

В ПОТОКЕ КНИГ

П.С. Гуревич

БЫТИЕ КУЛЬТУРЫ (ТЕМАТИЧЕСКИЙ ОБЗОР)

Голосовкер Яков. Избранное: Логика мифа. М.-СПб. 2010. 496 с. (тираж 1000 экз.)

Померанц Григорий. Выход из транса. М., 2010. 583 с. (тираж 1500 экз.)

Образы прошлого. Сборник памяти А.Я. Гуревича. СПб, 2011. 752 с. (тираж 1000 экз.)

Юрганов Андрей. Категории русской средневековой культуры. СПб, 2009. 368 с. (тираж 1000 экз.)

Трубникова Надежда. Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М., 2010. 414 с. (тираж 800 экз.)

Лобанова Марина. Николай Андреевич Рославец и культура его времени. М., 2011. 384 с. (тираж 1000 экз.)

В отечественной литературе последнего времени наметилась своеобразная тенденция: многие исследователи понимают бытие как повседневное существование человека. Пишут о социальном, культурном, цивилизационном бытии человека... Реально же речь, вообще говоря, идет о том, в каких условиях живет человек, в каком социальном измерении он рассматривается.

Однако проблема бытия имеет совершенно иной характер. Специфика этой темы заключается именно в том, что наличные обстоятельства жизни человека «выносятся за скобки». Человек стремится преодолеть границы собственного существования, расширить их. Это его сущностное свойство. Культуру, согласно Бердяеву, нельзя выводить из житейской повседневности, из условий человеческой деятельности вообще.

Феномен культуры многие отечественные исследователи связывают со стремлением человека к свободе, из реализации этой сокровенной человеческой потребности. Казалось бы, эта точка зрения предельно близка бердяевской концепции культуры. Что она представляет собой как не результат творчества, свободной деятельности? Однако, на наш взгляд, трактовка культуры у Н.А. Бердяева гораздо глубже. Если «позывные культуры» выражают свободу человека, то тогда она по определению не может быть неудачей. Напротив, в творческой деятельности человека реализуется все, что можно назвать достижением, успехом. Но у русского философа иная мысль. Он называет культуру величайшей неудачей.

Свобода как ценность — прерогатива европейской, западной культуры. Поэтому западные философы, в значительной степени и Н.А. Бердяев,

усматривали в этом феномене — исток культуры. Но в таком понимании не удастся ухватить исконный смысл культуры. Восточные культуры, как известно, не проявляли особого интереса к личности, ставили основной акцент на коллективе, на социальной организации. Конфуцианская этика предлагала, в частности, культ заветов предков, строгое соблюдение моральных императивов.

В античной культуре мужество и достоинство человека ценились высоко. Однако в ту же эпоху подданный, например, восточной империи вовсе не считал за благо личную гордость и независимость, стремление к свободе. Напротив, в соответствии с иными культурными стандартами он почитал за счастье раствориться в величии монарха, целуя пыль, на которую ступила нога владыки. Две разные культуры — античная и азиатская, Различные, стало быть, ценностные ориентации представителей этих культур.

Н.А. Бердяев — певец свободы, ее выдающийся феноменолог. Но в трактовке культуры он обращает внимание на иное человеческое качество — тоску по трансценденции. Свобода не может в полной мере быть прародительницей человеческой культуры. Персоналистическая философия не рождалась на Востоке. Человек здесь рассматривался как песчинка мироздания, как частичка коллектива, социальной организации. В противовес европейской культуры восточные культуры видели неоспоримую ценность вовсе не в том, чтобы прославлять свободу индивида. Напротив, здесь существовал культ организации, несвободы. В то же время трансцендентное чувство, некое ощущение прорыва человека за пределы земного существования присуще всем культурам, в том числе и восточным.

«Отвлекаясь от субстанциональной основы этого странного мира, — пишет по этому поводу китаевед Григорий Ткаченко, — заметим, что, согласно наиболее развитым моделям китайской натурфилософии, порядки или уровни бытия подчинены друг другу не столько онтологически, сколько иерархически: самый главный уровень (абсолютного небытия) оказывается не самым первым, а просто самым глубоким, — он укоренен в недрах всего существующего, явленного и неявленного. Этот уровень глубже космоса, в котором рождается время-пространство, глубже хаоса и бесформенного, и тем не менее даже этот уровень не абсолютно идеален...»¹

Сущность бытия для Н.А. Бердяева тоже явлена и неявлена. Высшее бытие, считает русский философ, недоступно художнику. Оно только мерцает, манит, притягивает. Но освоить бытие никому не удастся. В этом вечном устремлении к бытию и состоит трагизм культуры или, согласно Бердяеву, иначе говоря, ее сущность. Эту идею Бердяев развивает во многих аспектах и, таким образом, преодолевает, как нам кажется, европоцентризм.

В указателе терминов и выражений, помещенных в конце **книги Надежды Трубниковой**, нет слова «личность» или «человек». Мы вступаем в данном случае в пространство не-европейской культуры. Другие темы, другие понятия. Прежде всего, само понятие «просветленности», вынесенное в название книги. Дается толкование, которое принято в традиции «исконной просветленности». Автор показывает, что есть два вида «божественных превращений». Если оно направлено вверх, мы пробуждаем в себе просветленное сердце, обретаем свидетельство просветления и мудрости собственной колесницы и, следуя сердцу, сами совершаем всевозможные трудно постижимые деяния. Но при божественных превращениях, обращенных вниз, из божественного сердца исконной просветленности, подчиняясь причинно-следственным связям, возникают, изливаясь-вращаясь, божественные превращения на шести путях.

Учение об «исконной просветленности», *хонгаку*, разработано в японской буддистской школе Тэндай. В книге Надежды Трубниковой анализируются источники и предьстории традиции «исконной просветленности» в китайской и японской мысли. Разбирается понятие «исконной просветленности»,

позволяющее рассматривать любое существо, вещь или событие как предмет буддийского учения.

В текстах школы Тэндай по «исконной просветленности» особенно подробно разбираются две темы, относимые к учению о будде. Первая — соотношение между разными «телами» будды, или, иначе говоря, между двумя способами существования будды во времени. Вторая — «становление будды в живом существе и то, как это становление совмещается с обычной жизнью человека, бога, животного или иного существа в мире, где ему по закону воздаяния привелось родиться в нынешней его жизни.

Различные положения учения о будде отвечают на один и тот же вопрос: как объяснить тождество единичного живого существа с буддой. Чтобы решить этот вопрос, требуется согласовать между собой единство и множественность, изменчивость и постоянство, временность и вечность — и в самом будде, и в живом существе

В книге изложены традиции «исконной просветленности» школы Тэндай в XII-XIV вв., исследованы вопросы авторства, датировки и стили ее основных памятников, рассмотрены подходы этой традиции к учению о будде, о буддийском учении и подвижничестве. Сопоставляются отклики на учение школы Тэндай об «исконной просветленности» в работах мыслителей разных школ XIII-XV вв.

Автор стремится показать традицию «исконной просветленности» школы Тэндай как некую целостность. Речь идет не об отдельном памятнике и не о наследии отдельного автора, а сразу об одном из направлений японской мысли. Надежда Трубникова попыталась выстроить в ряд сочинения безымянных авторов, чтобы можно было проследить развитие их подходов к теме «исконной просветленности» и к изложению буддийского учения. Она также отмечает, что общий настрой этих текстов кажется важным и для нашего времени. В них звучат вопросы: как жить в мире, где нет внешних мерил и правил, которые вызывали бы доверие? Как удержаться за свою точку зрения при множественности истин, при хаосе теорий, когда из них не удастся отвергнуть как полностью ложную? Как найти путь между «всем все можно» и «никому ничего не нужно»?

Сочинения по «исконной просветленности» разнообразны по стилю и жанрам, Возвышенная ученость в них сочетается и со школьным, рабочим подходом, и с проповедью для мирян, совсем мало знакомых с буддистским учением. Здесь есть и стихи, и беседы наставника с учеником, и диспуты, и

¹ Ткаченко Григорий. Избранные труды. Китайская космология и антропология. М., 2008. С. 149.

справочники, и руководство для самостоятельного подвижничества.

Источники учения об «исконной просветленности» — это, прежде всего, тексты буддийского канона: сутры, то есть проповеди Будды, и трактаты, где разбираются всевозможные вопросы, важные для понимания сутр.

В книге показано коренное отличие раннего буддизма от европейского философского постижения человека. Отвергается точка зрения, будто у человека есть «я», «самость», вечная, неделимая и неразрушаемая душа. То, что обычно человек принимает за свое неизменное «я» и за внешний мир, доступный ему, буддисты описывают как поток, где нет «меня» и «мира», а есть изменчивые состояния «дхарм». Под дхармами понимаются носители единичных признаков, относимых к разным слоям нашего опыта: к телесным ощущения, восприятию образов, их различению, «движущим силам» познавательной деятельности и сознанию. Эти «пять совокупностей» возникают и исчезают во взаимной обусловленности.

В книгу вошли комментированные переводы нескольких памятников «исконной просветленности» школы Тэндай XII–XIII вв.

Работы Григория Соломоновича Померанца невозможно рецензировать. Их хочется цитировать, пересказывать. Сразу попадаешь под обаяния интонации и поразительной энциклопедичности. Г.С. Померанц — один из величайших «самодумов» нашего времени. Он абсолютно экземплярен. Не похож ни на кого. Его невозможно отнести к какой-то школе или к современному направлению мысли. Поэтому трудно удивиться тому факту, что в энциклопедическом словаре П.В. Алексеева нет ни слова об этом поразительном человеке².

«Все в жизни хрупко, все грозит болью, грозит смертью, унижением, пыткой, — пишет Г.М. Померанц, — но сегодня светит солнце. А завтра... О нем надо подумать, но не заполнять им весь сегодняшний день. Довлеет дневи злоба его. Светит солнце, качаются ветки, ветер срывает с них желтые листья, с берега доносится рокот волн...»³ Если Бог явится к нему с иконы или как неопалимая купина. Перестали верить в дриад, и вместо искаженного образа Бога — никакого. Просто ствол, ветки, листья, без всякого обращения к тебе, без всякого божественного голоса.

² Алексеев П.В. Философы России начала XXI столетия. Энциклопедический словарь. М., 2009.

³ Померанц Григорий. Выход из транса. М., 2010. С. 8.

Этот мотив солнечного дня и отлетающих желтых листьев мы неожиданно может найти в разных местах книги. Читаем, к примеру, о каноне и сразу осознаем ограниченность тех рассуждений об этом понятии, которые связывают его с конкретной исторической эпохой, будь то средневековые или классицизм. Между тем Г.С. Померанц показывает, что это слово можно использовать при анализе культуры любого времени. «Дзэн одновременно разрушает мифопоэтические символы и сохраняет их (как намёк на тайну, не выразимую никакой рациональной конструкцией); отрицает каноны культуры и создает свой собственный «антиканон», близкий авангардистским течениям XX в. своим пафосом абсолютной свободы и в то же время сохраняющий некоторую внутреннюю каноничность, связь со священным, характерную для главнейших канонических систем. Если бы дзэн не было, то (вспоминая афоризм Вольтера) его в середине XX в. следовало бы выдумать» (с. 457).

Мы сталкиваемся с образом высохшего, потерявшего гибкость дерева («облетевшие листья») и соглашаемся с тем, что застывшие, омертвевшие формы подлежат устранению. Дзэн — это вовсе не канонизация. Свобода импровизации, акцент на непосредственности, на разрушении всех интеллектуальных, эстетических и этических шаблонов ведет к анархии. Культура действительно не поддается простой консервации.

А размышления Г.С. Померанца о двух моделях познания. Они вовсе не устремляют нас к туманным абстракциям когнитивизма. Первая модель легко обозначается детским «как будто», «понарошку». Первую модель Г.С. Померанц называет дневной, а вторую — ночной. Эти модели Григорий Соломонович обозначает так:

1. Мир как текучее переливчатое Целое, охваченное единым ритмом (Дао, «вечно живой огонь»);
2. Мир как совокупность атомарных фактов, жестко расчлененных и затем связанных более или менее точно фиксированными отношениями (равенство и неравенство, причинность и вероятность и т.д.).

В статье «Язык абсурда» Г.С. Померанц вернется к этому различению. «Опыт двух с половиной тысяч лет истории философии, — напишет он, — показывают, что принцип Парменида и принцип Демокрита логически неопровержимы и логически несовместимы» (с. 421). И далее развивая эту мысль, отметит, что взглянуть на глобус одновременно с двух сторон невозможно. Так же

невозможно совместить уровень тождества (постулат Парменида) и уровень различий (постулат Демокрита). Все непарменидовские точки зрения помещаются на уровне различий и помимо того, что они противоречат парменидовской, противоречат еще друг другу.

И вот что должно быть понято. Обе модели мышления упрощают действительность. Образно-ассоциативное мышление отражает мир в одном аспекте, атомарно-логическое — в другом. Мир не создан художником; но он не создан и механиком-конструктором. В механически рассудочной картине действительности, развитой естествознанием, воображение древнего поэта устранено, но его заменило схематическое воображение геометра или механика. Это не было безусловным завоеванием. Как бы ни совершенствовалась механика (релятивистская или квантовая), она остается чем-то безгранично более бедным, схематичным, чем движение реальности. Это не очень мешает при познании неживой природы, потому что индивидуальные особенности ритма атомов и электронов нам довольно безразличны; для практического контроля достаточно схематических представлений, удобных при математических расчетах. Но механическая концепция действительности обрушивается на нас всей своей тяжестью, как только мы пытаемся с ее помощью познать живое, познать самих себя.

Многие исследователи-эстетики, рассматривая понятие абсурда, относили его либо к средневековью, или ко времени экзистенциализма. Так, В.В. Бычков полагает, что принцип абсурда как формально-логического парадокса (антиномии, нонсенса), привлекаемого для обозначения на формально-логическом уровне феноменов, не описываемых дискурсивно, и прежде всего божественного, изначально являлся базовым принципом христианской культуры, введенными ранними отцами Церкви. Этот принцип, считает В.В. Бычков, был забыт или недопонят в западноевропейской культуре со времен схоластики⁴. Возрождение абсурда автор связывает с процессом, который инициирован Ницше и французскими символистами.

А.П. Огурцов рассматривает абсурд лишь в логико-формальном мышлении, с точки зрения предметности или беспредметности логических актов. Что же касается экзистенциальной трактовки этого понятия, то он не оставляя без внимания логико-гносеологический аспект абсурда связывает его с новыми формами речевого дискурса и

новыми формами художественных практик, непосредственно обратившихся к абсурду как к своему регулятиву⁵.

В этом смысле концепция абсурда, изложенная Г.С. Померанцем, выглядит более основательной и теоретичной. Он связывает данное понятие с широкой исторической перспективой, когда сбой происходит не только в расстановке слов, а в самой абсурдной ситуации. Таким образом, абсурд не соотносится с конкретной эпохой. Этот термин оказывается универсальным для характеристики новых смыслов, возникающих в ином историческом контексте. Выходит, то, что в одной системе является здравым, в другой становится абсурдным. Оставаясь буквально абсурдным, суждение может на более глубоком уровне соответствовать реальности, символически описывать реальный конфликт (с. 415).

Г.С. Померанц не связывает абсурд с религиозным сознанием. Он называет такую точку зрения упрощенной. Он также отмечает, что религия не чуждается формализованного мышления. С этой платформы Г.С. Померанц обращается к расхожему суждению Тертулиана «Верую, потому что абсурдно». Язычники, к примеру, считали разумным почитать императора. Соответственно абсурдным славить распятого сына плотника. Однако христиане, напротив, полагали, что неразумно поклоняться Нерону, но вполне логично боготворить автора Нагорной проповеди.

Вот как развивает эту мысль автор: «Проблема абсурдного сообщения — одна из центральных проблем общей теории сообщения. Абсурдные сообщения вовсе не сливаются в одну массу, лишенную смысла или обладающую одним и тем же смыслом во всех случаях жизни. Абсурдные сообщения, если рассматривать их в контексте, так же разнообразно значимы, как и разумные сообщения. Абсурд не есть нечто постороннее разуму. Как и все явления, различные и противоположные, разум и абсурд проникают друг в друга. Развитие форм разума неотделимо от развития форм абсурда» (с. 419).

Сборник памяти А.Я. Гуревича, выдающегося основателя исторической антропологии, историка-медиевиста раскрывает его творческое наследие. Принадлежа к русской школе аграрной истории Запада, этот ученый начал пересматривать содержание понятия «социальная история», углубляя его и перерабатывая

⁴ Бычков В.В. Эстетическая аура бытия. М., 2010. С. 685.

⁵ Огурцов А. Абсурд // Новая философская энциклопедия. В 4-х тт. Т. 1. М., 2010. С. 21-24.

в концепцию социально-культурной истории и исторической антропологии. Для понимания сущности и особенностей социального строя и культуры Средневековья А.Я. Гуревич считал необходимым рассматривать их в синтезе и реконструировать картины мира, менталитет, системы ценностей и формы поведения изучаемой эпохи.

Обобщения в истории, по его мнению, возможны лишь на основе индивидуализирующего исследования. Феодализм, с его точки зрения, не универсальная стадия всемирной истории, а уникальный феномен западноевропейского развития, результат констелляции ряда специфических факторов, который вместе с тем открыл новые возможности для выхода за пределы традиционного общества. Отправное методологическое требование исторического исследования — понятие «другого», мысль о специфике сознания и поведения людей прошлого.

В этой связи особое значение А.Я. Гуревич придавал рассмотрению ментальных структур (восприятие времени, пространства и природы, смерти и потустороннего мира, возрастов человеческой жизни, таких категорий, как право, труд, собственность, богатство, бедность, соотношение естественного, сверхъестественного и центра, в котором фокусируются все аспекты мировосприятия человеческой личности) и взаимоотношению так называемой ученой и народной культурных традиций. Менталитет, представляющий собой всеохватывающую психологическую среду, изучается в непосредственном единстве с материальными и идеологическими структурами. Его анализ позволяет историку переходить от «плана выражения» к «плану содержания», к латентным основам мировосприятия, определяющим социальное поведение групп и индивидов.

Несколько лет назад мой учебник «Обществознание» подвергся резкой критике со стороны Ю.И. Семенова. Автор рецензии, помещенной в журнале, который издается в МГУ, перешел на язык откровенных оскорблений. Член редколлегии журнала Ю.Д. Плетников спросил меня, буду ли я отвечать на критическую статью. Я сказал, что по главному пункту, что я — «жидовская морда», я согласен с журналом. После этого нерадостного для меня события (Ю.И. Семенов разослал свое рецензию по многим изданиям) мой учебник прошел необходимую экспертизу и вышел уже несколькими изданиями. Спустя некоторое время я обнаружил, что такому же разному подвергся и А.Я. Гуревич. Ю.И. Семенов написал, что слава этого ученого

надумана, что он не создал ничего нового, а просто воспользовался тем, что открыли другие исследователи. Перу А.Я. Гуревича, писал рецензент, принадлежат, с одной стороны, несколько в целом неплохих работ, посвященных средневековью, с другой — ряд, на мой взгляд, беспомощных в философском плане статей, в которых рассматриваются методологические вопросы истории. В этих статьях А.Я. Гуревич пропагандирует как последнее слово гносеологии неокантианские представления о природе исторического знания, оформившиеся в конце XIX в., противопоставляя их материалистической теории познания, которую он так же, как В.А. Тишков и С.В. Соколовский, предпочитает называть позитивизмом.

Когда изобличается один Гуревич — это можно назвать критикой. Когда критикуется еще один Гуревич — это уже диагноз. Вот почему я с особым удовольствием цитирую С.И. Лучицкую, автора вступительной статьи к сборнику **«Образы прошлого»**: «Творческое наследие А.Я. Гуревича, одного из самых замечательных историков XX в., поражает прежде всего многообразием и богатством сюжетов и тем, которыми на разных этапах своей научной «одиссеи» занимался ученый. Круг его интересов был чрезвычайно широк: социальная история Норвегии, древнеисландская и древненорвежская культура, культ тура феодальной Европы, народная культура Средневековья, проблемы методологии современной историографии, история исторической науки... Как ни удивительно, но все перечисленные разнообразные темы его исследований взаимосвязаны и взаимообусловлены, комплекс созданных им трудов отличает удивительная целостность»⁶.

Труды А.Я. Гуревича сыграли неоценимую роль в драматичной трансформации гуманитарной мысли второй половины XX в., в обновлении исторической науки в мире и в нашей стране. Желание почтить память замечательного историка выразили ученые 15 стран Европы и Америки, лидеры мировой исторической науки.

А.Я. Гуревич был одним из немногих русских медиевистов, который сотрудничал с западными коллегами. Об этом пишет в книге Жак Ле Гофф. Он сообщает, что книга «Рождение индивида» стала не просто исследованием одной из важнейших проблем европейского сознания. Она была темой

⁶ Лучицкая С.И. Очерк жизни и творчества А.Я. Гуревича (1924-2006) // Образы прошлого. Сборник памяти А.Я. Гуревича. СПб, 2011. С. 7.

постоянных глубоких размышлений А.Я. Гуревича. Он показал, что европейское Средневековье ни в коем случае нельзя назвать эпохой постепенного развития личности, поскольку в каждом отрезке его долгой истории элите противостоят массы простых людей. При помощи понятия «категория» А.Я. Гуревичу удалось описать представления, общие для личности и общества в Средние века. Именно путем изучения этих категорий он показал, что средневековая личность смогла развиться из противоречий. Жак Ле Гофф полагает, что судьба работ А.Я. Гуревича будет долгой и блистательной (с. 41).

Жан-Клод Шмитт убежден в том, что работы А.Я. Гуревича предвосхитили и, несомненно, стимулировали те размышления об исторической «категории» времени, которые были развернуты в последние годы. Сопоставляя пространственно-временные категории нашего времени с тем, что было в Средние века, А.Я. Гуревич справедливо отметил, что коренным образом изменился весь ритм жизни, и он не без основания считал, что природные ритмы играли важнейшую роль в «варварском» восприятии времени (с. 52).

Как и Михаил Бахтин, чьи работы А.Я. Гуревич одновременно превозносил и критиковал, Арон Яковлевич был приверженцем идеи диалога. Изучение истории он описывал как диалог между прошлым и настоящим. Об этом сообщает в сборнике Питер Берк. Автор описывает диалог А.Я. Гуревича с «Анналами». Вероятно, Арон Яковлевич прочитывал французских историков (часть из которых, включая Ле Гоффа, интересовалась французским структурализмом) сквозь линзу Бахтина, Проппа и русской семиотической школой.

Анна Бжезинска показывает, что в интерпретации Гуревича средневековое христианство часто представляет собой разноцветную мозаику, складывающуюся из зачастую противоречащих друг другу стилей мышлению, но именно в этом и видел свою задачу российский исследователь: не навязывая средневековью идеального типа «христианской веры» и не довольствуясь элитарной трактовкой последней. Нужно терпеливо и внимательно вскрывать духовную жизнь средневекового человека. А.Я. Гуревич полагал, что именно христианство определяет феномен Средневековья.

«Пожалуй, ни одно из дискутируемых в философии понятий не встречается в таком множестве контекстов в нашей повседневной жизни, не играет такой сущностной роли в наших дискурсах, не пробуждает столько эмоций, как Истина». Это из статьи Войцеха Вжозека «Прикладная истина корпорации

историков и истина философов». Историк, по мнению этого автора, не испытывает потребности в углублении сфер мышления, которые не являются непосредственно необходимыми для полноценной реализации своей профессии. В тех случаях, когда он собирается использовать нестандартные методы исторического исследования, возникшие в результате теоретических инноваций, он чаще всего постигает их на практике и необязательно должен знакомиться с теоретико-философским измерением.

А.В. Подосинов считает, что А.Я. Гуревич занимался воссозданием картин мира, присущих разным эпохам и культурным традициям. Обнаружение в этих картинах мира универсальных архетипических черт, на взгляд данного автора, может продвинуть дальше наше познание человека и истории. В.С. Савчук приходит к убеждению, что настало время и российским историкам осознать, что во второй половине XX — начале XXI в. нашим коллегой по профессиональному цеху был ученый европейского, если не мирового, масштаба — Арон Яковлевич Гуревич.

В разделе книги «Теория и история исторического знания», посвященной памяти А.Я. Гуревича, немало ярких и убедительных идей. О.Г. Эксле предлагает различные версии продолжительности Средневековья. Ставится также вопрос о том, есть ли сущность у Средневековья? Автор обращает также внимание на последствия многообразия национальных научных культур, начиная с момента их становления в XIX в. и вплоть до наших дней (с. 155).

Б.З. Кедар в статье «Сохранение культуры вопреки распаду политических структур» показывает, что история полна исчезнувших культур, от культур древних минойцев, египтян и вавилонян до культур майя, инков и ацтеков. И все же история дает некоторые примеры живучести культур, несмотря на полный распад политических организмов, в лоне которых они развивались. Б.Н. Миронов отмечает, что А.Я. Гуревич оказал сильное влияние на историков его поколения. А.Я. Гуревич был одним из главных участников того «коперниканского переворота» в отечественной историографии, который привел к слову монополии марксистской методологии и к утверждению историко-антропологической парадигмы.

В книге Андрея Юрганова «Категории русской средневековой культуры» осуществляется историко-феноменологическое исследование данной культуры. Задача автора, судя по аннотации,

состояла в том, чтобы показать, что положено начало историко-феноменологическому описанию культуры путем ее категориального анализа, сделан первый шаг к реконструкции целостной «картины мира» русского средневекового человека. Автор изучил лексико-семантические первоосновы некоего «фундамента» средневекового миропонимания. Категориальное описание культуры дает возможность герменевтически понять средневекового человека, исходя из того, как он сам себя осознавал. Такие фундаментальные понятия, как «вера христианская» и «правда», представляют особый мир мыслительной деятельности, нравственных переживаний человека. Выявление семантических основ этих понятий позволяет говорить об осознании себя средневековым человеком и о «вере христианской» и в «правде».

А. Юрганов ссылается на А.Я. Гуревича, который предложил изучать европейскую культуру путем выявления в ней универсалистских категорий. Он также отмечает, что А.Я. Гуревич никогда не считал, что результаты его исследования буквально применимы к культурам других (незападноевропейских) регионов. Исследование А. Юрганова ориентировано на иное — русское — Средневековье. Что же касается категорий, то А. Юрганов понимает под ними «символические основы», не выводимые ниоткуда, кроме как из самих себя. Применительно к истории и культуре это значит, что феноменологически изучаются самоосновы сознания человека и общества.

В исследовании подчеркивается, что категориальность обнаруживается именно в понятиях, ставших для средневековых людей ключевыми в культурном самоопределении. Символическая основа культуры может быть признана категорией только при условии, что она представлена тремя формами своего бытия: она проявляется и потому фиксируется ее эмбриональный компонент; существует в развитой форме и по своим же внутренним причинам перестает существовать. Не всякое явление духовной жизни категориально. Так, святость — важнейшая субстанция христианской культуры — не может быть категорией средневековой культуры, потому что она существовала и раньше и существует и поныне. Категориальное описание средневековой культуры относится не ко всем сторонам духовной жизни людей, а лишь к тем, которые определяют ее как сущностный феномен сознания, ушедшего в небытие (с.12).

Все эти рассуждения свидетельствуют о четкой методологической проработке избранной

проблемы. Именно этим посылкам отвечает различный историко-эмпирический материал книги. Что же в итоге? Выявлены сущностные проявления основ смыслополагания, феноменологически свойственные русской средневековой культуре. Эти категории культуры не обнаруживают, по мнению автора, абстрактной иерархии, потому что каждая из них, взятая в отдельности, самодостаточна и «отвечает» за свою — явленную нам — сферу мыслительной деятельности человека. Они соединяются в единый и неделимый «поток» только в самой жизни, органично самодополняясь и создавая смысловые и нравственные ориентиры поведения индивида.

Автор останавливается на проблеме «другого» в том же ключе, что и А.Я. Гуревич. Человеческое бытие хрупко, но стойкость его зависит от душевной и умственной отзывчивости. Услышать голос! Далекий, возможно неслышимый. Но такой нужный лично мне, как весть иного равноправного сознания. Выйти в мир другой человеческой вселенной. Ощутить посторонний голос как особую точку зрения на мир и на самого себя, как бытие другого человека. Современная картина мира, считает автор, с ее собственными ценностными ориентациями может заключать в себе нечто такое, что противится акту понимания «другого». В нас самих заложены некие «ограничители», которые предохраняют от слишком прямого, лобового столкновения с «иным» в человеке. Заслуга автора в том, что он доказал и признал право средневекового человека на собственное мифическое пространство мыслительной деятельности.

Голосовкер Яков Эммануилович — филолог, культуролог, философ. Его работы начали публиковаться только с середины 50-х годов. Высшим уровнем творческого мышления он признавал имагинацию — воображение. По мысли Голосовкера, человеку присущ своеобразный «инстинкт культуры», то есть стремление к перманентному воспроизводству и созиданию духовных ценностей. Культура предстала у Голосовкера ценностью, аккумулярующей предикаты Бога: она свободна, бессмертна и дает бессмертие. Она — творческое начало и цель творчества. Философия, взятая в качестве культуроимагинации, является, по Голосовкеру, не наукой, а особым искусством. Наука открывает законы, а философия, будучи знанием, есть знание смысла истины и воплощения этого смысла в образ, то есть в смыслообраз. Именно смыслообраз сближает философию и искусство. При этом искусство акцентирует «образ», а филосо-

фия — смысл. Голосовкер разработал оригинальную концепцию мифа и его «логики», доказывая, что именно в нем имагинация получает свое наиболее полное воплощение. В «Логике мифа» описан мир чудесного. Его логика «иная», «особая», не потому что мышление древних людей было каким-то другим. Единство человеческого рода не ставится здесь под сомнение. Но к самому этому миру мифа никем не предъявлено требование последовательности и непротиворечивости — собственно логическое «научное» требование. Труды Голосовкера подтверждают его слова о том, что смысл жизни он видел «в духовном созидании»⁷.

Голосовкера привлекали две культурные эпохи — Эллада и немецкий романтизм. Именно в них, как отмечено в аннотации к изданию, он видел осязаемое воплощение единства разума и воображения. Поиск их нового синтеза предопределил направленность его философского творчества, круг развитых им идей. Мысли Голосовкера о культуре, о природе культуры вписываются в контекст философских исканий в Европе в XX в. Его мысль о естественном происхождении культуры как способности непосредственно понимать и создавать смыслы, о том, что культура «эмбрионально создана самой природой», представляет интерес для современного исследователя. Философские и теоретические идеи известного русского мыслителя минувшего века Голосовкера действительно приобретают особое звучание в современном научном дискурсе.

Имагинация — общеупотребимый международный термин, обозначающий процесс воображения, продуцирование образов, их трансформацию в данном процессе творения, результат творения. Голосовкер писал: «Сегодня мы вправе сказать: Человеку присущ инстинкт культуры. Инстинктивно в нем прежде всего стремление, побуд к культуре, к ее созданию. Этот инстинкт выработался в нем в высшую творческую духовную силу. Это и есть то, что мы называем «дух» (с. 35) В культуре, по мнению Голосовкера, миру положительных символов противопоставлен мир негативных символов, столь же абсолютных, таких же созданий имагинативного абсолюта. Эти образы совершенства — положительные и отрицательные — помимо своего специфического абсолютного смысла сочетают в себе и иные абсолютные черты: абсолютную красоту и абсолютное уродство, абсолютную отвагу и

абсолютную трусость, абсолютную благую мощь и абсолютно гибельную мощь (с. 39).

Хорошо ли, если художественное произведение вызывает интерес и обладает интересностью? Но разве искусство не призвано возбуждать и увлекать? Какое же это творение мастера, если оно не пробуждает любопытство, не интригует хитросплетениями сюжета, не томит нас ожиданием развязки? С этой точки зрения, «интересное», надо полагать, неизменная категория эстетики.

Однако этого слова не оказалось в словаре «Эстетика»⁸. Евгений Яковлев в конце 90-х гг. предпринял попытку создать некую систему категорий эстетики. Он даже сформулировал принципы, которые призваны систематизировать эстетические понятия. В работе есть попытка расширить понятийный арсенал эстетики. Но слова «интересное» в этом сочинении нет⁹. Виктор Бычков в значительной по глубине книге «Эстетическая аура бытия»¹⁰ тоже пытается ввести в арсенал эстетики новые категории, и делает это доказательно. Но понятие «интересное» в данной работе не обнаружено.

Между тем Яков Голосовкер анализирует категорию «интересного» с предельной обстоятельностью. Прежде всего, он пытается понять, можно ли считать категорию интересного эстетической? А далее следует перечень не менее значимых вопросов: Одно ли и то же в литературе и интересное в жизни? Интересный герой романа и интересный человек? Или: интересный роман и интересное событие? То есть одно ли и то же образ имагинативной реальности и бытовой или исторической реальности?¹¹

Эвристические разработки Я. Голосовкера, несомненно, окажут значительное воздействие на современную культурологическую и эстетическую мысль.

Еще одна яркая фигура — **Николай Андреевич Рославец**. Читаем аннотацию к книге и сразу натываемся на примечательную фразу: «Современный классик, Николай Рославец остается до сих пор посторонним телом в истории мировой культуры». Этот, по словам Игоря Стравинского, «интереснейший русский композитор», сенсационно дебютировавший в 1910-е гг., признанный вождем классического авангарда в 1920-е годы, со-

⁷ Голосовкер Яков. Миф моей жизни // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 111.

⁸ Эстетика: Словарь / под общей ред. А.А. Беляева, Л.И. Новиковой и А.И. Толстых. М., 1989.

⁹ Яковлев Евгений. Эстетическое как совершенное. М., 1995.

¹⁰ Бычков В.В. Эстетическая аура бытия. М., 2010.

¹¹ Голосовкер Яков Избранное: логика мифа. СПб., 2010. С. 225.

ратник Казимира Малевича, Михаила Матюшина и других мастеров-визионеров, преобразивших само понимание искусства и его задач, автор одной из самых оригинальных теоретических систем в истории музыки, с конца 1920-х подвергся ожесточенной политико-идеологической травле, в результате которой его творчество многие десятилетия оставалось под запретом в СССР, сам он объявлен «врагом народа», «не реабилитированным вредителем», память о котором сознательно истреблялась.

Действительно, идейное богатство русской культуры начала прошлого столетия представляется сегодня не только неповторимым, но и безмерно значимым. Своеобразным было и мировое значение этой культуры в развитии всех видов искусств. Автор предисловия Дьердь Лигети пишет: «Но судьба Николая Рославца не только демонстрирует трагизм и сложность жизни художника в противостоянии диктатуре. Рославец — композитор, открывший новые способы выражения, ставшие определяющими для музыки XX в. Одним из первых он указал путь систематики хроматики. Независимо от Шёнберга он разрабатывал собственную технику, воплощением которой стали «синтетические аккорды. Рославцу было присуще невероятное по остроте ощущение звукокрасочности, воплощенное и в его симфонических поэмах, и в камерных сочинениях. Все эти произведения свидетельствуют о сознательной работе над тончайшими оттенками звуковой краски и микроструктурой звука как такового. В экспериментах Рославца с различными музыкальными жанрами отражены идеи эстетики экспрессионизма, стиля модерн и футуризма» (с.6).

Если бы в серии изданий, которую реализует Светлана Яковлевна Левит, оказалась бы только одна эта книга, мы бы встретили данную публикацию с огромной радостью. Вернуть практически из небытия имя, достойное мировой известности, это гражданский подвиг. Но перед нами не одна книга, а нескончаемая вереница изданий. Каков же общий вклад данной самоотверженности на бытие культуры? Философия культуры обретает все большую

глубину и объемность, в нее вливается бесценное, ранее утраченное достояние. Труды Г.С. Померанца преобразуют современное философское сознание, работы Я. Голосовкера радикально меняют приоритеты в эстетике, исследования А.Я. Гуревича восстанавливают живые связи нашей науки с мировой исторической панорамой, музыка и размышления о ней Н.А. Рославца позволяют покинуть музыкально-теоретическую обочину и обозначиться в мировой творческой традиции.

Философ культуры располагает огромным количеством фактов. Они описываются в русле культурной антропологии, социологии, теологии культуры, истории культуры. Однако добытая противоречивая эмпирия фактов далеко не всегда проясняет метафизические проблемы. Продвижение от одной культурной эпохи к другой существенно преобразует панораму культуры. Так рождается теоретическая потребность обнаружить некое единство культурного процесса, инварианты социодинамических моделей, архетипные ситуации, закономерности повторения и преобразования постоянных компонентов культуры. С помощью философского умозрения осваивается разноликий человеческий опыт, возможности приобщения индивида к культурному космосу. Философия культуры, если абстрактно продумывать ее предназначение, действительно выступает в разных смыслах. Можно, например, требовать от философии культуры выдвижения идеала будущей культуры. Однако станет ли такой анализ философским? Это возможно только в том случае, если генетические исследования психологического анализа, социологического сравнения и исторического развития будут иметь не самодовлеющее значение. Они будут служить лишь материалом для обнаружения той основной структуры, которая присуща всякому культурному творчеству во временном, сверхэмпирическом существе разума.

Данный обзор готовился в канун Нового, 2012 г. Эта подробность позволяет пожелать Светлане Яковлевне Левит здоровья и новых успехов на ее благородном поприще.