



ЖИЗНЕННЫЙ МИР — термин, введенный основоположником феноменологии *Гуссерлем*, пытавшимся переосмыслить существующее отношение к миру и открыть сферу т.н. дотеор. опыта. Ж.м. — мир донаучной жизни с ее хаосом неупорядоченных созерцаний, с ее первичными обыденными структурами пространственности и временности, догадками, суевериями и предвосхищениями. Ж.м. — ценностная основа всех идеальных образований и теор. конструкций науки. Например, у др. греков, по Гуссерлю, был свой Ж.м., свое изначальное видение действительности, природы, к-рая вовсе не была природой в совр. естественно-научном смысле. Исторически, окружающий греков мир — не объективная реальность, в нашем смысле, а их представления о мире, их собств. субъективная ценность со всеми принадлежащими сюда смыслами и значениями, со всеми их богами, демонами и т.д.

Ж.м. — «глухая скрытая атмосфера» (Гуссерль) основополагающих ценностей, горизонт всех смыслов и возможностей сознания, априорных структур до-предикативного опыта, из к-рых вырастают ценности культуры, научные конструкции, филос. установки. Проблема «объективно-истинного» мира — проблема вторичных и специальных интересов. Ж.м. имеет объективность совершенно другого рода, к-рая раньше игнорировалась и не принималась в расчет позитивными науками как нечто субъективное, аморфное, подлежащее преодолению. В частности, центр, проблемой Ж.м. становится проблема живого осмысленного созерцания, рассматриваемого совр. наукой как неопределенное и смутное понятие, как нечто малоценное по сравнению с общезначимостью логического. На самом деле очевидности логики научного познания нуждаются в очевидностях Ж.м., в жизненно-мировых априори как более ранних и более универсальных. Только возвращение, «откалывание» из-под более поздних пластов мира этих жизненно-мировых априори может дать действительно радикальное и подлинно научное обоснование совр. объективно-логич. наук, вернуть питательную почву совр. культуре в целом, открыть возможности построения других картин мира, др. перспектив и возможностей развития культуры. «Гуссерль, — писал Сартр по поводу открытия Ж.м., — возродил исполненный эмоционального воздействия мир пророков и художников. Утверждая неподатливость, неразстворимость мира в сознании, он вернул вещам их могущество и чары».

Феноменология предлагает целую «мировую схематику», она различает ряд миров: а) мир научной объективности; б) многочисленные миры, обусловленные специфич. донаучными интересами: мир бизнесмена, плотника и т.д.; в) дообъективный мир восприятия, мир непосредств. переживаний и интуитивно полагаемых ориентиров, предвосхищающих дальнейший опыт; г) Ж.м. в полном смысле этого слова как горизонт, в к-ром даны и конституируются другие миры — совокупность априорных структур, предопределяющих образчики любого опыта, «архетипы» пространственности и временности, горизонтности и историчности, присущие любой культуре.

В экзистенциальной филос. традиции Ж.м. трактуется как открытость мира человека, достигаемая не через осведомленность, а через «затронутость». Это достигается через трансцендирование. Это не путь науки, переход не к объективному, а к трансубъективному. На этом пути происходят экзистенциальные встречи с внутренним существованием мира. Рациональное знание, раскрывающее мир как систему объектов, скорее заслоняет от нас подлинный мир. Научная картина мира, будучи лишь осадком целостного творч. проникновения, убивает вечную свежесть, красоту и новизну мира. Всюду и везде, где нам только удастся отрешиться от привычной установки предметного истолкования реальности, распадающейся на отд. вещи и качества, и сосредоточиться на простом созерцании реальности в ее непосредств. конкретности, везде, где нам удастся, согласно С.Л. Франку, наподобие детей, без размышления жадно воспринимать образы бытия, иметь чистый опыт реальности вне всякого умственного анализа, мы можем ощутить красоту, новизну, значительность и смысловую неисчерпаемость мира, ощутить и понять мир как инвариант всех возможных осмыслений, всех теорий и гипотез, всех смыслов и бессмысленностей, к-рые сооружает человек в своих попытках познания и овладения реальностью.

Лит.: Husserl E. Die Krisis der europaischen Wissen-schaften und die transzendente Phenomenologie //

Husserliana. Bd. 6. Haag, 1954; Diemer A. Edmund Husserl. Meisenheim am Glan., 1956; 1965; Mohanty J.N. «Life-world» «A Priori» in Husserl's later Thought // *Analecta Husserliana*. V. 3. Dordrecht, 1974.

В.Д. Губин

ЖИЗНЬ — понятие многозначное, меняет свое содержание в зависимости от области применения. В биол. науках понимается как одна из форм существования материи, осуществляющая обмен веществ, регуляцию своего состава и функций, обладающая способностью к размножению, росту, развитию, приспособляемости к среде. В гуманитарных текстах приобрело культурно-истор. и филос. значения, в к-рых на первый план выходят интуитивно постигаемые первичность жизненной реальности, ее темпоральность, событийность и непрерывность течения. Формируется новое, вбирающее в себя оба подхода содержание понятия Ж. на стыке учений о биол. и культурной эволюции -- коэволюции, а также в идеях геннокультурной теории и эволюц. эпи-стемологии.

Традиционно всех, кто размышлял над феноменом «Ж.» относят к представителям «философии Ж.», называя имена Ницше, Дильтея, Зиммеля, Бергсона, Шпен-глера, Клагеса, Ортеги-и-Гассета, и, как представляется, весьма искусственно возводят его в ранг самостоят. филос. направления «иррационалистического» толка. В действительности для названных философов понятие Ж., хотя значимое и необходимое, не являлось самоцелью и скорее служило другим, различным для каждого из этих философов задачам. Так, *Дильтей* вводит это понятие, разрабатывая методологию истор. познания, наук о культуре; *Зиммель* лишь в последние годы жизни обращается к этой проблеме, после серии осн. работ по социологии и культуре; *Шпенглер* — при разработке фундаментальной проблемы морфологии истории. Определяющую роль в таком вычленении филос. направления, по-видимому, сыграла работа *Риккерта* «Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени», где он писал о столкновении разных подходов к этому феномену в «западно-вост. структуре Ж., к-рая протягивается над Европой». Искусственное конституирование некоего самостоят. филос. направления и дальнейшая **оценка** его как «иррац.» помешали по существу понять филос. поиск нетрадиц. форм выражения феномена Ж. за пределами ее биол. смыслов, в контексте культуры и истории, духовного мира человека. Стремление осмыслить Ж. в ее новом значении — это не отрицание рац. подхода, но необходимость найти новые формы рациональности, не сводящиеся к «образцам», господствовавшим в механистич. естествознании и формальной логике. За этим стояло обращение к иной онтологии — человек. духовности, укорененной в культуре, искусстве, «жизненном мире»; к иной традиции — гуманитарно-герменевтической, культурно-исторической, ведущей свое начало не только от нем. романтизма, упоминаемого, как правило, в первую очередь, но, по-видимому, от Сократа и диалогов Платона, от «Исповеди» Августина, идеалов гуманистов Ренессанса, в Новое время от Гёте, Шлей-ермахера и Дильтея — всех тех, кто в филос. размышлениях не ограничивался интеллектуальным опытом естествознания, но обращался к духовному, чувственному и эстетич. опыту поэзии, филологии и истории, гуманитарного знания в целом.

Поиск новых форм рациональности и способов ее выражения, прежде всего с обращением к феномену Ж., был и остается тесно связанным, во-первых, с необходимостью постижения изначального фундаментального опыта восприятия реальности человеком — непосредственному, неэксплицированному знанию, предшествующему разделению на материю и сознание, субъект и объект, а также с пониманием недостаточности формально-логич. дискурса для постижения этого явления без привлечения таких приемов, как интуиция, вживание, вчувствование и т.п. Во-вторых, обращение к понятию «жизнь» необходимо в связи с осознанием недостаточности, неполноты абстракции чистого сознания, сознания вообще, cogito — логич. конструкции, в конечном счете, лишаящей Я тех связей, к-рые соединяют его с реальным миром. Введение понятия «Ж.» означает признание значимости индивидуального, эмпирического Я как наделенного жизнью индивида, единичность к-рого, по Гегелю, — это всеобщность высшего рода, конкр. бытие всеобщего. Единичное-всеобщее в таком случае предстает как жизнь — живое бытие реальности, обладающей темпоральностью, связностью и целостностью. Такой подход предполагает пласт живой реальной субъективности, связанный с особым типом рациональности, фиксирующей проявления единично-всеобщей жизни. При признании всеобщности индивидуального-единичного Я, одновременно признается и включенность его как **течения** Ж. в социум, приобретение культурно-истор. содержания, наполняющего человек. жизнедеятельность.

Обращение к феномену Ж., т.о., предполагает расширение сферы рационального, введение новых его типов и, соответственно, понятий и средств концептуализации, а также принципов перехода иррационального в рациональное, что осуществляется постоянно в научном познании и должно быть также признано как законная процедура в развитии филос. знания и теории культуры. В европ. культуре и философии существуют традиции исследования феномена Ж., по-разному сочетающие биол., психол. и культурно-истор. аспекты проблемы. Необходимо учитывать особенность ситуации и в самой европ. науке 19 в., где формировались новые представления, предполагавшие введение категории «Ж.» как базовой в новых областях знания. Это время, когда как бы осознается неполнота существующего научного знания, ориентированного на математику, физику и механику, и «науки о живом», в первую очередь биология с ее дискуссиями между дарвинистами и антидарвинистами, овладевают воображением и умами ученых и философов. «Биологизм» становится неким

знаком антимеханицизма, обращения к живому, к самому человеку и чаще всего не носит спец. характера, но лишь окрашивает терминологию, направление мысли и аргументацию. Именно это сказалось в трактовке категории «Ж.» у Ницше и Бергсона. В то же время формирование науки о культуре, в отличие от наук о природе, разработка их общей методологии, принципов и понятий стало предпосылкой разработки категории «Ж.» в контексте гуманитарного знания, в частности, в трудах Дильтея и Зиммеля, Шпенглера.

Уже Шопенгауэр, исследуя «мир как волю и представление», вводит понятие Ж. в связке понятий «воля», «время (настоящее, теперь)». Именно в образе Ж. является для представления желание воли, воля тождественна воле к Ж., если есть воля, то будет и жизнь. Воля — это внутреннее содержание, существо мира, а жизнь, видимый мир, явление — только зеркало воли. Он стремится «рассматривать Ж. именно философски, т.е. по отношению к ее идеям»; Ж. свойственно выражать себя в индивидах — мимолетных, выступающих в форме времени явлениях того, что само в себе не знает времени, но принимает его форму, чтобы объективировать свою сущность. При этом формой Ж. служит только настоящее, будущее и прошедшее находятся лишь в понятии, в связи познания.

Ницше, к-рый часто рассматривается как представитель «биол.» подхода к жизни, признавая необходимость такого ее определения, например, как «известного количества сил, связанных общим процессом питания» («Воля к власти»), в действительности рассматривает преимущественно ее собственно человек. смыслы. Она предстает как наиболее знакомая форма бытия — воля, но в отличие от Шопенгауэра Ницше говорит о воли к власти, стремлению к максимуму чувства власти, но сама Ж. только **средство** к чему-то: она есть **выражение** форм роста власти. По Ницше, сознание, «дух» только средство и **орудие** на службе у высшей Ж., у подъема жизни. Во всяком организме как целом **сознат.** мир чувств, намерений, оценок является лишь небольшим «отрывком», к-рый нельзя считать целью целого феномена Ж. Наивно было бы возводить удовольствие, или духовность, или нравственность, любую другую частность из сферы сознания на степень верховной ценности и с помощью их оправдывать «мир». Вместе с тем именно эти «средства» были взяты как цель, а Ж. и повышение ее власти были, наоборот, низведены до уровня средств. В связи с этим Ницше ставит вопрос: должна ли господствовать Ж. над познанием, над наукой или познание над Ж.? Он безусловно уверен, что Ж. есть высшая господствующая сила, познание предполагает Ж. и заинтересовано в сохранении Ж. Необходимая «гигиена Ж.» направлена против «истор. болезни», заглушения Ж. историческим. Проблема соотношения жизни и истории занимает особое положение в работах философа, поскольку это связано с заботой о здоровье человека, народа и культуры. История состоит на службе у Ж., но если она в избытке, то Ж. разрушается и вырождается, а вслед за нею вырождается и сама история. Когда история служит минувшей Ж. так, что подрывает дальнейшую жизнь и в особенности высшие ее формы, тогда истор. чувство народа не сохраняет, а бальзамирует Ж.. Размышляя об этом в работе «О пользе и вреде истории для жизни», Ницше выявляет пять отношений, в к-рых является опасным для Ж. пересечение эпохи историей: контраст между внешним и внутренним, ослабляющем личность; иллюзия справедливости; нарушение инстинктов народа, задерживающих его созревание; вера в старость человечества; опасная ирония эпохи к самой себе, влекущая цинизм и эгоистич. практику, подрывающую жизненные силы. Человек нуждается в «окутывающем облаке и пелене тумана», в некро «предохранит, безумии»; нельзя позволять науке господствовать над Ж., «покоренная» Ж. в значительно меньшей мере является Ж. и обеспечивает Ж. в будущем, чем прежняя, управляемая не знанием, но инстинктам и могучими иллюзиями. Эта идея звучит и в ином варианте: нелогичное необходимо. Даже разумнейший человек нуждается от времени до времени в природе, т.е. в своем **осн. нелогичном отношении ко всем вещам** («Человеческое, слишком человеческое»). Эта потребность, как и двойственность *аполлонического* и *дионисийского* начал, рождает искусство — иллюзию, без к-рой невозможна жизнь. Страх и ужасы существования вынуждают древнего грека заслониться от них блестящим порождением грез — олимпийскими богами в ореоле радостной жизни, — «соблазняющих на дальнейшую Ж.» («Рождение трагедии из духа музыки»).

Итак, Ж. для Ницше, понимаемая как воля к власти в природном и человек. смыслах, предстает «первичной реальностью», гл. ценностью, основанием и предпосылкой «духа» и познания. «Первичность» особо подчеркивается им в «Антихристе», где, обращаясь к истинному и единств. христианину — Иисусу, его, по выражению Ясперса, «жизненной практике», философ обнаруживает, что Христос говорит лишь о самом глубоком, внутреннем — Ж., истине, свете. Все остальное — действительность, природа, язык наделены для него лишь ценностью знака, подобия; Ж. как опыт противится для него словам, формулам, законам, догматам символам веры. Ж. он знает и принимает до всего — культуры, государства, гражд. об-ва и распорядка, труда и «мира». Именно такое глубинное понимание Ж., как подлинной природной основы человека близко Ницше, он исходит из него, наделяя при этом новым, главным звучанием: Ж. как воля к власти. Это специфич. воля к аккумуляции силы: в этом рычаг всех процессов Ж. в ее вечном течении и становлении. Все, что **над** ней, **вне** и **позже** нее — это «порча», вырождение, декаданс в людях, умах, мыслях, чувствах, действиях. Эмоц. категоричность Ницше вплоть до **нигилизма** и разрушения ценностей оправдана, как могут быть поняты и оправданы прозрение и душевная боль, «крик души» человека, осознавшего «вырождение» европ. культуры, разрушение единства аполлонийского и дионисийского начал, господства как «высших» ценностей

рассудочности, упорядоченности и регламентированности — чуждых жизни как воле к власти, искусственных, вневременных ей форм. Очевидно, что «природность» Ж. у Ницше не понимается буквально биологически, она рассматривается как «основание» человека культуры и социума, исследуется как феномен вечного течения и становления, раскрывающий свое содержание в понятиях воли, воли к власти, ценности, истории, «вечного возвращения», покоренной Ж., порчи, декаданса и в других не столько натуралистич., сколько культурология, терминах.

Бергсон обращается к категории Ж. на перекрестке нескольких предпосылок: критич. отношения к господствующей в механистич. естествознании идее универсализма причинно-следственной связи, в действительности не исчерпывающей всего богатства отношений в мире; признания «самопроизвольных действий», разл. типов детерминизмов, а также не единого и непрерывного опыта (Кант), но «разл. планов опыта»; наконец, признания разнх сфер реальности и особой — «живой материи», к-рую нельзя постичь механистич. и матема-тич. приемами, представляющую собой не «механич. чась», но органич. целое, сходное в своей целостности с живым организмом. Именно эта целостность определяет у Бергсона и само понятие Ж., и время как ее сущностную составляющую. Органич. видение мира рождает важнейший «образ», необходимую метафору — «ожизненный порыв», к-рый выражает неукротимое стремление («потребность творчества») действовать на неорганизованную материю. В «Творч. эволюции», посвященной гл.о. этой теме, описывается «порыв», к-рый, встречая сопротивление косной материи, организует бесконечно разнообр. тела, разл. линии эволюции, переходит от поколения к поколению, разделяясь между видами и индивидами, не теряя в силе, но скорее увеличивая свою интенсивность. Созидающие, творч. усилия Ж. — это постоянное преодоление инерции материи, никогда не завершающаяся борьба организующей силы с первичным хаосом. Жизненный порыв принимает две осн. формы — инстинкт и интеллект, которые служат цели выживания организмов. Интеллект, приступая к исследованию Ж., рассматривает живое как инертное по аналогии с механистич. концепцией всей природы, он характеризуется естественной неспособностью понимать Ж. Инстинкт же, если будет осознана его ограниченность, но одновременно и близость к жизни, может обрести вид интуиции, в к-рой «Ж. сама с собою говорит», постигается непосредственно. Философия должна объединить «частные интуиции», осуществить то, что не может наука с ее традиц. средствами классич. рационализма, — синтезировать интеллектуальные и интуитивные, эмоц., этич. и эстетич., а также допонятийные, дологич. знания и установки человека.

Важнейшая характеристика жизни — время у Бергсона представлена как **длительность** (*durée*), реальное время, принципиально отличающееся от условного понимания времени, к-рое создается наукой с помощью схем, понятий и принципов для измерения временных процессов. Эту реальную длительность, ее развертывание человек **испытывает и констатирует**, а ее части и элементы объединяются с помощью **памяти**. Психол. понимание времени естественно вытекает из утверждения Бергсона, что жизнь относится к психол. порядку. Живая длительность постигается в созерцании и переживании, время, являясь объективным, течет как бы через субъект, но независимо от него самого, от его деятельности и переживания, он лишь «испытывает» время как данность. Длительность предстает как основа всех сознат., духовных процессов, как продолжение того, чего уже нет, в том, что еще есть, следовательно, Ж. представлена только прошлым (благодаря памяти) и настоящим, но не будущим. В дальнейшем Бергсон выдвинул гипотезу о том, что вся Вселенная должна рассматриваться как дрящаяся с разл. ритмами длительности, свойственными разным уровням реальности. Его «биологизм» метафоричен, это скорее язык и способ изложения филос. и психол. идей, нежели разработка собственно биол. знаний. В целом, развивая представление о жизни как жизненном порыве, длительности, Бергсон стремился увидеть возможности новой онтологии, освоение к-рой можно было бы осуществить не столько средствами спец. наук, сколько философией, осваивающей более широкий и богатый опыт, включающий внутр. духовный опыт человека и требующий новых, «вненаучных» и «неклассич.» представлений.

Биол. смыслы и даже аллюзии в понимании Ж. отсутствуют у Дильтея, для которого эта категория становится фундаментальной при разработке методологии наук о культуре (о духе) и «критике истор. разума». Его не удовлетворяет причинно-следственная модель сознания, мир научных абстракций, из к-рого исключен сам человек. Вернуть его возможно лишь через обращение к жизни, данной во внутр. опыте как нечто непосредственное и целостное. Дильтей руководствовался гл. принципом — познать жизнь из нее самой и стремился представить мышление и познание как имманентные жизни, полагая, что внутри самой жизни формируются объективные структуры и связи, с помощью к-рых осуществляется ее саморефлексия. Каковы эти структуры и связи и соответствующие им категориальные определения, какова жизнь как действительность, как истор. форма бытия? Как дается жизнь другого и какими методами она постигается? Ответы на эти вопросы стали условием построения новой теории знания, учитывающей специфику внутреннего опыта — переживания жизни.

Основополагающим для всех определений жизни, по Дильтею, является ее **темпоральность**, проявляющаяся в «течении жизни», одновременности, последовательности, временного интервала, длительности, изменения. **Переживание** времени определяет содержание нашей Ж. как беспрестанное движение вперед, в к-ром настоящее становится прошлым, а будущее — настоящим. Собственно настоящего никогда не существует, мы лишь переживаем как настоящее то, что только что

было. Время существует только в единстве с содержанием — наполняющей его человек. деятельностью, историей и культурой. Переживание времени непроницаемо для познания, если мы пользуемся средствами наук о природе. Никакая интроспекция не может постичь «живое время», его сущность, человек познает себя и других через понимание и только в истории, а не посредством интроспекции; необходимы иные, существующие в философии и в науке о культуре герменевтические способы.

Жизненный процесс, по Дильтею, состоит из внутренне связанных друг с другом переживаний как особого рода действительности, к-рая существует не в мире, но во внутр. наблюдении, в сознании самого себя. Каждое отд. переживание соотнесено с Я, во всем духовном мире мы находим связность — категорию, возникающую из Ж., являющуюся структурой, связывающую переживания. Духовная Ж. возникает на почве физич. мира и является высшей ступеню эволюции, предполагая связанные переживания. Но с переживанием мы уже переходим из мира физич. феноменов в сферу духовности и тем самым в область наук о духе. В целом знание о духовном мире складывается из взаимодействия переживания, понимания других людей, истор. постижения субъектов истории, из объективного духа. Способы понимания различаются в зависимости от типа проявления Ж. К первому отнесены образования мысли, в частности, понятия и суждения, к-рые высвобождены из переживания, а понимание направлено только на содержание мысли и ничего не говорит о скрытой подоснове и полноте душевной Ж. Другой тип проявления Ж. — поступок, в к-ром следует отличать состояние душевной Ж., выражающееся в поступке, от жизненной связи, в к-рой коренится это состояние. Поступок выражает лишь часть нашего существа, возможности к-рого он своим свершением уничтожает и, соответственно, поступок также высвобождается из подосновы жизненной связи. Наконец, существует такое проявление Ж., как выражение переживания, к-рое относительно душевной связи может сказать больше, чем интроспекция. Выражение переживания «поднимается из глубин, не освещенных сознанием» и оценивается не в познават. оценках «истинно или ложно», но с позиций правдивого или неправдивого суждения. Именно на границе между знанием и действием открываются глубины Ж., недоступные наблюдению, рефлексии и теории. Разл. типы проявлений Ж. и их своеобраз. сочетания определяют тот факт, что каждая Ж. имеет свой собственный смысл, а непосредственным выражением осмысления жизни становится биография, наиболее «инструктивная» форма, в к-рой представлено понимание Ж. Это «праклеточка истории», в к-рой ход жизни осознается самостью в последовательности, и истор. категории вырастают из нее.

Дильтей, рассматривая проблему «непроницаемости» Ж. для познания, признает, что естествознание обладает своим «всеобщим схематизмом» в понятии причинности, господствующей в физич. мире и в специфич. методологии, и стремится разработать иные категории, необходимые для новой методологии, определения нашего отношения к жизни через понимание. Это категории значения, ценности, цели, развития и идеала, причем значение, имеющее непосредственную связь с пониманием, — это всеохватывающая категория, благодаря к-рой постигается Ж. как целое. Она характеризует отношение элементов Ж. к целому, коренящемуся в сущности Ж. Любой жизненный план как знак особого рода — это выражение понимания значения Ж., и можно даже провести аналогию с конструированием смысла и значений слов и предложений при конструировании значения элементов Ж. из их взаимосвязи. Особыми возможностями познания Ж. обладает поэзия, к-рая связана с «комплексом действий Ж.», с переживаемым или понимаемым событием. Поэт вновь создает в своих переживаниях отношение к Ж., утраченное при интеллектуальном подходе и под воздействием практич. интересов. Глубины жизни, недоступные наблюдению и рассудку, извлекаются на свет. В поэзии не существует метода понимания жизни, явления Ж. не упорядочены, она становится непосредств. выражением Ж. как свободное творчество, придающее зримое событийное выражение значимости Ж.. В отличие от поэта историк, также стремящийся познать Ж., выявляет и упорядочивает взаимосвязь действия, осознает реальный ход событий Ж. Здесь выясняется очень важный момент: проявления Ж. одновременно предстают как репрезентация всеобщего. История обнаруживает себя как одна из форм проявления Ж., как объективация Ж. во времени, организация Ж. в соответствии с отношениями времени и действия — никогда не завершаемое целое.

Эти поиски позволяли Дильтею преодолевать не только представления о традиционном теоретико-по-знават. субъекте, сконструированном Локком, Юмом и Кантом, но и критицизм неокантианцев. Одновременно он стремился обнаружить связь со «спекулятивной» философией, отмечая у Фихте понимание Я не как субстанции, а как жизни, деятельности, динамизма, распознавая в гегелевском «духе» жизненность подлинно истор. понятия. По Гадамеру, действит. мосты были наведены Йорком фон Вартенбургом, разрабатывавшим такое понятие жизненности, к-рое объемлет и спекулятивный и эмпирич. подходы. Особенно значима его идея структурного соответствия жизни и самосознания, к-рую уже развивал в «Феноменологии духа» и в рукописях последних лет жизни Гегель. Между Ж. и самосознанием была подмечена нек-рая аналогия, прежде всего в том, что живое существо отличает себя от мира, но и включает в себя все необходимое от этого мира; так же самосознание все и каждое делает предметом своего знания, но знает в этом самого себя. Жизненное не может быть познано предметным сознанием, в него нельзя проникнуть извне; его можно испытать только изнутри, способом самоощущения, погружения внутрь собственной жизненности. Граф Йорк фон Вар-тенбург, следуя Гегелю, не только сохраняет как мета-

физич. взаимосвязь, соответствие Ж. и самосознания, но принимает его как методол. принцип, возвращаясь к Ж. с теоретико-познават. целью. Необходим такой образ мысли, в к-ром Ж. и история принимаются в принципиальном единстве, а действительность теряет навязанную метафизикой изначальную разделенность на дух и природу. Всему миру присуща жизненность; история и культура возвращаются в природу, «вновь становятся землей». Размышляя об этих проблемах в «Истине и методе», Гадамер приходит к выводу о том, что граф Йорк помог увидеть в дальнейшем связь между гегелевской феноменологией духа и гуссерлевской феноменологией трансцендентальной субъективности, что выразилось в обращении Гуссерля от объективности науки к «жизненному миру» и категории жизни.

Естествознание как наука, полагал Гуссерль, ничего не может сказать нам о наших жизненных нуждах, о смысле или бессмысленности всего человек. существования. Наука утрачивает свою жизненную значимость, поскольку забывает смысловой фундамент естествознания, человек. знания вообще — «жизненный мир» как мир «субъективно-соотносительного», в к-ром присутствуют наши цели и устремления, обыденный опыт, куль-турно-истор. реалии, не тождественные объектам естественнонаучного анализа. Введение понятия «жизненный мир» позволило Гуссерлю существенно расширить сферу познават. деятельности субъекта. Он критикует философию Нового времени за то, что она, по существу, отождествила познание с его частным, хотя и важным видом — научным познанием, тогда как познание во всей его широте включает «разум и неразумное, несозерцаемое и созерцаемое», охватывает всю сферу предикативных и допредикативных суждений, разл. акты веры. Стремление обратиться к «т.зр. Ж.», особенно проявившееся в поздней философии Гуссерля, привело к постижению «Ж. сознания», его отд. переживаний, а также скрытых, имплицитных интенциональностей сознания как целостности во всей ее бытийной значимости. Но, по существу, речь шла уже не столько о сознании или субъективности, сколько о выходе за пределы сознания к универсальной деятельности — «действующей жизни». По Гадамеру, «жизнь» для Гуссерля — это не только «безыскусная жизнь» естественной установки, но она также трансцендентально редуцированная субъективность как источник всех объективации. Основатель феноменологии сделал возврат к жизни универсальной филос. темой, не сводимой к методол. проблемам наук о духе. «Жизненный мир» и смысло-полагание как основа всякого опыта изменили представление о понятии научной объективности, представшей как частный случай. Обращение к «действительной жизни», по существу, свело на нет противоположность между природой и духом. Используя понятие «жизнь», Гуссерль стремился преодолеть наивность и мнимость контрверсы идеализма и реализма, показать внутреннюю сопряженность субъективности и объективности как «взаимосвязи переживаний», что говорит о его общности с Дильтеем в стремлении к «конкретности Ж.». Но, в отличие от графа Йорка, оба они, противопоставляя себя метафизике, не обнаруживают «спекулятивного» содержания понятия «Ж.», его связи с метафизич. традицией.

Хайдеггер в период работы над своим гл. трудом «Бытие и время» исследовал проблему жизни, анализируя «суть тенденции Дильтея» (кассельские доклады, 1925), не оцененной в то время философами. Проблема смысла человек. Ж. — одна из фундаментальных проблем всей зап. философии, но что это за действительность — Ж.? Ответ на этот вопрос и становится для Хайдеггера определяющим при рассмотрении проблемы в целом. Дильтей выделяет в жизни опр. структуры, но он не ставит вопрос: каков же смысл бытия нашего собственного бытия здесь? Феноменология также определяет человека как взаимосвязь переживания, какая удерживается в совместности единством Я как центра актов. Вопрос о бытийном характере этого «центра» не ставится. Хайдеггер движется от Ж. к бытию (Dasein), стремясь прояснить в человеке феноменологически определяемые бытийные характеристики, увидеть человек. бытие таким, каким являет оно себя в «повседневном здесь-бытии». Изначальная данность здесь-бытия в том, что оно пребывает в мире. Ж. и есть такая действительность, к-рая пребывает в этом мире, причем так, что она обладает этим миром. Всякое существо обладает окружающим миром не как наличествующим рядом, но как раскрытым, развернутым для него. Ж. и ее мир никогда не бывают рядоположенными, жизнь **обладает** своим миром. Каким образом мир дан? Первоначально не как объект теор. познания, но как окружающий мир, предметы — первично это не объекты теор. познания, а вещи, с которыми мы имеем практич. отношения. Существование жизни здесь определяется со-существованием других действительностей с тем же бытийным характером — это другие люди. Бытие-в-мире — это совместное бытие друг с другом; я ближайшим образом и прежде всего дан мне самому, «попадаюсь навстречу» самому себе. По большей части мы — это не мы сами, скорее, мы живем изнутри того, что говорится, из того, как вообще смотрят на вещи. Эта неопределенность и правит здесь-бытием, она предстает как «всеоткры-тость», правящая существованием людей друг с другом. По большей части это не мы сами, но другие, — «нас живут другие», человек в повседневности — несобственный и такое несобственное бытие и есть присущий человеческому здесь-бытию первичный характер реальности. Можно ли путем такого описания прийти к понятию Ж. и как мое собственное здесь-бытие может быть дано в целом? Хайдеггер видит в этом проблему, т.к. если Ж. предстала в целом, как готовая, то она окончилась, ее более нет; если она длится, «живая», то не может быть взята как завершенность, целостность. Ж. в существенном отношении незавершена, перед ней всегда остается еще часть. Выход из этой трудности он видит в преодолении понимания Ж. как процесса, взаимосвязи переживаний, к-рая где-то прервется. Здесь-бытие должно быть понято как **бытие временем**, где вре-

мя не что-то такое, что проходит во вне меня в мире, но то, что я есть сам. Именно время, к-рое необходимо уразуметь как реальность нас самих, определяет целостность Ж. и в то же время определяет мое собственное бытие в каждый его момент. Человеч. Ж. не проходит во времени, но она есть само время, то время, к-рое есть мы сами друг с другом. Такое понимание ставит вопрос об историчности Ж. или бытия историчным, где история означает такое совершение, какое есть мы сами, такое, где мы сами тут же. Очевидно, что Хайдеггер предложил свой вариант категориального осмысления Ж. и способ введения этого понятия в текст феноменологич., а не упрощенно-обыденного, эмпирически-интуитивного филос. рассуждения, тем самым преодолевая столь нежелательную «иррациональность», а по существу признавая легитимным другой тип рациональности, явленный, в частности, в феноменологии и ее абстракциях.

Зиммель, посвятивший последнее в своей жизни исследование «Созерцанию жизни», по-своему осознавал логич. трудности «понятийного изображения жизни», опасности вмешательства психологии, но не считал возможным молчать, предполагая, что, обращаясь к Ж., мы достигаем того слоя, где находятся «метафизич. корни самой логики». Как и Дильтей, Зиммель за исходный пункт принимает размышление о природе времени, отмечая, что субъективно **переживаемая** Ж. ощущаема реально во временном протяжении. Ж. из «вневременной» точки настоящего по двум направлениям трансцендирует любую действительность и тем самым реализует временную длительность, т.е. само время. Ж. он называет такой способ существования, к-рый не ограничивает свою реальность настоящим моментом, полагая ирреальным прошлое и будущее; его прошлое действительно существует в настоящем, а настоящее в будущем. Непрерывный поток Ж. протекает через индивидов, «скапливается» и обретает в них четкую форму, в к-рой индивид противостоит как себе подобным, так и окружающему миру. Но Ж. стремится прорвать всякую органич., душевную, вещную форму и выйти за собственные пределы; Ж. всегда есть ограниченное образование, постоянно преодолевающее свою ограниченность. Она одновременно неизменна и изменчива, оформлена и разрывает форму, связана и свободна; глубочайшей сущностью жизни является то, что она простирается вовне, полагает свои границы, возвышается над собою и выходит за свои пределы. Как прафеномен жизни, самосознание, Я не только противостоит самому себе и делает себя предметом знания, но также судит себя, становится над самим собой, перешагивает через себя, оставаясь самим собой. Зиммель постоянно отмечает, что логически трудно уловить единство в самовозвышении, пребывании Ж. в себе самой и в постоянном оставлении пройденного, она предстает как непрестанная борьба против истор. завершенности и формальной застылости любого содержания культуры. Итак, сущность Ж. видится в трансцендировании, выходе за ее пределы, в непрерывном процессе преодоления замкнутости индивидуальной формы. Ж. всегда есть «более-жизнь», а на уровне духа она создает нечто «большее-чем-жизнь». Содержат, отношение к Ж. как собственной Ж. субъекта выявляет, по Зиммелю, еще два концептуальных момента: действительность Ж. и ее долженствование. Фундаментальность и правомерность выделения первого безусловна, второе — долженствование — требует спец. обоснования, поскольку его следует понимать не только как этическое, моральный долг, но как совершенно общее «агрегатное» состояние создания жизни. Речь идет не об идеальном требовании долженствования, происходящем из внешнего, по Канту, порядка, но о «живом» долженствовании, бытий-ность к-рого так же не может быть выведена, как бы-тийность действительности. «Долженствование вообще» обладает объективной значимостью, оно так же не имеет цели, как «действительность вообще» не имеет причины. В своем непрерывном течении Ж. создает свои содержания как в одном, так и в другом образе; долженствование есть такой же способ, каким Ж. сознает себя, каким является действительность. Это такой же «первичный модус», как действительность, посредством к-рого индивидуальное сознание переживает Ж. в целом. Долженствование определяет ритм Ж., к-рая не делает скачков — отд. нравственных поступков, но постоянно порождает одно состояние из другого, проистекающее не из требований дня, а из глубочайшей собственной жизни как «идеальная линия долженствования». Зиммель убежден, что укоренением долга в жизни дана значительно более радикальная объективность, чем этого может достигнуть рай. морализм, к-рому известно лишь долженствование, достигнутое волей. Если же долженствование — «идеальный ряд Ж.», то очевидно, что какой бы ни была действительность, над каждым бытием и событием возвышается идеал, образ того, каким он должен быть в этой Ж. Такое понимание долженствования позволяет преодолеть механич. видение душевной Ж., когда по соответствию отд. действия правилам или нормам судят о человеке в целом. На самом деле в каждом поведении человека «продуктивен» **весь** человек, а каждое мгновение, событие Ж. есть вся Ж.; не часть Ж. или «сумма частей», а ее целостность, содержащая все следствия своего прошлого и напряжения своего будущего, совершает каждое действие и поступок.

Понятие Ж. в ее «непреходящем конфликте» с формой стало у Зиммеля базисным для объяснения динамики и развития культуры. Невозможно дать Ж. строгое понятийное определение, ибо логическим действием не выявляется, а скорее скрывается сущность Ж. Ее иррациональность может быть, хотя бы отчасти, схвачена в понятиях только в том случае, если Ж. приобретет те или иные формы — формы культуры. Понятие формы фиксирует разл. образования Ж., претендующие на устойчивость и даже вневременность и проявляющие стремление существовать сами по себе, независимо от Ж., требующие для себя самостоят. прав и значения. Но Ж. — непрерывный поток, она быстро выходит за пре-

дела, поставленные той или другой формой, иными словами, вступает в конфликт с культурой, нарастание и разрешение к-рого есть путь обновления всей культуры. Ж. с необходимостью структурируется, она «обречена» вечно воплощаться в формах, выражать себя в культуре, а затем, разрешая конфликт, сбрасывать старые формы, чтобы принять новые («Конфликт совр. культуры»).

Особенно тесно взаимосвязаны понятия «Ж.» и «культура» в широко известной морфологии культуры Шпенглера. В опр. смысле его видение Ж. существенно дополняет и обогащает идеи Бергсона и Зиммеля. Общее представление Бергсона о «жизненном порыве», к-рый в бесконечной «творч. эволюции» преодолевает косность материи, организует бесконечное разнообразие тел, видов, поколений, у Шпенглера на уровне Ж. как истории наполняется богатейшим содержанием и многообразием форм культуры. Созидающие, творч. усилия жизни, по Бергсону, в концепции Шпенглера предстают как истор. формотворчество народов и культур, к-рых он насчитывает восемь (егип., инд., вавилон., кит., араб., греко-рим., западно-европ. и культура майя), равноценных по уровню зрелости. Общая идея Зиммеля — Ж. как вечное воплощение в формах культуры и их преодоление — также, по Шпенглеру, обретает, по существу, историко-культурное содержание. Он представил историю как Ж. «организма», развитие к-рого осуществляется в формах культуры, каждая из к-рых проходит этапы: юность, расцвет, упадок и смерть как превращение в цивилизацию. Вряд ли можно буквально понимать идеи Шпенглера как натуралистический подход к Ж. и культуре, на чем настаивал, например, Коллингвуд в «Идее истории». Это, скорее, стремление преодолеть «механистич. картину» Ж., под влиянием идей Гёте увидеть культуру как «организмь», как действительность, «созерцаемую в ее образах, а не в ее элементах», наконец, развернуть морфоло-гич. аналогию с историей отд. человека, животного, дерева или цветка, скорее как метафору, нежели собственно биол. объяснение.

Ж., называемая Шпенглером образом, в к-ром протекает осуществление возможного, должна быть ощущаема как имеющая опр. направление — судьбу. Идея судьбы требует жизненного, а не научного опыта, предполагает органич.логику, логику жизни, направления, а не застывшего в протяженности. Настоящая история как жизнь имеет судьбу, но никаких законов. Мимо судьбы молчаливо проходили все создатели рассудочно построенных систем мира, как Кант, потому что, утверждает Шпенглер, «они не умели прикоснуться к жизни своими абстракциями». Ставшая, превратившаяся в неорганическое, «застывшая в формах рассудка судьба» — это уже alter ego — абстракция причинности как нечто рассудочное и законосообразное, подчинившее все живое становление неподвижному ставшему. Но нельзя отделаться от момента судьбы в живом миростановлении, Ж., бытие и подвластность судьбе — все сливается в одно. Необходимость судьбы — это **логика времени** как глубоко **собственного** факта внутренней достоверности. Для Шпенглера «собственное», «время», «судьба» — синонимы, все живое, жизнь обладает особым, не-физич. направлением-временем и движением; живое неделимо и необратимо, однократно, никогда неповторимо, что и составляет сущность судьбы.

Если для Шпенглера, полагавшего Ж. основой каждой культуры, сама смена культур определяется «извне» и субъектом истории становится отд. культура, то для *Ортеги-и-Гассета* основой истории, исходным понятием стала Ж. человек. индивида в его «обстоятельствах» (circunstancia). В разработке категории Ж. он шел от Шопенгауэра, Ницше к Дильтею и Зиммелю. Он также стремился ввести «жизненные» начала в систему филос. рассуждений, отстоять первичность «жизненного разума» по отношению к «чистому разуму» («Тема нашего времени», 1923). Категория Ж. стала основой его «рацио-витализма» — концепции, в к-рой он, в дискуссии с картезианством и релятивизмом, стремился переосмыслить природу европ. рациональности, выявить и осмыслить ее новую форму, где деятельность разума выступает как момент жизнедеятельности в целом, в соотношении ее рац. и спонтанных проявлений. Для Ортеги неприемлемы ни рационалистич. абсолютизм, «спасающий разум и уничтожающий Ж.», ни релятивизм, «спасающий Ж. за счет испаряющегося разума». Разум предстает как «инструмент» истолкования Ж., дающий истину каждому в его индивидуальных обстоятельствах, выявляющий совокупность смыслов и идей об окружающем мире. Ж. — это способ радикального бытия, фундаментальное явление, предшествующее всей науке и культуре, вбирающее в себя «все имеющееся»: математич. уравнения и филос. понятия, любые вещи и события, Универсум и самого Бога. Это первичная реальность, индивидуальный «образ бытия», то, что существует без права передачи и чего никто не может сделать за конкр. человека. Ж. дана нам изнутри, она переживается как «выстрел в упор», сама себя «пожиральная деятельность», сущность к-рой текущее изменение, т.е. **время**. Как Дильтей и Хайдеггер, Ортега признает, что переживание времени определяет содержание нашей Ж., но это не космич. бесконечное время, а время человека, к-рое на пути к цели «истекает», ибо необратимо. Жить — значит жить здесь, сейчас, пребывать в парадоксальной реальности, где нам надо решать, **что мы будем** в том бытии, где нас еще нет, в «начинании будущего бытия». Человек предстает как истор., развертывающий жизненное творчество, а «жизненный разум» обретает истор. ипостась в отличие от внеисторичного и сверхжизненного «чистого разума». Такое видение требует «денатурализации» всех понятий, относящихся к человек. Ж. и ее формам, понимания того, что человек не просто дух или тело, но «специфически человек. драма», в ходе к-рой меняются ориентиры и ценности, творятся «мировоззрения» и ситуации, конструируется «мир» и будущая реальность жизни. Каждая жизнь являет собой опр. **перспективу**, т.зр. на Вселенную, а индивид — человек, народ, эпоха — предстает

как «орган» постижения истины, обретающей тем самым жизненное, истор. измерение. Ортега по-своему трактовал отношение жизни и культуры, исходя из существования «двойного императива» — «биологического» как законов жизни и духовного. Культура не только трансвитальна, но она подчиняется и законам Ж., она вырастает из жизненных корней субъекта, является спонтанностью, «субъективностью». Всесоздающая Ж. в опр. моменты преклоняется перед своим творением — культурой, но до опр. пределов, не позволяющих считать культуру превыше жизни. Культура жива, пока она получает приток жизни от человека, иначе она засыхает, костенеет, вырождается в формальное «священнодействие». Она не должна стремиться заменить спонтанность жизни чистым разумом, поскольку культура абстрактного интеллекта не является самодостаточной жизнью, это лишь «островок в море первичной жизненности», на к-рую должен опираться чистый разум.

В целом очевидно, что понятие «жизнь» имеет глубокое, культурно-истор. и гуманитарное содержание. Как бы ни менялся контекст и теоретические предпосылки осмысления и разработки этого понятия, именно оно, при всей многозначности и неопределенности, дает возможность ввести в философию представление об истор. человеке, существующем среди людей в единстве с окружающим миром; позволяет преодолеть абсолютизацию субъектно-объектного подхода, существенно дополнить его «жизненным, истор. разумом», выйти к новым формам рациональности.

Лит.: Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. Пг., 1922; Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 5 т. М., 1992. Т. 1. М., 1992; Ницше Ф. Соч. в 2 т. М., 1990; Он же. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1995; Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. М., 1992. Т. 1. М., 1992; Он же. Творческая эволюция. М.; СПб., 1911; Дильтей В. наброски к критике исторического разума // ВФ. 1988. № 4; Он же. Категории жизни // ВФ. 1995. № 10; Гуссерль Э. Кризис европ. наук и трансцендентальная феноменология // ВФ. 1992. № 7; Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы филос. герменевтики. М., 1988; Зиммель Г. Избранное. Т. 1-2. М., 1996; Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1.: Образ и действительность. Новосибир., 1993; Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991; Он же. Избр. труды. М., 1997; Bergson H. L'evolution creatrice. Paris, 1907; Dilthey W. Gesammelte Schriften. Gdt., 1950-1977. Bd. VII; Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. 1958; Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tub., 1975.

Л.А. Микешина

ЖИЛЬСОН (Gilson) Этьенн (1884-1978) - франц. ре-лиг. философ, ведущий представитель неотомизма, автор многих работ по истории европ. философии, эстетике, философии культуры; академик (1946), проф. Коллеж де Франс, ун-тов Лилля, Страсбурга, Парижа, Гарварда. Директор Ин-та ср.-век. исследований в Торонто (Канада). С 1921 — основатель и издатель журн. «Etudes de la philosophie medieval».

Культурфилософия Ж. базируется на принимаемом им видении человека и его места в универсуме. Опираясь на экзистенциальное прочтение «вечной философии», он считает предназначением индивида продолжение дела божественного творения. В идеале человеку надлежит примирить в своем внутреннем мире совокупность интеллектуальных, нравств. и теологич. добродетелей, но реальная ситуация отнюдь не способствует этому, ибо европ. история отмечена знаком панноэ-тизма, преувеличенного внимания к познанию, забвения того, что человек призван воплотить в своем культурном творчестве лики божественного бытия — Истину, Красоту и Благо в их единстве. Эта линия обозначилась уже у Платона, к-рый закладывает основания науч. универсума, ориентированного на бесстрастное воспроизведение бытия как оно есть, служение истине. Ж. полагает, что Платон отнюдь не зря хотел изгнать художников из своего идеального государства, т.к. панноэ-тизм отвергает их творческие устремления. Подобная установка доминирует и у Аристотеля, иных античных мыслителей, передающих ее ср.-вековью. И хотя Аквинат знаменует собою, по Ж., вершину европ. мысли, но и его не миновало пренебрежение к творчеству, сведение такового всецело к познавательной деятельности. Эпоха Нового времени приносит трагич. коллизии в сфере культуры: отныне намечается расхождение между мудростью веры и моралью, политикой, наукой и искусством. Мораль, лишенная религ. основания, ложно ориентирует индивида, становится основой макиавеллизма в политике. Наука, обретая автономию, восстает против религ. метафизики, притязает на первенство в сфере культуры. Сциентистское поклонение науке рождается в трудах Декарта и Канта, продолжается позитивистской традицией и ведет к забвению подлинной мудрости. Антисциентизм 20 в. — закономерная реакция на культ науч. знания. Искусство способно противостоять в своих наивысших проявлениях мертвящему духу позитивизма, возрождая мистическое чувство присутствия абсолюта в культуре, но для этого оно должно отвергнуть установку на имитацию реальности, к-рая была достоянием Ренессанса и 17-18 вв. Шаг в этом направлении был сделан уже в 19 в., когда теоретики и практики романтизма стремились всемерно обеспечить рванш искусства по отношению к науке. Ж. полагает, что Шиллер и Шеллинг стали провозвестниками атаки на панноэтизм в понимании целей и задач искусства, к-рая нашла свою кульминацию в воззрениях Ницше. Искусство призвано стать достойным союзником религии в деле возрождения совр. культуры. Ж. уделяет большое внимание феномену массового об-ва и его культуры. Массовая культура связывается с появлением средств массовой коммуникации и распространением образования. Соединение этих двух факторов привело к культурному взрыву, породило специфическое сочетание элитарной и массовой культур. Подмечая

тенденцию стандартизации универсума культуры, замены произведений искусства миром тиражируемых объектов, Ж. не склонен к всецело негативной оценке этих явлений. Напротив, он полагает, что католическая церковь должна использовать потенциал коммуникативных средств, возникающий в контексте массовой культуры. Новая культурная ситуация рассматривается им как побуждающая к размышлению о возможности обнаружения новых путей возрождения влияния религ. мудрости в контексте современности.

Соч.: L'Ecole des muses. P., 1951; Peinture et realite. P., 1958; Religious Wisdom and Scientific Knowledge // Christianity and Culture. Baltimore, 1960; La societe de masse et sa culture. P., 1967; L'Atheisme difficile. P., 1979; Философ и теология. М., 1995.

Лит.: Манжора О.Б. Критический анализ эстетических взглядов Э. Жильсона. М., 1977; Работы Э. Жильсона по культурологии и истории мысли. М., 1988. Вып. 1, 2; Etienne Gilson. Philosophe de la Chretiente. P., 1949; Livi A. Etienne Gilson: filosofia cristiana idea del limite critico. Pamplona, 1970; Kennedy Sh.L. Etienne Gilson. Toronto, 1984; The Etienne Gilson series. Toronto, 1984.

Б.Л. Губман

ЖИРМУНСКИЙ Виктор Максимович (1891-1971) — академик АН СССР (1966), исследователь проблем общего языкознания, германской и тюркской филологии, диалектологии, фольклористики, литературовед. Член-корр. АН ГДР (1956), почетный доктор Берлин, ун-та. Окончил Петербург, ун-т в 1912. Проф. с 1917 (Саратов, ун-т), позже Петербург, и Ленинград, ун-та. Входил одно время в Об-во изучения поэтич. языка (ОПОЯЗ).

Чрезвычайно весом вклад Ж. в развитие сравнительно-истор. изучения литературы (компаративистику). В докторской дисс. «Байрон и Пушкин» (изд. в 1924) он писал: «Поэт заимствует не идеи, а мотивы, и влияют друг на друга худож. образы, конкретные и полные реальности, а не системы идей».

В книге «Гёте в русской литературе» (1937) вопрос о влиянии нем. поэта на рус. литературу рассматривался в плане творч. переработки заимствований. В 1938 Ж. способствовал возобновлению издания собрания сочинений Веселовского. Совместно с М.П. Алексеевым он издает «Избранные статьи» Веселовского в 1939, а затем его «Историческую поэтику» в 1940. В работе «А.Н. Веселовский и сравнительное литературоведение» (впервые полностью изд. в 1979) Ж. показал, что «теор. пафос всей жизненной борьбы Веселовского как ученого заключался в идее построения истории литературы как науки», что по своему науч. кругозору, по исключительной широте знаний, глубине и оригинальности теор. мысли Веселовский «намного превосходит большинство своих современников как русских, так и иностранных».

Перу Ж. принадлежат статьи «Литературные отношения Востока и Запада как проблема сравнительного литературоведения» (1946), «Алишер Навои и проблема Ренессанса в литературах Востока» (1947-1966), «Литературные течения как явление международное» (1967), «Средневековые литературы как предмет сравнительного литературоведения» (1970) и др.

В области сравнительно-истор. фольклористики особенно примечательны статьи Ж. о «странствующих сюжетах»: «Эпическое сказание об Алпамыше и «Одиссея» Гомера» (1957), «К вопросу о странствующих сюжетах. Литературные отношения Франции и Германии в области песенного фольклора» (1935), ««Пир Атрея» и родственные этнографические сюжеты в фольклоре и литературе» (1965) и др. Ж. считал, что ведущая роль в сравнительно-истор. изучении фольклорных произведений должна принадлежать сравнению историко-типологическому, ибо «в фольклоре самых разных народов наличествует ряд тем, мотивов, сюжетов, ситуаций и т.п., сходство к-рых связано с определенными социальными и культурными условиями развития». Однако наличие типологического сходства, обусловленного сходством обществ, развития, полагал Ж., «не снимает вопроса о международных воздействиях в области фольклора» (статья «Сравнительно-историческое изучение фольклора», 1958). Ж. разработал также проблемы роли богатырской сказки в генезисе героического эпоса («Сказание об Алпамыше и богатырская сказка», 1960).

В работе «Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса» (1958) ученый показал, что сходство поэтических (в частности, языковых) средств славянского эпоса, славянской народной поэзии частично имеет типологический характер, а «частично основывается, вероятно, на общем древнем наследии (отрицательные сравнения, некоторые эпитеты)».

Особый интерес представляет статья Ж. «Легенда о призвании певца» (1960), в к-рой исследуется дохристианское представление о чудесном внушении, или наитии, как источнике поэтического дара сказителя.

Ж.-лингвисту принадлежат учебник «История немецкого языка» (1938) (многократно переизд.), монографии и статьи по германскому языкознанию, фундаментальный труд «Немецкая диалектология» (1956).

Соч.: Народный героический эпос. М.; Л., 1962; Байрон и Пушкин. Пушкин и западные литературы. Л., 1978; Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979; Гёте в русской литературе: Избр. тр.. Л., 1981; Из истории западноевропейских литератур: Избр. тр. Л., 1981.

Лит.: Филология. Исследования по языку и литературе: Памяти акад. В.М. Жирмунского. Л., 1973; Виктор Максимович Жирмунский (1891-1971): Биобиблиогр. указ. Спб., 1991; Михайлов А.В. Ранние книги В.М. Жирмунского о немецком романтизме // Филол. науки. 1994, №2.

И.Л. Галинская