



ЗАПАД И ВОСТОК (парадигматика) — условная смысловая конструкция, выработанная культурологической мыслью человечества для первичной типологии мировой культуры. З. и В. — парная категория, выражающая дихотомию поляризованного целого всемирной культуры, поэтому она одновременно характеризует и амбивалентное единство культуры человечества (в пределе складывающееся из З. и В.), и разделенность на принципиально отличные друг от друга, а во многом и противоположные модели культурной идентичности. З. и В. взаимно полагают друг друга и в то же время взаимоисключают; они воплощают собой дополительность и антиномичность полярных начал; диалектику единства и множественности культуры как сложного целого. З. и В. невозможно представить без заданной или хотя бы подразумеваемой противоположности: если опр. культурный текст характеризуется как Запад (или его органич. часть), то в качестве его эпистемоло-гич. контекста всегда выступает Восток (и наоборот).

Даже намеренно абстрагируясь от дихотомии З. и В., субъект той или иной культуры, стремясь определить ее место (или отд. ее феномена) среди иных культурных образований — типологически родственных или контрастных, — всегда имеет в виду некую систему пространственных координат, т.е. опр. ценностно-смысловую **топологию**. З. и В. в своей содержат, соотносены и представляют собой простейший и универсальный случай культурной топологии (два разных топоса, образующих в паре смысловое напряжение и в то же время органич. смысловую связь). К такому универсуму апеллировал, напр., поздний Гёте, создавая свой «Западно-вост. диван»; аналогичную роль играют вост. мотивы в творчестве зап.-европ. романтиков. В 20 в. число примеров более или менее органичных совмещений зап. и вост. дискурсов в рамках одной худож. или филос. картины мира можно умножить многократно (Н. Гумилев, В. Хлебников, Г. Малер, И. Стравинский, П. Кузнецов, О. Шпенглер, П. Гоген, А. Матисс, А. Арто, А. Камю, Т. Манн, Г. Гессе, К.Г Юнг, А. Швейцер, Дж.Д. Сэлинджер, И. Бродский и др.). Связь З. и В., их явная или демонстративная парная сопряженность символизирует единство мира, глобальный универсум, терр. или смысловое всеединство мировых сил, природных стихий, разных народов и стран. Именно к такому универсуму апеллируют все мировые религии, наиболее общие и универсальные филос. системы. Не случайно почти все империи обращались к парадигматике З. и В. (Др. Китай, эллинистич. Греция, Рим. империя, Византия, кочевая империя Чингисхана, Россия и СССР и др.). Характерна преемственность имперского герба «трех Римов» — двухглавого орла, как раз и означающего соединенность и неразрывность З. и В., а также всеохватность власти, обнимающей безграничное пространство, а значит, в принципе неограниченной, абсолютной, вселенской.

Пространственная саморефлексия любой культуры (или ее относительно завершенного фрагмента) в той или иной мере связана с геогр. ориентацией и исторически обусловленными представлениями о дуальной (бинарной) организации и смысловом членении мирового пространства (ведущими свое происхождение из мифол. моделей мира). Дихотомия З. — В. оказалась в этом отношении наиболее устойчивой практически во всех культурах, что связано с космогонич. мотивами этой антиномии (восход и закат солнца, других светил; символика рождения и умирания всего живого; цикличность и круговорот всех природных и космич. процессов, свидетельствующие о глубинной взаимосвязи З. и В., их скрытой диалектике). Нередко в культурах разных народов Восток символизирует начало (жизни, истории, сотворения мира, природного или космич. цикла и т.п.), весну, возрождение и обновление, воскресение, спасение, наступление грядущего (ср.: «свет с Востока»). Соответственно Запад ассоциировался с концом (жизни, истории, творения), осенью, зрелостью и завершенностью достижений любого рода, подведением итогов. В большинстве мифологий мира самим по себе смысловым полюсам З. и В. не отдается предпочтение, — их противоположности снимаются в мифол. центре мира. Так, напр., в греч. мифологии дельфийский Омфалос (камень, упавший с неба; букв. перевод с греч. — «пуп») является местом, над к-рым встретились два орла, пущенные Зевсом с З. и В. для определения центра мира.

Появляющаяся время от времени в истории мировой культуры другая геогр. антиномия «Север — Юг» имела временный или локальный характер, не претендуя на универсальность, всеобщность и всемирность. Так, для

античности Север ассоциировался с варварством; для рус. культуры 18-19 вв. Север в лице «Сев. Пальмиры» — Петербурга являл собой рус. вариант зап.-европ. цивилизации, противостоящий «дикому» Югу (непокоренный Кавказ, Ср. Азия, опасные соседи Турция и Персия, загадочный и далекий Китай); для колонизуемых народов Азии, Африки и Лат. Америки «богатый Север» символизировал в 20 в. агрессивность европ. и сев.-амер. империализма по отношению к «бедному Югу» и т.д. Как правило, противопоставление Севера и Юга приходило на смену антиномии З. и В. тогда, когда дихотомия З. и В. казалась недостаточной или неактуальной (зап. и вост. части Рим. империи были едины в своем противостоянии кочевническому Северу; послепетровская Россия мыслила себя именно Западом, но более северным; Лат. Америка была по сравнению с Азией и Африкой Западом, но боролась с засилием сев. империализма США и т.д.).

В отличие от социальной дихотомии Севера и Юга смысловая пара З. — В. носила ярко выраженный характер социокультурной и цивилизационной дилеммы: **и.ли**

— или. В кульминационный период формирования колониальных систем, на рубеже 19-20 вв., когда противоречия В. и З. приняли особенно жесткий, непримиримый характер, знаменитый англ. писатель Киплинг сформулировал свой «категорич. императив»: «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и им не сойтись никогда». Действительно, сопоставление культур З. и В. (особенно впечатляющее в свете исследований зап. и вост. религий, осуществленных М. Вебером) выявило почти необозримый ряд смысловых антиномий. Если Запад — демократия (свобода, равенство), то Восток — деспотизм; если Запад — аскеза, то Восток — мистика; Запад — научное знание, рациональность, Восток — интуиция, вживание в мир; Запад — динамизм, развитие, Восток — неподвижность, стабильность; Запад — модернизация, инновативность, Восток — традиционность, ритуал; Запад — «логос», Восток — «дао»; Запад — индивидуализм, личность, Восток — коллективизм, государство; Запад — активное технико-технологическое преобразование мира, Восток — достижение гармонии с естественно-природной средой обитания и медитация; Запад — капитализм, буржуазность, Восток — коммунизм, бесклассовое общество; Запад — рынок, Восток — базар и т.д. Примеры глубокой дифференциации систем ценностей З. и В. можно продолжать и продолжать.

Т.о., З. и В. — это разл. социокультурные парадигмы, на протяжении веков и тысячелетий сосуществующие между собой, борющиеся друг с другом, взаимодействующие и влияющие — прямо и косвенно — одна на другую, но в процессе истор. противостояния (постоянно изменявшего свои формы и их смысловое соотношение), так и не преодолевшие семантич. «параллелизма», взаимной непереводаемости, символич. противостояния, полит., филос., религ., худож. и т.п. оппозиции. Как бы далеко ни отстояли друг от друга культурно-смысловые системы З. и В., они остаются связанными между собой по крайней мере совокупностью различит. принципов или набором критериев и принципов, согласно к-рым В. и З. оказываются сопоставимыми между собой (в т.ч. и как антиномич. пары). Как бы тесно ни сближались между собою З. и В., — всегда найдутся ценности и нормы взаимоисключающие, предельно поляризующие семантич. поля В. и З. Даже применительно к одному культурно-целостному объекту наблюдения или научного изучения можно говорить об амбивалентности представленных в нем зап. и вост. начал.

Проблема соотношения З. и В. усложняется, если учесть истор. изменчивость культурно-смысловых границ между тем и другим. Сев. Африка в эллинистич. период представляла собой несомненную часть Запада — преемника античной культуры и колыбели христианства (родина бл. Августина), однако после завоевания арабами стала неотъемлемой частью мусульманского Востока. Присоединение к России Закавказья превратило эти сугубо вост. по менталитету и культуре территории в европеизируемый Запад. Можно сказать, что истор. динамика культур З. и В. никак не затрагивает содержания З. и В. как элементов объединяющей их смысловой конструкции: условная «система координат» мировой культуры, ее феноменология остаются неизменными при бесконечной изменчивости и текучести охватываемых ею конкр. феноменальных форм. Это означает, что дихотомия «З. — В.» является необходимым компонентом любой культурной рефлексии и культурно-логич. знания как такового, ограждающим человеческое познание от неправомерной унификации разл., не сводимых друг к другу культур в единую всемирную культуру, равно как и от соблазна представить все конкр. культуры автономными и несовместимыми друг с другом единичными феноменами.

В зависимости от характера рефлексии той или иной культуры в каждый период ее истор. самоопределения она может мыслить себя как тяготеющую (приближающуюся) к З. или В.; при этом один из двух смысловых полюсов наделяется абсолютной положит. ценностью, в то время как другой — либо признается ценностью относительной, либо ценностью абсолютной, но отрицательной. Определяющая свое место в мире культура соотносит себя с тем смысловым полюсом, к-рый символизирует для нее абсолютную положит. ценность, и в зависимости от исторически обусловленной самооценки отождествляет себя с центром культурного универсума или с его периферией; в первом случае она полагает себя самодостаточной и замыкается в горделивом величии, во втором — она тянется к центру: либо стремясь обрести с ним тождество, либо пытаясь его низвергнуть, оспорить, дискредитировать как мнимую или ложную ценность. В конечном счете из первичной антиномии З. и В. проистекают и периодически сменяющие друг друга тенденции: национально-культурного изоляционизма, автономизации или культурно-ци-визационной интеграции, открытости культур друг другу; культурного экспансионизма и агрессии или подражательности; борьбы и соперничества или взаимообогащающего диалога. Истор. динамика взаимоотношений З. и В. носит характер неравномерной пульсации: взаимное

притяжение сменяется взаимным отталкиванием или индифферентностью по отношению друг к другу.

Особенно напряженными, острыми, содержат, оказываются отношения З. и В. в т.н. пограничных культурах между этими культурно-смысловыми полюсами. Таковы Россия и ряд республик бывшего Советского Союза (Украина, Молдова, Казахстан, Кавказ и т.д.), Турция, страны Бл. Востока, Балканы, Испания. Исследователи отмечают, что в пограничных между З. и В. культурах резко поляризуются такие взаимоисключающие тенденции, **как открытость и закрытость; «всемирная отзывчивость» и самобытность, космополитизм и ох-ранительность;** более того, «постоянное колебание между двумя полярными тенденциями» является не только «естественным», но подчас и «единственно возможным для подобного типа культур динамичным фактором их развития» (Багно В.Е. Пограничное сознание, пограничные культуры // Полярность в культуре. СПб., 1996. С. 419-420). В нек-ром смысле пограничные культуры представляют собой явления, характеризующиеся большей степенью сложности, нежели З. и В., взятые в отдельности: здесь зап. и вост. компоненты не просто суммируются или интегрируются иным способом в культурное целое, имплицитно включающее в себя как зап., так и вост. дискурсы, но и составляют в своей совокупности систему, на всех уровнях построенную на «взаимопоре» противоборствующих противоположностей. Это явление на примере ранней Византии было тонко проанализировано С. Аверинцевым.

В отношении России и рус. культуры эти процессы и явления сегодня наиболее глубоко и разносторонне изучены. Пограничное положение России и рус. культуры между В. и З., вызванные этим внутренние противоречия рус. нац. характера, менталитета, непредсказуемость социокультурной истории явились источником вековых идеол. споров и конфликтов западников и славянофилов, сторонников и противников реформ, либералов и консерваторов, демократов и коммунистов. Не случайно эти проблемы живо интересовали многих деятелей русской классич. культуры — Н. Карамзина, П. Чаадаева, ранних славянофилов и русских почвенников, Ф. Достоевского и Л. Толстого, К. Леонтьева и В. Соловьева, В. Розанова и Н. Рериха, Д. Мережковского и А. Блока, Н. Бердяева и Г. Федотова, Ленина и Сталина... Наибольший вклад в изучение контаминации и диффузии вост. и зап. начал в рус. культуре и росс. истории внесли **евразийцы** (включая их позднейшего одинокого представителя Л. Гумилева). Среди мыслителей и исследователей рус. культуры как пограничной между В. и З. не было единства: интерпретации и оценки рус. культуры были во многом противоположными и даже взаимоисключающими. Если Н. Гоголь, славянофилы — А.С. Хомяков, К.С. и И.С. Аксаковы, И.В. и П.В. Киреевские, Ю.Ф. Самарин, а затем и К.Н. Леонтьев, и евразийцы — Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Г.В. Вернадский — склонялись к тому, что русская культура принадлежит больше Востоку, то В. Белинский, Н. Чернышевский, Д. Писарев, Вл. Соловьев, Д. Мережковский, В. Эрн, В. Брюсов, А. Блок, М. Бахтин, А. Лосев видели рус. культуру скорее частью Запада. Сложным образом соединялись зап. и вост. компоненты рус. культуры, европеизм и азиатчина в представлениях Л. Толстого, В. Розанова, Н. Рериха, Н. Бердяева, Г. Плеханова, Ленина, Г. Федотова. Если Ф. Достоевский и Л. Толстой, Н. Данилевский и Вл. Соловьев видели в России и рус. культуре феномен всемирно-истор. масштаба и значения, способный открыть новые пути для всего человечества, то для Чаадаева и, по-своему, Ленина исключительность рус. культурного и социального опыта состояли в его выпадении из традиций как Запада, так и Востока, что и обуславливало его мировую уникальность и поучительность.

Характеризуя противоречивость рус. культуры, Бердяев называл Россию Востоко-Западом и утверждал, что в России «сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории — Восток и Запад» - («Рус. идея»). Еще раньше Плеханов в своей «Истории рус. обществ, мысли» отмечал в рус. культуре и в истории России также два противоположно направленных процесса, но «разбегающихся» в разные стороны — на Запад (европеизированная дворянская культура) и на Восток (традиц. культура рус. крестьянства). Однако обе эти модели русской культуры, развивающейся между В. и З. (соответственно — центростремительная и центробежная) при всей своей видимой противоположности отнюдь не исключают друг друга: культурно-истор. процессы зап. и вост. происхождения и сталкиваются между собой в рус. культуре, и отталкиваются друг от друга; собственно национально-рус. тенденции в культурном развитии России то и дело раздваиваются, устремляясь одновременно на З. и В. Можно сказать, что на территории России в течение более чем тысячелетия разворачиваются своего рода «турбулентные» этнокультурные процессы. Россия, рус. Евразия — это «место встречи» В. и З.; эта встреча соединяет и разделяет, сближает и отдаляет; это и конфликт, и диалог — воплощенные «единство и борьба противоположностей» в культуре; это социокультурный «водоворот»; это долгий и трудный поиск путей и форм культурного синтеза З. и В. Несомненно, что сам феномен «рус. коммунизма», впервые исследованный в культурно-истор. плане Бердяевым («Истоки и смысл рус. коммунизма»), как, впрочем, и вообще любой социокультурный вариант тоталитаризма (советский, итал., нем., исп., кит., сев.-корейский, кубин., иракский) явился логич. итогом специфически преломленного и интерпретированного западно-вост. дискурса, складывающегося в пограничной зоне З. и В., причем преломленного почти всякий раз через призму уникального русско-росс. социокультурного опыта.

Но Россия и рус. культура — не единственный на земном шаре экспериментальный «полигон», где «отрабатываются» универсальные модели западно-вост. культурного синтеза. Своеобр. синтез зап. и вост. культур осуществляется в Америке (соединение зап.-европ. традиций с негритянскими, индейскими и лат.-амер.); феномен «дальневост. чуда» (Япония, Юж. Корея, Гонконг, Тайвань, Сингапур) также демонстрирует разл. варианты восточно-

зап. социокультурного синтеза. Если евразийский синтез культур З. и В. принимает подчас чрезвычайно драматич., инверсионные формы, то дальневост. и амер. варианты тех же процессов развиваются гораздо более сглаженно, медиативно (хотя и там были свои конфликтные и трагич. эпизоды, напр., истребление аборигенов Америки, феномен афроамер. рабства и гражд. война между Севером и Югом, негритянская проблема в США). Это говорит о том, что культурные взаимодействия и интеграция З. и В. не только возможны и реальны, но и принимают в действительности чрезвычайно разнообр. конфигурации — в т.ч. цивилизационные формы и типологич. русла, культурологич. анализ к-рых позволяет выявить глубокие смысловые различия, сопоставимые с дихотомией самих З. и В. В этом случае З. и В. выступают лишь как условные критерии смыслоразличения множества смешанных систем культурного опыта в 20 в.

Лит.: Роулэнд Б. Искусство Востока и Запада. М., 1958; Завадская Е.В. Восток на Западе. М., 1970; Она же. Культура Востока в совр. зап. мире. М., 1977; Ремпель Л.И. Восток и Запад как историко-культурная и худож. проблема // Проблемы взаимодействия художественных культур Запада и Востока в новое и новейшее время. М., 1972; Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972; Никифоров В.Н. Восток и всемирная история. М., 1975; Симония Н.А. Страны Востока: пути развития. М., 1975; Жирмунский В.М. Сравнит. лит.-ведение: Восток и Запад. Л., 1979; Чалоян В.К. Восток — Запад: (Преемственность в философии античного и ср.-век. об-ва). М., 1979; Шахназарова Н.Г. Музыка Востока и музыка Запада: (Типы муз. профессионализма). М., 1983; Взаимодействие культур Востока и Запада. М., 1987; Гачев Г. Национальные образы мира. М., 1988; Восток — Запад: Исследования, переводы, публикации. Вып. 1-4. М., 1982; 1985; 1988; 1989; Культура, человек и картина мира. М., 1987; Тойнби А.Дж. Постижение истории. М., 1991; Он же. Цивилизация перед судом истории. М.; СПб., 1995; Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). М., 1990; Мамонова М.А. Запад и Восток: Традиции и новации рациональности мышления. М., 1991; Ларченко С.Г., Еремин С.Н. Межкультурные взаимодействия в истор. процессе. Новосиб., 1991; Романов В.Н. Истор. развитие культуры: Проблемы типологии. М., 1991; Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур) М., 1992; Люкс Л. Россия между Западом и Востоком. М., 1993; Запад и Восток: Традиции и современность. М., 1993; Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994; Каган М.С., Хилтухина Е.Г. Проблема «Запад — Восток» в культурологии. Взаимодействие худож. культур. М., 1994; Цивилизации и культуры. Россия и Восток: цивилизационные отношения. Вып. 1-3. М., 1994; 1995; 1997; Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994; Померанц Г. Выход из транса. М., 1995; Кульпин Э.С. Бифуркация Запад — Восток. М., 1996 (Социоестественная история. Вып. 7); Шоркин А.Д. Схемы универсумов в истории культуры: Опыт структурной культурологии. Симферополь, 1996; Россия, Запад, Восток: встречные течения. СПб., 1996; Полярность в культуре / Канун: Альманах. Вып.2. СПб., 1996; Аверинцев С.С. Поэтика ранневизант. лит-ры. М., 1997; The Meeting of East and West. N.Y., 1946; Mauror H. Collisium of East and West. Chi., 1951; Toynbee A.J. The World and the West. N.Y.; L., 1953; The East and West Must Meet. L., 1956; Badby Ph. Culture and History. Prolegomena to the Comparative Study of Civilisation. Berk., 1963; Needham J. The Grand Titration. Science and Society in East and West. L., 1969.

И.В. Кондаков

ЗВУКОСМЫСЛ — семантически значимая единица звуковой организации, мотивированная культурным опытом, личным или коллективным. Явление З. возникает благодаря тому, что в контексте культурной традиции существуют звуки, к-рые обладают опр. информативностью; актуализация З. есть результат встречи смыслопорождающего сигнала, выраженного характерным набором идеофонов (специфич. звуков) со смысло-различающим сознанием. В худож. творчестве, прежде всего поэтическом, эффект З. становится возможным, когда «предметное значение отпадает или отодвигается на второй план, смысл и звук осознаются сообща и становятся по-новому неразлучны» (В. Вейдле. Музыка речи). Явление З. коренится в метафорич. природе сознания, и его функционирование предполагает воссоздание содержательно близких ассоциаций. Зву-космысловые композиции формируют феномен суггестивности культурного текста. Проявляющаяся в худож. творчестве взаимосвязь звука и смысла становится предметом спец. изучения, начиная с нем. романтиков. А. Белый обратил внимание на то, что звук и смысл содержательно взаимодействуют уже в древних заговорах и заклинаниях, что послужило основой его теор. поисков в области стихосложения. Попытку реконструкции механизма синтеза звука и смысла по образцу древнейших слав. магических формул предпринял В. Хлебников. В совр. стиховедении развивается мысль о возможном существовании З. лишь в опр. поэтич. системе как окказиональном пути передачи авторской интенции (М.Л. Гаспаров, Е. Эткинд, С.Н. Баевский).

Лит.: Эткинд Е.Г. Материя стиха. Париж, 1978; Баевский В.С. История русской поэзии. 1730-1980: Компендиум. М., 1994; Вейдле В. Музыка речи // Музыка души и музыка слова: Культурологич. альманах. М., 1995.

А.А. Пышняк

ЗЕДЛЬМАЙР (Sedlmayr) Ганс (1896-1984) - австр. историк, искусствовед и философ культуры, основоположник «структурного анализа» в искусствознании. Проф. истории искусств в Вене (1936-45), Мюнхене (1951-64), Зальцбурге (с 1964).

В своей методике исследования худож. образа исходит из широты подхода и техничности «формализма» в искусствоведении, свойственных К. Фидлеру (1841-1895) и сложившихся к нач. 20 в. во «всеобщую науку об искусстве» благодаря трудам Вёльфлина, М. Дессуара, *Воррингера*, Э. Утица, а в Австрии — основателя Венской школы искусствоведения *Ригля*.

3. прочитывает в истории искусства историю духа. Искусство представляет для него инструмент для глубинной интерпретации духовных процессов. Он отыскивает в истории искусства т.н. критические, т.е. радикально новые формы, в к-рых можно распознать симптомы невидимых духовных сдвигов. Эти сдвиги за последнее двухсотлетие имеют устойчиво кризисный характер.

3. проводит аналогию симптоматич. aberrаций совр. искусства с душевной болезнью, сближая экспрессионизм с депрессивными, футуризм — с маниакально-психотич. состояниями, кубизм и конструктивизм — с утратой чувства реальности, сюрреализм — с шизофренией. Художники — не душевнобольные, иначе они были бы не способны к творчеству; но эпохи, как люди, тоже могут терять душевное равновесие.

3. намечает фазы болезни совр. человечества. Первая, острая фаза (1760-1830): оледенение и безжизненность форм, классицизм; геометрия и холодная рассудочность; высокие эстетич. и этич. идеалы рядом с неверием в человека: тягостный конфликт между могучим сверх-Я и разгулом иррац. порывов. Символ периода — луна. Вторая, компенсированная фаза (1830-40): переключение внимания с прошедшего на настоящее, с великого и мощного на малое и близкое; приспособление к реальности; расцвет европ. юмора, к-рый тайно соприкасается с демонизмом (Домье, Блехен). Третья, скрытая фаза (1840-55): кажущееся возвращение к здоровью; оживление чувственности; вера в прогресс, т.е. в постепенное улучшение и оздоровление; лихорадочное дионисийство, за к-рым чудится тревога и тоска. Вся эта подвижность есть лишь фасад тяжелого расстройтва, вытесненного в бессознательное. Четвертая фаза, новое обострение болезни (с 1885, еще явственней — с 1900 до кон. 40-х гг.): мир, люди, природа отчуждаются; воцаряются отчаяние и страх; худож. формы снова леденеют и разлагаются: пациент как бы уже не способен связно мыслить, он чувствует себя во власти демонич. сил; временная потеря речи (дадаизм); явное моторное беспокойство, спешка, гонка, желание постоянно менять свое положение; шатания между надеждой на будущее и крайней безнадежностью. Несмотря на все сказанное З. по адресу искусства последних двух веков, он не хочет признать пройденный лучшими художниками путь бессмысленным и пытается разглядеть в трагич. опыте залоги возможного обновления.

Философия искусства З. знаменует собой внутр. кризис искусствознания как автономной науки; являясь гл. наследником методол. инструментария, накопленного за столетие со времени возникновения «всеобщей науки об искусстве», З. демонстрирует неизбежную зависимость теории искусства от цельного филос. понимания бытия.

Структурой худож. произв. З. называет собранность его слоев и смыслов вокруг чувственно-духовной «середины»; в этом неразложимом «физиогномич. единстве» худож. образа достигается «сгущение» («опозтирование») экзистенциального опыта истор. человека. «Структурный анализ» есть и синтез: запечатленное искусством «целостно-интуитивное первопереживание» подлежит воссозданию на той же жизненной глубине, и многоступенчатый процесс интерпретации призван обосновать первую мгновенную интуицию «характеристич. целого» произведения. Сближаясь с творчеством художника, работа искусствоведа требует «мусич. одаренности», но и дает широкие права на «живое осовременивание вневременного». Произв. искусства, согласно З., всегда имеет только одно правильное истолкование, чем обеспечивается, в частности, прогресс историко-худож. науки. В перспективе история искусства призвана раскрыть надпространственную, надвременную общность истинных художников.

«Возникновение собора» (*Die Entstehung der Kathedrale*, 1950), крупнейшее из многочисл. историко-худож. исследований З., посвящено готич. собору 12-13 вв., «вершине европ. худож. творчества», в его первонач. роли синтеза всех искусств от архитектуры до музыки и в его социальном, символично-идеол., духовно-истор. значении, противоречивость к-рого была обусловлена тем, что собор, созданный живым стремлением «приблизить» божеств, таинства к человеку путем их худож. воплощения, на деле подготовил автономизацию худож. сферы.

В совр. культурологии З. известен как диагност «скрытой революции» эпохального и даже космическо-антропол. масштаба, к-рую он прослеживает на материале европ. искусства двух последних веков в кн. «Утрата середины» (1948) и в нек-рых др. работах. Утрата середины — образ, объединяющий и упадочные явления искусства, и те бытийные сдвиги, симптомом к-рых выступают совр. архитектура и живопись (о других сферах культуры автор сознательно умалчивает). Утрата середины происходит во многих смыслах. Искусства лишаются своего объединяющего средоточия, каким некогда была архитектура. Художество перестает быть необходимым средним звеном между духовной и чувств. сферами, становится «эксцентрическим». Наконец, и искусства, и человек лишаются опоры в человец. природе как таковой, всегда бывшей всеобщей мерой, центром мира, серединой между верхом и низом.

По З., во 2-й пол. 18 в. совершается надлом тысячелетних канонов худож. органики, архитектура теряет ведущее и объединяющее значение, искусства «очищаются», «эстетизируются», отдаляясь и друг от друга, и от своего жизненного средоточия в человеке. Извечное духовное задание искусства — воплощение космич. порядка бытия с человеком в качестве центр, скрепляю-

шего звена — сменяется чередой вытесняющих друг друга частных идеол. заданий. Так, парковое искусство 18 в. служило религии природы, монумент, архитектура к. 18 - нач. 19 в. — культу разума, музейное строительство, развернувшееся в 1820-е гг. — аполлонич. культу классич. искусства, театр, строительство 1840-90-х гг. — дионисийскому пафосу панартистизма; наконец, совр. функционально-инженерная архитектура выставки, вокзала, гаража, промышленно-администр. здания отражает подчинение массового сознания «религии машины».

Эта стремит., лихорадочная смена целей и подходов предстает как неизбежно нервная реакция на ту полную утрату единого стиля («стилистич. хаос»), к-рую констатировала Европа в нач. 19 в. Чехарда худож. манер говорит о настойчивой воле к стилю как органич. началу, придающему всем проявлениям жизни единый характер, и вместе с тем об отсутствии внутренней почвы для него.

Модернизм 20 в., эмансипируясь от этич. миссии и содержит, смысла, приходит к рабству неорганич. форм; бетонно-стальные конструкции, к-рыми окружает себя человек, символизируют неогранич. власть над веществом, купленную ценой распада челоуеч. существа на функции. З. надеется на то, что после первой, грубой стадии индустриализации обнаруживающаяся хрупкость окружающей среды возродит чуткость к природной органике и в хаотич. «оргии сциентизма, эстетизма и иррационализма» пройдет испытание огнем искусство возрожденного человека.

З. критически усваивает и развивает традиции Вёльфлина (идея «формирующего ядра» произведения), А. Ригля (теория «худож. воли»), своих учителей *М. Дворжака* (история искусства как история духа), Ю. Шлосера (интерпретация худож. произведения как искусство). В эклектич. систему З. входят элементы философии жизни, экзистенциализма, эстетики Кроче, гештальтпсихологии, структурализма, религ.-филос. мистицизма (Ф. Баадер); для З. характерно обильное, иногда адаптирующее цитирование обширного круга лит-ры от ср.-век. схоластики до совр. теории музыки. Особ. часто З. обращается к рус. этико-филос. и эстетич. мысли (Достоевский, Вл. Соловьев, Вяч. Иванов, Вл. Вейдле и др.). В своих концепциях духовно-космич. сдвига, вытеснения органики инженерией, стилевого хаоса в искусстве, своей оценке творчества Пикассо, понимании машины как обращенного к человеку дух. вызова, в ожидании второй, органич. фазы планетарной техники З. обнаруживает большую близость к *Бердяеву*.

З. разбивает всю историю христ. мира на четыре отрезка: предроманское и романское искусство (550-1150) — служение **Богу-Вседержителю**; искусство готики (1140-1470), стоящее под знаком Богочеловека; Ренессанс и барокко (1470-1760), время Богочеловека и «божественного» человека; «модерн» — в смысле нового искусства (с 1760 до сего дня), время «автономного человека», стоящее под знаком пропасти между Богом и человеком и замены троичного христ. божества новыми богами и божками (природа и разум, искусство, машина и наконец хаос — в религиях атеизма, антитеизма и нигилизма).

Иератич. романское искусство смотрит на вещи «надмирным оком», и ему грозит оцепенение, подобно тому как монотонная молитва может превратиться в бессмысленное бормотание. Готика и Ренессанс — барокко живут всеми своими чувствами, совокупно участвующими в постижении реальности. Совр. искусство дробит чувственное восприятие, причем его взор то напряженно-трезв, то туманится в полусонном забытии. Опасность иератич. эпох — мумифицированность, схематизм; опасность готики — красавость, игрушечность, «фотографичность» в изображении челоуеч. тела, а также сухость, доктринерство, истонченность; опасность антропоморфной эпохи Ренессанса — барокко — погоня за правдоподобием (иллюзионизм), смешение искусства с наукой, виртуозность и академизм; опасность «модерна» — бесчеловечность. Чуждое другим культурам вытеснение челоуеч. элемента и столь же неслыханное планетарное распространение культуры Запада заставляют исследователя понимать современность как поворотный пункт во всей мировой истории. Европа прошла в свою первую эпоху обычную стадию теоцент-рич. культур, приобрела в эпохи готики, Ренессанса и барокко черты антропотронных культур (таких, как др.-греч. и китайская), но ее последнюю дегуманизирующую ступень сравнить не с чем. Техн. объединение планеты столь же уникально.

З. отмечает, что с приходом зап. культуры кончается мировая эпоха отд. культур и среди страшных кризисов начинается эпоха **планетарного** единства, структуру и характер к-рой совершенно невозможно предугадать. На зап. культуре с изначально присущим ей невероятным динамизмом лежит задача подготовить этот переход. Это последняя высокая культура «старого типа», в своей последней уникальной фазе приоткрывающая перспективу какой-то новой всемирной культуры, перекрывающей собой все отд. культуры.

Соч.: *Die Revolution der modernen Kunst*. Hamb., 1955; *Kunst und Wahrheit: Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte*. Hamb., 1959; *Epochen und Werke: Gesammelte Schriften zur Kunstgeschichte*. Bd. 1-2. W.; Munch., 1959-60; *Gefahr und Hoffnung des technischen Zeitalters*. Salzburg, 1970; *Das Abenteuer der Kunstgeschichte* // *Merkur*. Stuttg. Jg. 37. 1983. Н. 2; *Первая архитектурная система средневековья*; Сан Карло Барромини; *Проблемы Барокко в творчестве Барромини* // *История архитектуры в избр. отрывках*. М., 1935; *Утрата середины*. [реферат] // *Общество. Культура. Философия*. М., 1983.

Лит.: *Festschrift für H. Sedlmayr*. Munch., 1962.

В. В. Бибихин

ЗЕНЬКОВСКИЙ Василий Васильевич (1881-1962) - философ, богослов и религиозный деятель, историк рус. философ, мысли, педагог и литературовед. Учился на естеств.-мат. и ист.-филол. ф-тах Киев, ун-та. В 1913-14 учился в Германии, Австрии и Италии. В 1915-19 — проф. психологии Киев, ун-та. В 1919 эмигрировал в Югославию, Чехословакию, Францию. С 1926 до конца жизни З. — проф. Богословского ин-та в Париже.

Филос. система З. состоит из трех разделов: гносеологии, метафизики и учения о человеке (антропологии). В гносеологии, выражая несогласие с учением *С.Н.Трубецкого* о «соборной природе человеч. знания» и нем. трансцендентальным идеализмом, З. приходит к понятию «церковного разума», согласно к-рому метафизич. опору познания нужно искать в понятии церкви: «Мы приходим к **христоцентрич.** пониманию знания, т.е. к признанию, что светоносная сила, созидающая разум и регулирующая познават. процессы, исходит от Христа. Это истолкование знания решительно отвергает принцип «автономии» разума, что требует пересмотра всех принципов совр. науки». В метафизике, отказавшись от построений Вл. Соловьева, З. приходит к «отвержению» всяческих форм неоплатонизма. Его онтология — прежде всего учение о тварности бытия, самобытный вариант софиологии (хотя в ряде пунктов З. следует за *С.Булгаковым*); он разработал также собственный вариант космизма и учения о Мировой душе. В антропологии З. дает обобщающую формулировку тех психол. и пед. идей, к-рые он разрабатывал в течение всей своей жизни: «Путь человека на земле стоит под знаком «креста» (у каждого человека, по учению Господа, «свой» крест, что обеспечивает несравнимость и своеобразие каждой личности), т.е. внутр. закона, по к-рому может быть восстановлена утраченная (хотя в основе и не разрушенная) цельность в человеке. Отсюда понятна центральность в человеке его моральной жизни; освобождение от власти «душевных» движений, одухотворение всего состава человека есть вместе с тем наша подготовка к торжеству личной жизни в человеке. Все пед. усилия, какие вообще осуществимы, должны быть направлены на то, чтобы юное существо могло «найти себя» и творчески преобразовать свой состав, какой оно в себе находит, как взаимодействие наследственности, социальных и духовных влияний».

Глубоко религ. мыслитель, З. считал религию основой культуры, и хотя он не занимался специально культурологич. проблемами, ход его мыслей так или иначе с ними связан. Это в одинаковой мере относится и к его работам, посвященным творчеству великих деятелей рус. культуры и к его «Истории рус. философии» (Париж, 1948-50). Это исследование до сих пор остается непревзойденным. Общая концепция истории рус. философии З. вытекает из основ его мировоззрения. Рус. филос. мысль, по З., оригинальна и коренится в глубинах православного мирозерцания. Ее развитие шло в направлении все большего уяснения православных оснований. Процесс этот периодически нарушался «вторжением» зап. филос. мысли. С содержат, т.зр. З. оценивает эти «вторжения» отрицательно, хотя и не исключает их значения для совершенствования «филос. техники».

З. — один из немногих рус. религ. мыслителей, работавший на «стыке» философии, богословия, педагогики, лит-ведения, публицистики и сумевший построить целостную религиозно-филос. систему, не преступив той грани, к-рая отделяет все эти формы сознания и интеллектуальной деятельности друг от друга.

Соч.: Социальное воспитание, его задачи и пути. М., 1918; Психология детства. Лейпциг, 1924; М., 1996; Рус. мыслители и Европа. Париж, 1926; М., 1997; Дар свободы. Париж, 1928; О чуде. Париж; Варшава, 1929; Ока-менное нечувствие (У истоков агрессивного безбожия) // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. VIII; Наша эпоха. Париж, 1952; О мнимом материализме рус. науки и философии. Мюнхен, 1956; Филос. мотивы в рус. поэзии // Вестник РСХД. 1959. № 52, 54, 55; 1961. № 61; Рус. педагогика в 20 в. Париж, 1960; Н.В.Гоголь. Париж, 1961; Общие законы экон. жизни // Вестник РХД. 1991. № 161; История русской философии. Т. 1-2. Л., 1991; Основы христ. философии. Т. 1-2. М., 1992; На пороге зрелости. М., 1992; Апологетика. М., 1992; Проблемы воспитания в свете христ. антропологии. М., 1993; Пять месяцев у власти: Воспоминания. М., 1995.

Лит.: Лосский И.О. История рус. философии. М., 1991.

В. В. Сапов

ЗЕРКАЛО — 1) инструмент визуальной магии; 2) мифологема отражения и альтернативы реальному; 3) позиция и образ проективного видения, универсалия культуры. Архаич. семантика З. синкретизирует свойства органики и качества артефакта: см. мифологию отражения в мифе о Нарциссе. В ритуале гадания (в частности, святочного) З. выполняет роль границы, маркирующей вход в потустороннее. Этимон «З.» («зрак») указывает на возможность нездешнего видения: З. указывает местонахождения пропавших предметов и существ, оно есть «экран», демонстрирующий картины прошлого и ветвящегося будущего (З. повелительницы эльфов во «Властелине Колец» Толкиена); покажет вора, злоумышленника, суженого; оно обладает автономной изобразит. памятью (прообраз фотографии; ср. зеркальные цветы в сказке Булычева «Сто лет тому вперед»). С другой стороны, З. является индикатором человеческого и даже личностного (нечисть безвидна; бесы не имеют своего лица и не отражаются в З.), оно наделено речью и характером. И все же физич. свойства и оптич. эффекты З. (инверсия левого и правого; бесстрастный «реализм» отражения) обеспечили З. демонич. репутацию; см. устойчивый мотив кривого З., подающего весть о мире кривды и запредельно-перевернутого мира

и гротескные З. «комнаты смеха». З. — источник неосознанной тревоги и страха. В христ. атмосфере дома зеркало воспринималось как анти-икона или как пародия на нее; схожая реакция — на театр: З. и лицедей столь же неуместны в храме, как монах — в толпе ряженных. З. — атрибут лукавого, карнавального мира с акцентом на «женское»; в этом смысле языч. семантич. реликты в З. амбивалентны: оно может сулить чаемое (увидеть З. во сне — к свадьбе), но может быть и опасным предметом (даже после смерти владельца; ср.обычай занавешивания зеркальных поверхностей в доме покойника). Мифология З. возникла на упорном отрицании физики прямого отражения и перспективы. Самоочевидная симметрия трактуется как асимметрия, а равнодушная «объективность» зримого в нем есть умышленная деформация «объекта» с позиции неправого зрения и лживой зеркальной души. Человеку трудно согласиться со своим отражением, — и тогда последнее становится партнером по «диалогу» (по сути — овнешненному аутомонологу). Признание неадекватности подобия и растущее на этой почве недоверие к гносеологич. принципу отражения породили множественный мир псевдокопий, двойников, мимикрии и подделок под Я, к-рые образовали реальность теней, эстетич. действительность искусства (о ней и рассказывает миф о Нарциссе), ментальные пространства самосознания и его превращенных форм. З. обречено оказаться принципом и инструментом познания и персо-нологии, метафорой творчества, источником смутного ощущения «иного» и Другого, а в этом смысле — единственным бытовым предметом, «идея» к-рого больше его самого. Идея зеркальности как универсального он-тологич. принципа не покидает филос. почвы с рождением многовидной эйдологии подобия (традиция «ми-месиса») и с признанием за Универсумом свойств единомножественной целостности, смыслозаренное единство к-рой может быть описано на языке зеркальной стереометрии, включающей в свои объемы динамич. проекции, развертки, иерархии и ярусы. Целостность (мира, организма, текста) проявлена в способности каждого значимого элемента нести в себе (отражать) свойства, смысл и память целого (атом, живая клетка, лексема). Слово «зеркало» не стало термином философии, но в составе аргументивной лексики сохранило внутр. энергию убеждения, особенно в ситуациях кардинальной смены картин мира. Примером таковой может послужить творчество Николая Кузанского, с его представлениями об активной онтологии свертывания/развертывания, где образ зеркала призван к означению единства космогонического и энтропийного демиургич. «человеч. Бога» (Humans Dei). Кузанец согласен с мыслью Плотина о том, что весь мир есть царство взаимных созерцаний и зеркальных пересечений. Самоочевидная соразмерность мира суть «как бы приспособленность вертикальной поверхности к отражению образа» У Ку-занца обе стороны З. Мира обладают способностью отражения, причем плоскости могут свернуться в одну точку, развернуться в мировой зеркальный Шар с переменным объемом. Образ зеркально-шаровидного мира, насыщенного памятью симультанных состояний времен и пространств, стал достоянием гносеологич. утопий в лит-ре; традицию эту суммировал Борхес. Как Божье Зеркало восприняли природу пантеизм и поэтик. натурфилософия (Тютчев). Кардинальную роль сыграло З. в открытии и утверждении канонов прямой живописной перспективы; ср. увлечение ренессансными художниками образами окна и З. Примерно тогда же возникает и своего рода риторика З.: зеркальное стекло вставляют в портретную раму, отражение воспринимается как натуральный «автопортрет». Зеркальная эстетика жизнеподобия, предъявившая искусству требования наивного реализма, также не заставила себя ждать (она дожила до эпохи соцреализма и соцдадаизма). На архетип З. («Юности честное зеркало») опиралась канонич. этика долженствования. С победой релятивистских картин мира З. актуализует научно-худож. парадоксы возможных миров (по модели Л. Кэрролла) и тексты, в к-рых истор. эпохи смотрятся друг в друга на манер сопоставленных З. (М. Булгаков, С. Кирсанов, ср. параллельное кино и поэтику «Зеркала» Тарковского). Поэтика авангарда 20 в. использует З. как эстетич. принцип распыления реальности, в противоположность принципу зеркального собирания мира вокруг напряженного рефлектирующего Я — см. прозу Кьеркегора З. эстетизируется в эротич. лирике (у Брюсова зеркало — свидетель свидания и соглядатай; у Ахматовой — шкатулка памяти). А. Белый и Вознесенский увидели в З. инструмент построения «иношних» альтернатив бытия, с его кубистич. и супрематич. разломами и перевертышами; Хлебников увлечен созданием текстов для зеркального чтения (палиндром), а Платонов — зеркального синтаксиса прозы с инверсией причин и следствий (золу в «Чевенгуре», <с 1929> «не разгребают куры, потому что их поели»). Авторитет З. как инициатора визуальной наглядности окончательно подорван трансцендентальной эстетикой лица (см. *Лик\лицо\личина*) и философией Другого. Комментируя ситуацию «человек перед З.» М. Бахтин говорит, что в З. личность видит не себя (для этого потребна эстетически компетентная позиция Другого), но 1) лицо, к-рое Я намерено показать Другому; 2) реакцию на него Другого; 3) реакцию на реакцию Другого. Эта триада, заслоняющая Я от себя (сходная с триединой структурой театральной игры по Брехту) неявно намекает на старинную репутацию З. как дьявольского стекла. Поэтому в присутствии З. человек не избавлен от одиночества, но углубляет его: в З. происходит дурная объективация и насильств. коррекция сложившегося в памяти Я автообраза. З. подает «я» принципиально чужое лицо; ср. эффект неузнавания себя на офиц. фотоснимках (Ходасевич: «Разве мама любила такого?»). Если с позиции Другого подлинность лица удостоверяется как «З. души», то мертвый буквализм отражения в стекле способен спровоцировать на истерию и смертельный поединок с зеркальным двойником, агрессивным и эпатуриющим (Брюсов). Если об-лик человеческий хранит наследно-родо-

вое богоподобие, то З. кажет Я обезьянью карикатуру на него (З. изобрел дьявол — Обезьяна Бога); человек улыбается своему отражению со смешанным чувством удивления и недоумения (подобное чувство возникает при сравнении портрета известной личности и посмертной маски). Двое перед З. не в состоянии сохранить серьезную мину: зеркальное тождество избыточно и внеэстетично, оно воспринимается в категории нелепого.

Лит.: Кэрролл Л. Алиса в Зазеркалье. М., 1982; Брюсов В. В зеркале // Брюсов В. Земная ось. М., 1907; Лапшин И.И. Проблема чужого «я» в новейшей философии. СПб., 1910; Кирсанов С.И. Зеркала. М., 1970; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979; Зеркало. Семиотика зеркальности. Труды по знаковым системам. Вып. XXII. Тарту, 1988; Климович Т. Мотив зеркала в творчестве В.Брюсова // В. Брюсов: Проблемы творчества. Сб. ст. Ставрополь, 1989; Дубин Б. Зеркало в центре лабиринта (О символике запредельного у Борхеса) // ВЛ. 1991. № 8; Мерло-Понти М. Око и Дух. М., 1992; Льюис Клайв С. Переландра // Дружба народов. 1993. № 3; Подорога В.А. Метафизика ландшафта. М., 1993; Исупов К.Г., Ульянова О.Н. «Homo Numerans» Николая Кузанского // Историко-филос. ежегодник'92. М., 1994; Eco U. Mirrors. Iconicity: Essays on the Nature of Culture // Festschr. für Thomas A. Sebeok. Tub., 1986.

К.Г. Исупов

ЗЕРНОВ Николай Михайлович (1898-1980) - философ, богослов-экуменист, историк рус. религ. Возрождения 20 в., литератор. В 1917 З. поступил на мед. фак-т Моск. ун-та.

В 1921 семья Зерновых, застигнутая революцией на Кавказе, покинула Россию; в Сербии З. окончил богослов, ф-т Белград, ун-та (1925); в 1925 переехал в Париж; в 1925-32 — секретарь экуменич. Рус. студенч. христ. движения. Первый редактор «Вестника РСХД» (1925-29). С 1930 изучал философию в Оксфорде. Д-р философии (1932). В 1936 получает англ. подданство. 1934-47 — секретарь и вице-председатель Англо-Православного содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского, одной из самых деятельных неофиц. организаций, работавших по сближению вост. и зап. христиан. В эти годы много ездил по богословским колледжам Англии с лекциями о рус. православной церкви. Впечатления о поездках публиковал в журн. «Соборность» (1945, N 33; 1946, N 34). Его книги «Москва — Третий Рим» (1937), «Церковь вост. христиан» (1942), «Три рус. пророка. Хомяков, Достоевский, Соловьев» (1944), «Русские и их церковь» (1945) выдержали несколько изданий. В 1953-54 З. — принципал первого Университетского колледжа древней христ. церкви Юж. Индии (Траванкор); 1956-67 проф. богословия в амер. ун-тах в Дрю (Нью-Джерси), Айове, Дюке (Сев. Каролина). В 1959 усилиями З. и его жены в Оксфорде был основан экуменич. центр — дом св. Григория и св. Макрины.

Вклад З. в летопись судеб русской эмиграции — трилогия «На переломе: Три поколения одной моек, семьи (Семейная хроника Зерновых 1812-1921)» (1970); «За рубежом: Белград-Париж-Оксфорд (Хроника семьи Зерновых) 1921-1972» (1973); «Закатные годы: Эпилог хроники семьи Зерновых» (1981), где собраны воспоминания восьми членов семьи З.

На Западе для З. остро встала проблема взаимоотношений России с Европой: кто такие русские? Где корни рус. культуры? В европ. гуманизме, выросшем на почве христианства, в «визант. симфонии» Церкви и гос-ва, в степях Евразии или они самобытны? З. писал о свойственном русским особом призвании, захватившем воображение народа в эпоху Московского царства. Москва становится «Третьим и последним Римом», мессианство окрашивает гос. и религ. жизнь. В 19 в. идут острые споры о путях России, достигающие уровня пророч. прозрений накануне падения империи. Революция показала, что рус. народ одержим идеей мессианства. Коммунистич. утопия, казавшаяся похожей на учение Церкви о новом небе и новой земле, нашла отклик у духовно незрелых масс народа, не сумевших распознать ловкую демагогию нового учителя, использовавшего огромный потенциал смешанной с суевериями веры народа для захвата власти путем лжи и насилия.

З. стал признат. членом Церкви во время «красного террора». В дни молодости был убежден, что зап. христиане утратили чистоту веры, лишь православные, особенно русские, хранят подлинное апостольское предание и приобщены к полноценным таинствам. Испытывая «сознание вины и ответственности за грех потери единства», З. посвятил свою жизнь работе на экуменич. поприще. В рус. православии нашел глубокое ощущение Вселенскости Церкви, стимулирующее деятельность по сближению христиан. Он считал возможным экуменизм только при укорененности в своей традиции.

Каждый народ по-своему воспринял христианство. Церковь раскрыла себя в одних странах стройностью своей организации, в других — ученостью своего богословия, в третьих — высокой нравственностью и миссионерской ревностью своих членов. В России, как считает З., Церковь привлекла народную любовь святостью избранных — подвижников, праведников, юродивых, явивших пресветлый лик Христов. Но каждая поместная Церковь нуждается в общении с другими. Гл. проблемы христианства в России связаны с его многовековой изоляцией, многие недостатки рус. церковности З. объясняет отсутствием общения православных с другими христианами. Накануне «катастрофы революции» в России началось небывалое возрождение православия, обещавшее обновить духовную жизнь всего народа. Однако на Церковь обрушилась лавина ленинизма и почти погребла ее, но произошло чудо — Церковь выжила.

З. сыграл важную роль в истории СХД и церковном пробуждении рус. эмиграции. Он оказал благотворное воздействие на зап. христиан, особенно англ-

ликан, как религ. просветитель-экуменист, традиции к-рого продолжены совр. рус. религ. мыслью (о. Александр Мень и др.).

Соч.: Вселенская церковь и русское православие. Париж, 1952; Orthodox Encounter. L., 1961; The Russian Religious Renaissance of the XX century. L., 1963; Рус. писатели эмиграции: Биогр. сведения и библиография их книг по богословию, религ. философии, церковной истории и православной культуре, 1921-72. Сост. Н.М. Зернов. Бостон, 1973; Русское религ. Возрождение XX в. Париж, 1974; 1991; The Russians and their Church. L., 1978.

Лит.: Андреев Н. О семейной хронике Зерновых // Новый журнал. N.Y., 1973. № 111.

Т.Н. Красавченко

ЗИММЕЛЬ (Simmel) Георг (1858-1918) - нем. философ, социолог, культуролог, один из гл. представителей поздней «философии жизни», основоположник т.н. формальной социологии. Окончил Берлин, ун-т. С 1901 — экстраординарный проф. Берлин., с 1914 — проф. Страсбург, ун-тов. На разных этапах своего творчества испытал воздействие идей раннего позитивизма и натурализма (Спенсер, Фехнер), философии жизни Шопенгауэра и Ницше, Бергсона, Дильтея, Гегеля, Маркса. Принято различать три этапа духовной эволюции З. Первый — натуралистический — связан с воздействием на З. прагматизма, социал-дарвинизма и спенсеровского эволюционизма с характерным для последнего принципом дифференциации, применяющимся в качестве универсального орудия при анализе развития в любой сфере природы, об-ва и культуры. Второй — неокантианский. В центре внимания З. на этом этапе — ценности и культура, относимые к сфере, лежащей по ту сторону природной каузальности; деятельность гуманитариев понимается как «трансцендентальное формотворчество». Источник творчества — личность с ее априорно заданным способом видения. Парадоксальное содержание т.н. «личностного» априори позднее выражается З. в понятии «индивидуального закона». В соответствии с формами видения возникают разл. «миры» культуры: религия, философия, наука, искусство и др. — каждый со своеобразной внутр. организацией, собств. уникальной «логикой». Для философии, напр., характерно постижение мира в его целостности; эту целостность философ усматривает через каждую конкр. вещь, причем этот способ видения не может быть ни подтвержден, ни опровергнут наукой. З. говорит в этой связи о разл. «дистанциях познания»; различие дистанций определяет различие образов мира. Индивид всегда живет в нескольких мирах, и в этом — источник его внутр. конфликтов, имеющих глубинные основания в «жизни».

Тогда же сформировались осн. идеи З. в области социального знания и социологии культуры. Цель социол. изучения, возможного в разных науках об об-ве, вычленение из их совокупного предмета особого ряда фактов, становящегося специфич. предметом социологии — форм обобществления (*Vergesellschaftung*). Социология в этом смысле подобна грамматике, к-рая отделяет чистые формы языка от содержания, в к-ром живы эти формы. За выявлением форм должны следовать их упорядочение и систематизация, психол. обоснование и описание в истор. изменении и развитии. Противопоставление формы и содержания следует понимать как противопоставление «материи» социального взаимодействия — культурно-исторически обусловленных продуктов човеч. духа, целей, стремлений, потребностей индивидов, — и наиболее часто повторяющихся, характерных для всех и всяческих эпох и событий структур взаимодействия, в сочетании, в совокупности к-рых и существует човеч. об-во. Эти формы обобществления З. иногда называет культурными формами. Самая важная из классификаций культурных форм — классификация по степени их отдаленности от непосредственности переживания, от «потока жизни». Ближе всего к жизни спонтанные формы, такие, как обмен, дарение, подражание, формы поведения толпы и т.д. Несколько более отдалены от жизненных содержаний экон. и прочие организации. Наибольшую дистанцию от непосредственности жизни сохраняют формы, названные З. чистыми или «игровыми». Они чисты, потому что содержание, когда-то их наполнявшее, исчезло. Это такие формы, как «старый режим», т.е. полит. форма, пережившая свое время и не отвечающая запросам участвующих в ней индивидов, «наука для науки» — знание, оторванное от потребностей человечества, «искусство для искусства», «кокитство», лишенное остроты и непосредственности любовного переживания. Совр. социально-культурное развитие З. рассматривает как постоянное усиление разрыва между формами и содержаниями в обществ. процессе, постоянное и нарастающее опустошение культурных форм, сопровождающееся индивидуализацией человека и увеличением човеч. свободы. Конкретно это выражается в интеллектуализации об-ва и развитии денежного хозяйства. Эти два процесса идут параллельно, они к тому же аналогичны друг другу. Оба символизируют собой рост «формализации», оторванной от содержания. Интеллект «внекачествен», предметом интеллектуальных (логич.) операций может быть что угодно, но критерии правильности этих операций безотносительны к предмету. То же самое относится к деньгам. Деньги — формальный критерий ценности, уравнивающий все и вся, людей и вещи, людей между собой. Интеллект обеспечивает легкость понимания, обратной стороной к-рого становится уравнивание всего, понижение общего уровня душевной жизни и переживания. Точно так же деньги все более исключают всякое проявление непосредственности. Воцаряется всеобщее отчуждение: деньги отнимают у производимой вещи ее целесообразный характер, превращают ее в средство, работник оказывается отчужденным от продукта своего труда; деньги пространственно, а затем и духовно отделяют человека от принадлежащих ему

вещей — владелец отчуждается от владения и т.д. В этом процессе всеобщего отчуждения люди теряют качества своей osobости, переходят в одномерность, перестают быть предпочитающими и предпочитаемыми. Символом межчеловеч. отношений становится проституция. Природа проституции и природа денег аналогичны: «Безразличие, с к-рым они предаются всякому новому употреблению, легкость, с к-рой они покидают любого субъекта, ибо поистине не связаны ни с одним, исключая всякое сердечное движение вещьность, свойственная им как чистым средствам, — все это заставляет провести роковую аналогию между деньгами и проституцией». З. исследует культурную функцию денег и логич. сознания во всех их тончайших опосредствованиях и проявлениях, обнаруживая «стилевое единство» совр. культуры. Этот господствующий стиль — объективность: объективность денег и объективность логич. форм. Стиль определяет смысл эпохи — нарастающее опустошение культурных форм, отрыв их от содержания, превращение в самодовлеющие игровые формы.

Для последнего, третьего этапа творчества З. характерна сосредоточенность на проблеме «жизни». Жизнь как порыв, чистая и бесформенная витальность, реализуется в самоограничении посредством ею же самой создаваемых форм. На витальном уровне эта форма и граница — смерть; смерть не приходит извне, жизнь несет ее в себе. На «трансовитальном» уровне жизнь преодолевает собств. ограниченность, образуя «более жизнь» (Mehr-Leben) и «более-чем-жизнь» (Mehr-als-Leben) — относительно устойчивые образования, порожденные жизнью и противостоящие ей в ее вечной текучести и изменчивости. «Более-жизнь» и «более-чем-жизнь» представляют собой формы культуры. Культура противопоставит не только витальности, голой жизненной силе, но и духовности, воплощенной в творчестве и эмоциональных движениях. Факты жизни, такие, как труд, творчество, становятся ценностями культуры лишь тогда, когда превосходят рамки своего природного в себе существования и, рассмотренные с т. зр. опр. культурного идеала, помещаются в культурный контекст. Жизнь и дух образуют культуру путем саморефлексии.

На этом пути философия жизни трансформируется у З. в философию культуры. Культура, «возвысившись» над жизнью, обретает собств. динамику, собственные, относительно автономные закономерности и логику развития, но при этом, оторванная от жизненной стихии, лишается жизненного содержания, превращается в пустую форму, в чистую «логику», не способную уже вмещать в себя движение развивающейся жизни. В самый момент их зарождения, в момент творчества культурные явления соответствуют жизни, но по мере ее развития как бы «отдаляются» от нее, становятся ей чуждыми и иногда даже враждебными. З. приводит примеры: астрономия, служившая потребностям земледелия и мореплавания, начинает развиваться «ради самой себя», социальные роли, лишаясь своего жизненного содержания, превращаются в театр, маски; реальные схватки становятся игрой, спортом; любовь, оторванная от непосредств. жизненных импульсов, принимает форму кокетства. Жизнь сама по себе бесформенна, — говорит З., — не может существовать форма, к-рая отвечала бы сущности жизни. Поэтому чередование культурных форм лишено целесообразности. Оно не представляет собой картину прогресса или регресса. Возрастание ценностного содержания жизни не есть, следовательно, развитие и углубление к.-л. культурной логики; оно представляет собой лишь колич. рост культурно оформленного материала жизни. Поэтому рост культуры есть, строго говоря, не прогресс культуры, а процесс релятивизации культурных ценностей. Этот процесс мог бы быть остановлен лишь в том случае, если бы жизнь сумела проявить себя в голой непосредственности, вне всяких форм. Однако — и в этом источник трагич. внутр. конфликта культуры — «все познание, воление, творчество могут лишь заменить одну форму другой, но никогда саму форму жизни — чем-то потусторонним по отношению к форме вообще». Противоречие жизни и культуры не может быть примирено: жизнь не способна выразить себя вне культуры, а культура не в силах дать жизни адекватное ей выражение. В осознании неизбежности этого противоречия состоит трагедия культуры.

Характерной чертой совр. ему этапа развития культуры З. считал борьбу жизни против принципа формы вообще, т.е. против культуры как таковой. З. — типичный философ fin de siecle, тонкий диагност своего времени, давший анализ и критику совр. ему капиталистич. образа жизни, его внутренне противоречивых тенденций. Гл. противоречие заключается в том, что чем более формализуются социальные и культурные образования, тем более отчужденным от них оказывается индивид как таковой, воплощающий в своем творч., «душевном» существовании глубинные тенденции самой жизни. Отчуждение оказывается равнозначным свободе, и единств, регулятором морального поведения становится индивидуальный закон — уникально-личностное априори, определяющее жизнь и поведение индивида и знаменующее собой (наряду с созданием культурных форм) способность жизни к творчеству и худож. саморегуляции. Выводами из его культурфилософской концепции становятся пессимизм и глубокий индивидуализм. З. дал собств. объяснение истоков и природы «духа капитализма», объяснив его как господство денег и интеллекта. В отличие от *М. Вебера*, предложившего альтернативное понимание капиталистич. духа, концепция З. оказалась глубоко пессимистической. И у Вебера, и у З. гл. роль играет рационализация мира, но у Вебера пафос рационализации — это пафос безграничного познания и овладения природой и об-вом, в то время как у З. речь идет о постоянном опустошении и обеднении мира, снижении качества душевного переживания, в конечном счете, снижения качества человека.

Идеи З. через посредство Лукача, Блоха и др. оказа-

ли воздействие на формирование культуркритич. позиции неомарксизма и нашли выражение в совр. филос. антропологии. Хотя З. и не оставил после себя школы или группы преданных последователей, богатство идей, выраженных в его сочинениях, постоянно разрабатывается в самых разных филос., социол. и культурологии, направлениях.

Соч.: *Lebensanschauung*. Munch., 1918; *Zur Philosophie der Kunst*. Potsdam, 1922; *Fragmente und Aufsätze*. Munch., 1923; *Philosophische Kultur*. Potsdam, 1923; *Brücke und Ttr*. Stuttg., 1957; *Philosophie des Geldes*. B., 1958; *Soziologie*. B., 1958; *Einleitung in die Moralphilosophie*. Bd 1-2. Aalen, 1964; *Проблемы философии истории*. М., 1898; *Истина и личность: (Из кн. о Гёте) // Лики культуры. Альманах. Т. 1. М., 1995; Избранное. Т. 1-2. М., 1996.*

Лит.: Ионин Л.Г. Георг Зиммель — социолог. М., 1981; *Современные западные исследования социологической классики: Реф. сб. Вып. I: Георг Зиммель (1858-1918)*. М., 1992; *Buch des Dankes an G. Simmel*. Hrsg. Gassen K., Landmann M. B., 1958; Schnabel P.E. *Die soziologische Gesamtkonzeption G. Simmels*. Stuttg., 1974; *Asthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: G. Simmel*. Fr./M., 1976; Frisby D. *Sociological Impressionism: a Reassessment of G. Simmel's Social Theory*. L, 1981.

Л.Г. Ионин

ЗНАК — материальный объект (*артефакт*), выступающий в коммуникативном или трансляционном процессе аналогом другого объекта (предмета, свойства, явления, понятия, действия), замещающий его. З. является осн. средством культуры, с его помощью осуществляется фиксация и оценка индивидуальной и общезначимой информации о человеке и мире в культурных текстах, общение индивидов и социальных групп между собой, совместное целедостижение. З. тесно связан с такими более сложными формами фиксации культурно-значимой информации, как символ, худож. образ, культурный код. Изучением З. и знаковых систем занимается *семиотика*.

Объект, заместителем к-рого выступает З., называется его денотатом — З. является именем этого объекта. Информация, к-рую сообщает З., является его значением (содержанием, смыслом). Простейшей формой значения является предметное — указание на денотат (его именование). Однако содержание З. далеко не всегда исчерпывается именованием денотата: уже Г. Фреге в нач. 20 в. выделял экстенциональное значение З. — имя денотата, и интенциональное значение З. (смысл) — информацию о типологии, топологии, и других свойствах именуемого объекта, возникающую у человека при понимании З. З., т.о., выступает аналогом не только к-л. объекта, но и общепринятого представления об этом объекте или классе объектов, он может вообще не иметь предметного аналога, выражая абстрактное понятие или объект, в действительности не существующий («единорог»). Но содержание З. не исчерпывается и этим: в процессе его функционирования в человец. общении З. может получать дополнит. значения (коннотации), зачастую весьма объемные и отвлеченные (так слово «красный», означает не только цвет, но и опр. полит. принадлежность и т.д.), носящие ассоциативный характер и локализующиеся в самых разных культурных общностях (этнич., проф., семейных и др.). Помимо предметного и смыслового З. может иметь также экспрессивное значение — выражать при употреблении опр. чувства, эмоции, настроения.

Сложность отношений З. с денотатом обусловлена его произвольностью — он никак не связан с обозначаемым объектом (исключение составляют иконич. (изобразит.) знаки, обычно соединенные с объектом отношением подобия, а также отд. случаи языковой ономапии («кукушка»)) и является его именем только в силу конвенции, принятой в рамках сообщ-ва, использующего данный З. Вследствие этого значение и понимание З. целиком и полностью обусловлено знакомством индивида с существующими конвенциями, его «словарным запасом». Это в еще большей степени относится и к смысловому содержанию З. — характер коннотаций одного и того же З. может сильно варьироваться в разл. субкультурах, использующих одинаковые З. (характерный пример — многочисл. жаргоны и сленги). Другая проблема, связанная с отношениями З. и смысла, — косность З.: несмотря на многочисленность и многообразие, они всегда метафоричны, т.е. опр. образом унифицируют, искажают действительность, объединяя феноменальные объекты и значения под одним и тем же именем. Данное свойство, обеспечивающее коммуникативную функцию З., получило разнообразные филос. и научные интерпретации — от тотальной критики З. как «косной метафоры», искажающей действительность (Ницше), до постулирования решающей роли знаковых средств в формировании представлений о мире (гипотеза Сепира-Уорфа). Наконец, еще одним важным аспектом существования З. являются его отношения с субъектом, его использующим: предпочтения и приоритеты в выборе знаковых средств, влияние коммуникативного контекста, изменчивость З. (выражающаяся как в изменении и добавлении значений, так и в формальном изменении и появлении новых З.).

З. могут быть системными (т.е. быть элементом к-л. знаковой системы, языка культуры) и несистемными (неязыковыми или единичными). Среди последних, как правило, выделяют символы, З.-копии (репродукции обозначаемых объектов, сюда можно отнести и знаковое поведение — имитацию), З.-признаки (связанные с денотатом как с причиной — симптомы, приметы). Деление З. на системные и несистемные достаточно условно, поскольку одни и те же З. могут использоваться и как системные, и как единичные (так литера А обозначает соответствующий звук в алфавите, но может обозначать и автобусную остановку). Системные (языковые) З., как правило, подразделяются аналогично знаковым системам в соответствии с формой З. (вер-

бальные, жестовые, иконич., графич., образные). Достаточно условно выделяются также 3. естественных (вербальных языков общения) и искусственных (созданных человеком кодовых систем) языков. Применение языковых 3., в отличие от несистемных, обусловлено не только коммуникативным контекстом, но и принятыми в данных языках явными или неявными синтаксич. и семантич. правилами. При этом знаковые системы также могут находиться в тесной взаимосвязи и взаимообусловленности (так, алфавит и азбука Морзе одинаково предназначены для фиксации 3. (звуков) вербального языка, при этом азбука Морзе может записываться с помощью литер, передаваться световыми и звуковыми сигналами и т.д.).

3. может быть не только элементом знаковой системы (языка), но и элементом знаковой последовательности (текста). При этом применение и смысл 3. обусловлены также его связями с другими элементами (знаками) текста, обеспечивающими смысловую цельность текста. Использование 3. в тексте оказывает существ. влияние не только на содержание, но и на формальную представленность 3. (вспомним хотя бы практически бесконечное разнообразие видов типограф, шрифтов).

Хотя *семиотика* как спец. наука о 3. и знаковых системах сформировалась достаточно поздно, история филос. осмысления разл. проблем, связанных со 3., имеет достаточно долгую историю. Филос. осмысление 3. осуществлялось в контексте общего познания природы и свойств языков (прежде всего естеств. языков общения), преимущественно в связи с проблемами происхождения языков (библейские и коммуникативные теории происхождения языков) и произвольности 3. (связанности или несвязанности 3. с обозначаемым объектом — эта проблема фигурирует в работах Декарта, Локка, Лейбница, Кондильяка). В философии культуры 3. рассматривался в контексте символич. деятельности человека и культурного творчества («философия жизни», *Кассирер*, экзистенциализм, феноменология). Особое место здесь принадлежит *герменевтике*, разрабатывавшей принципы и каноны интерпретации культурных текстов через выявление специфики их знаковой представленности (*Гадамер*, *Рикёр*, Л. Бетти).

Значит, вклад в понимание 3. был внесен лингвистикой, разрабатывавшей разл. аспекты функционирования естеств. языков. Здесь прежде всего следует отметить «младogramматич. школу», а также труды *де Соссюра*, определившего осн. свойства 3. — произвольность, линейность, изменчивость, — в естеств. языках и заложившего методол. основы науки о знаковых системах — *семиологии*. Под значит, влиянием *де Соссюра* сформировалась структурная лингвистика, в к-рой получило развитие изучение синтактики 3.

Другая ветвь исследования 3. связана с логической семантикой (Г. Фреге, А. Черч, А. Тарский), в рамках к-рой разрабатывались преимущественно содержат. аспекты 3. (проблема демаркации предметного и смыслового значения, классификация смысловых значений, определение их кач. характеристик и свойств, таких как истинность, соответствие, полнота). 3. как элементарная информ. единица рассматривался также в теориях информации и кибернетике, где получили развитие коммуникативные аспекты 3. (роль и функции 3. в механизмах информ. обмена, информ. объём разл. знаковых средств и его оценка). Синтез синтаксич., семантич. и прагматич. сторон 3. был достигнут в рамках семиотики, для к-рой характерен системный подход к знаковой деятельности и стремление к систематизации и поиску универсалий в разнообразных типах 3. и знаковых систем.

В рамках *культурной и социальной антропологии* 3. изучался как компонента (функциональная или интерактивная) коммуникативной деятельности индивида. Решающую роль в развитии семиотич. исследований культуры сыграл франц. структурализм (*Леви-Стросс*, *Р. Барт*, *Фуко*), рассматривавший всю культурную деятельность как знаково-символическую, обусловленную универсальными механизмами реагирования человека на внешнюю среду. Семиотич. анализ — и важная компонента изучения любой истор. культурной общности, и предмет спец. исследований, посвященных разл. аспектам знаковой деятельности в культуре.

См. также: *Язык культуры, Знаковая система, Означение, Понимание, Семиотика.*

Лит.: Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959; Пирс Дж. Символы, сигналы, шумы. Закономерности и процессы передачи информации. М., 1967; Проблема знака и значения: Сб. М., 1969; Семиотика. М., 1983; Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977; Фреге Г. Смысл и денотат // Семиотика и информатика. В. 8. М., 1977; Он же. Понятие и вещь // Там же. В. 10. М., 1978; Черч А. Введение в математич. логику. Т. 1. М., 1960; Шафф А. Введение в семантику. М., 1963; Знак: Сб. ст. по лингвистике, семиотике и поэтике: Памяти А.Н. Журицкого. М., 1994; Семиодина-мика: Тр. семинара. СПб., 1994; Соломоник А. Семиотика и лингвистика. М., 1995; Ullmann S. Semantics. An Introduction to the Science of Meaning. Oxf., 1972.

А.Г. Шейкин

ЗНАКОВАЯ СИСТЕМА - совокупность знаков (чаще всего однотипных), обладающая внутренней структурой, явными (формализованными) или неявными правилами образования, осмысления и употребления ее элементов и служащая для осуществления индивидуальных и коллективных коммуникативных и трансляционных процессов.

В науках о культуре 3.с., как правило, отождествляется с языком культуры, выразит, средством к-рого она является. Но, в отличие от языка культуры, эвристич. смысл понятия 3.с. раскрывается в акценте на конкр. предметную форму реализации языка, концентрации исследоват. внимания на формальной, морфологич. и синтаксич. представленности языковых средств.

Классификация 3.с. осуществляется по типам составляющих их знаков (вербальные, жестовые, графич.,

иконич., образные, формализованные); основанием для классификации могут также служить специфич. особенности их синтактики, семантики или прагматики.

З.с., наряду с несистемными знаками, являются предметом изучения в *семиотике*. Характеристика З.с. является важной составляющей характеристики семи-отич. культуры и культуры (субкультуры) в целом.

См. также *Язык культуры, Символ*.

Лит.: Труды по знаковым системам. В. 1-25, Тарту, 1964-92; Степанов Ю.С. Семиотика. М., 1971; Соломоник А. Семиотика и лингвистика., М., 1995; Rey-Debove J. Semiotique., P., 1979; Feleppa R. Convention, Translation and Understanding. N.Y., 1988.

А.Г. Шейкин

ЗНАНЕЦКИЙ (Znanięcki) Флориан Витольд (1882-1958) — польский философ, культуролог, один из гл. представителей т.н. гуманистич. направления в социологии 20 в. Его взгляды формировались под влиянием *Дильтея* и *М. Вебера*. Научную деятельность начал с попытки обоснования культуроцентристского тезиса, что основой челоуеч. бытия являются ценности, создающие культурный мир, познаваемый «науками о культуре». Выдвинутая им в качестве основы для изучения сознания людей программа соединения социологии как «науки о социальном поведении» с «науками о культуре» сводится к попыткам объединить принципы позитивистского психологизма и аксиологии.

Книга З. «Науки о культуре. Их происхождение и развитие» (1952) посвящена проблемам социальных и культурных систем. Рассматривая «попытки развития общей теории культуры» (теории Вико, Гердера, Гегеля, *Шпенглера*, *Тойнби*, *Сорокина*) З. приходит к выводу, что единств. последоват. попыткой интегрировать все социальные науки о культуре в общую теорию является концепция П. Сорокина, к-рый применил один и тот же подход ко всем областям культуры и связям между культурными феноменами, ввел понятие системы и распространил его на все категории культурных феноменов.

В осн. своей части теории социальных и культурных систем и социального действия З. близки к концепции П. Сорокина. Обе эти теории рассматривают культурный мир как нечто в сущности отличное от органич. мира и считают, что науки о культуре отличны от наук о природе. Отличие между феноменами культурными и природными (биофизическими) З. видит в осознанном характере социокультурной реальности, что похоже на представление П. Сорокина о компоненте смыслов-ценностей-норм как *differentia specifica* (отличит, признак) социокультурных феноменов. Культурное действие З. определяет как динамич. систему взаимозависимых изменяющихся ценностей, к-рые могут быть организованы и соединены в более обширные сложные системы действий с той же самой центр., или доминирующей ценностью, придающей такому сложному действию единство.

З. отождествляет культурные и социальные системы; он полагает, что социальные системы — гос-во, семья, полит. партия — это такие же культурные системы, как язык, наука, религия или искусство, а социальная группа обладает всеми осн. чертами культурной системы. Это положение теории культуры З. подверглось критике П. Сорокина, к-рый обосновал неидентичность культурных и социальных систем.

Расхождения во взглядах З. и П. Сорокина касаются также их теории познания. П. Сорокин полагает, что истинное знание культурной Вселенной может быть получено только при соединении трех методов: эмпирического, рационалистического и мистич. интуиции, З. отрицает последний метод, оставаясь на позициях позитивистской теории познания.

Осн. отличие теории З. от теории П. Сорокина в том, что З. не доводит свои положения до уровня системной теории и не подтверждает свои гипотезы, понятия и выводы соответствующими эмпирич. данными. З. замыслил свою систему слишком широко и стремился охватить самые разл. сферы деятельности — практич., социальной, пед. и т.д., что привело к фрагментарности его построений.

Соч.: *Zagadnienie wartosci w filozofii*. Warsz., 1910; *Humanizm i poznanie*. Warsz., 1912; *Cultural Reality*. Chi., 1919; *Upadek cywilizacji zachodniej*. Poznani, 1921; *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszlosci*. Lwow, 1934; *Cultural Sciences: Their Origin and Development*. Urbana, 1952.

Лит.: Совр. социол. теория в ее преемственности и изменении. М., 1961; Szacki J. Znanięcki. Warsz., 1986.

С.Л.

ЗНАНИЕ НЕЯВНОЕ, скрытое, молчаливое, имплицитное (от лат. *implicite* — в скрытом виде, неявно; противоположное — *explicite*), периферийное в отличие от центрального, или фокального, т.е. находящегося в фокусе сознания. Эмпирич. базис личностного молчаливого знания — неосознаваемые ощущения как информация, полученная органами чувств, но не прошедшая через сознание в полном объеме; неосознанные и невербализованные навыки и умения, напр., ходьбы, бега, плавания и т.п., к-рыми владеет наше тело, но не знает самосознание; наконец, жизненно-практическое, повседневное знание. З.н. представляет собой весьма специфич. способ существования сознания. С одной стороны, неявное — это компоненты реального знания, составляющие его необходимую часть, с другой — форма их существования отлична от обычной, поскольку они представлены опосредствованно как неосознаваемые ощущения, навыки, подразумеваемый подтекст, историческое или методол. априори, опущенная посылка в логич. выводе — энтимема и т.д. Неявные, скрытые компоненты знания широко представлены во всех тек-

стах, существующих только как единство имплицитного и эксплицитного, текста и подтекста. В научных текстах как обязат., дополнительные к явному знанию функционируют многообразные неявные основания и предпосылки, в т.ч. филос., общенаучные, этич., эстетич. и др. В качестве неявных форм в научном знании присутствуют также традиции, обычаи повседневности и здравого смысла, а также пред-мнения, пред-знания, предрассудки, к-рым особое внимание уделяет герменевтика, поскольку в них представлена история. З.н. может быть понято, т.о., как нек-рая до поры до времени невербализованная и дорефлективная форма сознания и самосознания субъекта, как важная предпосылка и условие общения, познания и понимания. Однако полагать, что всякое невербализованное знание есть неявное, было бы ошибкой, поскольку знание может быть объективировано и неязыковыми средствами, напр., в деятельности, жестах и мимике, средствами живописи, танца, музыки. Существование неявного, молчаливого знания часто означает, что человек знает больше, чем он может сказать, выразить в слове. Это явление подмечено очень давно в разных культурах. Напр., дзэн-буддисты полагали, что все вербальные тексты и предписания неистинны, ложны потому, что в словах не могут быть переданы сокровенные тайны бытия, истинная суть вещей и явлений. Необходим особый эзотерич. язык символов, парадоксов и иносказаний, чтобы при непосредств. общении передать то, что скрыто за словами. Отсюда принципы теории и практики дзэн-буддизма: «Не опираться на слова и писания», «особая передача вне учения». В даосизме молчание выступает как знак высшей мудрости, ибо «знающий не говорит, а говорящий не знает». Само Дао не поддается вербализации и поэтому приходится прибегать к спец. приемам: «Смотрю на него и не вижу, поэтому называю его невидимым; слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым... Оно бесконечно и не может быть названо...» (Книга о Дао и Дэ). В буддизме махаяны также считалось, что истинная реальность не может быть адекватно выражена и описана лингвистич. средствами, просветление наступает тогда, когда человек освобождается от привязанности к слову и знаку. Сам Будда отвечал «бессловесными словами» и «громоподобным молчанием», особенно если ему задавали вопросы метафизич. содержания. Для постижения истинной реальности необходимо было вернуться к целостному, нерасчлененному источнику опыта в глубинных слоях психики, не затронутых вербализацией.

В европ. рационалистич. традиции, также осознающей несовершенство соотношения языка и мысли, применялись своего рода «узаконенные» логические или грамматич. способы введения имплицитных компонентов. Так, Аристотель во «Второй аналитике» (I, 76Б, 10-35) писал, что в зависимости от того, какой статус имеет высказывание, оно должно присутствовать в знании либо обязательно в явной форме как постулат, поскольку он может стать предметом спора и причиной непонимания; либо в неявной, как аксиомы — самоочевидные, необходимые истины; или как предположения, истинность к-рых не доказана, но не вызывает споров у мыслителей, принадлежащих к одной школе. Здесь же он обращает внимание на то, что из существующих в знании компонентов: то, относительно чего доказывается, то, что доказывается и то, на основании чего доказывают, — первые два формулируются явно, т.к. они специфичны для разных наук, в то время как третье — средства вывода, единые для всех наук, очевидны, а потому явно не формулируются. В свою очередь в лингвистике также были свои приемы введения неявных компонентов. Так, широко распространилось стилистич. свойство любого текста — вводить эллиптич. конструкции (эллипсис), т.е. опускать один из компонентов высказывания, например, глагол или имя, с целью четче выявить смысл, придать тексту большую выразительность, динамичность. Важность этой стилистич. фигуры осознавалась еще в период становления языкознания Нового времени. Разрабатывая теорию эллипсиса, выдающийся исп. ученый-гуманист 17 в. Фр. Санчес в своей универсальной грамматике «Минерва» (1687) объяснял целесообразность «умолчания» стремлением каждого языка к краткости. Краткость как эстетич. критерий восходит к учению стоиков; как ло-гико-грамматич. критерий краткость (в известных пределах) делает ясным смысл, снимая излишнюю полноту и развернутость универсального языка в конкр. речи. Очевидно, что эллипсис как «опускание» тех элементов, к-рые ясны и очевидны в диалоге, делает язык не только ясным и изящным, но и пригодным для коммуникации. Лейбниц в неявном знании видел иную проблему и в известном споре с Локком ставил вопрос: почему мы должны приобретать все лишь с помощью восприятий внешних вещей и не можем добыть ничего в самих себе? Сам отвечая на этот вопрос, он рассуждал о неосознаваемых «малых восприятиях», «потенциальном» знании, о явно не представленных интеллектуальных идеях, общих принципах, на к-рых мы основываемся, «подобно тому, как основываемся на пропускаемых больших посылах, когда рассуждаем путем энтимем». Соответственно особое значение он придавал рефлексии, к-рая «есть не что иное, как внимание, направленное на то, что заключается в нас». Лейбниц полагал, что в нашем духе много врожденного, в нас имеются бытие, единство, субстанция, длительность, восприятие, удовольствие и множество других предметов наших интеллектуальных идей, к-рые мы не всегда осознаем. Сотни лет идет спор о том, врождены ли нам эти идеи, но сам факт «потенциального» знания и «малых восприятий» безусловно заслуживает внимания. В совр. исследованиях имплицитных форм знания представлены весьма многообр. подходы. Осуществляется поиск подлинных смыслов языковых выражений, скрытых под неточными, неопределенными формулировками; выявляются имплицитные интеллектуальные процедуры, к-рым следует субъект; исследуется соотношение поверхностных и глубинных структур языковых выражений и др. В феноменолог. и герменевтич. раб-

тах — это размышление о внешнем и внутр. «горизонтах»; о «неявном горизонте», обуславливающим возможность понимания; о фундаментальных уровнях видения реальности и самоочевидных истинах, к-рые неявно входят в познание и понимание. Так Мерло-Понти, в разное время обращаясь к проблеме самосознания, «контакта человек. сознания с самим собой», отмечал существование «невывразимого», поскольку «логика мира» хорошо известна нашему телу, но остается неизвестной нашему сознанию; тело знает о мире больше, чем Я как субъект, обладающий сознанием. Он различает молчаливое и вербальное *cogito*, когда человек выражает себя в словах, причем говорение предстает как актуализация «латентной интенциональности» поведения. Однако даже в самой совершенной речи существуют элементы умолчания, «невывказанности», т.е. присутствует молчаливое *cogito* как глубинный уровень нашей жизни, невывразимый в словах. Франц. философ, придавая этому феномену важное значение, полагал также, что умолчание есть позитивный результат осознания не только ограниченных возможностей языка, но и неизбежной приблизительности самого выражения бытия субъекта. Принимая во внимание идеи Мерло-Понти, англо-амер. философ М.Полани разработал широко известную сегодня концепцию неявного **личностного** знания. Он понимает его как неотчуждаемый параметр личности, модификацию ее существования, «личностный коэффициент». Для него «молчаливые» компоненты — это, во-первых, практич. знание, индивидуальные навыки, умения, т.е. знание, не принимающее вербализованные, тем более концептуальные формы. Во-вторых, это неявные «смыслозадающие» (*sense-giving*) и «смыслосчитывающие» (*sense-reading*) операции, определяющие семантику слов и высказываний. Имплицитность этих компонентов объясняется также их функцией: находясь не в фокусе сознания, они являются вспомогат. знанием, существенно дополняющим и обогащающим явное, логически оформленное дискурсивное знание. Неявное — это невербализованное знание, существующее в субъективной реальности в виде «непосредственно данного», неотъемлемого от субъекта. По Полани, мы живем в этом знании, как в одеянии из собственной кожи, это наш «неизреченный интеллект». Он представлен, в частности, знанием о нашем теле, его пространственной и временной ориентации, двигат. возможностях, служащим своего рода «парадигмой неявного знания», поскольку во всех наших делах с миром вокруг нас мы используем наше тело как инструмент. По существу, речь идет о самосознании как неявном знании субъекта о себе самом, состоянии своего сознания. Отметим, что на эту форму неявного знания, оставшуюся в тени у Полани, указал В.А. Лекторский, напоминая, что, поданным совр. психологии, объективная схема мира, лежащая в основе восприятия, предполагает также включение в нее схемы тела субъекта, что вместе с пониманием различия смены состояний в объективном мире и в сознании включаются в самосознание, предполагаемое любым познават. процессом. Но как возможно знание, если оно до-понятийно и не только не находится в фокусе сознания, но и не вербализовано, т.е. как бы лишено гл. признаков феномена «знание»? Ответ на этот вопрос дал Т. Кун, когда под влиянием идей Полани размышлял над природой парадигмы, обладающей всеми свойствами неявного знания. В «Структуре научных революций» он выявил следующие основания, дающие право использовать сочетание «З.н.»: оно передается в процессе обучения; может оцениваться с т.зр. эффективности среди конкурирующих вариантов; подвержено изменениям как в процессе обучения, так и при обнаружении несоответствия со средой. Вместе с тем здесь отсутствует одна важнейшая характеристика: мы не обладаем прямым доступом к тому, что знаем; не владеем никакими правилами или обобщениями, в к-рых можно выразить это знание.

С позиций концепции молчаливого знания Полани исследует также особенности нашего языка, поскольку когда мы владеем им как родным, то он становится неявным вспомогат. знанием. Следует отметить, что эта тема находит свое развитие в проблеме радикального перевода, поставленной Куайном и позже критически проанализированной Лекторским. Родной язык дан нам иным образом, чем чужой; он неотделим от знаний о мире, мы не замечаем его собственную структуру, воспринимая ее на периферии сознания. Например, при изучении рус. лингвистом грамматики рус. языка он обретает сразу две функции — быть объектом рефлексии и ее средством; в качестве последнего он сохраняет все свойства родного языка, в том числе характер вспомогат. З.н. В любой коммуникации каждый из участников считывает гораздо более богатую информацию, чем та, что непосредственно заложена в слове, высказывании, тексте сообщения в целом. И это не только информация, содержащаяся в невербальных компонентах, но и те неязыковые намерения, к-рые присутствуют неявно в речевых сообщениях. Высказывания всегда содержат скрытые цели дать указания, напомнить, убедить, предупредить, выразить отношения, т.е. достичь к.-л. неязыкового эффекта. Так, особенно ярко это свойство проявляется в япон. культуре, где нюансы этикета важнее тонкостей синтаксиса или грамматики, а вежливость речи ценится выше ее доходчивости. При этом категории вежливости — это еще и средство выражения социального статуса общающихся, их положения в обществ. иерархии. При том что и у говорящего, и у слушающего могут быть собственные неявные интерпретации слов и высказываний, очевидно все же, что любая коммуникация предполагает нек-рое общее знание (или незнание) у субъектов общения, т.е. опр. общий, как правило, явно не формулируемый контекст. Этот контекст может рассматриваться как совокупность предпосылок знания, сумма эмпирич. и теор. знаний, на фоне к-рых обретают смысл явные формы слов и высказываний и становится возможным сам акт коммуникации. Особый — герменевтич. смысл эта проблема обретает в неформализованном знании гуманитарных

наук, в частности при создании комментария к текстам. Классич. примером не только собственно содержат., но и логически четко структурированной интерпретации неявных предпосылок являются комментарии А. Лосева к диалогу Платона «Федон». Анализируя известные четыре доказательства бессмертия души по Сократу, он отмечал, что доказательства получают свою силу только благодаря нескольким энтимемам — опущенным посылкам, к-рые не формулируются в диалоге явно. В комментарии эти энтимемы выявлены и рассмотрены в качестве необходимых. По мнению комментатора, Платон неявно вводит также три мифологемы, не обоснованные, покоящиеся на вере. Это познание душой общих сущностей еще до нашего рождения; познание идей после смерти тела; из познания вечных идей душой Платон выводит вечность самой души. Комментатор «извлекает» из эксплицитных форм и структур «Федона» еще три вывода, следующих из учения Платона, но не сделанные им самим явно. Очевидно, что Лосев как комментатор исходил из единства и дополнительности явных и неявных элементов платоновского текста и полагал выявление скрытого, что даже у самых глубоких авторов существуют невыявленные, скрытые компоненты в виде энтимем, мифологем и разл. рода предпосылок и оснований.

Исследователи-гуманитарии часто имеют дело со скрытым содержанием общих исходных знаний, выявление к-рых не носит характера логич. следования, опирается на догадки и гипотезы, требует прямых и косвенных доказательств правомерности формулируемых предпосылок и предзнаний. Интересный опыт дают сегодня историки и культурологи, стремящиеся к «реконструкции духовного универсума людей иных эпох и культур» (А. Гуревич), особенно в тех работах, где стремятся выявить неосознаваемые и невербализованные мысли, структуры, верования, традиции, модели поведения и деятельности — в целом менталитет. Известные исследования Гуревича категорий ср.-век. культуры, «культуры безмолвствующего большинства» прямо направлены на изучение не сформулированных явно, не высказанных эксплицитно, не осознанных в культуре установок, ориентации и привычек. Возродить «ментальный универсум» людей культуры далекого прошлого — значит вступить с ними в диалог, правильно вопрошать и «расслышать» их ответ по памятникам и текстам, при этом часто пользуются методом косвенных свидетельств и в текстах, посвященных к.-л. хозяйственным, производственным или торговым проблемам, стремятся вскрыть разл. аспекты миропонимания, стиля мышления, самосознания. Так, изучать **восприятие** гуманистич. культуры в Италии 16 в. можно, обратившись к трактату, посвященному ремеслам, связанным с огнем, — «De la pirotecnica» Ванноччо Бирингуч-чо. Осуществивший это Д.Э. Харитонович обнаруживает у автора трактата за эксплицитными компонентами текста ремесленника, не гуманиста в прямом смысле слова, ту же диалогичность мышления, уважение к участникам диалога, в целом стиль гуманистич. культуры, усвоенный не впрямую по текстам, но через культурную атмосферу общества. Еще одна особенность выявления имплицитного содержания культурно-истор. текста состоит в том, что исследователь, принадлежащий к другой культуре, может выявить новые имплицитные смыслы, объективно существовавшие, но недоступные людям, выросшим в совр. им культуре. Этот феномен может быть объяснен, в частности, тем, что, как отметил *Бахтин*, мы ставим чужой культуре вопросы, каких она сама себе не ставила, и перед нами открываются новые стороны и смысловые глубины. Эти особенности текстов объективны, они не порождаются произвольно читателями-интерпретаторами, но осознанно или неосознанно закладываются самими авторами и затем по-разному отзываются в той или иной культуре. Неявное знание объективно существует в худож. творениях прошлого, и Бахтин, отмечая возникновение «великого Шекспира» в наше время, видит причину в существовании того, что действительно было и есть в его произведениях, но что не могло быть воспринято и оценено им и его современниками в культуре шекспировской эпохи. Бахтин писал также о существовании высшего «наадресата» — возможно, Бога, абсолютной истины, суда беспристрастной человек. совести, народа, суда истории, науки, т.е. абсолютно справедливого объективного и полного понимания текста в «метафи-зич. дали, либо в далеком историческом времени». «На-адресат», «незримый третий» — это, по-видимому, персонификация социокультурного контекста (явная или неявная), обращенность к иным истор. временам и культурам, выход за пределы существующего знания и понимания, интуитивное предположение автора о возможности увидеть в тексте то, что не осознается современниками, людьми одной культуры. Т.о., текст обладает объективными свойствами, обеспечивающими ему реальное существование и трансляцию в культуре, причем не только в своей прямой функции — носителя информации, но и как феномена культуры, ее гуманистич. параметров, существующих, как правило, в имплицитных формах и выступающих предпосылками разнообр. реконструкций и интерпретаций.

Можно выделить следующие общие всем совр. наукам группы высказываний, к-рые, как правило, не формулируются явно в научных текстах «нормальной», по выражению Т. Куна, науки. Это логические и линг-вистич. правила и нормы; общепринятые, устоявшиеся конвенции, в т.ч. относительно языка науки; общеизвестные фундаментальные законы и принципы; философско-мировозренч. предпосылки и основания; парадигмальные нормы и представления; научная картина мира, стиль мышления, конструкты здравого смысла и т.п. Эти высказывания уходят в подтекст, принимают имплицитные формы, но только при условии, что они включены в четко налаженные формальные и неформальные коммуникации, а знание очевидно как для автора, так и для нек-рого научного сооб-ва.

Новые аспекты неявного личностного знания обнаружили себя в такой совр. области познания, как ког-

нитивные науки (cognitive sciences), осуществляющие феномен знания во всех аспектах его получения, хранения, переработки, в связи с чем главными становятся вопросы о том, какими типами знания и в какой форме обладает человек, как представлено знание в его голове, каким образом человек приходит к знанию и как его использует. Особый интерес заслуживает знание эксперта, с к-рым и работает интервьюер, направляющий внимание эксперта на экспликацию неосознаваемого им самим личностного знания. Понимание того, что считать основным, относящимся к делу, не требующим дальнейшей переоценки, — вот что делает специалиста экспертом. Выявлен осн. парадокс уникального профессионального «ноу-хау» (know how — англ. умение, знание дела): чем более компетентными становятся эксперты, тем менее способны описать те знания, к-рые используются для решения задач. Они-то как раз и наиболее значимы для успешной деятельности. Во многих случаях, особенно при освоении новой продукции или недостаточности для управления информации, к-рая содержится в офиц. документах, требуются дополнит. сведения, фиксирующие позитивный опыт использования того или иного изобретения, «фирменные секреты» технолог, процесса. По своему характеру «ноу-хау» представляет совр. модификацию «цеховых секретов». Это такое знание, к-рое частично или полностью существует в неявной форме. Оно может быть передано другим субъектам в ходе совместной деятельности и общения, а также путем объективирования конфиденциальной информации в экспертной системе. «Ноу-хау» передается преимущественно в ходе непосредств. совместной деятельности, разл. невербализованными способами обучения. Это больше чем метод, скорее искусство, к-рое требует совр. профессиям не меньше, чем ср.-век. ремесленнику, владеющему рецептами мастерства. Различие состоит прежде всего в том, что любой ср.-век. рецепт — это неукоснит. предписание о форме деятельности, а сам рецептурный, «научающий» характер ср.-век. мышления — фундаментальная его особенность. Различие становится еще более явным, если эксплицировать неявный культурный смысл, лежащий за явным техн. смыслом ср.-век. ремесленных рецептов. Неявное знание, дополняющее рецепты, к-рые строились часто по образцу мифа, тесно связано с архаич. культурным пластом. Тайны обработки металлов, передаваемые посредством инициации, напоминают тайны шаманов. В обоих случаях проявляется магич. техника эзотерич. характера. Так, кусок железа, раскаляемого в кузнечном горне, оказывался точкой сопряжения двух мощных мифо-магич. потоков: небесного и земного происхождения. Сам кузнец, обладавший скрытыми секретами ремесла, и для архаич. сознания, и в более поздние времена, считался посредником между миром людей и миром мифич. существ, тем самым как бы выпадая из порядка повседневности. Связанное с мифологией проф. знание рецептурного типа — это один из когнитивных уроков ср.-век. цивилизации, имеющий серьезное эвристич. значение для современности. «Наука научения», содержащая элементы неявного знания-умения, навыка, — непреходящее изобретение ср. веков. Такого рода знание, тесно связанное с умением, едва ли может быть вытеснено совр. наукой, т.к., во-первых, в силу демас-сификации обществ, производства будет возрастать многообразие форм знания, связанных с локальными практиками и не требующих универсальной стандартизации; во-вторых, в совр. научной практике, как уже указывалось, доля невербализованного традиц. умения всегда останется значительной.

Лит.: Аристотель. Вторая аналитика (I, 76b, 10-35) // Соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1978; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979; Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980; Горелов И.Н. Невербальные компоненты коммуникации. М., 1980; Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Соч. в 4-х т. Т.2. М., 1983; Малявина Л.А. У истоков языкознания Нового времени. М., 1985; Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. М., 1985; Харитонович Д.Э. К проблеме восприятия гуманистич. культуры в итал. об-ве XVI в. // Культура Возрождения и об-во. М., 1986; Смирнова Н.М., Кармин А.С. Личностное знание // Диалектика познания. Л., 1988; Микешина Л.А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990; Она же. Неявное знание как феномен сознания и познания // Теория познания. В 4 т. М., 1991. Т. 2: Социально-культурная природа познания. М., 1991; Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception. N.Y., 1962; Polanyi M. Tacit Knowing: Its bearing on some Problems of Philosophy // Review of Modern Physics. Vol. 34. № 4. N.Y., 1962; Kwant R.C. From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life. Pittsburgh, 1966; Polanyi M. Sense-giving and Sense-reading // Intellect and Hope. Essays in the Thought of Michael Polanyi. Durham, 1968.

Л.А. Микешина, М.Ю. Опенков

ЗНАЧЕНИЕ — один из осн. элементов культуры, наряду с **обычаем-нормой, ценностью и смыслом**; специфически культурное **средство соединения человека с окружающим миром или вообще субъекта с объектом через посредство знаков**. Если в экон. деятельности человек соединяется с внешним миром через ведение хозяйства, а в политике — через властные отношения, то культура наделяет значениями факты, явления и процессы этого мира. Более того, культура формирует сложную и многообразную знаковую систему, через к-рую происходит накопление, поддержание и организация опыта. К числу знаковых систем относятся естеств. и искусств, языки, разл. системы сигнализации, языки изобразит. систем (образы, символика). Спец. дисциплиной, изучающей свойства знаковых систем, является *семиотика*. Синонимом для термина 3. выступает слово «смысл».

хотя эти два термина не полностью синонимичны, ибо «смысл» обычно связывается с субъективным пониманием культурных средств и является предметом культуро-ведения в отличие от рассмотрения объективированного 3. культурных компонентов в системе культурной регуляции.

Теор. подход к изучению соотношения между системой 3. и др. системами социальной регуляции получил развитие в рамках *символич. интеракционизма*. Теория 3. и ее соотношение с процессом познания — важная проблема разл. филос. направлений, прежде всего ана-литич. философии, раскрывающей логич. и семантич. аспекты знаковых систем. Для культурологии важно раскрыть соотношение смыслового содержания разл. знаковых систем с т. зр. их соотношения с социальными процессами и спецификой культурной среды.

Знаки сами по себе могут не содержать информации, они требуют расшифровки, т.е. доведения до сознания человека, их понимания. Это хорошо знакомо и человеку, изучающему иностр. язык, и ученому, расшифровывающему «таинственные письмена». Процессы получения знаний, выработки значений и их передачи не совпадают, что можно продемонстрировать на множестве научных открытий. Невостребованность научных открытий, новых технологий или произведений искусства — явление хорошо известное из истории культуры и науки.

Чем обусловлена необходимость для человека вырабатывать значения, обозначать вещи, свои собств. поступки и переживания? Вещи, действия людей, психол. процессы сами по себе культуры не составляют. Это лишь строит, материал для нее. Но будучи означены, они «втягиваются» в культуру, организуются в системы, включаются в функционирование социальных институтов и в жизнь отд. личности. Культура придает значение определяющим, переломным моментам человек. жизни: рождению, любви, смерти, борьбе, поражению, победе. 3. могут относиться как к природным явлениям (расположение звезд на небе, восход и закат, радуга и ураган), так и к внутр. состояниям человека.

3. — средство, позволяющее человеку «дистанцироваться» от собств. переживаний и от наблюдаемых явлений, а значит, и способность вырабатывать совершенно особые формы деятельности. 3. дают возможность мысленного моделирования явлений, с к-рыми предстоит иметь дело, и само поведение становится все более универсальным способом отношения человека к действительности. Человек как существо социальное должен соотноситься с интересами других, а также культурными требованиями. Именно через систему 3. происходит такое согласование.

Об-во должно закреплять свой опыт в общезначимых символах, к-рые могли бы быть соотнесены друг с другом, систематизированы и переданы следующим поколениям.

Средствами культуры создаются знаки, названия, имена, позволяющие воссоздать в воображении образы отсутствующих предметов, перечислять и сочетать их в любой последовательности. Благодаря ей рождается разветвленная система значений, с помощью к-рой можно отличить друг от друга, дифференцировать тончайшие оттенки в переживаниях или явлениях видимого мира. Сложная иерархия оценок концентрирует опыт многих поколений. Обозначая и оценивая явления, человек упорядочивает, истолковывает, осмысливает мир и свое бытие в нем, получает возможность ориентироваться в действительности. Дать имя предмету — значит сделать первый шаг на пути к его познанию. Название закрепляет место предмета в опыте, позволяет узнавать его при встрече.

Известно, что 3. знаков слов не соотносится с действительными свойствами предметов, явлениями или процессами. Они вырабатываются культурой в ходе взаимодействия человека с природой и формирования предметной и символич. среды его жизнедеятельности. Мифол. «сотворение мира» включало в себя обозначение всего, с чем имеет дело человек, что брали на себя боги или культурные герои. 3. может иметь реальный «источник» в предметном мире (символизация грозы, землетрясения, солнца, луны, дерева и т.д.), но может и не иметь его, а, напротив, порождать воображаемую сущность в мире культурных явлений.

Важнейшим человек. носителем системы 3. является язык как наиболее универсальное средство по сравнению с др. знаковыми системами. Язык в состоянии передать временные измерения (настоящее, прошедшее и будущее), модальность, лицо и т.д. Развитый язык обладает огромным запасом словесных значений и притом дискретность его единиц и способность их к комбинированию по многообразным правилам не устраняют его системности и способности к адаптации, к передаче все новых значений. Наряду с передачей словесных смыслов важны уже на ранних этапах культуры меры измерения.

Именно знаковые функции неизменно преобладают в худож. культуре. Сложный язык архитектуры, драмы, музыки, танца, формируемый соединением знакомых элементов и творчески переработанных или вносимых заново, создает особую сферу культуры, через к-рую человек постигает самые сложные и разнообраз. формы социализации.

Ритуал как формализованное и специализир. поведение служит целям упрочения связей либо между постоянными членами групп, либо во взаимодействии между группами, снимая напряжение, недоверчивость и повышая уровень коммуникативности, ощущение общности. Плурализм и полиморфизм культурной жизни каждого сложного об-ва требует отлаженной регуляции локальных, культурно специфич. и общих ритуалов, праздников и юбилеев.

Сами по себе 3. могут быть и нейтральны, так как неизмеримо широк потребный об-ву круг обозначений. Однако соединяясь с нормами и ценностями, нек-рые из них могут обретать особый статус, возвышающий их над другими, обычными и повседневными. Ярким примером такого возвышения служит табу, т.е. категорич.

знаковый запрет на особо выделенные предметы, действия и слова, нарушение к-рого влечет за собой строгое наказание со стороны коллектива. Табуирование может иметь иррациональный и даже абсурдный характер. Но видимая абсурдность лишь подтверждает особую роль этого средства в поддержании социокультурного порядка. Однако табуирование входит в набор средств регуляции относительно неразвитых об-в. В сложных религ. системах оно обычно заменяется набором градуированных запретов (прегрешение, искупимый грех, смертный грех и т.п.) и «отложенных» санкций, к-рые допускают «замаливание», «покаяние», «искупление» и т.п. Вместе с тем, создается широкая и вариативная сеть священных з., выражаемых словом, текстом (даже самой священной книгой), жестом, образом, фиксирующими сложную иерархию ценностей и норм данной религии.

Во всех культурах непременным средством означивания, т.е. выражения знакового содержания, служат не только спец. символы, но и среда обитания, оформляемая через архитектуру и ландшафт, а также предметы бытового обихода, в том числе жилище, одежда, кухня и т.д. Конечно, знаковое содержание несет и внешний облик человека, присущие ему естеств. черты — его генетич., этнич., возрастной облик. Высокое знаковое значение имеет поведение человека, манера держать себя, разговаривать, общаться, в зависимости от чего его признают или не признают за «своего», за достойного или не достойного опр. статуса в об-ве.

Высокую знаковую функциональность имеет одежда, используемая человеком отнюдь не только в целях защиты от непогоды и среды. Почти всякая одежда обозначает также половую и возрастную роль человека, его статус, состоятельность и т.п. Если в культуре высокое значение придается утверждению самобытности — этнической, национальной, религиозной, — то принято использовать для этого те или иные элементы одежды. Среди культурно значимых вариантов костюма принято выделять следующие: народный, этнич., сословный, праздничный, официальный, функциональный, модный, бытовой. И сюда, конечно, не входит все изощренное разнообразие совр. модной одежды.

Большую нагрузку несет одежда как статусный знак в армии. В армии важное значение придается и сигнальным системам — слуховым и зрительным: команды, огни, флаги. Впрочем, без этих сигналов не обойдется ни транспортная сеть, ни спорт, ни информ. система.

Наряду с одеждой знаковое содержание неизменно имеет и человек. жилище, утварь, мебель, предметы быта и т.д.

Важным культурным знаком пола и возраста человека обычно служат естеств. признаки: цвет кожи, волосы, черты лица, строение тела и т.д. Но во всякой культуре эти признаки подвергаются дальнейшей культурной «обработке». Этот же естеств. признак может подвергаться и вторичному переозначиванию, приобретая связь с сословной или конфессиональной принадлежностью.

Третий тип з. того же самого предмета — межкультурные различия, оформление внешней инаковости, когда прически и головные уборы фиксируют принадлежность к своей этнич. группе или субкультуре, ее стремление отличаться от окружающих.

Важная сфера знаковой социализации подрастающего поколения — игры и игрушки. Уже с ранних лет ребенок осваивает значения «взрослого мира» через игрушки, наглядно и практически воспринимая те предметы и отношения большого мира, с к-рыми ему впоследствии придется иметь дело. Те и другие типы игрушек меняются с изменениями в стиле эпохи и способствуют этим изменениям.

Знаком, используемым как посредник во многих действиях и отношениях во всяком об-ве (кроме самых примитивных и первичных социальных структур и групп), являются деньги. Предметы, используемые в качестве денег, всегда связаны с уровнем развития об-ва и его культурой. При этом происходит все большая их «дематериализация». Деньги аграрного об-ва были вполне «материальными»: количество голов скота или другого натурального продукта. Затем в этой функции стали использоваться драгоценные и полудрагоценные металлы. В индустриальном об-ве они приобрели форму бумажных символов различного рода. Становление информационного об-ва связано с переходом к электронным импульсам, заключающим некую информацию о денежном богатстве в памяти компьютерной системы. Электронные деньги, как и электронная информация вообще, принципиально меняют всю технологию финансовых операций и воздействует на многие формы деятельности и сам образ жизни граждан постиндустриального об-ва.

Лит.: Соколов Э.В. Культура и личность. Л., 1972; Каган М.С. Морфология искусства. Л., 1972; Андреев А.Л. Место искусства в познании мира. М., 1980; Ман-татов В.В. Образ, знак, условность. М., 1980; Гачев Г.Д. Образ в русской худож. культуре. М., 1981; Он же. Нац. образы мира: общие вопросы. М., 1988; Он же. Национальные образы мира: Космопсихо-логос. М., 1995; Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. М., 1982; Франк С.Л. Смысл жизни // ВФ. 1990. № 6; Франк В. Человек в | поисках смысла. М., 1990; Зись А.Я. В поисках худож. * смысла. М., 1991; Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991; Лотман Ю.М. Избр. статьи: В 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992; Багдасарьян Н.Г. Язык культуры // Социально-полит. журнал. 1994. № 1/2; Чернов Л.Ф. Знако-вость. СПб., 1993.

Б. С. Ерасов

ЗОЛОТАРЕВ Алексей Алексеевич (1879-1950) - ре-лиг, философ, историк культуры, писатель-прозаик, краевед. Учился в Киев, духовной академии, позже — в Петербург, ун-те и Сорбонне (естеств. науки). Подвергался арестам и ссылкам. В 1903-13 подолгу жил на о. Капри, где общался с Горьким. В предреволюц. десятилетие опубликовал три повести, ряд публицистич. и ли-

тературно-критич. статей. С 1914 по 1930 вел многоплановую краеведч. и просветит. работу в Рыбинске. После 1917 продолжал лит. деятельность, не стремясь к публикациям. С 1933 (возвратясь из трехлетней ссылки) жил в Москве без постоянного заработка и пенсии.

Филос. и культурологич. воззрения писателя наиболее полно выражены в статьях 40-х гг. Веря в силу «миродержавных устоев», З. полагал, что «финальные» причины более значимы, чем «каузальные». «План» мироустройства включает в себя ответств. поручение, к-рое человек призван выполнять свободно и вместе с тем в послушании «высшей воле». Основу истор. эволюции составляет «принцип подвига». Вселенские законы требуют от людей постоянного упражнения своих сил в известном направлении: не только нравств. совершенствования, но и творч. деяний, участия в «охорашивании Земли». Дух созидания наличествует в каждом человеке. Культура как «великое и гармонич. целое» слагается не только из свершений выдающихся личностей, но и из «миллионов дел» незаметных тружеников. Творчество сближает и объединяет людей, являясь «уплотнением». Созданные и сохраняемые человечеством ценности составляют «целый вихрь, целый каскад, радуго форм». Одним из ключевых для З. было слово «богатырство», характеризовавшее не только воинов, но также гос. и церковных деятелей, ученых и художников, ремесленников и людей физич. труда. Взгляд З. на Вселенную, персоналистичен: личностное начало пронизывает все и вся. Человека делает личностью дар любви, важнейшие свойства к-рой — возрастание и постоянство. Семья — первообраз межличностного единения, неотъемлемую грань к-рого составляет союз живых и мертвых, осуществляемый устным преданием, письм. текстами, молитвами и таинствами. З. высоко ценил людей «оседлой культуры» и их «неусыпнотрудлюбивую работу» на познание и пользу среды обитания. Своим предшественником-учителем он считал Н.Ф. Федорова. З. был поборником дружеств. общения народов и гос-в на началах бережного внимания к их разности и самобытности. Восторженно относился к зап.-европ. культуре, в особенности — сформировавшейся в свободных городах-гос-вах Италии; усматривал их подобие в древнерус. Киеве и Новгороде. Россию осознавал как полноправного члена семьи европ. народов. З. был сторонником культурной и адм.-хоз. независимости каждого рос. региона и края. Подобно Г. П. Федотову, он полагал, что централизм моек. и Петербург, периодов сковывал духовные силы народа и что возрождение России связано с раскрепощением провинции, ее «культурных очагов». Считал благоприятным для страны федералистское устройство. В молодости отдал дань революционно-анархич. воззрениям в духе Бакунина. Позже, в 30-40-е гг. пришел к убеждению, что благая «устойчивость обществ, связей», создаваемая веками, стимулируется и поддерживается церковью и гос-вом, к-рые обладают «строительной» силой. З. был склонен сопрягать и примирять все сущее, силой мысли устранять такие привычные антитезы, как свобода и единение, дух и материя, индивидуальность и коллектив, личность и семья (род), народ и человечество, ср. века и Новое время, Восток и Запад и т.п., так что мир представлял как нескончаемая цепь схождения самых разных сущностей, феноменов, фактов, к-рые между собой перекликаются («аукаются»). Искусство он мыслил как глубоко связанное с церковной жизнью; в научных открытиях (в том числе совр.) усматривал подтверждение смысла канонич. христ. текстов. Термины физики наполнял религиозно-нравств. содержанием: центростремит. сила — это благая норма бытия, центробежная — источник всяческого «отщепенства» и зла. Высвобождение атомной энергии трактовалось как интенсивное проявление хаотич. центробежных сил. Человек православно-церковный, З., однако, не противопоставлял друг другу ортодоксию и ересь. Симпатизировал и рус. старообрядчеству (Аввакум, совершив «нравств. подвиг», «зажег пожар веры в самом сердце народа»), и ориентированной на католицизм культуре роман. народов. Восторженно говорил о Лютере как зачинателе новой истор. эры. З. отвергал апологию борьбы в природе и об-ве, особенно резко — идею «сверхчеловека». Дарвинизм, марксизм, нищезанство расценивал как несостоят. опыты геоцентрич. сужения вселенского бытия. Для З. были неприемлемы нигилизм и релятивистское третирование единой истины. Отречение от культурной традиции и народной веры он называл «безотцовщиной», к-рая «ничего, кроме самой себя в мире не видит». Свою эпоху характеризовал как жестокою, грозною, сумасшедшую.

Соч.: В Старой Лавре // Знание. СПб., 1908. Кн. 23; На чужой стороне // Там же. 1911. Кн. 35; Во едину от суббот. Берлин, 1912; Из истории рус. публицистики и критики 1910 гг. // Контекст-1991. М., 1991; Богатырское сословие // Лит. обозрение. 1992. № 2; О Гегеле и гегельянстве // ВФ. 1994. № 5; Вера и знание: Наука и откровение в их совр. взаимодействии на человека // Континент. Т. 82. М., 1994; Из писем А.М. Горькому // Известия РАН. Отд. лит.-ры и языка. Т. 53. 1994. № 2; Campo Santo моей памяти: Образы усопших в моем сознании [Фрагменты] // Русь. 1994, № 1(10); Родина. 1995. № 1; Zanotti-Bianco U. Carteggio 1906-1918. Т. I-II. Bari, 1987-89 (письма на итал. языке).

Лит.: Дивильковский А. Российского леса щепки // Совр. мир. СПб., 1914. № 9; Астафьев А.В. Забытый писатель // Горьковские чтения. 1964-65. М., 1966; Аниковская А.Н., Хализев В.Е. О лит. жизни в России 1930-нач. 40 гг.: по страницам архива З. // Филол. науки, 1992, № 2; Хализев В.Е. Забытый деятель русской культуры // Лит. обозрение. 1992. № 2; Он же. Один из «китежан» // Континент. М.; Париж. Т. 82. М., 1994.

В.Е. Хализев