что лежит в русле натуралистич. видения человека и его мира в качестве онтологически автономных. Лишенное божеств, и человек. смысла время является характерным проявлением нигилизма.

Лит.: Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени: Истоки, эволюция, перспективы. М., 1982; Гуревич А.Я. Категории ср.-век. культуры. М., 1984; Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по истор. поэтике // Бахтин М.М. Литературно-критич. статьи. М., 1986; Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М., 1987; Элиаде М. Космос и история. М., 1987; Он же. Священное и мирское. М., 1994; Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991; Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1993; Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993; Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. М., 1995; Он же. Смысл истории. М., 1990; Cassirer E. Philosophic der symbolischen Formen. Bd. 1-3. В., 1923-29; Lowe R. Kosmos und Aion. Gütersloh, 1935; Tau-bes J. Abendlandische Eschatologie. Bern, 1947; Rosenstock-Huessy E. Sociologie. Bd. 2. Die Vollzahl der Zeiten. Stutt., 1958; Bultmann R. History and Eschatology. Edinburgh, 1957; Sorabji R. Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. Ithaca (N.Y.), 1983; Eliade M. Histoire des croyances et des idees religieuses. T. 1-3. P., 1976-84.

А.И. Пугалев

ВУНДТ (Wundt) Вильгельм Макс (1832-1920) - нем. физиолог, психолог и философ. Изучал медицину в Гейдельберге, где позже был доцентом, с 1864 проф. физиологии. Его первая крупная работа «Beitrage zur Theorie der Sinneswahrnehmung» (1859-62) посвящена влиянию движения глаз на представление о пространстве. В «Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele» (1863-64) экспериментально-физиол. метод дополняется этнологич. данными. Постепенно В. переходит от медицины к философии. В 1874 он становится преемником Ф.А. Ланге на кафедре индуктивной философии в Цюрихе, опубликовав прежде один из наиболее существенных для истории эксперимент, психологии трудов «Основы физиологич. психологии» (1874). Более подробное изложение своей психологии он даст позднее в «Очерке психологии» (1896). В 1875 он принимает профессуру на кафедре философии в Лейпциге, где устраивает экспериментально-психол. лабораторию — первое университетское научное учреждение такого типа. В 1883-1903 издает журнал «Philosophische Studien» (20 т.).

Параллельно с физиологией В. занимается теорией познания. В работе «Физические аксиомы и их отношение к принципу причинности» (1866) он делает попытку вывести осн. положения физики из принципа причинности. Разработка В. проблем гносеологии нашла свое выражение в «Логике» (1880-83). В ней В. рассматривает науку как истор. данность духовной жизни человечества, а не как некое стремление к идеальному знанию, требующее дополнит. обоснования.

Концепция обществ, наук В. следующая: несмотря на то, что об-во в своем развитии никогда не находится в состоянии покоя, можно указать относительно устойчивые социальные состояния, к-рые возможно описать, установив общие понятия и принципы. Это сфера социологии, распадающейся, впрочем, на отд. науки (этнологию, демографию и государственное устройство, включающее в себя полит. экономию и право). Но социология — несовершенная наука, т.к. понять состояние можно лишь в его причинах, наблюдая становление об-ва. Это сфера истории, для к-рой В. предлагает шесть законов — три закона пси-хич. отношений (закон равнодействующих, в к-ром выражается принцип «творч. синтеза»; закон взаимоотношений; закон контрастов) и три закона развития (закон духовного роста; закон гетерогенности; закон развития одной противоположности в другую).

«Логика» В. включает в себя богатый материал из разл. областей знания и воспринимается как энциклопедия. В такой же манере написана и «Этика» (1886). Этич. принцип для В. — опр. факт, к-рый необходимо признать и передать следующим поколениям, не стремясь к его обоснованию в конкр. ситуации. В основе этики у В. лежит психология народов, показывающая, как возникают этич. принципы из истор. и социальных связей. Психологии народов посвящены спец. исследования «Психология народов» (1900-02) и «Элементы психологии народов» (1912). Гл. мысль В. заключается в том, что индивидуальное сознание при посредстве языка, религии, жизненных привычек и обычаев связывается с жизнью народа в це-

лом. Индивидуальная воля находит себя в качестве элемента общей воли, и последняя определяет мотивы и цели первой. Культура и история есть истинная общая жизнь, а не рез-т сочетаний отд. стремлений. Люди и народы преходящи, а «дух истории» вечен и всегда прав, хотя его законы неосознаваемы ни об-вом, ни индивидами. Рез-т поступков последних всегда выходит за пределы сознат. мотивов и целей, и непредвиденные последствия вызывают новые стремления. Т.о. индивид может творить, а общее сознание — сохранять результаты этого творчества. В. утверждал наличие сильных умов, способных оказывать руководящее воздействие на направление общей воли.

Итоговая филос. концепция дана В. в работах «Система философии» (1889) и «Введение в философию» (1901).

Соч.: Grundzuge der physiologischen Psychologie. Lpz., 1874; Zur Moral der literarischen Kritik. Lpz., 1887; System der Philosophic. Lpz., 1889; Einleitung in die Philosophic. Lpz., 1901; Logik. Bd. 1-2. Stuttg., 1906-08; Volkerpsy-chologie. Bde 1-10. Stuttg., 1917-23; Elemente der Volkerpsychologie. 1912; Naturwissenschaft und Psychologie. Lpz., 1911; Philosophic und Psychologie. Lpz., 1902; Руководство к физиологии человека. В. 1-3. М., 1864-67; Физиология языка. СПб., 1868; О развитии этич. воззрений. М., 1886; Основание физиол. психологии. М., 1880; Этика. Т. 1-2. СПб., 1887-88; Гипнозизм и внушение. М., 1893; Связь философии с жизнью в последние сто лет. О., 1893; Лекции о душе человека и животных. СПб., 1894; Душа и мозг. О., 1894; Индивидуум и об-во. СПб., 1896; Очерк психологии. СПб., 1897; Введение в философию. М., 1902; Система философии. СПб., 1902; Естествознание и психология. СПб., 1904; Основы физиологии психологии. Т. 1-3. СПб., 1908-1914; О наивном и критич. реализме. Имманентная философия и эмпириокритицизм. М., 1910; Основы искусства. СПб., 1910; Язык. Народопсихол. грамматика. Киев, 1910; Введение в психологию. М., 1912; Проблемы психологии народов. М., 1912; Фантазия как основа искусства. СПб.; М., 1914; Две культуры: К философии нынешней войны. Пг., 1916; Мировая катастрофа и нем. философия. Пг., 1922.

Лит.: Бао А.К. Нравств. воззрения В. Вундта. Воронеж, 1888; Кениг Э. В. Вундт. Его философия и психология. СПб., 1902; Кюльпе О. Современная философия в Германии. М., 1903; Кудрявский Д.Н. Психология и языкознание. СПб., 1904; Селитренников А.М. Этические и религиозные воззрения В. Вундта. Харьков, 1910; Ланге Н.Н. Теории В. Вундта о начале мира. О., 1912; Шпет Г. Введение в этнич. психологию. В.І. М., 1927.

А.А. Трошин

ВЫГОТСКИЙ (Выгодский) Лев Семенович (1896-1934) — психолог, педагог, нейролингвист, основатель т.н. «школы Выготского» в отеч. психологии.

По окончании Моск. ун-та (юрид. ф-т) и ун-та Ша-нявского (историко-филол. ф-т) в 1917—23 работал преподавателем в общеобразоват. школах, педтехникуме на своей родине в Белоруссии. В 1924 после выступления на II Психоневрологич. съезде в Ленинграде В. переходит на работу в Ин-т экспериментальной психологии, с 1929 работает в Экспериментальном дефектологич. ин-те. Преподавал психологию и педагогику во Втором МГУ (ныне МПГУ) и ряде других высших учебных заведений.

Научные взгляды В. сформировались в ситуации активного противоборства в психологии идей амер. бихевиоризма (Дж. Уотсон, Э. Торндайк) — учения о психике как поведении, совокупности биол. реакций организма на внешние раздражители — и европ. гештальт-психологии (В. Кёлер, К. Коффка, В. Штерн), базирующейся на представлении о психике как системе образов, субъективных представлений об окружающем мире и комбинируемых на их основе умозаключений и понятий. Решающее влияние на формирование В. как ученого оказал процесс утверждения в отеч. психологии в нач. 20-х гг. идей диалектич. материализма (психология человека исторически обусловлена его положением в системе обществ, производства), опиравшихся на учение о рефлексах И.М. Сеченова, а в дальнейшем и И.П. Павлова как экспериментальную основу.

Уже для ранних работ В. характерно стремление к преодолению чисто поведенч. изучения психики («бихевиоризм») и идеализма гештальтпсихологии. В. предлагает рассматривать психику не как трансцендентный или генетически обусловленный, а прежде всего как социальный феномен, формирующийся в процессе активного совместного освоения людьми внешней среды. Основные пси-хич. процессы (мышление, память, внимание, эмоции, восприятие) представляют собой сложные формы рефлексов, формирующихся и развивающихся по мере совершенствования человек. деятельности по трудовому преобразению окружающего пространства. Важную роль в психич. процессах играет язык: он позволяет человеку трансформировать свои представления о предметах и понятиях в условные знаки, затем — обмениваться этими знаками с др. людьми. Овладение разл. знаковыми (символич.) формами — к ним В. относит язык, письмо, систему счета, логику — значительно меняет и преобразует систему «высших рефлексов» — психику. Поэтому важным становится изучение истор. развития психич. механизмов, параллельно развитию знаковых (языковых) средств, т.е. в общем понимании — культуры. В. и его последователи — А.Н. Леонтьев, А.Р. Лурия и др. — («культурно-истор. школа») — предложили и частично реализовали программу изучения развития психич. процессов на материале культурной истории человечества.

Критика «культурно-истор. школы» со стороны «марксистской психологии» вынудила В. прекратить исследования в этом направлении и изменить сферу исследований. В сер.—кон. 20-х гг. В. публикует ряд работ по педологии (науке о воспитании ребенка) и детской дефектологии. Осн. идея В.: развитие психологии ребенка в процессе социализации, усваивания культурного опыта соотносимо с процессом культурного и психич. развития человечества (к аналогичному по форме выводу пришел в свое

время *Фрейд*). Содержание и выводы прикладных трудов В. сводятся к необходимости вовлечения ребенка (в т.ч. и отстающего в развитии) в практич. деятельность (прежде всего трудовую), его активного участия в обучении, преобладанию воспитания (формирования навыков мышления, запоминания, внимательности, ценностных предпочтений) над образованием (усвоением суммы знаний путем заучивания). Осн. механизм обучения является т.н. интериоризация, переход от наблюдаемого и автоматически повторяемого (за наставником или коллективом) действия к его самостоят. сознат. осуществлению. Такой же процесс можно проследить и в процессе освоения языка: спонтанное (неосознаваемое) повторение стереотипных знаков (слов) в процессе обобщенной речи переходит к их сознат. осмыслению и употреблению, а затем и обобщению практич. понятий в понятия отвлеченные и абстрактные. Не менее важным является также происходящее в процессе обучения сознат. разделение слова и действия (фактически предмета и понятия).

В 1925 В. написал дис. «Психология искусства», содержащую основания применения социальной теории психич. рефлексов при анализе процессов худож. творчества. В ней В. сделал ряд важных наблюдений о характере худож. образа как опосредствованного ценностями элемента худож. произведения, о роли внимания и памяти в худож. творчестве. В. обосновывает знаковую природу образа, взятого в единстве информативных, эмоц. и экспрессивных характеристик.

Внимание к роли знаков (речи, письма) в процессе обучения приводит В. к проблемам связи речи и мышления, к проблеме образования понятий и их соотношения с реальностью. Этим проблемам посвящена ключевая работа В. «Мышление и речь», на содержание к-рой существенное влияние оказали не только психол. теории гештальтпсихологов и франц. психолога Ж. Пиаже, но и структурная лингвистика (*Якобсон, Сепир*), а также формальная школа в лит-ведении и текстологии (А.А. Потемня и ранний *Бахтин*). В. рассматривает речь как отражение наблюдаемых внешних процессов, переносимых (интериоризируемых) во внутр. мир. В. выделяет несколько последовательно формирующихся у ребенка видов речи: внешняя (коммуникативная) — общение с другими людьми; эгоцентрическая — обращенная к самому себе, внутренняя — мыслит, конструирование языковых фраз, — являющаяся интериоризованной эгоцентрич. речью. Эти виды речи синтаксически и семантически различны и демонстрируют последоват. приближение к мыслит. процессам. Обратный процесс — превращение мысли в высказывание — также достаточно сложен и проходит ряд стадий (мотивация — мысль — опосредствование значением — опосредствование синтаксисом), на к-рых симультанные (одновременные) мысли (идеи, образы) трансформируются в последовательно произносимые синтаксич. структуры. Аналогично мышлению и речи В. разводит смысл и значение: речи свойственно значение, являющееся опр. отражением явления, смысл же реализуется только в мышлении как сложное многозначное и многоплановое содержание. Обосновывая важную роль речи в детерминировании мыслит. процессов, В. выделяет три стадии образования соответствующих словам понятий: на первой значение понятий представляет собой неупорядоченное множество, во второй соответствующие понятию явления обобщаются, систематизируются по присущим им объективным характеристикам; на третьей происходит отвлечение понятия от совокупности соответствующих ему предметов, превращение его в универсальную для них категорию. Из этого положения В. делает вывод о культурном детерминизме, обусловленном разной степенью развития мыслительно-речевых процессов у разных культурных общностей («народов»).

Последние работы В. (30-е гг.) посвящены проблемам деятельности природы эмоций, связи эмоц. и интеллектуального восприятия, эмоц. представленности в смыслах и значениях.

Работы В., подвергавшиеся критике за «идеализм» и «формализм», не получили адекватного осмысления в отеч. психологии, несмотря на деятельность *школы В.* Однако идеи В. о взаимосвязи речи и мышления, о влиянии образования понятий на воспитание оказали достаточно существенное воздействие на прикладные аспекты отеч. педагогики, а также на развитие нейролингвистич. исследований.

Соч.: Собр. соч.: В 6 тт. М., 1982-84; Педагогич. психология. М., 1926; 1996; Этюды по истории поведения. Обезьяна. Примитив. Ребенок. Совм. с А.Р. Лури-ей. М.; Л., 1930; Умственное развитие детей в процессе обучения. М.; Л., 1935; Психология искусства. М., 1987; Воображение и творчество в детском возрасте. М., 1997; Вопр. детской психологии. СПб., 1997; Лекции по психологии. СПб., 1997.

Лит.: Леонтьев А.Н., Лурия А.Р. Из истории становления психол. взглядов Л.С. Выготского // Вопр. психологии, 1976, № 6; Леонтьев А.А. Л.С. Выготский. М., 1990; Научное творчество Л.С. Выготского и совр. психология. М., 1981; Ярошевский М.Г., Гургенидзе Г.С. Л.С. Выготский — исследователь проблем методологии науки // ВФ, 1977, № 8; Пузырей А.А. Культур-но-истор. теория Л.С. Выготского и совр. психология. М., 1986; Выготская ГЛ., Лифанова Т.М. Лев Семенович Выготский. М., 1996; Эльконин Б.Д. Введение в психологию развития: (В традиции культ.-ист. теории Л.С. Выготского). М., 1994; Выготский: Сб. М., 1996.

А.Г. Шейкин

ВЫШЕСЛАВЦЕВ Борис Петрович (1877-1954) - специалист по философии права, социальной философии, истории философии, этике, религии. Его творчество занимает видное место в рус. культурном ренессансе 20 в. В 1899 окончил юрид. ф-т Моск. ун-та. В 1902 В. вступил в кружок, к-рый сформировался вокруг известного философа П.И. Новгородцева и куда входили такие крупные мыслители, как *И.И. Ильин* и Н.Н. Алексеев. В 1914 В. защитил и опубликовал магистерскую дис. «Этика Фихте».

Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии»; с 1917 — проф. Моск. ун-та. В 1922 выслан; до 1924 читал лекции в Религиозно-филос. академии в Берлине, затем в Богословском ун-те в Париже. Последние годы жизни В. провел в Женеве.

В «Этике Фихте» В. на первое место ставит проблему иррационального в философии нач. 20 в. Он проявляет интерес к *Бергсону*, чье влияние прослеживается в его труде. Близок к *Н. Лосскому*. Особенно существенным ему представлялось стремление освободиться от субъективного идеализма и утвердить ведущую роль интуиции в познании. Неприятие рационализма в прежней его форме, онтологизм и интуитивизм указывают на глубинную связь В. с традициями рус. философии.

В споре «западников» и «славянофилов» о судьбах рус. философии и России он занимал весьма опр. позицию; утверждал, что нет никакой специально рус. философии, но существует рус. подход к мировым проблемам, рус. способ их переживания и обсуждения; национализм в философии невозможен: она призвана говорить о вечных общечеловеч. проблемах; вполне возможен преимущественный интерес к разл. мировым традициям мысли у разл. наций.

Теор. наследие В. часто и вполне правомерно определяют как «философию сердца», его работа «Сердце в христ. и инд. мистике» — первый опыт систематизации православно-христ. учения о сердце, способствовавший развитию православной антропологии.

В. понимает сердце не просто как способность к эмоциям, но как нечто гораздо более значительное — как он-тологич. свержащ. принцип, составляющий реальную «самость» личности. Именно сердце понимается В. как средоточие подлинного Я в человеке. Преодолевая противоречие между душой и телом, основной метафизич. человеч. принцип любви находит свое осуществление в сердце, к-рое является одновременно источником любви, творч. свободы и наиболее важным телесным органом. Однако мыслитель далек от однозначного Божественного понимания сердца: сердце в его системе является одновременно непогрешимым судьей и источником зла, как и добра. Разрешение этой антиномии он усматривает в понятии свободы как сущности личности.

Интерес к проблеме иррационального и широкого понимание задач филос. антропологии сблизил В. с психо-аналитич. школой *Юнга*, личное знакомство с к-рым сыграло значит. роль в формировании его мировоззрения. В. осваивает концептуальный аппарат психоаналитич. философии, применяя его в дальнейшем к изучению опыта христ. подвижников. У юнгианцев В. нашел сочувств. отклик, периодически печатался в их изданиях. Наиболее значит. работа В. — «Этика преображенного эроса». В ней философски интерпретируемые понятия «Закон» и «Благодать» становятся стержнем психоаналитич. изучения аскетич. делания как своеобраз. «сублимации». В. показывает, что именно христианству предназначено быть религией, заменяющей рабскую зависимость от закона свободой милосердия и этику закона — этикой очищения преображенного эроса. Закон не может быть высшим руководителем человека в жизни, т.к. он есть только абстрактная норма негативного характера. Христианство же направляет духовные силы человека к Абсолюту, к Богу как к полноте бытия, к Абсолютной красоте и совершенству, к-рое вызывает в человеке любовь и значительно повышает его творч. потенциал. Лосский усматривает огромное воздействие учения В. о преображенном эросе в том, что после открытий *Фрейда* особое значение для любого мыслителя, заботящегося о будущем духовности человечества, приобретает стремление найти путь преобразования низменных инстинктов, таящихся в области бессознательного. По мнению Лосского, особое значение имеют доводы В. относительно того, что эта цель может быть достигнута путем соединения человек. воображения и воли с конкр. благостью Абсолюта, живой личности богочеловека и святых.

Этикой «преображенного эроса» не завершились построения В. в области филос. антропологии. Установив в ней динамич. взаимодействие между понятиями подсознательного, либидо, сублимации, свободы (как центра самосознания Я), Я как потенциальной бесконечности, актуальной бесконечности как всеединства и Абсолютного, к-рое «больше актуальной бесконечности», он перешел в сферу богословия и завершил свои построения двумя статьями об образе Божиим в человеке («Образ Божий в существе человека» и «Образ Божий в грехопадении»), в к-рых заметно влияние Григория Нисского. В существе человека он выделяет семь онто-логич. ступеней, из к-рых высшей является **иррациональная и сверхсознательная самость**.

Для творчества В. характерен интерес к социально-филос. проблематике. Он был одним из немногих мыслителей нач. 20 в., отмечавших факт противоречия между невиданным развитием техн., материальной культуры и кризисом культуры духовной, нравственной, гуманизма и человечности, пытавшихся осознать причины этого кризиса («Кризис индустриальной культуры»).

Соч.: Соч. М., 1995; Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914; Проблемы русского религ. сознания. Берлин, 1924; Сердце в христ. и инд. мистике. Париж, 1929; То же // ВФ. 1990. № 4; Образ Божий в существе человека // Путь. Париж, 1935. № 49; Образ Божий в грехопадении // Путь. Париж, 1938. № 55; Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк, 1953; Этика преображенного эроса. М., 1994.

Лит.: Зеньковский В.В. Б.П. Вышеславцев как философ // Новый журнал. Кн. 40. Нью-Йорк, 1955; Гаврюшин Н.К. Б.П. Вышеславцев и его «философия сердца» // ВФ, 1990. № 4; Небольсин А.Р. Б.П. Вышеславцев // Русская религ.-филос. мысль XX века. Питтсбург, 1975; Редлих Р.Н. Солидарность и свобода. Франкфурт-на-Майне, 1984; Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии: Соч. Т. 2. М., 1990; Лосский Н.О. История рус. философии. М., 1991.