

Издатель

ФГБОУ ВО «Петрозаводский государственный университет»
Российская Федерация, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33

Научный электронный журнал

Studia Humanitatis Borealis

<https://sthb.petrso.ru>

№ 1(18). Июнь, 2021

Главный редактор

А. В. Волков

Редакционный совет

К. К. Бегалинова
В. Вамбхейм
В. Н. Захаров
Ю. Корпела
К. Кроо
С. А. Лебедев
Б. В. Марков
А. Л. Топорков
Е. О. Труфанова
Р. Ямагути

Редакционная коллегия

С. В. Волкова
Е. Ю. Ежова
Г. В. Жигунова
А. Ф. Иванов
Л. И. Кабанова
Л. А. Клюкина
Н. И. Мартишина
Ю. А. Петровская
Н. А. Пруель
А. Ю. Тихонова
Л. В. Шиповалова

Службы поддержки

А. Г. Марахтанов
И. И. Куроптева

ISSN 2311-3049

Адрес редакции

185910, Республика Карелия, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33. Каб. 410.
E-mail: studhbor@petrso.ru
<https://sthb.petrso.ru>

Содержание № 1. 2021.

ФИЛОСОФИЯ

ЛЕБЕДЕВ С. А.	Консенсуальный характер научного знания как обобщение его конвенциональности	4 - 12
ВОЛКОВ Ю. К.	ПРИНЦИП КРАСОТЫ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ВАРИАНТ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА	13 - 25
МИСЮРОВ Н. Н.	ЗМЕЕБОРЕЦ ЗИГФРИД КАК ОБРАЗЕЦ АКТИВНОГО БЫТИЯ: ЕДИНСТВО МИФА И ФИЛОСОФИИ В ВОПРОСЕ О СВОБОДЕ ВОЛИ*	26 - 35
КЛЮКИНА Л. А.	РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В РАССКАЗЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «СОН СМЕШНОГО ЧЕЛОВЕКА»	36 - 42

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

КОНОВАЛОВА М. А., БАСОВА В. Н.	ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ КАК СРЕДСТВО СОПОСТАВЛЕНИЯ РУССКОЙ И ШВЕДСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА	43 - 49
УРВАНЦЕВА Н. Г.	«МЕСТА ПАМЯТИ» ПЕТРА I В ГОРОДЕ ПЕТРОЗАВОДСКЕ*	50 - 62

УДК 004+303+308

Консенсуальный характер научного знания как обобщение его конвенциональности

**ЛЕБЕДЕВ
СЕРГЕЙ
АЛЕКСАНДРОВИЧ**

*доктор философских наук,
Главный научный сотрудник философского
факультета,
Московский государственный университет им. М. В.
Ломоносова,
Москва, Российская Федерация, saleb@rambler.ru*

Ключевые слова:

Эпистемология
научные конвенции
научный консенсус
дисциплинарное научное
сообщество
субъект научного познания

Аннотация:

В статье осуществлена теоретическая реконструкция основного содержания и философских оснований консенсуальной и конвенционалистской концепций природы научного знания. Показано, что консенсуальная концепция является, с одной стороны, обобщением рациональных моментов конвенционалистской концепции, а с другой – ее отрицанием. Последнее относится к: а) трактовке субъекта научного познания, б) к пониманию критерия истинности научного знания.

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 30 мая 2021 года

Опубликована: 15 июня 2021 года

Введение

Для современной философии науки стало очевидным то обстоятельство, что при описании процесса научного познания необходимо учитывать не только субъект-объектное отношение ученого к объективной реальности, но и когнитивные коммуникации членов научного сообщества при легитимации научного знания как общезначимого (объективного). Необходимыми элементами такой легитимации являются разнообразные и многочисленные научные конвенции, используемые учеными в качестве одного из важных средств конструирования научного знания. Применение конвенций в научном познании вызвано тремя главными обстоятельствами:

- 1) понятийно-дискурсивным характером научного знания не только на теоретическом, но и на эмпирическом уровне;
- 2) необходимостью словесного и символического закрепления научного знания для его сохранения и последующего применения в обучении нового поколения ученых;
- 3) обеспечения эффективной коммуникации между учеными в процессе обсуждения содержания знания, оценки его адекватности, обоснованности, полезности [2; 8; 11].

Все это невозможно осуществить без четкого указания значения и смысла используемых понятий и терминов, то есть без их определений. Но любые определения терминов в принципе являются продуктом свободного решения ученого, так как не существует однозначной связи между словом и его значением, в том числе и тогда, когда в качестве значения термина выступает некоторый объект. Установление связи между словом и его значением всегда есть продукт семантической конвенции или условной договоренности о том значении термина, в котором он будет употребляться в данном тексте или контексте. Например, понятия «прямая» и «плоскость» по-разному понимаются в геометрии как физике и геометрии как математике. В геометрии как физике прямая линия понимается как линейное множество (последовательность) атомов или элементарных частиц, а в геометрии как математике прямая линия – это линейный континуум геометрических точек. Последние же определяются как то, что

не имеет размеров или протяженности. В евклидовой геометрии плоскость понимается как двумерный континуум точек, не имеющий кривизны. В геометрии Лобачевского плоскость определяется как двумерный континуум точек, имеющий отрицательную кривизну, а в частной римановой геометрии – как имеющий положительную кривизну. Столь же различные значения имеет также термин «пространство» в разных физических теориях: в классической физике, теории относительности и квантовой механике. В классической физике пространство – это одна из трех физических субстанций: материя (вещество), пространство, время. Свойства каждой из них не зависят от других субстанций. В классической механике физическое пространство трехмерно и евклидово по своим свойствам, размеры тела не меняются в процессе движения объектов. В теории относительности пространство – это не субстанция, а только часть более общей реальности: пространственно-временного континуума, свойства которого евклидовы. Они не зависят от материи. В общей теории относительности пространство – это уже одна из форм материи, свойства которой (в частности, распределения масс в некоторой области пространства) уже влияют на свойства пространства. В частности, на характер его кривизны. Пространство и время непрерывны в общей и частной теории относительности, как и в классической физике. Но они являются дискретными в квантовой физике. Там вводятся такие понятия как «наименьшая (планковская) длина» и «наименьшее (планковское) время», из которых, как из далее неделимых частиц, и состоит реальное физическое пространство и время.

Основное содержание

В научном познании конвенциональный характер имеют не только определения всех понятий и терминов (включая определение понятия логики как науки о выводе и доказательности знания), а также эталонов измерения научных величин, но и истинность аксиом всех научных теорий как логически организованных систем знания. Какое общее и достаточно приемлемое определение научной конвенции как средства научного познания может быть дано? Таким может быть следующее. Научная конвенция – это когнитивное решение субъекта научного познания о значении и смысле используемых понятий и терминов, а также истинности исходных принципов и аксиом при построении научного знания. Но самое важное состоит в том, что любая научная конвенция имеет однозначный характер: она либо принимается, либо не принимается. Конечно, как показывает опыт научного познания и история науки, конвенция конвенции рознь, и не все они равноценны. Каков тогда критерий их ценности? С нашей точки зрения, это только максимальная полезность конвенции для построения научного знания и его практического применения. Оказалось, что совокупность научных конвенций в любой конкретной науке и научной дисциплине представляет собой достаточно консервативную систему, но, вместе с тем, принципиально открытую как к введению новых конвенций, так и к отказу от прежних конвенций. Механизмом же, регулирующим этот процесс в реальной науке, является научный консенсус профессионального дисциплинарного сообщества.

В чем отличие научного консенсуса от научной конвенции? В трех основных моментах: 1) в субъектах научного консенсуса и конвенций, 2) в характере принимаемых ими когнитивных решений, 3) в различии социальной и объективной значимости этих решений. В то время как субъектом научных конвенций является отдельный ученый, субъектом научного консенсуса является профессиональное научное сообщество, представляющее интересы той или иной научной дисциплины, той или иной науки, или области науки. Второе различие между научной конвенцией и научным консенсусом состоит в характере принимаемого с их помощью когнитивного решения. Научная конвенция – это однозначное решение индивидуального ученого или небольшой группы ученых об отношении научного знания к познаваемому объекту. При принятии такого решения абстрагируются от субъект-субъектных отношений внутри научного сообщества и их влияния на конечный результат – содержание научного знания. В отличие от конвенции научный консенсус – это результат когнитивных переговоров внутри научного сообщества как главного субъекта научного познания с целью выработки общезначимого решения по любым вопросам научного познания, в том числе и по оценке содержания научного знания, а также его истинности, новизны, актуальности, полезности. Примерами важной роли научного консенсуса в развитии и оценке научного знания является деятельность любых научных коллективов, как формального институционального статуса, так и неформального. К первому типу относятся лаборатории, кафедры, научные отделы институтов, диссертационные советы, экспертные советы ВАК, институты цитирования научных публикаций, грантовые организации по поддержке научных исследований. Ко второму, неформальному типу научных коллективов относятся общественные научные объединения и союзы, когнитивные коммуникации ученых через интернет, научные конференции разного уровня, включая международный уровень с участием выдающихся ученых в той или иной области науки. В зависимости от характера обсуждаемых проблем, их новизны, глубины и актуальности,

количества ученых, принявших участие в экспертизе предложенных решений, выработка научного консенсуса может занимать разное время. При этом в отличие от научной конвенции научный консенсус, как правило, не является единогласным, а лишь отражает мнение значительного большинства членов соответствующего профессионального научного сообщества. Научный консенсус является статистическим резюме итогов когнитивных коммуникаций и переговоров ученых об истинности, новизне, теоретической и практической значимости любой единицы научного знания. В силу своей природы научный консенсус является менее жестким когнитивным решением, чем научные конвенции. Но зато и более общезначимым, чем конвенциональное решение, а следовательно, и более объективным. Объективность и социальный характер научного познания и его результатов не только не противоречат, но и предполагают друг друга. При этом на выработку научным сообществом консенсуального решения влияют не только логико-эмпирические факторы, но и социальные, мировоззренческие, а также прагматические установки и предпочтения ученых. Очевидно, что без осмысления фундаментальной роли научного консенсуса на всех уровнях научного познания, но особенно на теоретическом уровне, невозможно создать адекватную реальной науке модель научного познания.

1. Конвенционалистская концепция природы научного познания

Конвенциональный характер эмпирического, но особенно теоретического уровня научного знания был признан многими учеными и методологами уже в начале XX века. Первым это обстоятельство ясно осознал и концептуально развил великий французский математик и физик-теоретик конца XIX – начала XX века А. Пуанкаре. Этому способствовала совокупность реальных особенностей развития науки того времени. В качестве основной особенности было резкое возрастание степени общности и абстрактности научных теорий во всех областях науки, но прежде всего – в математике и физике. В математике это было создание серии неевклидовых геометрий, проективной геометрии, неархимедовой арифметики, теории актуально бесконечных множеств, различных систем математической логики, теории функций комплексного переменного. В физике – появление электродинамической теории Максвелла, молекулярно-кинетической теории Больцмана, статистической физики Гиббса, квантовой термодинамической теории Планка, синтез Г. Лоренцем классической механики Ньютона и электродинамики Максвелла, разработка частной теории относительности Эйнштейном и Пуанкаре. Рост абстрактности и плюрализма теорий четко демонстрировал их относительную независимость от опыта и творческую роль мышления в конструировании научных теорий. Осознав этот факт, конвенционалисты сделали вывод о том, что научные теории в слабой степени детерминированы опытом и суть не что иное, как результат сконструированных мышлением научных постулатов как множества конвенций. Так, Пуанкаре в этой связи писал, что приложимые к совокупности процессов всей вселенной «постулаты сводятся, в конце концов, к простым конвенциям. Эти конвенции мы вправе устанавливать, так как заранее уверены, что никакой опыт не окажется с ними в противоречии» [14, с. 140]. В еще более сильной форме кредо конвенционализма сформулировал известный польский логик К. Айдукевич: «Основное положение обыкновенного конвенционализма, представителем которого является, например, Пуанкаре, заключается в утверждении, что существуют проблемы, которые опыт не в состоянии решить, пока не будет введена произвольно принятая конвенция... В настоящем исследовании мы хотим выдвинуть и обосновать утверждение, что не только некоторые, но и все суждения, которые мы признаем и которые составляют все наше изображение мира, не являются однозначно определенными данными опыта, а зависят также от выбора понятийной аппаратуры, с помощью которой мы отображаем опытные данные. Эту понятийную аппаратуру мы можем, однако, избрать той или другой, благодаря чему меняется и все наше изображение мира» [1, с. 231-232]. А. Эйнштейн в «Творческой автобиографии» отмечал: «На опыте можно проверить теорию, но нет пути от опыта к построению теории» [15, с. 101]. И еще более определенно: «Нелегко осознать, что и те понятия, которые благодаря проверке и длительному употреблению кажутся непосредственно связанными с эмпирическим материалом, на самом деле свободно выбраны» [там же, с. 88].

Другими столь же важными особенностями развития науки в конце XIX – начале XX века стали:

1) осознание учеными ограниченности индуктивного метода познания в науке и фундаментальной роли гипотезы не только в качестве важнейшей формы развития научного познания, но и его конечного результата – научного знания [4];

2) пересмотр многих понятий и концепций классической науки, казавшихся большинству ученых корректными и абсолютно истинными: субстанциональный характер материи, пространства, времени; независимость пространственных и временных свойств объектов от скорости их движения; возможность мгновенной передачи воздействия от одного материального объекта к другому; наличие эфира как

материального носителя электромагнитных полей и волнового движения света; непрерывный характер энергии любого рода; эволюция видов как результат естественного отбора наиболее приспособленных к условиям окружающей среды; существование сил в природе; однозначный детерминизм и причинность в процессе взаимодействия объектов и др.);

3) фиксация конвенционального характера семантики научных терминов;

4) осознание неоднозначного характера связи теории и опыта [4];

5) непрерывный рост числа конкурирующих теорий во всех областях науки: евклидова и неевклидовы геометрии в математике, классическая механика и электродинамика в физике, корпускулярная и волновая теория света в оптике, феноменологическая термодинамика и молекулярно-кинетическая термодинамика, теория эволюции видов Ламарка и Дарвина, классическая теория наследственности и генетика Менделя, аристотелевская и математическая логика, теория постепенности геологической динамики и теория геологических революций, классическая политэкономия Смита-Рикардо и политэкономия Маркса и др.;

6) возрастание значения внеэмпирических критериев оценки научного знания (его простоты, удобства, системности, мировоззренческой значимости и др.) при выборе наилучшей гипотезы из множества соперничающих [3; 12].

Главным достоинством конвенционалистской концепции природы научного знания было то, что в отличие от эмпиризма и рационализма (априоризма) – этих парадигм классической эпистемологии – конвенционализм сумел справиться с особенностями развития реальной науки и ее вызовами в конце XIX – начале XX века. Правда, удалось это сделать частично ценой субъективизма и релятивизма в интерпретации процесса научного познания. Конвенционализму в целом не удалось непротиворечиво объединить идею конвенционального характера научного знания с идеей его объективности. После осознания принципиальной невозможности осуществления такого синтеза в рамках конвенционализма оказалось, что единственным эффективным способом решения этой проблемы является только обращение к консенсусу научного сообщества как естественному средству легитимации не только объективности научного знания, но и его истинности [6].

Это привело к формированию в неклассической эпистемологии новой альтернативы традиционному эмпиризму и рационализму – консенсуалистской концепции научного познания, в которой главная роль в легитимации объективности научного знания и его истинности отводилась уже не научным конвенциям, а консенсусу дисциплинарного научного сообщества.

Формирование консенсуалистской эпистемологической концепции заняло достаточно длительный промежуток времени и фактически завершилось в своих общих чертах лишь к концу XX века. Выработка научным сообществом консенсуса при оценке свойств научного знания занимает разное время, иногда довольно длительное, особенно при признании истинности новых фундаментальных теорий: гелиоцентрическая система астрономии – около 200 лет, неевклидовы геометрии – около 50 лет, генетика – около 50 лет, частная теория относительности – около 20 лет, конструктивная математика – около 50 лет и т. д. На процесс формирования научного консенсуса в отношении различных единиц научного знания влияют не только логико-эмпирические факторы, но и мировоззренческие, социальные, практические. Важное место в достижении научного консенсуса играют философская рефлексия научного познания и методологическая культура ученых. Особенно значимыми эти факторы становятся в эпоху изменений представлений о научной рациональности и выработке новых идеалов и норм научного исследования, легитимирующих новые методы научного познания [7].

Существенный вклад в становление консенсуалистской концепции природы научного знания внесли такие эпистемологические концепции XX века как когнитивная социология науки, аксиология науки, концепция научно-исследовательских программ И. Лакатоса, парадигмальная теория развития науки Т. Куна, радикальный конструктивизм, уровневая методология науки, психология научной деятельности, работы по истории науки и ее различных областей [10].

2. Консенсуалистская концепция природы научного познания

Основные положения консенсуалистской концепции природы научного знания, развитые и обоснованные в ряде наших работ последних лет, могут быть резюмированы следующим образом:

1. Главным субъектом научного познания является не отдельный ученый, а научное сообщество и, прежде всего, дисциплинарное научное сообщество. Именно оно производит новое научное знание и оценивает его практическую и теоретическую значимость, в том числе его научность и истинность.

2. Процесс научного познания имеет в качестве своих главных источников и оснований не только взаимодействие ученых с познаваемой ими областью реальности (корреспондентская составляющая

процесса научного познания), но и взаимодействие между собой в рамках определенного дисциплинарного сообщества (коммуникационная составляющая). При этом, как показывает опыт развития науки на современном этапе, корреспондентская составляющая научного познания не только опосредована его коммуникационной составляющей, но и в значительной степени определяется последней [5; 6].

3. Научное познание в каждой области современной науки и на каждом уровне научного познания имеет плюралистический характер, будучи представлено множеством различных подходов к решению одних и тех же теоретических и практических проблем. Время монистического идеала научного познания (один предмет – одна истина) окончательно ушло в прошлое, так как такой идеал явно противоречит сверхсложной и противоречивой структуре современного научного знания. Парадигмальная теория структуры научного знания Т. Куна, особенно применительно к современной системе научного знания, является сильным ее упрощением. В любой области современной науки одновременно существует множество конкурирующих между собой концепций и гипотез. При столь значительном структурном плюрализме современного научного знания научный консенсус является не только необходимым, но и по существу единственным эффективным средством поддержания в науке баланса между разнообразием и единством научного знания. Только такой баланс может обеспечить прогрессивное развитие современной науки и научного знания [12].

4. Современное научное познание имеет принципиально коллективный характер, когда все ученые осуществляют свою познавательную деятельность в рамках определенных научных организаций и коллективов разной мощности с достаточно четким разделением труда и выполняемых отдельным ученым функций в рамках научного коллектива (от лабораторий и проблемных групп до отделов научных институтов национального и международного статуса). Современная наука также жестко вплетена в систему рыночной экономики для научного обеспечения решения актуальных экономических и социальных проблем. В рамках научных организаций и институтов осуществляется не только планирование научной деятельности, соответствующее их научному профилю, но и оценка ее результатов по новизне, актуальности и истинности. В подавляющем большинстве случаев такая оценка является итогом критического обсуждения и последующего экспертного заключения, принимаемого на основе консенсуса [9].

5. В научном познании в силу его творческой природы естественным и неизбежным является не только концептуальный плюрализм и соперничество различных гипотез, но и методологический плюрализм, разнообразие различных методов и средств получения и обоснования научного знания (П. Фейерабенд). В науке не существует некоего универсального научного метода [13]. В научном познании любые средства приемлемы, если они ведут к умножению точного и практически полезного знания. В научном познании, также как в любом другом виде творческой деятельности, как и в самой природе, действует единственно возможный механизм порождения нового: метод проб и ошибок. Только часть гипотез и предположений проходит тест на свою пригодность и остается в рамках научного знания. Отрицательные результаты в науке, если они точны, также имеют определенную ценность, ибо они навсегда закрывают некоторые логически возможные предположения как точно ошибочные.

6. Научное знание не является и в принципе не может быть копией объективной реальности. Главной целью научного познания является не отражение объективной реальности, а проектирование и построение научной реальности, состоящей из абстрактных или идеальных объектов, конструируемых мышлением. Научная реальность создается учеными как некая эталонная реальность, соответствующая идеалам и требованиям научной рациональности. Согласно этим требованиям научная реальность должна определенной, системной и содержательно богатой. Создание научной реальности полностью контролируется мышлением, являясь его имманентным продуктом. Именно поэтому научная реальность и выступает средством оценки чувственной и объективной реальности, их содержательности и организованности. Истинное описание научной реальности вполне возможно и достижимо, так как и сама научная реальность и ее описание – имманентные продукты мышления. Научная истина есть тождество одного содержания мышления (описания научной реальности) с содержанием другого продукта мышления – самой научной реальности.

7. В любой науке существует несколько видов научной реальности:

1) чувственная реальность, ее содержанием являются чувственные модели объектов материального мира или «вещей в себе» (Кант), сконструированные либо путем непосредственного наблюдения их свойств и отношений, либо в ходе экспериментального изучения с использованием различного рода приборов и измерительной техники для фиксации количественных характеристик свойств и отношений объектов;

2) эмпирическая реальность как множество абстрактных объектов, сконструированных мышлением на основе анализа содержания чувственных моделей объектов;

3) теоретическая реальность как множество сконструированных мышлением чисто мысленных, ненаблюдаемых объектов с их особыми свойствами, отношениями и законами;

4) метатеоретическая реальность, объектами которой являются уже сами научные теории [5].

8. Каждый из указанных видов научной реальности является непосредственным предметом соответствующего уровня научного познания и научного знания: чувственного, эмпирического, теоретического и метатеоретического. Отношение между указанными видами научной реальности таково, что более высокий уровень реальности является эталоном по отношению к более низкому уровню, определяя степень совершенства последнего. Чем выше уровень научной реальности, тем более он независим от содержания объективной реальности, и тем более он зависим от мышления и его конструктивных возможностей.

9. Наиболее сбалансированным видом научной реальности с точки зрения ее вклада в содержание как чувственно полученной информации, так и мысленно сконструированной, является эмпирическая реальность, которая опирается снизу на чувственную научную реальность, а сверху замыкается на теоретическую научную реальность.

10. Каждому уровню научной реальности соответствует свой уровень научного знания, целью которого является описание содержания данного уровня реальности. Любое научное знание при своей проверке и обосновании должно непосредственно соотноситься с содержанием только своего уровня научной реальности [5].

11. Между различными уровнями научного знания, описывающими содержание разных видов научной реальности, не существует отношения логической выводимости знания одного уровня из знания любого другого уровня. Тем не менее, научное знание любой науки представляет собой определенную целостную систему. Это целостность обеспечивается двумя основными факторами: областью объективного исследования данной науки и интерпретационными связями между уровнями ее знания, как подразумеваемыми изначально, так и обнаруженными или сконструированными мышлением позднее.

12. Выход научной теории на объективную реальность возможен, но не непосредственно, а только через эмпирическое и чувственное знание. Одним из неизбежных следствий уровневой организации научного знания является то, что на опыте всегда может быть проверена и проверяется не теория сама по себе, а только одна из ее возможных эмпирических интерпретаций. Еще одним следствием уровневой структуры научного знания является то, что в науке не может существовать и не существует не только некий универсальный метод получения и обоснования всех видов и уровней научного знания, но и универсальный критерий их истинности. Структурный и методологический плюрализм реального научного знания должен быть дополнен плюрализмом критериев истинности для разных его уровней и видов [12].

13. Всякое научное знание предпосылочно и имеет полную форму «Если, ...то». «Если» – это знание, которое является основанием знания «то». Иногда знание «если» может быть относительно априорным для знания «то». Абсолютного априорного, как, впрочем, и абсолютного апостериорного знания, в науке не существует. Понятия «априорное» и «апостериорное» являются сугубо относительными (аналогично парам других бинарных понятий, таких как «верх» и «низ», «правое» и «левое», «легкое» и «тяжелое» и т. д.). Каждое из них имеет определенный смысл только по отношению одного конкретного знания к другому, также конкретному, но противоположному первому. Безусловных, абсолютно категоричных истин в науке не может быть по самой природе научного знания. На статус такого знания могут претендовать только мистическое откровение и знание, содержащееся в священных писаниях. Всякое же научное знание является сугубо относительным, оно может быть истинным только по отношению к другому знанию, принятому либо за истинное, либо за ложное. Но поскольку последних эмпирических или теоретических оснований у любого знания не существует в силу отсутствия абсолютного априорного знания, постольку всякое научное знание истинно не абсолютно, а только относительно и условно. Выбор же оснований любого знания в принципе является делом конвенции, а истинностная оценка последних – функцией научного консенсуса.

14. Научный консенсус – это принятое научным сообществом в ходе критических обсуждений когнитивное решение относительно некоторого научного проекта или единицы научного знания в плане оценки их научности, значимости, обоснованности и истинности. Естественно, что реальное научное сообщество не есть нечто постоянное и неизменное, поскольку состоит из конкретного множества ученых, живущих в данное время. С изменением состава научного сообщества возможно и изменение

его позиции в отношении одного и того же проекта или знания. В этом смысле консенсуальная оценка некоторого знания как истинного или неистинного также является лишь относительной, исторической и может измениться со временем. История реальной науки убедительно подтверждает это положение (например, достаточно сравнить отношение биологов к теории эволюции Дарвина до XX века и в наше время, когда были открыты законы генетики и их роль в эволюции всего живого).

15. В консенсуальной концепции природы научного знания единственным операциональным критерием объективности знания считается только его общезначимость. В отличие от конвенционалистского понимания общезначимости как продукта сознательной договоренности ученых, в консенсуалистской концепции общезначимость понимается как результат длительных когнитивных обсуждений и переговоров членов соответствующего дисциплинарного сообщества. Выработка научного консенсуса в отношении новых научных теорий может занимать время от нескольких лет до нескольких десятков лет и даже нескольких столетий (геометрия Эвклида, атомизм Демокрита и Эпикура, теория Коперника, неевклидовы геометрии, общая теория относительности, генетика, конструктивная математика, квантовая механика, теория бессознательного в психологии и др.). Но зато и сохраняется научный консенсус в истории науки значительно более длительное время по сравнению с научными конвенциями. Выработка научного консенсуса опирается не только на чисто рациональные основания, но и на когнитивную волю членов научного сообщества, особенно его лидеров [7].

16. Основными факторами, влияющими на выработку научного консенсуса относительно истинности, обоснованности и новизны любой единицы научного знания являются: 1) ее соответствие требованиям научной рациональности (общей, отраслевой, уровневой); 2) ее соответствие общим идеалам и нормам научного познания, принятым в данном профессиональном сообществе; 3) ее соответствие социальным и практическим запросам общества; 4) когнитивная воля членов научного сообщества и в первую очередь ее лидеров. Решение по каждому из перечисленных выше факторов также является консенсуальным, отражая суммарную экспертную позицию большинства членов определенного научного сообщества [5].

17. Консенсуальный критерий истинности научного знания является более сложным, чем конвенциональный критерий и выражает не индивидуальную позицию отдельного ученого или их небольшой группы, а позицию всего научного сообщества. Будучи социальным по своей природе, консенсуальный критерий истинности научного знания является в то же время объективным или общезначимым. В этом состоит его главное преимущество по сравнению со всеми другими критериями истинности, предложенными как в классической, так и в современной эпистемологии.

Заключение

Конвенционалистская и консенсуалистская теории природы научного знания являются основными концепциями современной эпистемологии, противостоящие как эмпиристской, так и рационалистической теории классической эпистемологии. Обе явились ответом на характерные особенности развития реальной науки во второй половине XIX – начале XX века. Одной из таких особенностей стал четко проявившийся к этому времени конструктивно-проективный характер научного познания, выразившийся в появлении во всех областях науки большого числа конкурирующих гипотез, теорий, научно-исследовательских программ. Другой особенностью, тесно связанной с первой, стало превращение прежней мировой науки как относительно малой социальной системы (состоящей из нескольких десятков тысяч ученых, занятых во всех областях науки) в большую социальную систему, состоящую к началу XX века уже из нескольких сотен тысяч ученых, а в настоящее время – из более 12 миллионов ученых во всем мире. Эпистемологическим ответом на фиксацию явно конструктивной природы научного познания явился конвенционализм, а эпистемологическим ответом на резкое увеличение численности ученых, их организацию в коллективы на основе предметной специфики разных дисциплин, стало создание социально-консенсуалистской концепции природы научного знания как продукта коллективной деятельности ученых соответствующей научной дисциплины. В настоящее время консенсуалистская концепция природы научного знания включила в свое содержание все положительные моменты конвенционализма и стала его своеобразным обобщением. Это обобщение произошло по двум направлениям: 1) в трактовке субъекта научного познания и 2) в понимании критерия истинности научного знания. Если в конвенционализме реальным субъектом научного познания и его творцом считался отдельный ученый, то в консенсуалистской концепции главным субъектом считается научный коллектив как социальный субъект науки. Если в конвенционализме научная истина понималась как продукт конвенционального решения отдельного ученого, то в консенсуалистской концепции научного познания научная истина понимается как результат консенсуса научного сообщества как социального субъекта и его ответственности за принятое решение. Если в

конвенционализме подчеркивается конвенциональный характер истинности в основном научных теорий, то в консенсуалистской концепции показывается консенсуальный характер истинности не только научных теорий, но и всех уровней и единиц научного знания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Айдукевич К. Картина мира и понятийный аппарат // *Философские науки*. 1996. №2. С. 231-254.
2. Коськов С.Н., Лебедев С.А. Конвенции и консенсус в контексте современной философии науки // *Новое в психолого-педагогических исследованиях*. 2014. № 1. С.7-13.
3. Лебедев С.А. Единство естественнонаучного и социально-гуманитарного знания // *Новое в психолого-педагогических исследованиях*. 2010. № 2. С. 5-10.
4. Лебедев С.А. Роль индукции в процессе функционирования современного научного знания // *Вопросы философии*. 1980. № 6. С.87-95.
5. Лебедев С.А. Истинность уровней и видов научного знания // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки*. 2020. № 2. С. 117-126.
6. Лебедев С.А. Природа научной истины // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки*. 2020. № 4. С. 87-94.
7. Лебедев С.А. Аксиология науки: ценностные регуляторы научной деятельности // *Вопросы философии*. 2020. № 7. С. 82-92.
8. Лебедев С.А., Коськов С.Н. Логико-исторический анализ конвенционализма // *Журнал философских исследований*. 2020. Т.6. № 3. С.22-27.
9. Лебедев С.А., Твердынин Н.М. Гносеологическая специфика технических и технологических наук // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*. 2008. № 2. С. 44-70.
10. Лебедев С.А. Основные модели развития научного знания // *Вестник Российской академии наук*. 2014. Т. 84. № 6. С. 506.
11. Лебедев С.А. Научный метод: история и теория. М.: Проспект. 2018. - 448 с.
12. Лебедев С.А. Плюрализм научных истин и их критериев// *Вестник Северо-восточного федерального университета. Серия: Педагогика. Психология. Философия*. 2020. № 4(20). С. 133-143.
13. Лебедев С.А. Истинность метатеоретического знания в науке // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки*. 2020. № 3. С.98-103.
14. Пуанкаре А. О науке. М.: Наука. 1983.
15. Эйнштейн А. Творческая автобиография // *Успехи физических наук*. 1956. Т. LIX, вып.1. С.71-105.

REFERENCES

1. Aidukevich K. The picture of the world and the conceptual apparatus // *Philosophical Sciences*. 1996. No 2. pp. 231-254.
2. Koskov S. N., Lebedev S. A. Conventions and consensus in the context of modern philosophy of science // *New developments in psychological and pedagogical research*. 2014. No. 1. p. 7-13.
3. Lebedev S. A. Unity of natural science and socio-humanitarian knowledge // *New developments in psychological and pedagogical research*. 2010. No 2. S. 5-10.
4. Lebedev S. A. The role of induction in the process of functioning of modern scientific knowledge // *Questions of philosophy*. 1980. No 6. pp. 87-95.
5. Lebedev S. A. The truth of levels and types of scientific knowledge // *Bulletin of the Moscow State Regional University. Series: Philosophical Sciences*. 2020. No 2. P. 117-126.
6. Lebedev S. A. The nature of scientific truth // *Bulletin of the Moscow State Regional University. Series: Philosophical Sciences*. 2020. No 4. pp. 87-94.
7. Lebedev S. A. Axiology of science: value regulators of scientific activity // *Questions of philosophy*. 2020. No 7. pp. 82-92.
8. Lebedev S. A., Koskov S. N. Logico-historical analysis of conventionalism // *Journal of Philosophical Research*. 2020. Vol. 6. No 3. P. 22-27.
9. Lebedev S. A., Tverdnyin N. M. Epistemological specifics of technical and technological sciences //

Bulletin of the Moscow University. Series 7: Philosophy. 2008. No 2. pp. 44-70.

10. Lebedev S. A. Basic models of scientific knowledge development // Bulletin of the Russian Academy of Sciences. 2014. Vol. 84. No 6. p. 506.

11. Lebedev S. A. Scientific method: history and theory. M.: Prospect. 2018. - 448 p.

12. Lebedev S. A. Pluralism of scientific truths and their criteria // Bulletin of the North-Eastern Federal University. Series: Pedagogy. Psychology. Philosophy. 2020. No 4 (20). pp. 133-143.

13. Lebedev S. A. The truth of metatheoretic knowledge in science// Bulletin of the Moscow State Regional University. Series: Philosophical Sciences. 2020. No 3. pp. 98-103.

14. Poincare A. About Science. Moscow. Nauka.1983.

15. Einstein A. Creative autobiography // *Successes of physical sciences*. 1956. T. LIX, issue 1. pp. 71-105.

Consensual nature of scientific knowledge as generalization of its conventionality

**LEBEDEV
SERGEY**

*Doctor of Philosophy,
Chief Researcher,
Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russian Federation, saleb@rambler.ru*

Keywords:

Epistemology
scientific conventions
scientific consensus
disciplinary scientific community
subject of scientific knowledge

Summary:

The article provides the theoretical reconstruction of the content and philosophical foundations of the consensual and the conventionalist concepts of scientific cognition. It is shown that the consensual concept generalizes the rational aspects of the conventionalist concept on the one hand and rejects it on the other hand. The latter refers to a) the interpretation of the subject of scientific cognition and b) understanding the criterion of the truth of scientific knowledge.

УДК 165.9:111.85

ПРИНЦИП КРАСОТЫ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ВАРИАНТ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА

**ВОЛКОВ
ЮРИЙ
КОНСТАНТИНОВИЧ**

*доктор философских наук,
профессор кафедры истории, обществознания и
права историко-филологического факультета
Арзамасского филиала ННГУ,
Национальный исследовательский Нижегородский
государственный университет
им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал ННГУ,
Арзамас, Российская Федерация,
yu.k.volkov@yandex.ru*

Ключевые слова:

гносеология
красота
наука
математика
музыка
истина
правда
принципы простоты и единства
хаос и космос
архаическая и натурфилософская
космология

Аннотация:

В статье с позиций гносеологического подхода, дополненного некоторыми концептуальными обобщениями из области социальной эпистемологии и социологии мышления, рассматривается проблема генезиса принципа красоты в научном познании. Актуальность такого подхода обусловлена критическим отношением к гносеологии как общей теории и методологии науки со стороны неклассической эпистемологии, истории науки и науковедческих теорий среднего уровня абстракции. Экстернальным фактором, актуализирующим сложившуюся внутринаучную ситуацию, является типичная для культуры постмодерна пролонгация интеграционных процессов, связанных с поиском точек соприкосновения между наукой и искусством. В статье показано, что, несмотря на включение принципа красоты в состав эвристического инструментария современной образцовой науки, существует не решенная до конца проблема генетической взаимосвязи эстетики и науки. Лучше и подробнее всего эта связь была продемонстрирована на примере сходства и различия математики и музыки, инициированного в античной культуре и отражающего присущую мировосприятию греков любовь к симметрии и гармонии. С другой стороны, очевидные для обыденного сознания различия в восприятии произведений науки и искусства потребовали от античных мыслителей введения понятий и принципов, синтезирующих различные стороны проявлений полезного, истинного и прекрасного. В этой связи в качестве исторически первой формы, интегрирующей сложное и противоречивое содержание принципа красоты, предложена бинарная мифопоэтическая оппозиция – космос-хаос, обнаруживаемая в своем непосредственном виде в архаических и натурфилософских космологиях. По результатам проведенного исследования сделан вывод о том, что лишь в натурфилософских моделях космоса проводится принципиальное различие между «хаосом»

мнений о явлениях и «космосом» истинного знания об их умозрительных сущностях. Именно такая мировоззренческая схема единого, концептуально упорядоченного, а потому истинно красивого мира послужила идеальным образцом для классической европейской науки.

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 30 мая 2021 года

Опубликована: 15 июня 2021 года

Введение

Несмотря на уже основательно забытую, но справедливую в ряде случаев критику, связанную с введением в систему подготовки российских аспирантов курса истории и философии науки [4: 49], несомненным положительным результатом этой образовательной инициативы стал возросший интерес представителей философского сообщества к проблемам генезиса и развития научного знания. Кроме того, комплексная специфика курса, разработка которого приобрела в российской системе образования массовый характер, создала предпосылки для профессионального синтеза предметно разделившихся на Западе еще с 1960-х годов прошлого века истории и философии науки.

В результате в отечественной философии науки сложился частично напоминающий методологию постпозитивизма гибридный жанр, в котором тривиальные для философов исторические дескрипции были дополнены произвольными с точки зрения историков теоретическими обобщениями. Однако, как это чаще всего бывает, в конечном итоге выиграла третья сторона, в качестве которой выступили социология и психология науки, а также другие науковедческие дисциплины, взявшие на вооружение методологию теорий среднего уровня. При этом история науки, в отличие от философии науки, утратившей в конкуренции с науковедческими теориями теоретическую привилегированность, сохранила свою методологическую специфику.

Что же касается такого новейшего дублера философии науки, как эпистемология, то ее формирующийся неклассический вариант также кардинальным образом изменил философскую специфику общей теории познания. Современная эпистемология либо позиционирует себя как совокупность специальных науковедческих и гносеологических теорий, которые испытывают сильное влияние социологии знания и социологии мышления, либо переводит фундаментальные теоретические исследования процесса научного познания в область «экспериментальной эпистемологии», ориентированной на создание моделей искусственного интеллекта и разработку компьютерных программ [10: 1165].

Означает ли это, что, подобно концептуально устаревшим разновидностям историософии [17: 9], гносеология как общая философско-научная теория познания должна сегодня уступить место неклассической эпистемологии, истории науки и науковедческим теориям среднего уровня абстракции? Или она по-прежнему способна адекватно выявлять при помощи своего категориального и методологического инструментария общую логику процесса рождения и развития научного знания? Для ответа на поставленные вопросы попробуем с философско-гносеологических позиций, дополненных некоторыми положениями, сделанными в рамках концептуальных обобщений социальной эпистемологии и социологии мышления, рассмотреть комплексную проблему генезиса принципа красоты, используемого в научном познании.

Принцип красоты в современной образцовой науке

Прежде чем начать разговор об исторических предшественниках современной науки, обратимся к статье советского физика А. Б. Мигдала, посвященной рассмотрению актуального эвристического инструментария, на котором базируется научное познание. В разделе статьи «Инструменты познания» на первое место в арсенале такой образцовой современной науки, как физика, Мигдал поставил принцип красоты. В определении понятия «красота научной теории» ученый переносит акцент на ее такую особенность, как «установление неожиданных связей между разнородными явлениями, богатство и значительность заключений при минимальном числе правдоподобных предположений» [14: 7].

Отмеченными проявлениями красоты в физике Мигдал считает симметрию законов природы, понимаемую им как «неизменность явлений и описывающих их уравнений при каких-либо преобразованиях» [14: 7]. В то же время, как считает ученый, объекты природы могут не иметь той симметрии, которая есть у научных законов, поскольку, во-первых, в реальном мире существует феномен зеркальной асимметрии, а во-вторых, потому, что изначальная симметрия в природе постоянно

нарушается [14: 8].

Отсюда следует утверждение Мигдала о том, что логико-математическая красота, несмотря на свою сходную с физической красотой объективность, функционирует в науке совсем по-другому, поскольку может сохраняться даже в том случае, когда предсказания теории противоречат экспериментальным фактам [14: 8]. Это значит, что принцип красоты в экспериментальной физике можно реализовать лишь при помощи математики. Как замечает Мигдал, «Природа... скрывает часть красоты от самого пристального взгляда физиков и позволяет увидеть ее только с помощью сложнейших математических построений» [14: 9].

В этой связи у автора статьи возникает закономерный вопрос: «Почему математика оказывается таким точным и незаменимым инструментом, вскрывающим красоту опытных наук?» [14: 10]. Ответ ученого на этот вопрос сводится к следующему гипотетическому суждению: не означает ли это, что математика «изучает не мир логических построений сам по себе, а через него все возможные реализации мира вещей; не нашу единственную Вселенную и не только те законы, которые ею управляют, а все возможные законы, которые могли бы реализоваться при других начальных условиях или в других вселенных?» [14: 10].

Продолжая тему, поднятую Мигдалом применительно к современной физике, следует отметить, что проблема взаимосвязи математики, эстетики и природного космоса является достаточно традиционной для исследователей античной культуры. В качестве примеров можно сослаться на работы, посвященные истории греческих натурфилософских школ. Разумеется, в первую очередь это относится к интеллектуальным достижениям пифагорейской школы.

Пифагорейский проект универсальной математики

Как полагает автор книги о раннем пифагореизме Л. Я. Жмудь, в отличие от практически ориентированной восточной математики, основной заслугой греческой математики явился ее теоретический и аксиоматико-дедуктивный характер [9: 176-183]. Эта особенность греческой математики, соответствующая общему уровню ее развития, проявилась у пифагорейцев в их стремлении к созданию универсальной математической теории, которая соединила в себе геометрию с арифметикой, астрономией, гармоникой, музыкой и акустикой [9: 189-190].

Истоки подобной инициативы, видимо, были связаны с первоначальными попытками пифагорейцев исследовать звуковые процессы при помощи законов музыкальной гармонии с целью изучения их воздействия на поведение человека. Однако в масштабе греческих культурных традиций подобная разновидность манипулятивной практики привела к созданию общей теории числовых закономерностей [9: 215-216].

Образцом для теоретических исследований пифагорейцев, как считает Жмудь, могла послужить модель геометрически упорядоченного космоса Анаксимандра, в которой была отражена «присущая мировосприятию греков любовь к симметрии, нашедшая яркое выражение в их архитектуре и скульптуре» [9: 217]. С этой особенностью греческого изобразительного и монументального искусства полностью соотносится проявившееся в форме зарождающейся теоретической науки представление о существующем в мире числовом порядке и геометрической симметрии.

Вместе с тем умозрительное обоснование пифагорейцами сходства математики и музыкального искусства на базе законов числовых и геометрических пропорций не могло отменить очевидного для рассудочного мышления различия в формах проявления этих двух типов духовной культуры.

Если принадлежащее к сфере разума научно-философское знание было ориентировано на безличный и анонимный мир неизменных истин, то музыка, будучи обращенной к динамическому миру человеческих чувств, неизбежно должна была попасть в зависимость от индивидуальных способностей исполнителей и слушателей музыкальных произведений. На эту особенность музыки указывал, в частности, ученик пифагорейца Ксенофила Аристоксен, который считал, что музыкантам следует больше доверять не математике, а слуху [9: 216]. Иначе выглядит ситуация гносеологического дуализма математики и музыки с точки зрения иерархически организованной онтологии мира идеальных сущностей.

Математика и музыка

Исходя из концептуальных положений логико-диалектической версии неоплатонизма, проблему сходства и различия музыки и математики подробно проанализировал А. Ф. Лосев в трактате «Музыка как предмет логики». Математические аксиомы и музыкальные произведения как онтологические сущности обладают, по мнению Лосева, неподвижно-идеальной и законченно-оформленной самодостаточностью, а потому однажды возникнув, могут существовать сами по себе, независимо от их автора [11: 270].

Однако смысл существования этих идеальных сущностей оказывается принципиально различным. Если первые представляют собой законченную во времени идеальную неподвижность, то вторые образуют незавершенную временную длительность [11: 277]. В этих переходах от процессуальной текучести времени, образующей динамичную телесность музыкального произведения, к фигурной неподвижности числа, находящегося в глубинах предметного мира и наделяющего его логическим смыслом, состоит, по мнению Лосева, связь математики и музыки, движения и времени [11: 326-331].

Таким образом, несмотря на сущностное сходство музыки и математики, различие в формах их существования проявляется, по мнению Лосева, в том, что музыка есть символическое и одновременно выразительное конструирование предмета, поскольку используемые в музыке знаково-предметные символы представляют собой диалектическое единство логического и чувственного. Отсюда вытекает смысловая самодостаточность и самоценность музыки, для понимания которой не требуется ничего кроме самой этой музыки [11: 271].

В отличие от самоценности музыкальных произведений, математика по своим внутренним функциям принадлежит к сфере отвлеченно-смыслового конструирования предметов, которая не доводит процесс опредмечивания идей до уровня синтеза разума и чувств [11: 283-285]. Ценностно-смысловая независимость математики, актуально подтвержденная после получения рационально проверяемого статуса истинного знания, позволяет ей выступать лишь в качестве внешнего критерия и средства оценки чувственного мира. С этой точки зрения рациональная ценность идей, послуживших символами для обозначения пропорций и чисел, на самом деле, представляет собой иррациональный феномен, который невозможно зафиксировать в модусах самих этих символов, но который «снаружи зацветает качествами овеществленного движения» [11: 331].

Предложенная трактовка природы музыки, которая, в отличие от математики представляют собой иррациональное чувство, возникающее в процессе направленности сознания на мир, напоминает релятивистский подход, применяемый для объяснения трансцендентной природы ценностей. Вместе с тем подобный абстрактный подход мало что дает для понимания идейно-содержательной стороны принципа красоты в науке. Очевидно, что для этого, в первую очередь, потребуются назвать тех культурно-исторических посредников, которые были способны обеспечить идейную преемственность ценностей искусства и науки.

Обычно в качестве такой аксиологической системы, компонентами которой могут выступать различные модификации научных и эстетических понятий, называется античная, философски центрированная культура. Именно здесь, среди других ценностей, послуживших основаниями для европейской науки и культуры, занимает свое обязательное место одна из наиболее сложных с точки зрения античного идеала синхронизации вселенских ритмов – категория прекрасного [5: 121-124, 127-128].

Красота, истина, правильность, правда

Уже в диалогах Платона, несмотря на кажущуюся доказательность предложенного софистами и фактически поддержанного Аристотелем [16: 780] такого эмпирического критерия проявлений прекрасного, как положительно-приятное воздействие на органы чувств, сам феномен красоты наделяется свойствами, отличающими его от чувственно поверхностного и утилитарного понимания блага [16: 408, 417]. Таким образом, идеал красоты в его классической античной трактовке, выступая в качестве основного созидающего принципа мироздания, полностью соответствовал гармонизирующей логике философского синтеза частей души, наделенных способностью к суждению и лишенных такой способности.

Касаясь в контексте темы нравственных добродетелей вопроса о двухчастной структуре души, Аристотель в своей «Никомаховой этике» отмечает, что в той части души, которая наделена способностью к суждению, также существуют две отдельные части: постоянная часть, предназначенная для истинных знаний, и непостоянная часть, предназначенная для мнений [1: 173]. Выделенное Аристотелем дихотомическое деление разумной стороны души, в свою очередь, предполагает разные цели для двух основных видов познавательной деятельности – науки и искусства.

С другой стороны, как утверждает Аристотель, для общей цели познания – знания того, что есть благо, требуется не только применяемое в теоретической деятельности знание следствий из принципов, но также необходимое для практической деятельности знание самих этих неизменных принципов [1: 178-179]. Поэтому лишь благодаря двухуровневому разделению души искомое знание блага может быть наиболее полным [1: 174].

Характеристикой такой полноты знаний, необходимых и достаточных для их использования в практической деятельности, выступает понятие правильности в принятии решений. Правильность, как

считает Аристотель, это и есть истинность в ситуации, когда мнение уже определено. Ибо мнение – это не процесс поиска истины, а их готовый результат [1: 183]. Следовательно, несмотря на очевидное с точки зрения здравого смысла различие в целях и результатах науки и искусства [15: 83-84], существует объединяющее творческую деятельность понятие, одновременно принадлежащее как к сфере теоретического, так и практического сознания.

Потребность в выделении такого опосредующего понятия обусловлено стремлением художника к достижению идеала эстетической гармонии через познание того, что существует или может существовать на самом деле, и называется художественной правдой. В свою очередь, правда, являясь необходимой для искусства формой открытия истины, может также дополнительно присутствовать в научном познании, где в своем специальном и «чистом» виде существует лишь научная истина, которая служит внутренним идеалом и целью ученого [15: 75].

Проблема соотношения истины и правды, связанная, в том числе, с их культурно-языковыми особенностями, достаточно давно и активно обсуждается в отечественной философской литературе. Эпистемологическим аспектам указанной проблемы в рамках дискуссии о формах научного и вненаучного знания была посвящена статья В. Г. Федотовой «Истина и правда повседневности».

Вывод, к которому приходит автор публикации, состоит в отказе от простого противопоставления истины и правды как общего значения и множества сопровождающих его смыслов. Обоснованием сказанного призвана стать ситуация культурных диалогов, где возникает конкуренция истины и правды, и может возникнуть такая точка перехода, в которой именно правда «начинает обозначать единство истины и смысла, истины и справедливости» [22: 202]. В свою очередь, истина в ситуации доминирования правды «оказывается той точкой, в которой правды могут не только конкурировать, но и переходить друг в друга» [22: 202].

Подводя итоги разбора примеров, подтверждающих диалектику истины и правды, научного и ненаучного знания в процессе становления науки, Федотова резюмирует следующее. Во-первых, научная истина может и при необходимости должна быть отделена от ненаучных ценностей или ориентирована на ценности объективного знания. Во-вторых, правда, которая представляет собой истину обыденно-практического и художественного сознания, не является гарантом абсолютной правильности [22: 205]. В-третьих, реально существующий мир является действительным лишь для сознания каждого отдельного человека. Поэтому единый мир, на самом деле, дан нам как множество миров, обслуживаемых разными типами знания [22: 207].

Следовательно, существует не только множество разновидностей жизненной и художественной правды, но также возможно существование различных форм теоретической истины, отражающих «наличие сущностей разного порядка» [22: 209]. Поэтому, несмотря на то, что с точки зрения идеала истины как единого и непротиворечивого знания истина должна быть одна, процесс движения к идеалу абсолютной истины носит социально и культурной обусловленный характер, в котором постоянно меняются акценты истинности того или иного типа знания [22: 209].

Человеческое измерение принципа красоты и его социально-культурные и научные трансформации

Возвращаясь к аристотелевской трактовке положительных нравственных качеств, отметим, что, в отличие от платоновской версии принципа тождества бытия и мышления, знание блага у Стагирита не совпадает с его действительными проявлениями, но оказывается лишь человеческими проекциями истинного знания и мнения о добродетелях в форме правильных поступков и решений. Подтверждением человеческого измерения ценностных конкретизаций блага служит аристотелевское рассмотрение такого положительного качества дружелюбия, как благодеяние, в его сравнении с прекрасным.

Наша причастность к бытию, как отмечает Аристотель, проявляется не только в жизни и поступках человека, но также в его созидательной деятельности. Человек, как создатель, любит свои творения наравне с совершаемыми им добрыми делами. Поэтому благодеяния человека, которые он считает прекрасными, радуют его и доставляют ему удовольствие. Хотя с точки зрения того, кому оказано благодеяние, место прекрасного в добрых делах чаще занимает полезное, в котором удовольствия меньше, чем в прекрасном [1: 255].

Перечисляя далее то, что доставляет удовольствие человеку в его восприятии прошлого, настоящего и будущего, Аристотель выделяет такое свойство прекрасного как его способность долго жить. Вот почему прекрасное творение для его создателя, по мнению философа, как можно дольше должно оставаться неизменным. В то время как польза с точки зрения ее существования во времени – скоропреходяща.

Кроме того, что благодеяние приносит человеку актуальное удовлетворение, которое сродни

чувству прекрасного, удовольствие, по мнению Аристотеля, может также доставлять память о прошлых делах. В то время как память о полученной пользе либо доставляет меньшее удовольствие, либо вовсе не доставляет никакого удовольствия [1: 255].

Таким образом, оценивая моральные качества человека при помощи эстетического понятия прекрасного, Аристотель демонстрирует новые, отличные от софистического варианта человекоцентризма, возможности применения космологического принципа калокагатии, в котором прекрасное и благое выступают в диалектическом синтезе внутреннего и внешнего, общего и частного. Тем не менее, наиболее конкретное и ясное указание на человеческое измерение принципа красоты Аристотель дает в «Поэтике», где предлагает следующее развернутое определение понятия прекрасного.

Прекрасное, по словам Аристотеля, будь то живое существо или вещь, состоящая из частей, «должно эти части иметь в порядке, но и объем должно иметь не случайный, потому-то не может быть прекрасно ни слишком малое животное, ни слишком большое...» [1: 654]. Как следует из последующих уточнений приведенного понятия, прекрасное, по убеждению Аристотеля, не только должно иметь соответствующие его природе и удобные для человеческого восприятия объем и размеры, но также ясные и простые определения этих размеров, содержащие в себе непрерывность и полноту противоположных переходов [1: 654].

Вместе с тем очевидная вторичность и чувственность предложенного Аристотелем человеческого восприятия красоты в новых культурно-исторических условиях потребовала поиска иных сверхчувственных оснований идеала прекрасного. В рамках христианской мистики таким идеалом становится принцип единого первообраза, с которого была скопирована красота всех прочих форм иерархического бытия. В дальнейшем мистифицируемая, но одновременно обладающая объективной природой положительная сущность Единого способствовала конкретизации принципа красоты в различных формах европейской культуры, в которой, начиная с эпохи Возрождения, все более заметное место занимает опытно-теоретическая наука.

Содержательными конкретизациями научного принципа красоты стали понятия системности, меры, симметрии, числа, ритма, рифмы, аналогии, имеющие античные корни [5: 126]. При этом наиболее ясной и предметно ограниченной характеристикой красоты, определяющей ее связь с европейской классической наукой, стала «установка на поиски простоты и единства в теоретическом осмыслении мира» [5: 128]. Применительно к научным теориям эти свойства в дальнейшем могли быть конкретизированы на основе принципов симметрии, аналогии, пропорции, законов циклов и ритмов, позволяющих «не только упорядочить теоретическое описание и объяснение, но и выявить хаос-безобразие и порядок-красоту как в природе, так и в создаваемой человеком новой природе – техносфере» [5: 131].

Столь устойчивое присутствие в науке изначально ориентированных на человеческое измерение принципов единства и простоты заставляет исследователей этой проблемы видеть здесь наличие глубинных генетических оснований, связанных с эволюционным процессом формирования когнитивных способностей человека. Как отмечается, например, в авторской монографии, посвященной человеческому измерению научного познания, к числу таких способностей, в первую очередь, относится когнитивное умение человеческой психики извлекать из многообразия – единство, а из изменчивости – устойчивость [3: 141].

В этой связи предлагается рассматривать простоту и единство создаваемых человеком искусственных форм не как результат их соответствия природным объектам, но «как материально закрепившиеся следствия попытки психики привести себя на уровень организующей, структурирующей деятельности, которая бы устанавливала порядок, симметрию, гармонию в фрагментарно-текущем многообразии информационного потока» [3: 141].

Отсюда следует логически оправданный вывод о том, что сама когнитивная архитектура человеческого разума предрасполагает к принципам единства и полноты, что и проявилось в стремлении ученых к соседству знания и эстетических соображений, а также в их переживании чувства красоты от восприятия научно-теоретических построений [3: 142].

В то же время, предложенная автором и отчасти напоминающая подходы эволюционной эпистемологии гипотеза о биопсихических предпосылках принципов простоты и единства фактически нивелируется последовавшим затем указанием на то значение, которое испытывают предпосылки и установки научного познания в результате воздействия на них социокультурных факторов. Как справедливо отмечается в монографии, «Объективную основу социокультурной обусловленности научного знания образует специфика процессов порождения и проверки научного знания,

ценностно-нормативная природа научно-познавательной деятельности» [3: 142].

Таким образом, поиски, казалось бы, далекой от художественных оценок научной истины оказываются, в конечном счете, поисками красоты мироздания, атрибутивными характеристиками которой выступают принципы целостности и простоты. Поисками, универсальными с точки зрения гипотезы о наличии общечеловеческих познавательных свойств, но имеющими при этом очевидно и конкретное ценностно-нормативное содержание, обусловленное социокультурными особенностями общества того или иного исторического типа.

Целостное знание и мифологический синкретизм

Исходя из вышесказанного, можно констатировать, что не только наука и искусство, но и другие общецивилизационные формы человеческой культуры, подчиняясь ее ценностно-нормативным основаниям, одинаково стремятся к правдивому и упорядоченному отражению действительности. Следовательно, в истории человеческой цивилизации должны были существовать предшествующие этим дифференцированным формам духовной культуры способы мышления, где синтезируются сами понятия истины, правды и красоты, а также объединяющие их базовые принципы. На роль указанного типа знания, на наш взгляд, более всего подходят исторические реконструкции мифологической картины мира. Представленная здесь парадоксально сложная антиномическая реальность, благодаря способности мифа к ментальной диффузии, одновременно претендует на истинность познания, правильность объяснения магических действий и поэтическое творчество.

Таким образом, все основные элементы мифа: поэтика, объяснение, ритуал, которые, взаимно отрицая друга, одновременно сохраняют свои следы друг в друге, тем самым постоянно воспроизводят мифологический синкретизм целостного знания [2: 28-29]. Вот почему эстетически нагруженная поэтика мифа могла одновременно претендовать на истину и правдивое объяснение действительности. Хотя мифопоэтическое знание правды и истины при этом всегда осуществлялось «через особые действия ритуального поведения» [2: 29]

Разумеется, рационально сформулированные эвристические принципы целостности и простоты в контексте поиска исторических форм знания, синтезирующих понятия красоты, истины и правды, не тождественны целостному осознанию красоты истинной теории в ее первоначальном донаучном понимании, где процесс познания представлял собой таинство «мысленно-интуитивного “всматривания” в космос» и «восприятия идеальных сущностей “духовными глазами”» [24: 973]. Однако в истории науки и мышления, видимо, нет другого способа объяснения феноменов отдаленной от нас исторической действительности, кроме методологии презентизма, с обязательным использованием в нем антикваристского фильтра сохранившихся культурных смыслов прошедших событий [7: 51-54]. Посмотрим, каким же образом могли быть представлены интересующие нас принципы целостности и простоты в мифологической модели мира?

Проще всего, как кажется, можно обнаружить преемственность между научными и мифологическими проявлениями общегносеологического принципа целостности знания. Конечно, если при этом мы будем использовать понятие целостности в его современном системно-структурном понимании. Указанный системный аспект мифологической модели мира, по мнению В. Н. Топорова, дает ей «возможность на синхроническом уровне решить проблему тождества (различение инвариантных и вариативных отношений), а на диахроническом уровне установить зависимости между элементами системы и их потенциальными историческими развитиями (связь “логического” и “исторического”)» [20: 161].

Следует отметить, что внешние стороны действительности, представленные в моделях мифопоэтической картины мира, рассматриваются их создателями не как следствие конкретно-образной переработки полученных данных, «а как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем» [20: 161]. С этой точки зрения мифологическая модель мира, действительно, напоминает научные теории, в которых также используются адекватные объекту исследования семиотические системы, обеспечивающие связь научных гипотез с миром эмпирических данных. Указанное обстоятельство обеспечивает процедурную и генетическую последовательность научных исследований, благодаря которой наука начинается не с отбора фактов, а с постановки проблемы и веры в возможность ее решения при помощи обладающих объяснительной силой общих утверждений «из которых можно вывести множество проверяемых фактов» [6: 43].

Иначе говоря, принцип целостности знания, несмотря на множество образующих его эмпирических фактов, благодаря наличию общей умозрительной схемы, объясняющей эти факты, позволяет реализовать отличительный признак научной теории – ее сложно-системный и иерархически организованный характер. Именно умозрительные схемы, состоящие из упрощенных идеализаций эмпирических объектов и их корреляций с фрагментами реального мира, а также с законами языка и

мышления, являются основным структурным компонентом теоретического знания [18: 31-34].

Хаос и космос в архаической и натурфилософской космологиях

В космологических и этиологических схемах мифов структурное упрощение и объединение системной сложности реализуется по определенному космологическому образцу, который противопоставляется хаотической сложности. Отсюда вытекает двухчастная структура мифологической космогонии. Первая часть – это хаотическая стадия того, что было «до начала» мира. Вторая часть – это стадия борьбы с хаосом, дополняемая сюжетами творения мира и установления космического порядка. Остановимся более подробно на указанных композиционных особенностях мифологической картины мира.

Как считают исследователи темы хаоса, его мифопоэтическая концепция представляет собой порождение относительно поздних спекулятивных представлений об истоках сущего. Что же касается мифологии в целом, то хаос, по мнению Е. М. Мелетинского, конкретизируется в ней при помощи понятий и образов аморфного состояния, мрака или ночи, пустоты или бездны, воды и огня, а также в виде демонических (хтонических) существ и богов старшего поколения [13: 206].

К устойчивым характеристикам хаоса В. Н. Топоров относит его связь с водной стихией; бесконечность во времени и пространстве; пустоту или, наоборот, смешение всех частей, элементов и состояний; неупорядоченность, случайность и отсутствие причинности; предельную удаленность от всего культурного, человеческого и словесно-разумного; ужасность и мрачность [21: 581]. Но при этом главной характеристикой хаоса все же выступает «его роль лона, в котором зарождается мир, содержание в нем некоей энергии, приводящей к перерождению» [21: 581].

Похожим способом, используя примеры из античной мифологии и философии, характеризует понятие хаоса А. Ф. Лосев. Хаос в античном мышлении, по его словам, представляется в качестве принципа непрерывного, неразличимого и бесконечного становления, континуума, лишённого всяких различий. Хаос есть предельное разряжение и распыление материи, состояние, в котором все элементы слиты в одно целое. В то же время, будучи сам бесформенным, хаос оформляет все, что из него возникает. Отсюда хаос, который является, по своей сути, пустотой, небытием и нулём, одновременно выступает бесконечным источником всякого становления [12: 580-581].

Следовательно, хаос, несмотря на более поздние попытки его отождествления с понятием небытия, оказывается сложным бытийным состоянием мира, в котором также есть определенный концептуальный смысл, требующий теоретической схематизации. Другое дело, что в содержательном плане логически осмысленное хаотическое состояние бытия принципиальным образом отличается от состояния космического порядка как онтологической противоположности хаосу. Что же выступает в качестве идеальной схемы, образующей матрицу для космического порядка?

Как свидетельствует этимология основных вариантов слова «космос», данное понятие обозначает не просто эстетические, исторические и онтологические характеристики порядка, но, прежде всего, социальную организацию мира-общины как проекции мира-космоса. Скрепленный родовыми традициями, этот общинный порядок первоначально распространялся исключительно на «свой» – познанный и практически освоенный домашний мир ойкумены [8: 104-110]. Последний, в свою очередь, противопоставлялся «чужому» – непознанному и неосвоенному, а потому враждебному миру, населенному, как правило, чудовищными, а реже неестественно прекрасными, но всегда смертельно опасными тератоморфами.

Этот внешний и враждебный мир, который по горизонтали или по вертикали окружает находящийся внутри него родовой космос, по своим характеристикам напоминает вселенский хаос, сохранившийся от времени до начала творения. Первичная борьба хаоса и космоса, изображенная в мифах о творении, продолжается в мифах о культурных героях, а потому в целом носит в мифологии перманентный характер.

В свою очередь, реально-существовавший и номинально установленный социальный порядок, ставший своего рода «арматурой» мифологической системы [13: 201], обеспечивала дуальная семейно-родовая организация, содержащая возможности для нарушения законов экзогамии. Чем очень часто пользовались, например, культурные герои, либо их дублиры – трикстеры.

С другой стороны, упорядочивающая роль «социально-родового космоса», представленного культурными героями, объективно выводит его за пределы функций социализации. «Социальный космос» в мифах о космическом порядке приобретает свои глобальные свойства и постепенно оттесняет вселенский хаос на периферию, за пределы исторического и космического времени и пространства [19: 9-10].

Таким образом, «социальный космос» в мифологической картине мира означал, прежде всего,

умозрительную схему, по канонам которой объяснялась системно-иерархическая сложность мира и строились природные классификации. Поэтому в развитом мифологическом мировоззрении, наряду с этиологическими, социально-природными мифами, появляются космогонические мифы, целиком «сосредоточенные на происхождении космоса в целом» [13: 201]. Именно этот жанр мифологического мировоззрения сыграл наиболее заметную роль в формировании научного принципа красоты как целостности и порядка.

В качестве двух основных разновидностей мифологической космогонии выступали архаические и натурфилософские модели космоса, которые существенно отличались друг от друга. Подробно проанализировав оба класса космологических моделей, П. Фейерабенд сформулировал следующие структурные и содержательные особенности архаических и натурфилософских космологий, касающиеся интересующего нас принципа структурной целостности и порядка.

В описаниях архаической космологии, по словам Фейерабенда, существует множество вещей, событий и частей, которые, вместе с тем, невозможно перечислить полностью. Причина отмеченной неполноты знания в этой космологии, которую философ относит к классу «А», состоит в том, что в ней еще нет описываемых явлений, у которых была бы общая сущность.

В отличие от этого, новая космология класса «В», которая сформировалась между VII и VI вв. до н. э. и сыграла, по мнению Фейерабенда, решающую роль в развитии западной цивилизации, уже проводит различие между «многознанием» мнений о явлениях и истинным знанием об их теоретических сущностях [23: 267].

Истинный мир сущностей, как замечает Фейерабенд, прост, един и непротиворечив, поскольку подчиняется общему, упорядочивающему мир явлений понятиям и принципам. Все прочие ситуации, которые выходят за пределы указанной концептуальной схемы познания, порождают «хаос явлений», нарушающий установленный теоретический порядок. Вывод, к которому приходит в этой связи Фейерабенд, заключается в его критическом отношении к единой цели познания, обедняющий мир человека и язык культуры [23: 268].

Актуальным негативным следствием характерной для западной культуры модели единого мира, в которой абсолютизируется отказ от признания всемирной эклектики в пользу принципа компактности и порядка, Фейерабенд считает концептуальный тоталитаризм современного общества и его идеологическую нетерпимость [23: 250]. При этом значительная часть вины современного идеологизированного социума, по мнению философа, принадлежит науке, оценка познавательного статуса которой определяется идеологическим выбором человека [23: 295].

Заключение

Как показал проведенный методологически акцентированный гносеологический анализ, содержательными основаниями принципа красоты в научном познании выступает явно прослеживаемая в истории научных и ненаучных форм знания социокультурная тенденция, связанная с принципами гармонии, целостности и простоты. В современной науке их спецификациями являются понятия симметрии, аналогии, пропорции, законов, циклов и ритмов, имеющие античные корни.

Кроме того, в античных трактовках прекрасного обнаруживаются другие ментальные конкретизации принципа красоты – понятия «истина», «правильность», «правда». В конечном счете, наиболее удаленной от научного и философского понимания принципа красоты идеологической конструкцией, интегрирующей ее сложное и противоречивое содержание, оказывается бинарная оппозиция космос-хаос, обнаруживаемая в мифопоэтических моделях картины мира.

Благодаря усложнению и расширению картины мира, в развитом мифологическом мировоззрении возникают натурфилософские модели космоса, в которых, в отличие от перечислительной эклектики архаических космологий, проводится принципиальное различие между «хаосом» мнений о явлениях и «космосом» истинных знаний об их умозрительных сущностях. Именно такая мировоззренческая схема организованного, а потому единого, правильного и прекрасного мира послужила идеальным образцом для классической европейской науки.

Таковы основные выводы представленного в статье текстового материала. Однако если обратиться к смысловому контексту, определяющему актуальность текста статьи, то в качестве его необходимого резюме следует дополнительно высказать следующее соображение.

Указанная формула классического понимания принципа красоты в рамках современной культуры претерпела и существенные изменения. Эти изменения, исходящие из постмодернистской доктрины неразделимости любых форм знания, связаны с поиском единого культурного пространства, в котором, например, существуют точки совпадения между античной наукой и современной эстетикой [25]. Несмотря на историческую произвольность подобного объединения, наука и искусство, действительно,

способны выполнять созидательные функции общекультурных заслонов на пути жизненного хаоса событий, идей и мнений. В то время как неудачи проектов примирения естественнонаучных и гуманитарных форм культуры, напротив, несут в себе угрозу активизации ее саморазрушительных форм.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4 /Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1984. 830 с.
2. Бряник Н.В. История науки доклассического периода: философский анализ: Учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. 162 с.
3. Волков А.В. Человеческое измерение научного познания: монография. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. 276 с.
4. Волков Ю.К. О философских революциях, их идеологических последствиях и статусе философского знания (размышления над книгой В.А. Кутырёва «Последнее целование. Человек как традиция») // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2017. № 1 (37). С.45-55.
5. Герасимова И.А. Принцип красоты в науке // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. XXX. № 4. С. 116-132.
6. Голдстейн М., Голдстейн И.Ф. Как мы познаем. Исследование процесса научного познания. Сокр. пер. с англ. М.: Знание, 1984. 256 с.
7. Дёмин И.В. Семиотический подход к истории: между презентизмом и антикваризмом // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 4 (232). С. 48-55.
8. Евсюков В.В. Мифы о мироздании // Мироздание и человек. М.: Политиздат, 1990. С. 8-122.
9. Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб.: Издательство ВГК, Издательство «Алетейя», 1994, 376 с.
10. Касавин И.Т. Эпистемология (теория познания, гносеология) // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+»; РООИ «"Реабилитация"», 2009. С. 1160-1166.
11. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Издательство «Правда», 1990. С. 195-390.
12. Лосев А.Ф. Хаос // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. /Гл. ред. С.А. Токарев. М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 2000. Т. 2. С. 579-581.
13. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 407 с.
14. Мигдал А.Б. Физика и философии // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 5-32.
15. Пенкин М.С. Искусство и наука. Проблемы, парадоксы, поиски. М.: «Современник», 1978. 302 с.
16. Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1 /Общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; Авт. вступит. статьи А.Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990. 860, [2] с.
17. Семёнов Ю.И. Философия истории от истоков до наших дней: Основные проблемы и концепции. М.: Старый сад, 1999. 380 с.
18. Стёпин В.С. Научное познание в социальном контексте. Избранные труды. Минск: БГУ, 2012. 416 с.
19. Топоров В.Н. Космос // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. /Гл. ред. С.А. Токарев. М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 2000. Т. 2. С. 9-10.
20. Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. /Гл. ред. С.А. Токарев. М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 2000. Т. 2. С. 161-164.
21. Топоров В.Н. Хаос первобытный // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. /Гл. ред. С.А. Токарев. М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 2000. Т. 2. С. 581-582.
22. Федотова В.Г. Истина и правда повседневности // Заблуждающийся разум?: Многообразие вненауч. знания /Отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. М.: Политиздат, 1990. С. 175-209.
23. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания /Пер. с англ. А.Л. Никифорова. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 413, [3] с.
24. Швырёв В.С. Теория // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+»; РООИ «"Реабилитация"», 2009. С. 973-975.

25. Serres M. *The Birth of Physics* / Translated by David Webb and William James Ross. London; New York: Rowman & Littlefield International, 2018. 242 pp.

REFERECES

1. Aristotel'. *Sochineniya: V 4-kh t. T. 4* [Essays in 4 volumes], vol. 4. Moscow, 1984. 830 p. (In Rus.)
2. Bryanik N.V. *Istoriya nauki doklassicheskogo perioda: filosofskiy analiz: Ucheb. posobiye* [History of Science of the classical period: philosophical analysis: Textbook]. Yekaterinburg, 2016. 162 p. (In Rus.)
3. Volkov A.V. *Chelovecheskoye izmereniye nauchnogo poznaniya: monografiya* [The Human dimension of scientific knowledge: a monograph.]. Petrozavodsk, 2012. 276 p. (In Rus.)
4. Volkov Yu.K. *O filosofskikh revolyutsiyakh, ikh ideologicheskikh posledstviyakh i statuse filosofskogo znaniya (razmyshleniya nad knigoy V.A. Kutyreva «Posledneye tselovaniye. «Chelovek kak traditsiya»)* [On philosophical revolutions, their ideological consequences and the status of philosophical knowledge (reflections on the book by V. A. Kutyrev «The Last Kiss. Man as a tradition») in *Gumanitariy: aktual'nyye problemy gumanitarnoy nauki i obrazovaniya* [Russian Journal of the Humanities], 2017, no 1 (37), pp.45-55. (In Rus.)
5. Gerasimova I.A. *Printsip krasoty v nauke* [The principle of beauty in science] in *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], 2011, vol. XXX, no 4, pp. 116-132. (In Rus.)
6. Goldsteyn M., Goldsteyn I.F. *Kak my poznayem. Issledovaniye protsessa nauchnogo poznaniya* [How we know. An Exploration of the Scientific Process]. Moscow, 1984. 256 p. (In Rus.)
7. Dëmin I.V. *Semioticheskiy podkhod k istorii: mezhdru prezentizmom i antikvarizmom* [Semiotic Approach to History: between Presentism and Antiquarianism] in *Nauchno-tekhnicheskiye vedomosti SPbGPU. Gumanitarnyye i obshchestvennyye nauki* [St. Petersburg State Polytechnical University Journal, Humanities and social sciences], 2015, no 4 (232), pp. 48-55. (In Rus.)
8. Yevsyukov V.V. *Mify o mirozdanii* [Myths about the universe] in *Mirozdaniye i chelovek* [The universe and man]. Moscow, 1990, pp. 8-122. (In Rus.)
9. Zhmud' L.Ya. *Nauka, filosofiya i religiya v rannem pifagoreizme*. [Science, Philosophy and Religion in Early Pythagoreanism]. Saint Petersburg, 1994. 376 p. (In Rus.)
10. Kasavin I.T. *Epistemologiya (teoriya poznaniya, gnoseologiya)* [Epistemology (theory of knowledge, epistemology)] in *Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science]. Moscow, 2009, pp. 1160-1166. (In Rus.)
11. Losev A.F. *Muzyka kak predmet logiki* [Music as a subject of logic] in *Losev A.F. Iz rannikh proizvedeniy* [Losev A.F. From the early works]. Moscow, 1990, pp. 195-390. (In Rus.)
12. Losev A.F. *Khaos* [Chaos] in *Mify narodov mira. Entsiklopediya v 2-kh t.* [Myths of the peoples of the world, Encyclopedia in two volumes]. Moscow, 2000, vol. 2, pp. 579-581. (In Rus.)
13. Meletinskiy E.M. *Poetika mifa. 3-e izd., reprintnoye* [The poetics of myth]. Moscow, 2000. 407 p. (In Rus.)
14. Migdal A.B. *Fizika i filosofii* [Physics and Philosophy] in *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 1990, no1, pp. 5-32. (In Rus.)
15. Penkin M.S. *Iskusstvo i nauka. Problemy, paradoksy, poiski* [Art and science. Problems, paradoxes, searches]. Moscow, 1978. 302 p. (In Rus.)
16. Platon. *Sobraniye sochineniy v 4 t.: T. 1* [Collected works in four volumes], vol. 1. Moscow, 1990. 860, [2] p. (In Rus.)
17. Semënov Yu.I. *Filosofiya istorii ot istokov do nashikh dney: Osnovnyye problemy i kontseptsii* [Philosophy of history from its origins to the present day: Main problems and concepts]. Moscow, 1999. 380 p. (In Rus.)
18. Stëpin V.S. *Nauchnoye poznaniye v sotsial'nom kontekste. Izbrannyye trudy* [Scientific cognition in a social context. Selected works]. Minsk, 2012. 416 p. (In Rus.)
19. Toporov V.N. *Kosmos* [Cosmos] in *Mify narodov mira. Entsiklopediya v 2-kh t.* [Myths of the peoples of the world, Encyclopedia in two volumes]. Moscow, 2000, vol. 2, pp. 9-10. (In Rus.)
20. Toporov V.N. *Model' mira* [Model of the world] in *Mify narodov mira. Entsiklopediya v 2-kh t.* [Myths of the peoples of the world, Encyclopedia in two volumes]. Moscow, 2000, vol. 2, pp.161-164. (In Rus.)
21. Toporov V.N. *Khaos pervobytnyy* [The chaos of the primordial] in *Mify narodov mira. Entsiklopediya v 2-kh t.* [Myths of the peoples of the world, Encyclopedia in two volumes]. Moscow, 2000, vol. 2, pp.581-582. (In Rus.)

22. Fedotova V.G. Istina i pravda povsednevnosti [Truth and truth of everyday life] in *Zabluzhdayushchiysya razum?: Mnogoobraziye vnenauch. znaniya* [A deluded mind?: Diversity of extra-scientific knowledge] Moscow, 1990, pp. 175-209. (In Rus.)

23. Feyyerabend P. Protiv metoda. Ocherk anarkhistskoy teorii poznaniya [Against the method. An outline of the anarchist theory of knowledge]. Moscow, 2007. 413, [3] p. (In Rus.)

24. Shvyrev V.S. Teoriya [Theory] in *Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science]. Moscow, 2009, pp. 973-975. (In Rus.)

25. Serres M. *The Birth of Physics* / Translated by David Webb and William James Ross. London; New York: Rowman & Littlefield International, 2018. 242 pp.

PRINCIPLE OF BEAUTY IN SCIENTIFIC KNOWLEDGE: SOCIOCULTURAL VERSION OF THE GNOSEOLOGICAL APPROACH

**VOLKOV
YURI**

*Doctor of Philosophy,
Professor of Department of History, Social Studies and
Law, Faculty of History and Philology,
Lobachevsky National Research State University of
Nizhny Novgorod, Arzamas Branch of NNSU,
Arzamas, Russian Federation, yu.k.volkov@yandex.ru*

Keywords:

gnoseology
beauty
science
mathematics
music
truth
verity
principles of simplicity and unity
chaos and cosmos
archaic and natural philosophy
cosmology

Summary:

The article addresses the problem of the genesis of the beauty principle in scientific cognition from the standpoint of the gnoseological approach supplemented by some conceptual generalizations from the fields of social epistemology and sociology of thinking. The relevance of this approach is due to the critical attitude to gnoseology as a general theory and methodology of science on the part of non-classical epistemology, the history of science and scientific theories of the middle range. An external factor that actualizes the current internal scientific situation is the prolongation of integration processes typical for postmodern culture associated with the search for points of contact between science and art. The article shows that despite the addition of the principle of beauty to the heuristic tools of modern exemplary science, there is an unresolved problem of the genetic relationship between aesthetics and science. This connection was best demonstrated in detail by the example of the similarity and difference between mathematics and music initiated in antique culture and reflecting the love of symmetry and harmony inherent in the Greek worldview. On the other hand, the differences in the perception of works of science and art which are obvious to ordinary consciousness required ancient thinkers to introduce concepts and principles that synthesize different aspects of the manifestations of the useful, true, and beautiful. In this connection, the binary mythopoetic cosmos-chaos opposition, which is found in its direct form in archaic and natural-philosophical cosmologies, is proposed as the historically first form that integrates the complex and contradictory content of the beauty principle. The results of the study lead to the conclusion that only natural philosophical models of the cosmos make a fundamental distinction between the “chaos” of opinions about phenomena and the “cosmos” of the true knowledge about their speculative entities. It is this worldview scheme of a single, conceptually ordered, and therefore truly beautiful world that served as an ideal model for classical European science.

УДК 123; 111.6

ЗМЕЕБОРЕЦ ЗИГФРИД КАК ОБРАЗЕЦ АКТИВНОГО БЫТИЯ: ЕДИНСТВО МИФА И ФИЛОСОФИИ В ВОПРОСЕ О СВОБОДЕ ВОЛИ*

**МИСЮРОВ
НИКОЛАЙ
НИКОЛАЕВИЧ**

*доктор философских наук,
профессор кафедры журналистики и
медиалингвистики,
Омский государственный университет им. Ф. М.
Достоевского,
Омск, Российская Федерация, misiurovnn@omsu.ru*

Ключевые слова:

свобода и необходимость
деятельность сознания
миф
предопределение и судьба
целесообразность
активное бытие

Аннотация:

Актуальность темы обусловлена кризисом личностного бытия, как обозначающей социокультурный феномен категории, исчерпавшей свою эпистемологическую значимость в исторический момент «смены вех» – вытеснения классической парадигмы парадигмой постмодерна и трансформации традиционного общества в «открытое» (теперь уже – «общество потребления»). Одним из результатов столь глобальной модификации коммуникативных стратегий и тактик, когнитивных практик и даже определенных устойчивых конструктов (вроде национальных концептов, культурных смыслов, стереотипов психологического и социального поведения) было восстановление приоритетности мифа (как формы мировосприятия и способа преобразования мира) и соответственно – возрождение интереса к мифологии и мифологической картине мира. Предмет исследования – синкретическое единство философского сознания и мифологического сознания. В статье анализируется «экзистенциальная» проблематика существования современного человека, по-разному решаемая различными философскими направлениями; отметим при этом одну объединяющую их установку: «сущностная» природа человеческой активности выявляется в коммуникативном акте, когнитивный смысл волеизъявления индивида уточняется и корректируется в общественном дискурсе. Согласимся с почти аксиоматическим суждением: свободой и независимостью, а также «критическим разумом», обусловлена ориентация на «подлинное бытие». В работе доказывается, что активность – не в смысле деятельности (производственной, политической, культурного творчества), а в смысле внутренней готовности к продуктивному использованию человеческих потенциалов на благо индивида и коллектива – является основополагающей для такого особенного (мифологического героического) состояния духа. Констатируется, что модусу бытия в современной «антропологической» философии противопоставлен модус обладания; чтобы «быть», человек должен отказаться от эгоцентризма, обрести свою независимость. Свобода

выбора современного человека детерминирована логикой культуры, институтами «открытого» общества и факторами глобализации; однако культурное наследие прошлого сохраняет свою значимость, заключающуюся в мифе «первобытная сила» оплодотворяет массовую культуру, типологический образ героя (вроде безукоризненного Зигфрида) становится искушением для «отчужденного» субъекта познания мира.

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 30 мая 2021 года

Опубликована: 15 июня 2021 года

Введение

Содержание реальных проблем существования человека всегда разительно отличалось от их философской интерпретации; «смена веков» – кардинальное изменение культурной парадигмы, «гуманистической» этики и научной эпистемологии – существенно усложнило коренной вопрос о человеческой личности как субъекте истории. Классические антиномии философского мышления (общее и особенное, абсолютное и относительное, бесконечное и конечное, трансцендентное и имманентное, реальное и ирреальное) получили новое прочтение. Неудачной оказалась попытка соединить их в некоем «высшем» синтезе.

Кризис личности (точнее, личностного бытия), являвшийся следствием глубокого формационного кризиса западноевропейской цивилизации (деформацией протестантских основ капитализма, всеобщий упадок религиозности и дискредитация либеральных ценностей гуманизма), был воспринят как кризис знания вообще. Индивидуализм (порождение ницшеанства) и «психология масс» (продукт тоталитаризма) одинаковым образом не годились стать «системой».

В таком «сущностном» контексте вновь ставился вопрос о свободе воли, не решенный в эпистемологических границах «классической рациональности». Концептуальное «прочтение» мифа в философии постмодерна изменилось.

Основное содержание работы

1. Субстанциональный аспект проблемы

Деятельность (выражение соответствующего отношения человека к миру) – конститутивный элемент доктрины «личностной» философии, преодолевающей крайности материализма и идеализма – принято рассматривать как некую основу универсальной самореализации личности. Происходит это путем активного «вовлечения» индивида в синкретический процесс перехода от «посюстороннего» к «потустороннему». «Преодоление» как внутренний принцип личностного бытия есть взаимодействие с внешним миром, обращение к глубинным пластам человеческого «я»; опора существования – в предметной деятельности [2: 95].

В интерпретации известной концепции К. Юнга зачастую акцент делается на «эмоциональных травмах», полученных человеком в раннем возрасте и в силу этой своей изначальной «закрепленности» в сознании и психике мотивирующих социальное поведение индивида; гораздо большим значением обладают «порывы» и «мотивы», обусловленные теми актуальными задачами, которые существуют «здесь и сейчас» или же будут существовать в будущем; человек, оказавшись в определенной жизненной ситуации, ведет себя совсем не так, как того требует «существующая реальность», но принимает решения под влиянием того или иного внутреннего комплекса, приобретенного в прошлом; каждому такому комплексу «важнейших элементов» осознаваемой психики, помещенному в «личное бессознательное», соответствует убеждение или идея антагонистического характера, тем самым свобода воли нарушается [19].

Может ли вообще быть свобода воли в тотально детерминистском мире? Подобная провокационная формулировка обозначенной проблемы подразумевает, что традиционным исследованиям сущностного содержания категорий «свобода», «мораль» и «смысл» (имеется ввиду смысл свободного выбора) недостает «реализма» и даже «натурализма» (речь идет о решающей роли психологии в междисциплинарных исследованиях данного вопроса); только в таком сильно измененном

ракурсе проясняется «потенциально единое» видение нашего места в природе и соответственно – наших возможностей свободного выбора [23].

2. Историко-философский экскурс и современное состояние вопроса

Романтическая философия трактовала личность как «субъективный зародыш становящегося объекта», только тогда этот «совершенный проект» осуществляется в «едином и неделимом живом индивиде» [17: 290]. Понятием «свободы», полагал Ф. Шлегель, снимается при этом «абсолютная противоположность между конечным и бесконечным» [18: 181]. В современной философии утверждается, что «логикой культуры» детерминируется и направляется деятельность индивида (из «анонимной» все более становящейся «индивидуальной»). Сознание и деятельность индивида расположены в некоем «смысловом», онтологически и аксиологически значимом пространстве между двумя «пределами».

Одним пределом очерчивается «имманентно» сфера «последних вопросов бытия» (по определению М. М. Бахтина). Человеческое сознание разграничено этими «мыслительными практиками» с самосознанием «мирового духа»; все наши поступки обусловлены «свободой выбора», стремлением уравновесить «жизнью» (как собственным решением жизненных задач) саму «судьбу». Вторым пределом, уже не мистическим, но зримым и реальным – социальной необходимостью – наше сознание детерминировано всецело («целесообразностью» и теми же жизненными обстоятельствами, но уже как «моментами» и «эпизодами» социализации). «Думается, что каждый человеческий поступок есть феномен встречи в нашей душе и в нашей деятельности этих двух детерминаций, напряжен их противостоянием» [1: 321]. «Свобода выбора» в этом смысле не есть «свобода решения», поскольку всякий раз помимо случайных факторов оказываются задействованными «имманентные» силы бытия (природного и социального). Разум и воля человека вступают в противоречие с высшим разумом (согласно М. Хайдеггеру, «сущее есть все») и в столкновение с «мировой волей» (или же, выражаясь гегельянским языком, «мировым духом»). Однако сам изначальный и главнейший вопрос о смысле бытия историчен (как и само бытие). Объективность субъективных интеллектуальных актов познания гарантирована своего рода ностальгией по «правде бытия» [25: 207].

Экзистенциалистский принципиальный вопрос о свободе и необходимости, тесно связанный с вполне марксистским вопросом о социальной природе общественной практики и, наконец, структуралистским вопросом о «сущностной» природе и коммуникативных структурах человеческой «активности», – это все «важнейшие вопросы» (это определение Р. Бернстайна). Задача («намерение») прагматического мышления, противопоставленного «чистому мышлению», состоит в преобразовании «интеллектуальных явлений» в практические интересы; критика предшествующей философии (заодно и новейшей философии – «аналитической») превращается в один из инструментов осуществления социально-либеральной реформы традиционного общества [21].

В отношении необходимых процедур допускается присутствие некоего посредника (обозначенного как «нечто») между миром и человеком в условиях «коммуникативной рациональности» [3: 160]. Однако же возникает конфликт столь всеобъемлющих и амбициозных целей с ограниченными возможностями новейшей эпистемологии, санкция на «свободное мышление» по-прежнему остается высшей прерогативой чего-то внешнего (имманентного).

Определяющая (дискурсивная) проблема современной философской мысли, полагает М. Фуко, обусловлена приоритетностью вопроса о «самом человеке» перед традиционными вопросами о «первоначале вещей», историчности «всего сущего», «познавательных априори» и эмпирическом содержании знания, способах человеческого бытия и так далее; само появление этого нового образа человека в дискурсивном поле новейшей эпистемологии предполагает «некий императив, возбуждающий нашу мысль изнутри» – в форме гуманистической морали, политики, наконец, «чувства ответственности перед судьбой» [12: 348].

Критика традиционного философского объективизма (поворот, осуществленный феноменологией к «подлинному» субъекту, и обращение к «интенциям») утверждала новые принципы «антропологического» философствования – вместо «классического», как метафизического, так и позитивистского. Знаменитый призыв Э. Гуссерля «назад к самим предметам» означал отказ от философской «спекулятивности» (отождествление специфического предмета философии и научного исследования как такового) в целях более полного выявления непосредственно человеческих «признаков и значений» бытия, более глубокого изучения сферы «чистой субъективности» как действующей первоосновы всякой объективности. Присутствие образа в сознании не исчерпывает феномена, который есть представление предмета посредством образа. «Имея в представляющем акте образ, это субъективное содержание, мы все же имеем в виду не образ, но соответствующий

представляемый «внешний» предмет» [6: 70].

Человек сам определяет бытие, его «сущностные формы» в различных способах взаимодействия с миром; исходным моментом такого выбора «собственного бытия» является определенный, конституирующий мир вид активности человека как индивидуума. Экзистенциальный «практический» человек относится к окружающему миру как особому материалу, из которого он черпает силы и средства для обретения своей «подлинности», осуществления поставленных жизненных целей (они в свою очередь конституируются как «ценности»).

Актуализировавшиеся экзистенциальные проблемы современного человека К. Ясперс обозначил в работе «Психология мировоззрений» (вышедшей в 1919 году, вскоре после окончания Первой мировой войны). Обычный человек живет «заброшенной», не имеющей смысла жизнью; он даже не подозревает о том, кто он такой в действительности, не знает своих скрытых способностей, возможностей своего подлинного «я». Однако в особых случаях его «истинная натура» выходит наружу. В этих пограничных ситуациях – между жизнью и смертью – решается судьба человека; раскрепощая свою внутреннюю энергию, испытывая «давление мира», соприкасаясь с трансцендентальным высшим бытием, он стремится к Богу. «Согласие с собой» он обретает в свободе и в смерти. Ницшеанская философия зафиксировала «гибель богов», однако возлагала определенные надежды на «сверхчеловека», проигнорировав то решающее обстоятельство, что закончилось и «время героев». «Устойчивость» мифологической эпохи была нарушена глубочайшими изменениями «осевого времени», заявлял он в поздней своей работе «Смысл и назначение истории» (1949 год, снова послевоенная книга, осмысление еще более страшной Второй мировой войны). Рациональное философское мышление сформировало тип человека, существующий поныне. Корень всех наших «смысловых» проблем – в этой «тотальности» всемирно-исторического процесса, вынуждающей человека подстраивать свои жизненные ориентиры под императивы времени. «Непостижимый в своих причинах» кризис всего человечества, который нельзя устранить, но можно только «принять как судьбу, терпеть и преодолевать», выражается в нивелировании интеллекта, в утрате основательности в людях, в росте цинизма, в утрате гуманности, в обостренном чувстве надвигающейся катастрофы.

Историю К. Ясперс структурировал так: доистория, эпоха великих культур древности, «осевое время» и эпоха научно-технического прогресса.

«Между безмерной доисторией и неизмеримостью будущего лежат 5000 лет известной нам истории, ничтожный отрезок необозримого существования человека. Эта история открыта в прошлое и будущее. Ее нельзя ограничить ни с той, ни с другой стороны, чтобы обрести тем самым замкнутую картину, полный самодовлеющий ее образ. В этой истории находимся мы и наше время. Оно становится бессмысленным, если его заключают в узкие рамки сегодняшнего дня, сводят к настоящему» [20: 28].

Только так, считал он, уяснив утраты человека прошлого (переосмысление и даже отказ от «традиции»), можно углубленно понять сознание человека современности и его «смыслы жизни».

Положение современного человека следует рассматривать, был убежден он, не иначе как форму массового существования; «высокие мгновения совершенства», в которые человеку открывается само бытие, ему уже не доступны, поскольку им утрачена первооснова «всеобъемлющего», в реальной действительности для индивидуума нет достаточных условий для «свободных решений». У истории (которая далеко не всегда по сути своей есть «исторический прогресс») и «духовного процесса», к сожалению, разная направленность.

«Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным – если не своей эмпирической неопровержимостью, то во всяком случае некоей эмпирической основой для всех людей вообще, – что тем самым для всех народов были найдены общие рамки понимания их исторической значимости» [20: 32].

Появился человек именно такого типа (который утратил «свою субстанцию» и самостоятельность, который решает вопрос о познании с помощью «радикального сомнения», который осознает свою сущность в перманентном состоянии «потрясенности и потерянности»), какой сохранился и по сей день. Человек ищет спасения, задача философии (которую он называет «средством преодоления мира» и «аналогом спасения») – помочь ему в этом.

3. Мифологический материал и его философская трактовка

Вот здесь и возникает вопрос о воле человека, его способности – в упомянутой «пограничной

ситуации» между жизнью и смертью («то, что уничтожается смертью, есть явление, а не само бытие») – определить, что в жизни экзистенциально, а что нет, поскольку только в таком ракурсе «интерпретирующее рассмотрение становится моментом воли».

«Единство становится целью человека. Изучение прошлого соотносится с этой целью, сознательно используется в качестве примера мира в едином мире, устанавливаемого посредством правового порядка для устранения нужды и завоевания счастья по возможности для всех» [5: 268].

Однако эта возвышенная цель предполагает лишь воссоздание общей для всех людей основы существования. Единство условий для всех человеческих возможностей чрезвычайно важно, но это – совсем не конечная цель, а тоже только лишь средство ее достижения. Мы ищем единство на более высоком уровне – в целостности мира человеческого бытия; только верой «обнаруживший свою беспомощность» человек приходит в соприкосновение и единение с «трансцендентным».

В этом смысле несомненна «мощь мифа» [26: 217] – интеллектуальные возможности именно такого, деятельного отношения к миру и эффективного способа его волевого преобразования; совершенно очевидны и чрезвычайно важны аксиологическая и психологическая составляющая проблемы [27].

В одном из текстов «Старшей Эдды» – «Речи Фафнира» – мы встречаем весьма любопытный, вполне «экзистенциальный» диалог между умирающим от полученной раны ужасным драконом Фафниром, прожившим бесславно долгие века, ненавидимым людьми и почти забытым богами, и его бесстрашным убийцей Сигурдом, отважным молодым героем, «искусным в битвах», знающим, что ему суждено прожить лишь короткий, но славный миг жизни:

[*Фафнир сказал:*] «Слышишь ты всюду слово вражды, но прав я, поверь: золото звонкое, клад огненно-красный, погубит тебя!»; [*Сигурд сказал:*] «Богатством владеть всем суждено до какого-то дня, ибо для всех время настанет в могилу сойти» [9: 104].

Драматичность сцены обусловлена сакральным подтекстом: в древние времена верили, что слова умирающего могущественны, если он проклянет своего недруга. Об этом сообщается в одной из прозаических вставок к саге, имеющих характер философского комментария. Совет «вспять воротиться» пока не поздно богатырь с презрением отвергает, закончить свой земной путь «среди жизни обломков» – бесславный исход для всякого смертного, обладающего необходимой волей и желающего оставить после себя память [9: 109].

Именно так описывает всю трагичность человеческого бытия философия: то, что перед лицом смерти «остается существенным», то экзистенциально важно для человека; то, что утрачивает свою ценность, «оказывается напрасным»; единственный выход из этой трагической ситуации – возвращение проявившего самоотверженность человека в «мир абсолютного и вечного».

Человек в качестве «единичного существа», согласно Г. В. Ф. Гегелю, вынужден бороться с необходимостью, установленной природой: «Его нравственный долг – завоевать самостоятельность посредством своей деятельности и рассудка, ибо по своей природе человек зависит от целого ряда обстоятельств; он вынужден поддерживать свое существование с помощью своего духа, своей правоспособности и таким образом освободиться от своей зависимости от природы» [5: 403].

Чем не философский (на сей раз именно философский) комментарий на этот полный драматизма и когнитивного смысла отрывок из эпического (мифологического) текста?

Приведенный мифологический пример демонстрирует, насколько во всяком произведении искусства философской логикой культуры актуализируется бытие – и «всеобщее бытие мира», и своеобразная «проекция бытия» человека той или иной исторической эпохи. Мир мифа и действительный мир Э. Гуссерль справедливо назвал «неравноправными мирами»; однако мифологические представления допустимо исследовать как особого рода сферу «вполне объективную» по своему характеру, независимо от того, что самим мифологическим представлениям «ничего не соответствует в действительности» [6: 115]. Романтики относились к проблеме более взвешенно: Ф. В. Шеллинг признавал в мифологии «доктринальный смысл», допуская, что «истина, по крайней мере изначально, полагалась в ней» [16: 53]. В сравнении с «чисто поэтическим» воззрением на мифологию, философское толкование мифа он считал более «достойным философа», потому что оно «дает мифологии право на философское содержание» [16: 70]. Описывая потенциальные возможности мифа, Шеллинг особо подчеркивает, что в мифе выражено «общее понятие субъекта, следовательно, чистая возможность бытия» [16: 72]. «Мифологическое» у К. Ясперса (как элемент «традиции», связь с которой оборвалась в описываемое им «осевое время») является одной из важнейших характеристик «абсолютного» и потому чрезвычайно важно для исследователя в коммуникативном и когнитивном плане. Мифологическое сознание в этом смысле несомненно можно рассматривать уникальным

способом освоения мира; особенный человек – герой мифа – выступает при этом в качестве представителя коллектива, социума [8: 15].

Мифологическая эпоха с ее «спокойной устойчивостью» закончилась тогда, когда человек стал (научился) осознавать «бытие в целом, самого себя и свои границы».

«Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Во всех направлениях совершался переход к универсальности» [5: 33].

Этот процесс заставил многое пересмотреть, поставить под вопрос, подвергнуть анализу все «бессознательно принятые ранее воззрения, обычаи». Все это вовлечено теперь в водоворот современной жизни (наша проблема в том, что мы напрочь утратили «действенную субстанцию» традиции прошлого и тем самым лишились нужной опоры).

Каково же возможное решение обозначенной экзистенциальной проблемы? В предисловии еще к первому изданию своей знаменитой книги «Иметь ли быть?» (1976) Э. Фромм утверждал, что острота обсуждаемых проблем требует совершенно нового, «радикально-гуманистического» подхода к анализу действительности и природы самого человека; следует признать конструктивность дискуссий материалистов и идеалистов, а также результативность взаимодействия психологии, социологии и теологии. Свобода и независимость, а также «критический разум» являются важнейшими предпосылками человеческой ориентации на бытие. Главнейший признак такого состояния духа – «активность не в смысле деятельности, а в смысле внутренней готовности к продуктивному использованию человеческих потенций» [11: 136]. Мы можем приблизиться к модусу подлинного бытия лишь в той мере, в какой мы расстанемся с модусом обладания (то есть перестанем искать в собственности надежность и удовлетворение, перестанем держаться за свое «я» и свое имущество). Чтобы «быть», надо отказаться от эгоцентризма и себялюбия, то есть освободить свою душу от «богатства» и «суеты» (как это называют многие мистики) [11: 137]. Змееборец Зигфрид – безупречный герой – согласился бы с этим утверждением.

Подобный – принципиально активный – способ бытия М. Хайдеггер определил как «модус повседневного бытия самости», экспликация которого показывает нам, можем ли мы именовать человека «субъектом» повседневности. Все «бытийные структуры присутствия» (как и феномен человека, отвечающего на вопрос «кто он?») суть способы человеческого бытия; экзистенциальная сущность их характеристик очевидна. «Потому требуется верная постановка вопроса и предварительная разметка пути, на каком еще одна феноменальная сфера повседневности присутствия сможет быть введена в обзор» [12: 62]. Исследование в направлении феномена, позволяющего ответить на вопрос «кто?», ведет к пониманию «структур присутствия», которые демонстрируют равнозначность «события» и «соприсутствия». Это постановка экзистенциального вопроса «о кто присутствия» (напомню о трудностях перевода текстов этого философа).

Все новое, как известно, есть хорошо забытое старое. Гегелевское определение «необходимости» раскрывает этот процесс «опосредствования самосознания» как движение от «конечного» к «бесконечному»: «бесконечное было истиной конечного, конечное снимало себя в себе самом, переходя в бесконечное, подобно тому как теперь случайное превращается в необходимость» [4: 64]. Он последовательно различал «внешнюю необходимость» («обстоятельства, вызывающие действие, непосредственны») и «внутреннюю необходимость» («действие есть положенное, причина – изначальное»). В истинной необходимости «наличное бытие», предпосылка и результат непосредственной «рефлексии» составляют единство. Понятие «целесообразности» вытекает из телеологического рассмотрения мира: свобода есть «абсолютная необходимость в себе», однако «тотальной субъективности» противостоит своеобразное «определение субъекта, состоящее в том, чтобы иметь цель», поэтому стремление субъекта снять эту форму «совпадения с самим собой» и реализовать цель, принадлежащую ему, он «объективировался в ней», освободился от «конкуренции обстоятельств» как порождающего начала, но «сохранил себя в многообразии» [4: 70].

«Жизнь имеет цели в ней самой, средства и материал для своего существования, она существует как сила, господствующая над средствами и своим материалом. Это прежде всего наличествует в живом индивидууме. В своих органах он имеет средства, и материалом тоже является он сам. Эти средства проникнуты целью, они не самостоятельны, не существуют для себя, без души, без живого единства тела, которому они принадлежат. Всеобщая идея здесь – сила, действующая в соответствии с целями, – всеобщая сила» [4: 73].

Применительно к использованному в качестве примера мифологическому сказанию это означает:

бесстрашный Зигфрид, ужасный Фафнир и его коварный брат карлик Рёгин, и даже старший бог среди асов Один в одинаковой мере зависят от «всеобщей» силы, действующей в соответствии с некими высшими целями. Мы боимся свободы, полагает Э. Фромм, потому что «сторонимся нового»: каждый такой шаг может окончиться неудачей; «только старое, многократно опробованное кажется нам надежным». Любопытно, что мифологический герой у него – образец «активного» бытия. «Нас восхищают эти образы, ибо в глубине души мы сознаем, что их путь мог быть и нашим, если бы только нам удалось рискнуть»; однако, что нас нынешних («обывателей» по мировосприятию и по поступкам) все же смущает: «быть героем – безумие, ибо геройство, по сути дела, совершается вопреки его интересам» [11: 170]. В этом и заключается сила и обаяние особой «мифологической истинности» [7: 55].

«Быть», подчеркивает Э. Фромм, подразумевает способность к активности; в этом смысле бытие человека и пассивность человеческого существования (в природном мире, в социуме) исключают друг друга. Кроме того, обычное толкование «активности» предполагает такое поведение субъекта, при котором приложение энергии приводит к зримому результату (в качестве примера философ приводит крестьянина, обрабатывающего землю; заводского рабочего у конвейера; акционера, вкладывающего свои деньги в организованное другими производство и других); более того, современное значение слова не проводит различия между активностью, как целенаправленным поведением, получившим общественное признание, и просто «занятостью». На самом деле речь должна идти о качестве человеческой активности, замечает философ, то есть об оценке самого процесса духовной жизни (картина или научный трактат могут быть совершенно непродуктивными, бесплодными). Подлинно «продуктивная личность оживляет все, чего бы она не коснулась; она реализует свои собственные способности и вселяет жизнь в других людей и даже в окружающие предметы» [11: 142]. Это – хрестоматийный «родовой признак человека» (К. Маркс).

Стремясь к лучшему, мы обретаем единство предшествующей истории и современности «посредством выявления того, что существенно для всех». Однако значение этого может открыться только в динамике человеческого общения. Теперь возникает последний вопрос, заявлял К. Ясперс: «Состоит ли единство людей в их единении в рамках общей веры, в объективности того, что всем представляется истинным в мысли и вере, в организации одной вечной истины посредством глобального авторитета?» [20: 269].

Несомненно, что это единство, доступное сознанию в своей «абсолютной» истине, – вождеделенное единство, сущностное содержание которого многообразно и беспредельно для познания, сохраняющее свою «истинность» только в воле к бесконечной коммуникации в качестве наивысшей конечной задачи, которая стоит перед безграничными, «не знающими завершения» человеческими возможностями. Действительно, первичным феноменом истины в современной философии признается не тот, который является достоянием «субъективного познания» (необходимо «упразднить господство субъекта в познании», требовал М. Хайдеггер), а именно тот, который совместно со всем культурным достоянием человечества («общественной практикой», «коллективной памятью») принимается как нечто имеющее форму консенсуса для «открытого» общества и общее для всех. Все ценности и «смыслы бытия» оказываются значимыми одновременно, каждый из таких специфических «смыслов» претендует на единственность и всеобщность и в социальной коммуникации индивидов, и в духовном общении индивидуумов (но сначала – в «атомарном средоточии» каждого индивидуального сознания, которому соответствует уникальное индивидуальное бытие).

Заключение

Итак, мифологическая и философская модели мира отчасти взаимозаменяемы (как и взаимно дополняемы), дискретны по структуре и гомогенны по происхождению. Мифология и наука, частично совпадающие, «принципиально они никогда не тождественны» [7: 43]. Герой мифа и субъект философии принадлежат к разным типам сознания, но у них одно общее объединяющее их онтологическое начало – «активное» бытие.

Что же касается перспектив аксиологического осмысления человеческой жизнедеятельности (героических деяний в понимании мифа), то понятно, что «лишь совершенно иная социально-экономическая структура и коренная ломка представлений о человеческой природе» могут наглядно продемонстрировать, что существуют и другие способы воздействия на человека, нежели те, к которым мы привыкли на протяжении всей истории человечества [11: 169]. Это касается как социализации индивида, так и его «активного» личностного бытия, жизненного опыта, образования, приобщения к научным знаниям, эстетического воспитания, психологического формирования личности,

выработки необходимых стереотипов общественного поведения и усвоения общепринятых норм морали, формирования философского или же религиозного сознания. «Самоопределение» индивидуума может осуществиться только как акт воли.

ПРИМЕЧАНИЯ:

* Сказание о Зигфриде, убийце дракона и жертве предательства (как исполнения проклятия, тяготевшего над золотом Нибелунгов) – один из важнейших сюжетов древнегерманского эпоса. Для немецкой культуры (прошлых времен и современности) Зигфрид – культовая фигура. Этот идеальный языческий герой – воплощение чести и воли; следуя судьбе, он сумел встать вровень с богами. «Старшая Эдда», величайший общегерманский литературный памятник, сохранила для мира древнейшие предания времен «великого переселения народов». Благодаря мифу о Зигфриде (Сигурде) сформировались многие архетипические образы современной мировой культуры. См. специально: [15], [24].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. 413 с.
2. Буржуазная философская антропология XX века. М.: Наука, 1986. 296 с.
3. Вольф М. Н., Косарев А. В. Концепция прагматистского поворота Р. Бернштейна // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 40. С. 153-163. DOI: 17223/1998863X/40/15
4. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М.: Мысль, 1975. Т.1. 532 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии духа. М.: Дело, 2014. 308 с.
6. Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. 464 с.
7. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.
8. Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: Карелия, 1991. 111 с.
9. Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. М.: Наука, 2015. 260 с.
10. Тимофеев В. Г. Петров Н. В. Свойства мифологического сознания // Вестник Чувашского университета. 2010. № 4. С. 146-151.
11. Фромм Э. Иметь или быть? М.: АСТ, 2018. 320 с.
12. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сид, 1994. 408 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
14. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. 192 с. Отрешенность. С. 102-111. О том, что неверно продолжать мыслить отрешенность «в пределах воли»
15. Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М.: Иностранная литература, 1960. 446 с.
16. Шеллинг Ф.В. Философия мифологии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2013. Т.1. 480 с.
17. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. Т.1. 479 с.
18. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. Т.2. 448 с.
19. Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное. М.: АСТ, 2020. 224 с.
20. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
21. Bernstein R. The pragmatic turn. Cambridge-Malden: Polity Press, 2010. 232 p.
22. Capobianco R. Heidegger's way of being. Toronto: University of Toronto Press, 2014. 122 p. p. 67: sentinel as herald makes manifest what is manifest
23. Dennett D. C. Freedom evolves. New York: Viking Books, 2003. 347 p.
24. Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos. Hrsg. von J. Heinzle, K. Klein und U. Obhof. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2003. 656 S.

25. Farin I., Malpas J. Reading Heidegger's "Black notebooks 1931-1941". Cambridge; London: MIT Press, 2016. 361 p.
26. Hillman J. Kinds of power: a guide of its intelligent uses. New York: Currency and Double-day, 1995. 254 p.
27. Hillman J. Force of character and the lasting life. Toronto: Random House, 2000. 236 p.

REFERENCES

1. Bibler V. S. From science to the logic of culture. Two philosophical introductions to the twenty-first century. Moscow, 1990. 413 p. (In Russ.)
2. Bourgeois philosophical anthropology of the 20th century. Moscow, 1986. 296 p. (In Russ.)
3. Volf M. N., Kosarev A. V. Concept of the pragmatic turn of R. Bernstein. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofija. Sociologija. Politologija*. 2017. No 40. P. 153-163. (In Russ.)
4. Hegel G. W. F. Philosophy of religion. Moscow, 1975. Vol. 1. 532 p. (In Russ.)
5. Hegel G. W. F. Lectures on the philosophy of the spirit. Moscow, 2014. 308 p. (In Russ.)
6. Husserl E. Selected works. Moscow, 2005. 464 p. (In Russ.)
7. Losev A. F. Dialectics of myth. Moscow, 2001. 558 p. (In Russ.)
8. Pivoyev V. M. Mythological consciousness as a way of mastering the world. Petrozavodsk, 1991. 111 p. (In Russ.)
9. The eldest Edda. Ancient Icelandic songs about gods and heroes. Moscow, 2015. 260 p. (In Russ.)
10. Timofeyev V. G. Petrov N. V. Properties of Mythological Consciousness. *Vestnik Chuvash-skogo universiteta*. 2010. No 4. P. 146-151. (In Russ.)
11. Fromm E. Have or be? Moscow, 2018. 320 p. (In Russ.)
12. Foucault M. Words and things. Archaeology of the humanities. St. Petersburg, 1994. 408 p. (In Russ.)
13. Heidegger M. Genesis and time. Moscow, 1997. 452 p. (In Russ.)
14. Heidegger M. Conversation on a country road. Selected articles of the late period of creativity. Moscow, 1991. 192 p. (In Russ.)
15. Heusler A. German heroic epic and the tale of the Nibelungs. Moscow, 1960. 446 p. (In Russ.)
16. Schelling F. W. Philosophy of Mythology. St. Petersburg, 2013. Vol. 1. 480 p. (In Russ.)
17. Schlegel F. Aesthetics. Philosophy. Criticism. Moscow, 1983. Vol. 1. 479 p. (In Russ.)
18. Schlegel F. Aesthetics. Philosophy. Criticism. Moscow, 1983. Vol. 2. 448 p. (In Russ.)
19. Jung K. G. Archetypes and the collective unconscious. Moscow, 2020. 224 p. (In Russ.)
20. Jaspers K. The meaning and purpose of history. Moscow, 1991. 527 p. (In Russ.)
21. Bernstein R. The pragmatic turn. Cambridge-Malden, 2010. 232 p.
22. Capobianco R. Heidegger's way of being. Toronto, 2014. 122 p.
23. Dennett D. C. Freedom evolves. New York, 2003. 347 p.
24. Die Nibelungen: Sage – Epos – Mythos. Hrsg. von J. Heinzle, K. Klein und U. Obhof. Wiesbaden, 2003. 656 S.
25. Farin I., Malpas J. Reading Heidegger's "Black notebooks 1931-1941". Cambridge; London, 2016. 361 p.
26. Hillman J. Kinds of power: a guide of its intelligent uses. New York, 1995. 254 p.
27. Hillman J. Force of character and the lasting life. Toronto, 2000. 236 p.

SIEGFRIED THE DRAGON SLAYER AS A MODEL OF ACTIVE BEING: UNITY OF MYTH AND PHILOSOPHY ON THE ISSUE OF FREE WILL

MISYUROV
Nikolay

*Doctor of Philosophy,
Professor of the Department of Journalism and Media
Linguistics,
Dostoevsky Omsk State University,
Omsk, Russian Federation, misiuorvnn@omsu.ru*

Keywords:

freedom and necessity
activity of consciousness
myth
predestination and destiny
expediency
active being

Summary:

The relevance and topicality of the study is determined by the crisis of personal existence, as well as the denoting sociocultural phenomenon of the category that has exhausted its epistemological significance at the historic moment of the “values shift” – the displacement of the classical paradigm by the paradigm of postmodernism and the transformation of traditional society into “open” one (or “consumption society”, as one would say now). One of the results of such a global modification of communication strategies and tactics, cognitive practices and even certain stable constructs (such as national concepts, cultural meanings, and stereotypes of psychological and so-cial behavior) was the restoration of the priority of myth (as a form of worldview and a way of transforming the world) and, accordingly, a revival of interest in mythology and the mythological picture of the world. The subject of the study is the syncretic unity of philosophical consciousness and mythological consciousness. The article analyzes the “existential” problem of modern man’s existence, which is solved differently by different philosophical currents, which, however, share one common idea that the “essential” nature of human activity is revealed in a communicative act; the cognitive meaning of the individual’s will is refined and corrected in public discourse. We should agree with an almost axiomatic statement that orientation towards “genuine existence” is conditioned by freedom and independence, as well as by “critical reason”. The paper proves that activity – not in the sense of production, political, creative cultural or other activity, but in the sense of internal readiness for the productive use of human potency for the benefit of both the individual and the collective – is fundamental for such a special (mythological heroic) state of mind. It is stated that the modus of being in modern “anthropological” philosophy is opposed to the modus of possession; in order to “be”, a person must give up self-centeredness and gain his or her independence. The modern man’s freedom of choice is determined by the logic of culture, the institutions of “open” society and the factors of globalization; however, the cultural heritage of the past retains its significance, the “primitive power” of myth fertilizes mass culture, and the typological image of a hero (as immaculate as Siegfried) becomes a temptation for the “alienated” subject of conceiving the world.

УДК 130.2

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В РАССКАЗЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «СОН СМЕШНОГО ЧЕЛОВЕКА»

**КЛЮКИНА
ЛЮДМИЛА
АЛЕКСАНДРОВНА**

*доктор философских наук,
профессор кафедры философии и культурологии,
Петрозаводский государственный университет,
Институт истории политических и социальных наук,
Петрозаводск, Российская Федерация,
klyukina-la77@yandex.ru*

Ключевые слова:

Августин Аврелий
Фёдор Михайлович Достоевский
Владимир Сергеевич Соловьёв
рассказ «Сон смешного человека»
русская религиозная философия
христианство

Аннотация:

В контексте герменевтического подхода выявлены и проанализированы религиозно-философские идеи «Исповеди» Августина Аврелия в тексте рассказа Фёдора Михайловича Достоевского «Сон смешного человека». Продемонстрировано, что Достоевский в пространстве современной ему культуры самостоятельно осмыслил проблему происхождения зла, проблему человеческой свободы, теодицеи и идеи спасения, сформулированные впервые в европейской философской традиции Августином. Автор обосновывает вывод, что идея безграничной свободы человека и вселенского спасения Достоевского, показавшего, что отказ от индивидуальной свободы имеет смысл только, если речь идет о всечеловеческом спасении, оказала существенное влияние на становление русской религиозно-ориентированной философии В. С. Соловьёва.

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 30 мая 2021 года

Опубликована: 15 июня 2021 года

Введение

Вопрос о религиозно-философских взглядах Фёдора Михайловича Достоевского до сих пор остается дискуссионным и требующим дальнейших исследований. Однако несомненным остается факт несомненного влияния его творчества на русскую религиозную философию XIX века. Данная статья посвящена изучению религиозно-философских идей писателя, выраженных в его рассказе «Сон смешного человека», опубликованном в 1877 году. Михаил Михайлович Бахтин охарактеризовал это произведение Достоевского как энциклопедию всех ведущих тем писателя [2: 169]. Бахтин отметил, что в своем лаконичном тексте писатель в художественной форме выразил множество философских идей, связанных с разными традициями, поэтому этот текст можно назвать предельно универсальным [2: 167]. Хотя многие исследователи отмечали присутствие в рассказе различных идей, в отечественном литературоведении (В. В. Борисова [4], П. Воге [5], Т. А. Касаткина [10], Н. Г. Михновец [14], Б. Н. Тихомиров [17]) прежде всего уделялось внимание выявлению христианских идей в тексте рассказа. О таланте Достоевского выражать религиозно-философские идеи в чувственной форме в своих романах писали отечественные философы (М. М. Бахтин [2; 3], А. В. Гулыга [6], В. К. Кантор [11], Л. А. Клюкина

[12], Е. Н. Золотухина [12]) и зарубежные исследователи (Иустин Попович [8], Р. Лаут [13], А. Кавацца [9]). Первым о «христоликости» героев Достоевского написал Иустин Попович [8]. Райнхард Лаут отзывался о Достоевском как о нравственном человеке [13]. Арсений Владимирович Гулыга утверждал, что для писателя важно было не сформулировать философскую идею, а донести ее в образной форме до читателя, чтобы она запала в его душу [6: 105]. С точки зрения Гулыги, Достоевский не создал стройной академической философской концепции, но он «видел истину» не в грезах и фантазиях, а в действительности и передал этот опыт в своих романах и рассказах, особенно в рассказе «Сон смешного человека» [6: 121]. Такой истиной для Достоевского была религия Христа – «воплощение высшего нравственного идеала личности» [6: 110] в героях его произведений. Владимир Карлович Кантор считал, что Достоевский был первым мыслителем, сформулировавшим все философско-христианские проблемы, уже присутствующие в европейской философии. Он также показал влияние на творчество Достоевского идей Августина Аврелия на примере романов писателя, с которыми мыслителя познакомил философ Владимир Сергеевич Соловьёв [11]. Итальянская исследовательница Антонелла Кавацца также показала знакомство писателя с текстами Святого Августина [9]. В своей совместной работе Л. А. Ключкина и Е. Н. Золотухина рассмотрели смысловое пространство рассказа «Сон смешного человека» как интертекстуальное, выделили и описали христианские идеи, а не прямое цитирование Библии, в тексте рассказа [12]. Опираясь на идею диалогичности культуры Бахтина, автор данной статьи продолжает рассматривать пространство вышеназванного рассказа как интертекстуальное. Исследуя тексты Достоевского, Бахтин пришел к выводу, что писатель очень часто вел открытую или скрытую полемику либо с каким-то оппонентом, либо с самим собой. В своих текстах мыслитель использовал явное и неявное цитирование, ссылки, реминисценции. Поэтому произведения Достоевского Бахтин называет полифоническими, впитавшими традиции античной мениппеи и средневекового карнавала. Рассматриваемый рассказ Бахтин характеризует как мениппею, в которой описываются средневековые представления о судьбе человечества от земного рая и грехопадения до искупления [2: 168]. Исходя из выводов исследований предшественников, а также из своих собственных, о том, что Достоевский глубоко интересовался идеями христианской культуры, автор настоящей статьи сформулировала гипотезу о том, что в вышеупомянутом рассказе присутствует также полемика писателя с Августином. В связи с этим целью данной статьи является выявление в содержании текста рассказа «Сон смешного человека» Ф. М. Достоевского религиозно-философских идей Августина Аврелия, исследование самостоятельного понимания этих идей русским мыслителем. Для достижения цели решались следующие задачи. В контексте герменевтического подхода Бахтина автор статьи сравнила идеи Достоевского и Августина на содержательно-смысловом уровне и показала влияние выделенных религиозно-философских идей русского писателя на религиозную философию Владимира Сергеевича Соловьёва.

Основная часть

Фантастический рассказ «Сон смешного человека» Достоевского написан в смысловой форме самоотчета-исповеди. Понятие самоотчет-исповедь было введено в гуманитарное познание Бахтиным. Хотя сам Бахтин не анализировал данный рассказ с этой точки зрения, однако в работе «Автор и герой в эстетической деятельности», в которой он и разбирает это понятие, он отмечает, что различные формы самоотчета-исповеди часто встречаются в творчестве Достоевского [3: 128]. Содержание понятия «самоотчет-исповедь» Бахтин определяет так: «Там, где является попытка зафиксировать себя самого в покаянных тонах в свете нравственного должностования, возникает первая существенная форма словесной объективации жизни и личности (личной жизни, то есть без отвлечения от ее носителя) – самоотчет-исповедь» [3: 124]. В таком внутреннем диалоге выражается предельный солипсизм, «чистое ценностно одинокое отношение к себе самому» [3: 124]. Поэтому позиция другого исключается как любая попытка всячески себя оправдать. В этом смысле такой самоотчет никогда не может быть завершен. Однако целью самоотчета-исповеди является покаяние, в бесконечном превосхождении самого себя исповедующийся не видит смысла, поэтому он нуждается в особом оправдании, «в прощении и искуплении как абсолютно *чистом даре* (не по заслугам), в ценностно сплошь потусторонней милости и благодати» [3: 125]. Этот опыт уже нельзя назвать рефлексией, а, скорее, исповедью. «Чистый самоотчет, то есть ценностное обращение только к себе самому в абсолютном одиночестве, невозможен; это предел, уравниваемый другим пределом – исповедью, то есть просительную обращенность вовне себя, к богу» [3: 126]. Однако этот чистый дар, дар Бога не гарантирован. Никто не может поручиться за Бога. Поэтому исповедующийся приходит к вере. Жить и постоянно осознавать себя, и видеть в этом смысл можно только в вере. Осуществление веры в Бога и надежда на прощение и есть цель самоотчета-исповеди. Чем более усиливается момент доверия, веры и

надежды, тем более эстетизированным становится произведение. Бахтин обнаруживает в мировой культуре самый известный пример эстетизации самоотчета-исповеди – это «Исповедь» Блаженного Августина [3: 127]. Предположение о знакомстве Достоевского с идеями Августина выдвинул российский философ В. К. Кантор, утверждавший, что в библиотеке мыслителя был экземпляр «Исповеди» Августина [11: 33]. Кантор отмечал, что писателя познакомил с идеями Августина его друг, философ Владимир Соловьёв [11: 42]. А. Кавацца выдвинула гипотезу о том, что Достоевский знал текст 57-й проповеди Святого Августина или непосредственно, или через текст августинского монаха Фомы Кемпийского «О подражании Христу» [9: 113].

Диалог смешного человека с самим собой построен в форме самоотчета-исповеди. В этом диалоге герой и автор слиты воедино, смешной человек рассказывает о своем внутреннем падении, а затем о возрождении духа в Боге, о своем обожении. Смешной человек осознает всемирное зло и свое несовершенство, свою неспособность противостоять всемирному злу. В результате он приходит к нигилизму и самоотречению, что наводит его на мысль о самоубийстве. Достоевский не только как тонкий психолог, но и как философ показывает нам становление религиозного сознания человека в современную ему эпоху. Достоевский показывает, что только столкнувшись с пустотой в себе, человек делает свой первый шаг к спасению. Эта мысль была дальше развита Владимиром Соловьёвым. В «Трех речах в память Достоевского» он описывает путь духовного возрождения человека с философской точки зрения. Во «Сне смешного человека» этот путь показан в художественных образах. По Соловьёву, «Первый шаг к спасению для нас – почувствовать свое бессилие и свою неволю, – кто вполне это почувствует, тот уже не будет убийцею; но если он *остановится* на этом чувстве своего бессилия и неволи, то он придет к *самоубийству*. Самоубийство, – насилие над собою, – есть уже нечто более высокое и более свободное, чем насилие над другими. Сознывая свою несостоятельность, человек тем самым становится *выше* этой своей несостоятельности, и произнося себе смертный приговор, он не только страдает, как подсудимый, но и действует властно, как верховный судья» [16: 251–252]. Такой суд Соловьёв называет несправедным, так как человек считает свою неспособность противостоять злу мировым законом, поэтому верит в реальность зла и использует свободу, приобретенную в опыте самосознания, на самоуничтожение. К мысли о самоубийстве человек обращается тогда, когда верит в торжество всечеловеческого зла, но не верит в существование сверхчеловеческого Добра. Только вера в Добро может спасти человека мысли и совести от самоубийства [16: 252]. Чтобы обрести спасение, необходимо признать Добро в качестве высшего идеала [16: 252]. С точки зрения Соловьёва, чтобы обрести веру в Добро, нужно напрячь волю и немного здравого смысла, так как Добро уже присутствует в реальности, а значит, и в человеке, необходимо только не препятствовать претворению Добра в поступках. Понимание того, что человек является носителем силы Божией возвращает человеку веру в Бога и веру в себя. «Но, поверив действительно в сверхчеловеческое Добро, мы уже никак не можем допустить, чтобы его явление и действие связывалось исключительно с нашим субъективным состоянием, чтоб Божество в своем проявлении зависело только от личного действия человека, – мы непременно, сверх нашего личного религиозного отношения, должны признать положительное откровение Божества и во внешнем мире, должны признать объективную религию» [16: 252–253]. Достоевский в рассказе «Сон смешного человека» показывает, что второй шаг к спасению сделать не так-то просто. Путь к наивной вере для самосознающего субъекта не такой прямой. В рассказе этот путь показан как мистическое переживание всей мировой истории человечества на другой планете. Более того, смешной человек осознает также и то, что он сам является причиной зла, так как он соблазнил невинных жителей другой планеты. Понимание Достоевским проблемы свободы воли и происхождения зла можно сравнить с пониманием этой проблемы в «Исповеди» Августина. Причиной возникновения зла у Августина является свободная воля человека, неправильное ее использование. «Я спрашивал, что же такое греховность, и нашел не субстанцию: это извращенная воля, от высшей субстанции, от Тебя, Бога, обратившаяся к низшему, отбросившая прочь „внутреннее свое“ и крепнущая во внешнем мире» [1: 102]. Первые люди свободно выбрали грех, с тех пор человеческая природа стала глубоко испорченной. Человеком движет страх перед смертью. Человек не верит в то, что у него есть силы победить зло и грех. Поэтому, по Августину, необходимо, чтобы «слово стало плотью». Необходимо, чтобы Бог воочеловечился, искупив грехи человечества на кресте. «Я искал путь, на котором приобрел бы силу, необходимую, чтобы насладиться Тобой, и не находил его, пока не ухватился „за Посредника между Богом и людьми, за Человека Христа Иисуса“, Который есть „сущий над всем Бог, благословенный веки“. Он зовет и говорит: „Я есмь Путь и Истина, и Жизнь“ и Пища, вкусить от которой у меня не хватало сил. Он смешал ее с плотью, ибо „Слово стало плотью“, дабы мудрость Твоя, которой Ты создал все, для нас, младенцев, могла превратиться в молоко» [1: 103]. Однако каждому человеку, чтобы

обрести веру в Бога, необходимо осмыслить жертву Христа индивидуально, т. е. как бы примерить на себя распятие, почувствовать свою ответственность за мировое зло. Подобное состояние переживает «смешной человек», когда осознает себя причиной страдания людей, которых он соблазнил, и свою ответственность перед ними: «Я ходил между ними, ломая руки, и плакал над ними, но любил их, может быть, еще больше, чем прежде, когда на лицах их еще не было страдания и когда они были невинны и столь прекрасны. Я полюбил их оскверненную ими землю еще больше, чем когда она была раем, за то лишь, что на ней явилось горе. Увы, я всегда любил горе и скорбь, но лишь для себя, для себя, а об них я плакал, жалея их. Я простирал к ним руки, в отчаянии обвиняя, проклиная и презирая себя» [7: 378]. После осознания своего греха «смешной человек» переходит от самоотчета (рефлексии) к исповеди, он уже не занимает независимую позицию по отношению к мировому злу, он чувствует свою причастность бытию после совершения поступка и уже не может совершить самоубийство. «Я говорил им, что все это сделал я, я один, что это я им принес разврат, заразу и ложь! Я умолял их, чтоб они распяли меня на кресте, я учил их, как сделать крест. Я не мог, не в силах был убить себя сам, но я хотел принять от них муки, я жаждал мук, жаждал, чтоб в этих муках пролита была моя кровь до капли» [7: 378]. По Достоевскому, чтобы спастись, поверить в истину мало, надо еще сильно и страстно желать ее, стремится реализовать ее в жизни. «О, теперь жизни и жизни! Я поднял руки и воззвал к вечной истине; не воззвал, а заплакал; восторг, неизмеримый восторг поднимал все существо мое. Да, жизнь, и – проповедь! О проповеди я порешил в ту же минуту и, уж конечно, на всю жизнь! Я иду проповедовать, я хочу проповедовать, – что? Истину, ибо я видел всю ее славу!» [7: 379]. Владимир Соловьёв утверждает, что в деле спасения важны не только изменения нравственного сознания, но необходимо уверовать в спасение и обожение материи [16: 253]. Посредником между Богом и материей Соловьёв мыслил свободно действующего Богочеловека [16: 253]. Только в христианской идее можно соединить три начала – Бога, природу и человека. Только в христианстве возможно преодолеть крайности мистицизма, гуманизма и натурализма. Только христианская идея объединяет веру в Бога, веру в силу и свободу человека и веру в одухотворение природы. В образе Христа, по Соловьёву, воплощается идея Богочеловека, а Церковь он понимал как живое тело Богочеловека [16: 255]. Именно это, по мнению Соловьёва, понял и гениально выразил в своем творчестве Достоевский, в отличие от его современников, он «воспринял христианскую идею гармонически в ее троиственной полноте: он был и мистиком, и гуманистом, и натуралистом вместе» [16: 254]. Писатель интуитивно мог воспринимать сверхчеловеческое, вместе с тем верить в свободу и силу человека, способную обратиться к добру. При этом он не отрывался от действительности, не увлекался односторонним идеализмом и спиритуализмом, с любовью относился к природе и видел в ней божественную чистоту и красоту. В рассказе «Сон смешного человека» Достоевский устами главного героя признается, что рай на земле устроить невозможно. Поэтому главное дело смешного человека, увидевшего истину, – это проповедь. С точки зрения Достоевского, прежде всего необходимо изменить нравственное сознание людей, чтобы победить всемирное зло. Более того, смешной человек считает, что все люди хотят этого, от мудреца до последнего преступника, однако все не могут поверить, что «люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле» [7: 378]. Поэтому они принимают смешного человека за юродивого. Чтобы вернуть людям веру нужно проповедовать старую истину, новозаветную заповедь любви. «Главное – люби других, как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться» [7: 380].

Однако, главное, что понял Достоевский, по мысли Соловьёва, это то, что только Церковь может возглавить дело духовного вселенского объединения людей, а не народ, который есть только служебная сила. И народ, и личность должны добровольно принять нравственное начало, начало любви, свободного согласия и братского единения, проповедуемого Церковью. Соловьёв писал, что общественным идеалом Достоевского была Церковь. Это утверждение современному российскому философу Кантору кажется сомнительным, так как, с его точки зрения, Достоевский был религиозным философом, но не занимался философией религии [11: 45]. Он не создавал философских и богословских теорий. Однако «он первым в России обратился к поднятой Августином проблеме теодицеи в ее христианском прочтении, взятой в контексте небывалой до него и им созданной формы Исповеди» [11: 32]. «Не случайно многие русские мыслители называли писателя „своим детоводителем ко Христу“» [11: 45]. Кантор считает, что духовные поиски Достоевского стали основой русской религиозной философии, с чем нельзя не согласиться. Нелли Васильевна Мотрошилова утверждает, что Соловьёв приписывает Достоевскому идею вселенской Церкви, отождествляя свои взгляды с мировоззрением писателя в период увлечения философом религиозными, и, особенно, церковными проблемами [15: 422]. Вместе с тем Мотрошилова не сомневается во влиянии творчества Достоевского на философию Соловьёва.

Заключение

Свое философское осмысление проблемы происхождения зла, проблемы человеческой свободы, теодицеи и идеи спасения Достоевский символически выразил в рассказе «Сон смешного человека». Оправдать Бога и показать, что идея спасения имеет смысл, по Достоевскому, – значит показать как рефлексирующее сознание человека Нового времени приходит к вере в нравственный идеал христианства, не утратив своей способности к самосознанию и свободе выбора. Для этой цели он создал новый жанр исповеди. Он стал изображать исповедь как проблему человеческого бытия [11: 41], а не как факт личной жизни. То есть показал меру и степень присутствия «я» в другом, в библейской истории и традиции. Августин считал, что сам по своей природе человек добр, что причиной зла является неправильное использование человеком его свободной воли. Чтобы преодолеть зло необходимо сделать волю Бога своей, т. е. добровольно захотеть того же, чего хочет Бог. Однако Августин утверждал, что подчинить свою волю Богу человек не способен без божественной благодати. Поэтому есть избранные, которые спасутся после смерти вне зависимости от того, какой образ жизни вели. По Достоевскому, человек прежде всего свободен, путь к Богу лежит через осознание личной ответственности за все мировое зло и страстное желание добра и осуществление добра в этой жизни. Человек уже спасен жертвой Христа, надо только эту жертву принять, причем принять всем вместе, возможно только вселенское спасение, а не индивидуальное, как у Августина. Можно сказать, что Достоевскому присущ бескомпромиссный взгляд на христианство как на религию спасения и преображения человека. И Августин, и Достоевский полагают, что к вере человек приходит через понимание: по Августину – через понимание своей греховной природы, по Достоевскому – через понимание бесконечности и бесосновности своей свободы.

Таким образом, между духовными исканиями Августина и Достоевского существуют параллелизмы. Трудно сказать, что стоит за этими параллелизмами – генетическая связь или культурная конвергенция – в любом случае они свидетельствуют о философском осмыслении краеугольных проблем христианства. Но так как в конечном итоге речь в обоих случаях идет об оправдании экзистенциальной веры [1], то взгляды обоих философов следует отнести к религиозной философии. В этом смысле следует признать бесспорную роль Достоевского в становлении русской религиозной философии, начинающейся с Владимира Соловьёва. Творчество Соловьёва безусловно опирается на положения православной религии, осмысленной через призму идей Платона и Августина, а также ряда других философских учений. Однако идея безграничной свободы человека и вселенского спасения была усвоена им и другими русскими философами через Достоевского, показавшего, что отказ от индивидуальной свободы имеет смысл только, если речь идет о всечеловеческом спасении.

[1] Под экзистенциальной верой понимается вера, к которой человек пришел осознано.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин Блаженный. Исповедь. Санкт-Петербург: «Наука», 2013. 371 с.
2. Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. VI. Проблемы поэтики Достоевского. Работы 1960- 1970 гг. М.: Языки славянской культуры, 2002. 801 с.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: «Искусство», 1979. 424 с.
4. Борисова В. В. Синтетизм религиозно-мифологического подтекста в творчестве Ф. М. Достоевского: (Библия и Коран) // Творчество Ф. М. Достоевского: искусство синтеза. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999. С. 63 – 89.
5. Воге П. Люцифер Достоевского: О рассказе «Сон смешного человека» // Достоевский и Мировая Культура. СПб., 1999. № 13. С. 185 – 205.
6. Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М.: Изд-во Эксмо, 2003. 448 с.
7. Достоевский Ф. М. Рассказы. Петрозаводск: Карелия, 1985. 448 с.
8. Иустин (Попович), преподобный. Философия и религия Ф.М. Достоевского. М.: Издатель Д.В.

Харченко, 2007. 312 с.

9. Кавацца А. Семантика и функция афоризма «Победи себя и победишь мир» в произведениях Ф. М. Достоевского // *Проблемы исторической поэтики*. 2020. Т. 18. № 3. С. 113 – 128. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8282

10. Касаткина Т. А. Краткая полная история человечества: («Сон смешного человека» Ф. М. Достоевского) // *Достоевский и Мировая Культура*. СПб., 1993. № 1. Ч. 1. С. 48 – 69.

11. Кантор В. К. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: Очерки. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). 2010. 422 с.

12. Ключкина Л. А., Золотухина Е.Н. Апология христианства в фантастическом рассказе Ф. М. Достоевского "Сон смешного человека" // *Studia Culturae*. Санкт-Петербург, 2017. №3 (33). С. 15 – 31.

13. Лаут Р. *Философия Достоевского*. М.: Республика, 1996. 447 с.

14. Михновец Н. Г. Прецедентные произведения и прецедентные темы в диалогах культур и времен: Место и роль прецедентных явлений в творчестве Ф. М. Достоевского. СПб.: Наука; САГА, 2006. 384 с.

15. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. 477 с.

16. Соловьев В. С. *Философия искусства и литературная критика*. М.: Искусство, 1991. 701 с.

17. Тихомиров Б. Н. Отражение Евангельского Слова в текстах Достоевского. Материалы к комментарию // *Евангелие Достоевского*. [В 2-х т. Т. 1.]: Исследования. Материалы к комментарию. М.: Русский Мир, 2010. С. 63 – 469.

REFERENCES

1. Avgustin Blazhennyj. *Confessions*. Saint-Peterburg, 2013. 371 p. (In Russ.)
2. Bahtin M. M. *Collected Works*. T. VI. *Problems of Dostoevsky's poetics. Works 1960-1970*. Moscow, 2002. 80 p. (In Russ.)
3. Bahtin M. M. *Aesthetics of verbal creativity*. Moscow, 1979. 424 p. (In Russ.)
4. Borisova V. V. *Synthetism of religious and mythological implications in the works of F.M.Dostoevsky: (Bible and Koran)*. *Works of F.M.Dostoevsky: the art of synthesis*. Ekaterinburg, 1999. P. 63 – 89. (In Russ.)
5. Voge P. *Lucifer of Dostoevsky: About the story "The dream of ridiculous man"*. *Dostoevsky and World Culture*. Saint-Peterburg, 1999. No. 13. P. 185 – 205. (In Russ.)
6. Gulyga A. V. *The Russian idea and its creators*. Moscow, 2003. 448 p. (In Russ.)
7. *Dostoevskij F. M. Stories*. Petrozavodsk, 1985. 448 p. (In Russ.)
8. Iustin (Popovich), *prepodobnyj*. *Philosophy and religion F.M. Dostoevsky*. Moscow, 2007. 312 p. (In Russ.)
9. Kavacca A. *Semantics and Function of the Aphorism "Win Yourself and You Will Conquer the World" in the Works of Fedor Dostoevsky*. *The Problems of Historical Poetics*, 2019, Vol. 18, No. 3, P. 113-128. DOI: 10.15393/j9.art.2020.8282 (In Russ.)
10. Kasatkina T. A. *The brief and complete history of humanity: ("The dream of ridiculous man" by F. M. Dostoevsky)*. *Dostoevsky and World Culture*. Saint-Peterburg, 1993. No. 1. Part. 1. P. 48 – 69. (In Russ.)
11. Kantor V. K. *"Judge God's creation."* *Dostoevsky's prophetic pathos: Essays*. Moscow, 2010. 422 p. (In Russ.)
12. Kljukina L. A., Zolotuhina E.N. *The apology of Christianity in the fantastic story of F. M. Dostoyevsky "The dream of ridiculous man"*. *Studia Culturae*. Saint-Peterburg, 2017. No. 3 (33). P. 15 – 31. (In Russ.)
13. Laut R. *Dostoevsky's philosophy*. Moscow, 1996. 447 p. (In Russ.)
14. Mihnovec N. G. *Precedent works and precedent themes in dialogues of cultures and times: Place and role of precedent phenomena in the works of F.M.Dostoevsky*. Saint-Peterburg, 2006. 384 p. (In Russ.)
15. Motroshilova N. V. *The thinkers of Russia and philosophy of the West (V. Soloviev, N. Berdyaev, S. Frank, L. Shestov)*. Moscow, 2006. 477 p. (In Russ.)
16. Solov'ev V. S. *The philosophy of Art and the literary criticism*. Moscow, 1991. 701 p. (In Russ.)
17. Tihomirov B. N. *Reflection of the Gospel Word in the texts of Dostoevsky. Materials for the commentary. Dostoevsky's Gospel*. [In 2 vols. Vol. 1.]: Research. Materials for the commentary. Moscow, 2010. P. 63 – 469. (In Russ.)

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL IDEAS IN "THE DREAM OF A RIDICULOUS MAN" BY FYODOR DOSTOEVSKY

**KLYUKINA
Lyudmila**

*Doctor of Philosophy,
Professor of Department of Philosophy and Cultural
Studies,
Petrozavodsk State University, Institute of History,
Political and Social Sciences,
Petrozavodsk, Russian Federation,
klyukina-la77@yandex.ru*

Keywords:

Saint Augustine of Hippo
Fyodor Dostoevsky
Vladimir Solovyov
The Dream of a Ridiculous Man
Russian religious philosophy
Christianity

Summary:

Staying in the framework of the hermeneutic approach, this article reveals and analyses the religious and philosophical ideas of Saint Augustine of Hippo's Confessions in the text of Fyodor Dostoevsky's short story "The Dream of a Ridiculous Man". This study demonstrates that Dostoevsky, while staying within the boundaries of contemporary culture, independently comprehended such universal ideas and problems as the origin of evil, free will, theodicy and salvation, which were first formulated in the European philosophical tradition by Saint Augustine. The author concludes that the idea of unbounded free will and universal salvation, offered by Dostoevsky who demonstrated that rejecting individual freedom is justified only for the sake of said salvation, profoundly influenced Russian religious philosophy of Vladimir Solovyov.

УДК 81#039;373.7

ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ КАК СРЕДСТВО СОПОСТАВЛЕНИЯ РУССКОЙ И ШВЕДСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА

**КОНОВАЛОВА
МАРИЯ
АЛЕКСАНДРОВНА**

Старший преподаватель кафедры германской филологии и скандинавистики, Петрозаводский государственный университет, Институт филологии, Петрозаводск, Российская Федерация, kopovmasha@yandex.ru

**БАСОВА
ВЕРА
НИКОЛАЕВНА**

Студент кафедры германской филологии и скандинавистики, Петрозаводский государственный университет, Институт филологии, Петрозаводск, Российская Федерация, basovavera20@mail.ru

Ключевые слова:

Фразеологизм
цвет
анализ
шведский язык
русский язык
сопоставление
лингвистика

Аннотация:

В статье рассматриваются фразеологизмы в русском и шведском языках. Фразеологические единицы, сосредотачивая в себе и сохраняя на протяжении веков знания о культуре, образе жизни, истории народа дают представление о картине мира в целом. Один из наиболее часто используемых компонентов в составе фразеологизмов – колоративный. В статье мы анализируем и сравниваем значение фразеологизмов, в состав которых входят наименования разных цветов, в русском и шведском языках. Были проанализированы фразеологизмы, включающие названия зеленого, синего, желтого, красного, черного и белого цветов. В результате мы выяснили, что 77 % из проанализированных фразеологизмов описывают человека, а 23 % – предметы. 50,6 % единиц несут в себе отрицательные и нейтральные коннотации, и всего 19,8 % – положительные. Проведенное нами исследование позволяет сделать вывод, что русская и шведская система колоративных фразеологизмов имеет ряд сходств благодаря своему близкому географическому положению стран, климатических особенностей и сложившихся исторических связей. Однако есть и отличия, что демонстрируют культурные особенности развития каждой страны в отдельности.

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 30 мая 2021 года

Опубликована: 15 июня 2021 года

Введение

В современных условиях взаимопроникновения культур и глобализации вопросы, касающиеся сопоставительных исследований языков, относящихся к разным семьям и группам, являются крайне актуальными. Особенности языка, его своеобразие и специфика находят свое отражение во фразеологии. Фразеологические выражения активно используются в обыденной речи и на письме. Они помогают понять и выявить сходство и различия значений слов в языках.

Основной единицей фразеологии является фразеологизм. А. А. Реформатский утверждает, что фразеологизм – это «самостоятельная номинативная единица языка, представляющая собой устойчивое сочетание слов, которое выражает целостное фразеологическое значение и по функции соотносима с отдельными словами» [6: 87]. Фразеологизмы, являясь частью языковой системы, связаны с мышлением человека, с его ассоциативной составляющей. С ассоциациями тесно связано и восприятие цвета, и его эстетическое переживание, поэтому взаимосвязь между фразеологией и цветом очевидна.

Цвет – один из факторов внешнего мира, который играет важную роль в повседневной жизни, например, мимикрия в качестве защитного механизма у животных или выражение определенных мыслей и чувств художника путем добавления некоторых оттенков в работу.

Цвет является культурной универсалией в гуманитарных науках. Более того, он признается ценным смысловым образованием, которое возможно передать с помощью языковых знаков.

Колоративная составляющая – один из важнейших элементов языковой картины мира. Культурные и национальные традиции придают различные символические значения цвету. Например, особая символика цвета имела у древних славян, народов Ближнего Востока, Центральной Азии и Египта. У народов, живших на этих территориях, главным был культ Солнца и его подобия – огня. Так как Солнце считалось верховным божеством и источником жизни, то «отношение к тому или иному цвету зависело от того, насколько он был „солнечным“, светлым и ярким» [1: 1083]. Цветовые знаки составляют лингвоцветовую картину мира, которая реализуется в форме цветообозначений в отдельных лексемах, словосочетаниях, идиоматических выражениях и других вербальных средствах.

Цвет как элемент языковой картины мира

Еще в середине XIX века ученых заинтересовала проблема языкового выражения цвета в разных языках и культурах. Как раз в это время была разработана гипотеза лингвистической относительности Э. Сепира – Б. Уорфа, которая стала основой концепции о существовании неразрывной связи между структурой языка и характеристиками мышления, способом познания внешнего мира. Э. Сепир полагал, что «люди живут не только в мире объективной деятельности, как это обычно полагают, они в значительной мере находятся под влиянием того конкретного языка, который является средством общения для данного общества» [4: 111]. Часто в качестве доказательства зависимости восприятия мира от языка приводят в пример радугу: в языках выделяют разное количество цветов. Например, если в русском языке всегда называют семь цветов, то в шведском или английском довольно часто присутствует только шесть, так как синий и голубой объединяются в один цвет – blå / blue. Или, например, в языке тарахумара индейского племени не различаются зеленый и синий цвета. Это является очевидным доказательством того, что восприятие мира зависит от языка, а значит, колоративная составляющая языка может трактоваться по-разному в разных странах.

Цветовой символизм в русском языке был довольно подробно исследован отечественными лингвистами: Н. Г. Туревич, А. А. Брагиной, Л. А. Качаевой, А. С. Панкратовой, В. А. Москович, С. М. Соловьёвым, В. А. Юрик. Работы авторов многогранны и относятся к такой пограничной области языкознания, как этнопсихолингвистика. Научная работа А. П. Василевича «Исследование лексики в психолингвистическом эксперименте» представляет собой анализ цветообозначений в разных индоевропейских языках. В данной работе автор подчеркивает, что «физическая природа цвета одна и та же для всех культур» [2: 5]. Ученый также опирается на базовый труд антрополога Б. Берлина и лингвиста П. Кея, в котором доказывается, что существует определенное количество основных цветовых терминов. Исследователи выделили 11 главных цветообозначений: белый, черный, красный, зеленый, желтый, синий, коричневый, фиолетовый, розовый, оранжевый и серый. Эта классификация послужит основой для выборки фразеологизмов с колоративным компонентом в нашей статье.

Большое количество работ таких лингвистов, как Ю. Д. Апресян, П. В. Яньшин, Н. В. Серов доказывают, что изучение семантики колоративных элементов крайне актуально. Изучением проявления цвета в языке занималась и Р. М. Фрумкина. Она отмечает, что толкование в большинстве случаев связано с объектом, которому присуще обладание данным цветом: черный – цвет угля, или красный – цвет крови. Это значит, что цвет будет связан с различными объектами, в зависимости от

культурной среды, в которой находится человек.

В вышеуказанных психолингвистических исследованиях отражена попытка анализа семантики цветоимен. А это, в свою очередь, привносит дополнительное разделение в осмысление языковой картины мира с точки зрения цвета и расширяет наши знания об особенностях соотношения языка и мышления.

Сравнение колоративных фразеологизмов в русском и шведском языках

В процессе изучения фразеологических словарей нами было отобрано равное количество фразеологизмов в русском и шведском языках – по 55 единиц с колоративным компонентом в каждом. Можно отметить, что большая часть шведских колоративных фразеологизмов – 70,9 % – приходится на описание человека, тогда как в русской фразеологии этому критерию соответствует только половина – 50,5 %. Более подробный сопоставительный анализ фразеологизмов в шведском и русском языках можно увидеть в таблице.

Сопоставительный анализ фразеологизмов в шведском и русском языках

Comparative analysis of phraseological units in Swedish and Russian

	Русский язык	Шведский язык
Описание человека	50,5 %	70,9 %
Описание предмета	49,5 %	29,1 %
Нейтральная характеристика	29,9 %	50,9 %
Отрицательная характеристика	52,72 %	30,9 %
Положительная характеристика	18,18 %	16,36 %

Основываясь на данных, представленных в ней, можно сделать вывод, что в обоих языках в наименьшем количестве представлены фразеологизмы с цветовым компонентом с положительным значением. Однако невозможно получить полное представление об особенностях фразеологии, опираясь только на общие сведения, поэтому обратимся к анализу каждого цвета в отдельности.

Начнем с *зеленого цвета*, получившего название одним из первых в языке. В обоих языках этот цвет в основном используется при описании человека. Около 30 % шведских фразеологизмов соответствуют русским. В большинстве случаев значения фразеологизмов основываются на визуальном восприятии, поэтому достаточно часто они связаны с окружающей человека природой и имеют в своем составе природные объекты, например, пословица «Зелен виноград не вкусен, млад человек не искусен». Стоит отметить, что использование во фразеологизмах словосочетания «зелен виноград» характерно только для России. Скорее всего, это связано с климатом в данных странах. Россия имеет территории, расположенные в теплых климатических зонах и имеющие подходящую для выращивания винограда почву. Этим можно объяснить присутствие слова во фразеологизмах, которые чаще всего несут в себе отрицательную характеристику (45 %) при описании человека, так как зеленый виноград – неспелый, что служит метафорой для молодости и неопытности человека. В шведском языке превалирует положительная характеристика зеленого цвета. Она составляет 45 % от общего числа, что в два с половиной раза больше, чем в русском. Данные фразеологизмы связаны с экономическим положением. Это можно объяснить тем, что зеленые поля ассоциируются с засеянными полями, дающими молодые всходы, что в будущем принесет богатый урожай, тогда как урожай – это символ плодородия и благополучия. Помимо фразеологизмов с различающимися значениями, в языках есть и абсолютно идентичные. Одним из таких является, например, «дать зеленый свет» – «ge grönt ljus». Вероятно, фразеологизм возник в первой половине XX века вместе с появлением светофоров и формированием правил дорожного движения, одинаковых в России и Швеции.

Вторым из основных цветов является *синий*. Еще раз подчеркнем, что в шведском языке не выделяют голубой цвет как отдельный, поэтому при анализе русских колоративных элементов мы будем принимать эти два оттенка за один цвет. Большая часть (66 %) фразеологизмов с компонентом цвета «синий» имеет отрицательную коннотацию в обоих языках. Однако в шведском языке синий цвет вообще не приобретает положительного оттенка, в отличие от русского, в котором данные фразеологизмы составляют 33 %. В связи с этим необходимо уделить внимание этимологии данного слова. Слово «синий», согласно этимологическому словарю Макса Фасмера, могло быть образовано от слова «сиять» [9: 624]. В таком случае синий цвет будет иметь положительную коннотацию, а фразеологизмы типа «синяя птица», «голубая кровь» будут нести хороший посыл. Однако слово «синий» могло иметь связь со словом «сивый», восходя к авестийскому «*syáva*», что значит «черный», «темный». В таком случае становится ясным, почему именно синий использовался во фразеологизмах с отрицательным значением. Во многих культурах синий считали наименее материальным из всех цветов.

Джек Трессидер в «Словаре символов» пишет, что синий как бы «свободен от земного притяжения, он „парит“» [8: 334], что может значить, что этот цвет связан с чем-то недоступным человеческому подсознанию. Возможно, по этой причине многие фразеологизмы с данным колоративным компонентом имеют отрицательное значение. Например, «slå blå dunster i ögonen på någon», что дословно переводится как «ударять синим туманом в глаза кому-нибудь», «обманывать». Закономерным будет предположить, что это не просто синий туман, а туман с какой-либо мистической силой, которая помогает запутать собеседника.

Желтый цвет так же достаточно часто представлен в нашей жизни. Его считают самым положительным и теплым. Однако, что удивительно, такую окраску он имеет в русском языке всего в 16 % фразеологизмов, тогда как в шведском это 32 % от общего числа. Отметим, что все положительные значения связаны с какими-либо материальными ценностями, в том числе с золотом. Например, достаточно просто угадывается происхождение шведского выражения «en guldgruva» – «золотая шахта», которое по значению идентично русскому «золотая жила». Равными по смыслу так же являются выражения «den gyllene medelvägen» – «золотая середина». Общее количество соответствующих выражений составляет 33 %. Отрицательные значения в шведском языке составляют всего 16 %, в то время как в русском языке они занимают больше половины от общего числа (64 %). Стоит отметить, что в шведском языке негативная окраска данному цвету присуща при описании человека, его отрицательных качеств. В русской культуре, напротив, фразеологизмы с данным колоративным компонентом используют при описании мест и предметов, имеющих отрицательное значение. Например, словосочетание «психиатрическая больница» часто заменяют выражением «желтый дом», а газеты и журналы, распространяющие ложную информацию, именуют «желтой прессой».

Одним из самых ярких и привлекающих внимание цветов является, несомненно, *красный* и его оттенки. В шведском языке больше внимания уделено фразеологизмам, описывающим предметы красного цвета. Они составляют 63 % от общего числа. В русской же культуре посредством фразеологизмов с красным компонентом в большинстве случаев описываются люди (54 %). Отдельно стоит обратить внимание на то, что в шведском языке красный не несет никакой положительной окраски, а в русском языке достаточно обширное количество фразеологизмов с данным колоративным компонентом – 36 % – имеют благоприятное значение. Это связано с происхождением слова «красный» Согласно русскому этимологическому словарю Г. А. Крылова красный – «общеславянское слово, восходящее к той же основе, что и краса, и имевшее исходное значение – „красивый“» [5: 200]. Так, описывая привлекательную девушку, русские люди часто употребляли выражение «красная девица». Неожиданно, но большая часть фразеологизмов в шведском языке имеет нейтральное значение (63 %). В русском такое значение приобретает 36 % выражений. Их можно назвать сравнительно-описательными, так как предмет, которому присущ данный цвет, сравнивается с самим цветом. Например, шведское «röd som blod» абсолютно идентично русскому «красный как кровь». Количество построенных с помощью сравнения фразеологизмов в русском и шведском языке составляет 18 %. Фразеологизмы с отрицательным значением почти не имеют между собой сходств. Можно только отметить, что в шведском языке негативное значение придается фразеологизмам с описанием человека (27 %), тогда как в русском подобные выражения занимают всего 18 %.

Черный цвет – ахроматический, то есть цвет без оттенка. Довольно часто его используют, чтобы символически обозначить тьму или зло. По сведениям Н. В. Серова, еще в средневековой эстетике считалось, что «черный – символ смерти, цвет князя тьмы и дьявола» [7: 513]. Поэтому неудивительно, что ни в русском, ни в шведском языках нет ни одного фразеологизма с данным цветом, обозначающего нечто положительное. В русском языке выражения, несущие отрицательное значение, составляют 71 %, а в шведском – 42 % от общего числа. Как уже упоминалось, черный цвет ассоциируется с тьмой и ночью. Люди не обладают способностью видеть в темноте, для них эта область – нечто неизученное. По своей природе они боятся неизвестного и неподвластного им, поэтому черный стал воплощением чего-либо отрицательного, страшного и пугающего. Например, если человек описывает незаконный, злостный поступок, то он использует выражение «черное дело». Использовать фразеологизмы словом «черный» можно и по отношению к людям. В Швеции о человеке, отличающемся от других, унижительно говорят «svarta fåret», что дословно это переводится как «черная овца». Нейтральное значение данного цвета преобладает в шведском языке, занимая 57 %. Из них 14 % идентично русским фразеологизмам, например, «svart på vitt» – «черным по белому», а еще 14 % имеют схожую структуру: они строятся по принципу сравнения предмета с цветом, которым этот предмет обладает. Это можно проследить на примере русского выражения «черный как сажа» или шведского фразеологизма «ögon som svarta kol» – «глаза как черные угли».

Стоит обратить внимание на то, что черный цвет достаточно часто используется в паре с *белым*. И это не случайно, потому что изначально эти цвета символизировали двойственную природу вселенной. Белый цвет, как и черный, является ахроматическим цветом, не обладающим оттенком, обычно его значение противоположно черному. Однако проведенный нами анализ фразеологизмов показал, что в шведском языке белый имеет положительное значение всего в 22 % фразеологизмов, а в русском языке – в 11 % от общего числа. Например, «белая ложь» тождественно «*en vit lögn*» и обозначает так называемый обман во благо, то есть собеседник не считает ложь своей целью, напротив, он хочет сделать как лучше.

Большую часть фразеологизмов в шведском и русском языках с белым колоративным компонентом составляют фразеологизмы, описывающие человека и имеющие нейтральное значение – 66 % и 44 % соответственно. Значительная их часть строится на основе сравнения цвета с предметом, который обладает этим цветом. Хорошим примером будет фразеологизм «*vit som en lakan*» – «белый как простыня». Мы видим, что в подобные выражения не вкладывается какого-то потаенного смысла. Напротив, здесь играют роль внешние свойства цвета и предмета. Довольно необычно, на наш взгляд, то, что 44 % процента русских фразеологизмов с белым цветом носят отрицательный характер. Данный феномен сложно объяснить, потому что культура исследуемых нами языков не дает белому цвету негативной характеристики. В религии так же достаточно редко можно найти значение, не имеющее отрицательного характера. Психологи лишь упоминают о холодности данного колоративного элемента.

Итак, сделаем выводы об особенностях фразеологизмов с колоративным компонентом в русском и шведском языках. Выражения, имеющие в своем составе желтые элементы, в сравниваемых языках совпадают чаще других. Зеленый цвет воспринимается в Швеции более положительно, нежели в России, и это повлияло на смысловую составляющую фразеологических оборотов. Синий цвет, как наименее «материальный» из всех, придает большей части выражений в обоих языках негативную окраску. Фразеологизмы с красным цветовым компонентом имеют особые значения, отличающиеся своим многообразием, и охватывают почти весь спектр значений, по которым мы делили и классифицировали выражения. Черный и белый, как два ахроматических и противоположных друг другу цвета, чаще используются в описательных речевых оборотах.

Заключение

Фразеология существует в тесной связи с человеческим мышлением и культурой. Культура же каждой страны, развивающейся в пределах своих границ, уникальна и специфична. Именно поэтому фразеологические выражения любого языка необходимо тщательно анализировать, а чтобы выявить определенные черты и своеобразные элементы, необходимо сопоставить несколько систем на основе определенного фактора. Этим фактором может являться цвет, как одна из ключевых составляющих восприятия людьми внешнего мира, так же тесно связанная с мышлением, как и фразеология.

Изучая русские и шведские источники, мы выбрали определенное количество фразеологизмов, в которых фигурируют цветовые обозначения, перевели необходимые и уточнили значения во фразеологических словарях. Всего 110 фразеологических единиц (по 55 на каждый язык соответственно). 70 из них описывают человека (77 %) и 40 (23 %) предметы. 46 (50,6 %) фраз несут в себе отрицательные и нейтральные коннотации, а 18 (19,8 %) положительные.

Русская и шведская система колоративных фразеологизмов имеет ряд сходств из-за географического положения стран, климатических особенностей и исторических связей. Однако есть и отличия, что демонстрируют культурные особенности развития каждой страны в отдельности. Знания о своеобразии колоративных фразеологизмов помогают нам приоткрыть завесу над пониманием системы языка и специфики мышления отличной от нашей культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бондарчук А. И. Семантика цвета в аспекте межкультурных визуальных коммуникаций // Молодой ученый. 2014. № 3 (62). С. 1081-1085.
2. Василевич А. П. Исследование лексики в психолингвистическом эксперименте: На материале цветообозначения в языках разных систем. М.: Наука, 1987. 138 с.
3. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / Отв. ред. М. А. Кронгауз; Вступ. ст. Е. В. Падучевой;

Пер. с англ. М.: Русские словари, 1996. 416 с.

4. Звегинцев В. А. Теоретико-лингвистические предпосылки гипотезы Сепира-Уорфа // *Новое в лингвистике*. Москва, 1960. Вып. 1. С. 111–134.

5. Крылов Г. А. Этимологический словарь русского языка. СПб.: Виктория Плюс, 2009. 432 с.

6. Реформатский А. А. Введение в языковедение. М.: Аспект Пресс, 2002. 432 с.

7. Серов Н. В. Цвет культуры: психология, культурология, физиология. СПб.: Речь, 2003. 672 с.

8. Тресиддер, Дж. Словарь символов / Пер. с англ. С. Палько. М.: Фаир-Пресс, 1999. 448 с.

9. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 томах / Макс Фасмер ; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. 3-е изд., стереотип. М.: Азбука-Терра, 1996. Т. 3. 832 с.

REFERENCES

1. Bondarchuk A. I. Semantics of color in the aspect of intercultural visual communication. *Young Scientist*. 2014. Vol. 62. No 3. P. 1081–1085. (In Russ.)

2. Vasilevich A. P. Study of vocabulary in a psycholinguistic experiment: based on the material of color designation in languages of different systems. Moscow, 1987. 138 p. (In Russ.)

3. Vezhbitskaya A. Language. Culture. Cognition. Moscow, 1996. 416 p. (In Russ.)

4. Zvegintsev V.A. Theoretical and linguistic premises of the Sapir-Whorf hypothesis. *New in linguistics*. Moscow, 1960. Issue. 1. P. 111–134. (In Russ.)

5. Krylov G. A. Etymological dictionary of the Russian language. Saint Petersburg, 2009. 432 p. (In Russ.)

6. Reformatskij A. A. Introduction to linguistics. Moscow, 2002. 432 p. (In Russ.)

7. Serov N. V. The color of culture: psychology, cultural studies, physiology. Saint Petersburg, 2003. 672 p. (In Russ.)

8. Tresidder Dj. Dictionary of symbols. Moscow, 1999. 448 p. (In Russ.)

9. Fasmer M. Etymological dictionary of the Russian language. Moscow, 1996. 832 p. (In Russ.)

PHRASEOLOGICAL UNITS AS A WAY TO COMPARE RUSSIAN AND SWEDISH LINGUISTIC WORLDVIEWS

**KONOVALOVA
Mariia**

*Senior lecturer of Department of German Philology and Scandinavian studies,
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,
Petrozavodsk, Russian Federation,
konovmasha@yandex.ru*

**BASOVA
Vera**

*Student of Department of German Philology and Scandinavian studies,
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,
Petrozavodsk, Russian Federation,
basovavera20@mail.ru*

Keywords:

Phraseological unit
color
analysis
Swedish language
Russian language
comparison
linguistics

Summary:

This article discusses phraseological units in the Russian and Swedish languages. Phraseological units preserve distilled knowledge about culture, way of life, and history of peoples, and therefore give a holistic picture of their worldviews. One of the most frequently used components in phraseological units is the colorative component. The article analyzes and compares the meanings of Russian and Swedish phraseological units that contain the names of different colors, namely green, blue, yellow, red, pink, gray, black, and white. The analysis revealed that 77% of the analyzed phraseological units describe a person, and 23% describe different objects, with 50.6% of the units having negative and neutral meanings, and only 19.8% having positive ones. It can be concluded that the Russian and Swedish systems of colorative phraseological units have a number of similarities due to the geographical proximity of the countries, their climatic characteristics, and historical ties. However, there are certain differences demonstrated by the cultural characteristics of each country's independent development.

УДК 394+908

«МЕСТА ПАМЯТИ» ПЕТРА I В ГОРОДЕ ПЕТРОЗАВОДСКЕ*

**УРВАНЦЕВА
НАТАЛЬЯ
ГЕННАДЬЕВНА**

*Кандидат филологических наук,
доцент кафедры русского языка как иностранного,
Петрозаводский государственный университет,
Институт филологии,
Петрозаводск, Российская Федерация, naturv@mail.ru*

Ключевые слова:

Петр I
бюст
памятник
Петрозаводск
места памяти
коммеморация
мемориальные практики
историческая память
культурная память

Аннотация:

В статье рассматриваются памятные места, связанные с именем Петра I в Петрозаводске. Основной целью статьи является реконструкция истории мемориальных сооружений, определение их связи с городским ландшафтом, выявление коммеморативных практик. Данное исследование претендует на восполнение лакуны, связанной с изучением памятных мест, которая возникла в историографии города. Наиболее частыми поводами для коммеморации Петра I являлись юбилеи (императора, завода, Петрозаводска), а также трагические события в истории России и связанные с ними процессы. Автор показывает, как изменение социального строя повлияло на отношение к памятнику Петру I: от созидания до разрушения, от забвения до восстановления. Изучается комплекс социокультурных акций, связанных с памятником Петру I (охрана, реставрация). Проводится исследование широкого круга коммеморативных практик (церемонии закладки, открытия, его перемещение по городу, ритуальные действия с памятником).

© 2021 Петрозаводский государственный университет

Получена: 30 мая 2021 года

Опубликована: 15 июня 2021 года

ВВЕДЕНИЕ

В 1980–90-е годы исследователи все чаще стали обращаться к вопросам исторической, культурной и социальной памяти, обозначаемой термином «memory studies». Теоретическому осмыслению вопросов «memory studies» посвящены труды зарубежных ученых: Б. Андерсона [2], Я. Ассмана [25], Б. Гене [7], Ж. Ле Гоффа [12], [26], П. Нора [16], П. Рикера [20], М. Хальбвакса [23]. «Место памяти» («lieu de mémoire») – это место, где «память кристаллизуется и находит свое убежище» [16: 17]. Оно представляет собой «концентрацию» культурного наследия и национальной памяти, локализованных в физическом пространстве. В этом локусе социальные группы выражают «коллективное знание о прошлом, на котором основано их ощущение единства и уникальности своего сообщества» [25: 125]. Методология, введенная в научный оборот П. Нора, активно используется в

междисциплинарном исследовательском поле. Значимыми для исследования являются работы по современному городскому фольклору и антропологии, посвященные локализованным в пространстве города «местам памяти»: О. Бойцовой [4], В. Ф. Лурье [14], М. Д. Алексеевского, М. Л. Лурье, А. А. Сенькиной [1], Н. В. Петрова [19], Д. К. Ровинского [21], С. Штыркова [24].

В данной статье понятие «место памяти» используется применительно к материальным памятникам Петрозаводска, включенным в практики коммеморации. Коммеморация – процесс мобилизации памяти о том или ином объекте (событии, человеке, исторической общности) [22: 111]. Это может быть сооружение памятников, организация музеев, определение знаменательных дат, праздники, юбилеи, массовые мероприятия т. д. Под коммеморацией исторических фигур или событий понимается «совокупность публичных актов их „вспоминания“ и (пере)осмысления в современном контексте» [15: 10].

БЮСТ ПЕТРА I В ПЕТРОВСКОМ ПАРКЕ

Петр I посещал Петровскую слободу (с 1777 – город Петрозаводск) в январе – феврале 1719 года, в марте 1720 года, в феврале – марте 1722 года и в феврале – марте 1724 года. Он приезжал осматривать производство на Петровском заводе и лечиться на первый российский курорт «Марциальные воды». Специально для него построили деревянный двухэтажный путевой дворец. По плану Петра вокруг царского дворца был разведен сад по типу Летнего сада в Санкт-Петербурге. Первые деревья в саду собственноручно посадил Петр I. В материалах краеведа Т. В. Баландина сохранилась планировка сада, которая отвечала принципам устройства французских садов.

После смерти царя дворец и парк пришли в запустение. В 1773 году ветхий дворец был разобран строителем Александровского завода А. С. Ярцевым. Из остатков дворца он построил себе дом. Сад особенно пострадал после бури 5 июня 1803 года, уничтожившей 73 дерева петровских времен¹. Александр I, прибывший в город в 1819 году, 7 августа захотел познакомиться с Петровским садом как с мемориальным местом, связанным с основателем Петрозаводска. После визита императора парк привели в порядок. В 1820 году по инициативе олонецкого губернатора А. И. Рыхлевского на месте заброшенного Петровского сада был разбит большой общественный сад (ныне городской парк культуры и отдыха) с прудом, который сразу же стал одной из достопримечательностей города. Чугунный бюст Петра I распорядился отлить начальник Олонецких заводов А. А. Фуллон. В апреле 1824 года А. И. Рыхлеевский приказал установить его в верхней части сада на камне, на котором находилась походная церковь императора. Бюст был отлит в Петербурге на средства Олонецких горных заводов. Он стоял на деревянном столбе.

В 1855 году были проведены работы по благоустройству общественного сада. Вокруг лужайки, где стоял бюст Петра I, были поставлены деревянные перила для ограждения газона от порчи².

Общественный сад, чугунный бюст и места, где находились дворец и походная брезентовая церковь, осматривали царские особы: в 1858 году – наследный принц Карл Вюртембергский³, 14 июня 1863 года – великий князь Николай Александрович⁴.

В 1884 году у бюста Петра I был сделан новый газон. По идее и плану инженера-технолога П. В. Сазонова было предложено устроить «изящный павильон посредине сада, около бюста императора Петра Первого для помещения хора музыкантов. Места, где стоял дворец императора Петра Первого и пагодная его церковь, засажены кротегусом, а в середине к столбам прикреплены рамки, в которых помещены краткие описания дворца и церкви на основании имеющихся данных»⁵.

В 1894 году редакция краеведческого «Олонецкого сборника» дала следующий комментарий: «Беседка до сих пор не устроена, сад довольно благоустроен и служит лучшим местом прогулок публики, которой особенно много бывает в праздничные и воскресные дни, когда в саду играет музыка»⁶.

Позднее бюст перенесен в верхнюю часть парка. После 1917 года бюст Петра I был снят. В 1964 году в связи с открытием санатория «Марциальные воды» бюст был перенесен туда. Бюст стал первым в городе мемориальным сооружением, посвященным Петру I.

В первом генеральном плане Петрозаводска 1777 года Березовая роща (уже без дворца) была отмечена как сохраняемый ландшафтный элемент в память о Петре I⁷. В Петровском саду запрещено было отводить землю под городские строения. В 1878 году место бывшего Петровского дворца и его походной церкви были обозначены деревянными столбами с надписями.

До сегодняшнего дня сохранился камень алтаря походной церкви императора. В 1903 году на нем

была деревянная дощечка с надписью об этом историческом факте. Теперь камень служит основанием бронзовой скульптуры «Юность» (скульптор Л. К. Давидян, 1977), изображающей обнаженную девушку [11: 16].

ОТ ИДЕИ ДО ЗАКЛАДКИ ПАМЯТНИКА ПЕТРУ I

Впервые идея установить памятник Петру I на месте разрушенного царского дворца возникла в 1850 году у олонечского губернатора Н. Э. Писарева [11: 17]. Памятник Петру I, по его мнению, должен быть «простой архитектуры с приличной надписью». Министр внутренних дел граф Л. А. Перовский выразил мнение, что проект не отвечает «высокому назначению», и предложил найти средства «для выполнения, хотя простого, но вполне изящного и художественного монумента». Во второй раз с инициативой установки монумента выступил олонечский губернатор Г. Г. Григорьев. Он обратился к царю Александру II с просьбой об установке в Петрозаводске памятника Петру I.

В 1870 году архитектор И. А. Монигетти составил рисунки для пьедестала к памятнику Петру I в Петрозаводске [17: 112]. После получения разрешения 9 июня 1871 года Г. Г. Григорьев сообщил об этом на заседании Петрозаводской городской думы и также предложил место для установки монумента.

Идея памятника заинтересовала скульптора, академика Петербургской академии художеств И. Н. Шредера, ученика П. К. Клодта и М. О. Микешина. До получения заказа из Петрозаводска И. Н. Шредер и М. О. Микешин уже участвовали в создании фигуры Петра для памятника 1000-летия России в Новгороде. Кроме того, И. М. Шредер выполнил из мрамора статуэтку Петра I, которая на Всемирной выставке в Вене в 1873 году была отмечена наградой. Возможно, эта работа послужила одной из причин, по которой создание монумента в Петрозаводске оказалось отложенным на год⁸. Другой причиной, затянувшей процесс создания монумента, стали финансовые проблемы, т. к. памятник сооружался за счет казны. Несмотря на все препятствия, он появился «вопреки политике строжайшей экономии буквально во всем, которую в свое время проводил министр финансов эпохи Великих реформ М. Х. Рейтерн» [5: 7].

ЗАКЛАДКА ПАМЯТНИКА ПЕТРУ I

Торжественную закладку памятника совершили 30 мая 1872 года в связи с празднованием 200-летия со дня рождения Петра I. Торжества начались крестным ходом из Петропавловского собора на площадь, к месту закладки памятника. Закладка состоялась в присутствии губернатора, духовенства, армейских подразделений, представителей Городской думы и земства. Епископом Олонечским и Петрозаводским Ионафаном в основание будущего памятника была вмонтирована и освящена оригинальная металлическая доска с мраморной крышкой. Преосвященный архипастырь прочитал молитву, окропил доску святой водой, а олонечский губернатор Г. Г. Григорьев, приняв ее от диакона, положил в углубление гранитного камня. Епископ Ионафан, губернатор Г. Г. Григорьев и другие почетные лица опустили туда же монеты чекана 1872 года. Из поставленных около площади орудий произведен 31 выстрел, а губернский батальон, выстроившись повзводно, прошел церемониальным маршем мимо места, предназначенного для памятника. Нижним чином тут же на площади было угощение от двух местных виноторговцев.

В одном из залов губернаторского дома была выставлена гипсовая модель памятника Петру I, стоявшая в нише, обставленной цветами. Модель памятника с пьедесталом и статуей Петра была вышиною в 2 $\frac{1}{4}$ аршина или в $\frac{1}{4}$ части величины настоящего монумента. Петр изображен в полный рост, с открытой головою, в мундире с андреевской лентой. В одной руке он держит свиток, а другою указывает на завод⁹. В этот же день Круглая площадь была переименована в Петровскую. Вечером на Петровской площади началось народное гуляние, где играли хоры музыки и пели песенники. Здесь были устроены качели и мачта для лазания за призами. В здании театра был поставлен любительский спектакль по пьесе Н. А. Полевого «Дедушка русского флота».

«МОЩЕН, ВЕЛИК ПРЕД НАРОДОМ СТОЯЛ ОБРАЗ МОГУЧИЙ

ПЕТРА ...»

Памятник Петру I изготавливался в Петербурге в мастерской А. Моранда и им же отливался на Сестрорецком заводе. Пьедестал из сортавальского серого гранита четырехгранной формы с картушами в стиле барокко высечен резчиком А. А. Бариновым по проекту архитектора И. А. Монигетти. Общая высота монумента 6 м 30 см, высота фигуры Петра I составляет 2 м 90 см, постамента – 3 м 40 см. Бронзовая фигура Петра весит более одной тонны. Помогали устанавливать памятник крестьянин Вологодской губернии Фаддей Галактионов и мастеровой фабрики А. Моранда мещанин Алексей Степанов.

29 июня 1873 года на главном городском празднике – Петрове дне – жители праздновали 100-летие со дня закладки Александровского завода и 170-летие со дня основания Петровского завода. В этот же день состоялось торжественное открытие памятника Петру I. На торжество было выделено 1500 рублей в распоряжение председателя губернской управы по соглашению с губернатором¹⁰.

После торжественного освящения, богослужения и божественной литургии в отремонтированном Петропавловском соборе, совершенных епископом Ионафаном, крестный ход отправился на площадь, где воздвигался памятник Петру Великому. На празднике присутствовало духовенство, начальник Олонецкой губернии Г. Г. Григорьев, Городская дума, представители земства, волостные чины, военные, гражданские чины, воспитанники учебных заведений, мастера и рабочие горного завода. Ректор Олонецкой духовной семинарии, протоиерей П. Ф. Щеглов произнес речь, в которой он отметил, что «открытие памятника Петру Великому должно возбуждать чувство любви, почтения и благодарности к бессмертному основателю Петрозаводска»¹¹. Из Петербурга на праздник на пароходе «Царица» прибыл хор музыкантов лейб-гвардии Преображенского полка. Торжественное открытие памятника сопровождалось воинскими почестями – пятью залпами артиллерийских орудий.

«Памятник Петру Великому, закрытый полотняным покровом, был окружен шестью, изящной работы, вазами с живыми цветами, поставленными на тумбах, соединенных между собой красивою гирляндой цветов. Все это был художественно исполнено по поручению господина губернатора архитектором Пороменским»¹².

«В минуту, когда открылся памятник, мы были свидетелями самого высокого умиления многих старожилов Петрозаводска и зрителями искренних слез, появившихся на глазах людей, глубоко прочувствовавших в это мгновение высокое значение празднества...»¹³.

Петр I изображен во весь рост, в парадном военном мундире, с орденской лентой и Андреевской звездой. Жестом правой руки показывает в направлении устья реки Лососинки, где по его указу был сооружен чугунно-плавильный и пушечно-литейный завод. В левой опущенной руке Петр I держит свиток, символизирующий реформаторские указания.

На Петровской площади во время народных гуляний раздавали брошюру, написанную краеведом А. И. Ивановым «Император Петр Великий и его деятельность на Олонце. Исторический очерк для народа». Праздник закончился фейерверком с пароходов «Царь» и «Царица». Сохранился фоторепортаж об этом событии, выполненный фотографом из Петербурга И. Монштейном¹⁴.

Памятник императору композиционно завершил ансамбль Круглой площади. Первый в Петрозаводске памятник монументальной скульптуры стал, по отзывам специалистов, одним из лучших памятников Петру I и большой удачей академика И. Н. Шредера.

«Величественная поза, выражение лица и орлиный взор схвачены художником превосходно»¹⁵. «Памятник не дурен; облик императора гораздо внушительнее того, который поставлен в Петергофе у Монплезира»¹⁶, – такую оценку монументу дал поэт К. К. Случевский, побывавший в Петрозаводске в июне 1884 года в свите великого князя Владимира Александровича. Известно, что скульптор делал уменьшенные отливки петрозаводского памятника Петру I [10: 287]. Кроме того, И. Н. Шредер является автором памятника российскому императору Александру II (1885) в Петрозаводске.

В 1876 году на пожертвования купца и лесопромышленника И. Ф. Громова на Александровском заводе была отлита чугунная решетка, установленная вокруг монумента [9: 3–8]. В другом источнике говорится, что бронзовая решетка как завершающая архитектурная деталь была изготовлена петербургской мастерской А. Моранда и отлита в Сестрорецке¹⁷. Благоустройство территории вокруг монумента поручили губернскому инженеру М. П. Калитовичу [6: 82–83]. В 1880 году на поддержание и сохранение памятника в распоряжение управы было назначено 300 рублей, а в 1881 году – 200 рублей¹⁸.

«ПОСТОЯЛ... УСТУПИ МЕСТО ДРУГОМУ!»

Изменения социального строя всегда вызывают бурный отклик в сфере мемориальной культуры. Весной 1917 года в России начинается период радикального пересмотра сложившихся веками и десятилетиями исторических представлений и образов и вовлечение мемориальной культуры в жесткую политическую борьбу. Впервые на российской почве столь масштабно проявляют себя факторы деструкции в среде памяти. После отречения царя от престола по стране прокатилась волна насилия в отношении памятников¹⁹. 12 апреля 1918 года был выпущен декрет Совета народных комиссаров РСФСР «О памятниках республики», который стал законным основанием для сноса монументов царям. В первом пункте декрета говорилось: «Памятники, воздвигнутые в честь царей и их слуг и не представляющие интереса ни с исторической, ни с художественной стороны, подлежат снятию с площадей и улиц и частью перенесению в склады, частью использованию утилитарного характера»²⁰.

Декрет предписывал уничтожить в срок до 1 мая «наиболее уродливые истуканы» «памятники царям и их слугам» и как можно скорее установить им на смену «первые модели новых памятников». Большевики занимались вычеркиванием следов Российской империи и построением «нового мира». В «Интернационале», коммунистическом гимне, утвержденном Советом народных комиссаров, а затем ставшем государственным гимном РСФСР и СССР в период с 1918 по 1943 год, читаем: «Весь мир насилья мы разрушим / До основанья, а затем / Мы наш, мы новый мир построим...».

7 августа 1918 года Исполнительный комитет Петрозаводского городского совета рабочих и красноармейских депутатов поручил строительно-технической комиссии разработать план снятия памятника Петру I и Александру II. После демонтажа оба памятника императорам должны были быть «приведены в негодный вид и материал использован для новой отливки»²¹. В начале октября памятники Петру I и Александру II еще не были демонтированы. Автор заметки под характерным для того времени псевдонимом «Советский» в «Известиях Олонецкого губернского исполнительного комитета крестьянских, рабочих и красноармейских депутатов» опубликовал статью «К октябрьской годовщине. Вниманию Городского совета», в которой он призывал Петрозаводский городской совет быстрее снять царские памятники в Петрозаводске. Он предлагал варианты дальнейшей их судьбы: «„Петра“ ввиду удачного его выполнения можно с успехом сдать в музей Отдела Народного Образования. „Александра“ за его „освобождение“ следует припрятать как можно дальше или употребить на что-либо общепольное. И мы уверены, что, волею Октябрьской революции, поставленные охранять интересы Петрозаводского пролетариата, не заставит долго ждать и откликнется на наш призыв»²².

Памятники были сброшены с пьедесталов в конце октября 1918 года²³. Монументы императорам перенесли в Губернаторский сад. На освободившийся пьедестал памятника Петру I Подотдел искусств планировал установить бюсты Карла Маркса и графа Льва Толстого.

Для пропаганды нового советского строя активно переименовывались географические объекты. Советская власть стала широко применять этот инструмент конструирования общественного сознания для формирования нового символического пространства [8: 154]. Сначала Петровская площадь в Петрозаводске носила имя Советская, а накануне первой годовщины Октябрьской революции, 6 ноября 1918 года, решением Петрозаводского городского совета депутатов Петровский сквер и Петровская площадь были переименованы в «Площадь 25 октября 1917 года»²⁴.

В 1926 году была высказана идея о сооружении на пьедестале памятника Петру I монумента В. И. Ленину, материалом для которого могла послужить бронза переплавленного памятника Александру II²⁵. Закладка памятника основателю советского государства состоялась 4 августа 1930 года в день десятилетия АКССР. На митинге председатель КПСС В. П. Аверкиев в своей речи сравнивал два события – открытие памятника Петру I в 1873 года и закладку монумента Ленину: «Тогда открывался памятник человеку, на костях миллионов устроившему благополучие белой кучки, горстки угнетателей. Теперь – закладываем памятник вождю мирового пролетариата, представителю миллионов, имеющих право на господство во всем мире, вождю, указывающему пролетариату всех наций путь борьбы, путь освобождения от рабства и угнетения»²⁶.

Поскольку статуи Петра I и Александра II лежали во внутреннем дворе Карельского Центрального исполнительного комитета, в январе 1926 года инспектор госфондов В. Морозов взял их на учет. Обе бронзовые статуи были оценены в 4800 рублей (8 рублей х 600 пудов). На заседании комиссии госфондов 27 февраля было принято решение необходимым памятники реализовать [18: 191].

23 марта 1926 года известный финский революционер Эдвард Гюллинг написал резолюцию заведующему Карлитпросвета И. П. Гришкину, в которой просил дать заключение о художественной ценности памятника Петру I и взять его под охрану в музей [18: 192].

10 декабря 1926 года на заседании Совета народных комиссаров, проходившем под председательством Э. Гюллинга, было заслушано сообщение Наркомфина республики № 52463 о том, что Наркомпросу было поручено взять памятник Петру I под свою охрану.

По одной из версий памятник Петру I был спасен от переплавки директором Карельского государственного музея В. И. Крыловым. По другой версии спасти монумент от переплавки удалось заместителю директора Краеведческого музея, известному исследователю петроглифов и писателю А. М. Линевскому. Журналист В. Н. Верхоглядов приводит фрагмент беседы с ним, в которой А. М. Линеvский рассказывает, как управделами Совнаркома решил отдать памятник Петру I на переплавку на Онежский завод: «Денег у музея на спасение памятников, конечно, не было. А я только что получил зарплату. Пошел на пристань и договорился с матросами, чтобы они помогли. Их было человек пятнадцать или двадцать. Взяли веревки, взяли какую-то крепкую тележку. Повалили царя на эту тележку и потащили. Во дворе КарЦИКа (т. е. во дворе здания, которое сегодня значится по адресу: пл. Ленина, 1 – В. Н.) стоял громадный сарай для дров, отопление-то было печное. Мы выбрали в нем дальнюю ячейку, сунули туда памятник, а потом заложили дровами. В общем, спрятали. Ну а матросам я отдал свое жалование и полмесяца жил на черном хлебе и воде» [5: 47].

Директор Национального музея М. Л. Гольденберг изложил свою версию случившегося, согласно которой «за два литра спирта А. М. Линеvский уговорил мужиков затащить памятник в сарай за губернаторским домом в парке. И забросали императора досками и мусором. И двадцать лет он там пролежал»²⁷.

В августе 1930 года, в связи с началом установки памятника В. И. Ленину, постамент и ажурная решетка были демонтированы. Судьба решетки неизвестна. Скорее всего, что она попала на переплавку (как памятник Александру II) или на свалку вторчермета. Мемориальная культура советской культуры формировалась под знаками созидания и разрушения²⁸.

7 ноября 1933 года на месте снесенного бронзового Петра был установлен гранитный памятник В. И. Ленину. Массивная фигура Ленина, сделанная из серого карельского гранита по модели одного из ведущих советских скульпторов художника – М. Г. Манизера, нарушила «композиционный баланс между невысокими двухэтажными зданиями и грандиозным монументом» [10: 26]. Стремление советской власти «создавать новые святилища на месте прежних» [21: 411] является характерным явлением семиотической игры, которая «возникает в городе вокруг „старой“ и „новой“ семиотических систем» [21: 411]. В 1960 году в ознаменование 90-летия со дня рождения В. И. Ленина площадь была названа его именем.

«ПРОСТИ, ЧТО СТОЛЬКО ЗИМ И ЛЕТ ТЕБЯ СОВСЕМ НЕ ПРИЗНАВАЛИ...»

(ПАМЯТНИК ПЕТРУ I В 1940-1973-Х ГОДАХ)

В 30-40-е годы XX века начинается формирование нового отношения к ранее отрицательно маркируемым образам. В 1937-38 годах на экраны выходит двухсерийный художественный фильм «Петр Первый» (режиссер В. Петров).

Изменения в советской идеологии и мемориальной политике государства истокам определило судьбу памятника Петру I. 31 августа 1939 года президиум Петрозаводского городского совета принял решение восстановить памятник²⁹. В 1940 году памятник императору, снятый с пьедестала после революции, был установлен на новом месте – в сквере на Заводской площади, у здания краеведческого музея (ныне – кафедральный собор Александра Невского). Газета «Красная Карелия» обосновала новое место памятника тем, что это одно из мест, где Петр I жил и работал, что не соответствовало действительности. Повреждения памятника при восстановлении не были устранены – отсутствовали шпага, шпоры и надписи.

В соответствии с Постановлением Совета Министров РСФСР от 30 августа 1960 года «О дальнейшем улучшении дела охраны памятников культуры в РСФСР»³⁰ памятник Петру I поставлен на государственную охрану. Сегодня памятник является объектом культурного наследия федерального значения.

«ОН СТОИТ В НАШЕМ ГОРОДЕ ЗНАТНОМ...»

(ПАМЯТНИК ПЕТРУ I В 1970-Е ГОДЫ)

В 1974 году было принято решение о реставрации монумента. При подготовке к празднованию 270-летия города скульптором В. В. Афанасьевым на пьедестале восстановлен картуш, позже были

УРВАНЦЕВА Н. Г. «МЕСТА ПАМЯТИ» ПЕТРА I В ГОРОДЕ ПЕТРОЗАВОДСКЕ* // Studia Humanitatis Borealis. 2021. № 1. С. 50-62.

восстановлены накладные буквы: «Императору / Петру Великому / Основателю Петрозаводска / 1703 / 1672-1872». По проекту реставрации была выкована шпага, сделаны шпоры у ботфортов. Новodelы утраченных деталей были выполнены на Онежском тракторном заводе кузнецом свободнойковки М. Ф. Пянтиным, его помощником А. П. Нестеровым и машинистом механического молота Марией Ивановой³¹. Художественная решетка вокруг памятника не была восстановлена. Возможно, это произошло от незнания конструктивных чертежей ограды и других исходных данных, необходимых для полной реставрации³². Памятник простоял в «ссылке» в сквере 38 лет – с 1940-го по 1978-й. Вернувшись в городское пространство, Петр I оказался на периферии.

В 1978 году, когда отмечалось 275-летие Петрозаводска, памятник Петру I перенесли в район Парка культуры и отдыха, около речного вокзала. Инициатором этого переноса стал мэр города П. В. Сепясяков. Работы по установке памятника на новое место были проведены с 23 мая по 6 июня 1978 года³³. В этом же году рядом с памятником Петру I появился новый сквер, который «своим узловым положением в системе „улица – берег“ дал композиционное начало всей будущей набережной, в то же время явившись органической и неотъемлемой частью прибрежного Парка Победы»³⁴. 28 ноября 2012 года он получил официальное название – Петровский сквер.

«ОН ГЛЯДИТ С ПЬЕДЕСТАЛА НА СЕВЕРНЫЙ КРАЙ

НЕОБЪЯТНЫЙ...»

(ПАМЯТНИК ПЕТРУ I В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА)

В начале 2000-х годов скульптура основателя города осталась без обязательной при парадном военном мундире шпаги³⁵. Новая шпага была отлита на заводе «Петрозаводскмаш». Опасаясь повторной кражи, ее установили только к началу туристского сезона.

В 2002 году в связи с приближающимся 300-летием со дня основания Петрозаводска и минувшим 330-летием со дня рождения Петра I, а также учитывая возрастающую роль и значение историко-культурного наследия, предлагалось восстановить декоративную ограду, которая являлась составной частью памятника Петру I, но была утрачена в начале 30-х годов XX века³⁶. В 2007 году ко Дню города она была восстановлена: «Памятник Петру I на набережной Онежского озера теперь обрамляет ограда, выкованная петрозаводскими кузнецами»³⁷. В 2011 году был отреставрирован постамент, восстановлены буквы на табличке, проведена реконструкция сквера: отремонтированы дорожки, освещение, восстановлены газоны и площадка³⁸.

«ПУСТЬ ПЕТР ВСТРЕЧАЕТ КОРАБЛИ...»

(ПАМЯТНИК ПЕТРУ I В ПРОСТРАНСТВЕ ГОРОДА)

Монументальные памятники являются важной составляющей культурного ландшафта. Практически сразу после помещения в городское пространство памятник начинает использоваться, «осваиваться» «не по назначению» в разных формах. Наблюдается его некоммеморативное утилитарное использование в бытовых целях [19: 45]. Городские жители «осваивают» новый объект: назначают около него встречи и фотографируются. Памятник Петру I является местом публичного и культурного потребления.

Монументальная фигура Петра I притягивает широкий спектр возрастных и социальных групп потребителей – детей, молодежь, людей среднего поколения, пожилых людей. Социально-историческая память жителей города опирается на «места памяти», которые являются символическими для горожан и демонстрируются туристам в первую очередь. Памятник Петру I находится в центре города, в насыщенном достопримечательностями месте городского туристского пространства, поэтому входит в число обязательных объектов для посещения в рамках экскурсионных программ и занесен в путеводители по Петрозаводску. Фотографирование туристов с памятником или на его фоне стало массовым явлением. Часто при фотосъемке они повторяют позу императора. Это копирование становится «элементом „наивного дизайна“ современной визуальной грамотности» [4: 298], когда фотографирующийся может сравнивать повторяющиеся элементы. Практика фотографирования достопримечательности около нее превратилось в массовое явление. Согласно П. Нора, в современном обществе «память превращается в „местоположение“. А все мы превращаемся в отчужденных туристов, посещающих свое прошлое» [16: 38].

Составной частью городского свадебного ритуала является посещение «правильных» свадебных мест, предсвадебная и/или свадебная фотосессия на фоне достопримечательностей, памятников,

парков, мостов и т. д. В число маршрутов традиционной фотосессии входит посещение монумента императору и возложение цветов. Коммеморативное «место памяти» становится своеобразным «топосом счастья» [24: 190], который репрезентируют на фотографии зрителям жених и невеста, родственники и гости.

С советских времен у выпускников Петрозаводского речного училища (ныне Беломорско-Онежского филиала Государственного университета морского и речного флота имени адмирала Макарова) существует ритуал, связанный с инициацией, – традиция надевать ночью на памятник Петру I специально сшитую тельняшку. Таким образом они прощаются со студенческой жизнью. Фигура Петра I выбрана не случайно: именно он является основателем русского флота. Надеть тельняшку на Петра I – дело чести, поэтому каждый год, независимо от того охраняют памятник или нет, утром император стоит в тельняшке. В 2018 году на Петра I выпускники надели несколько тельняшек.

Император Петр I являлся для петрозаводчан значимой фигурой. 20 октября 1905 года рабочие Александровского завода после молебна, пропев гимн «Боже, царя храни» во здравие государя императора по случаю обнародования Манифеста 17 октября 1905 года, отправились с музыкой и пением к памятнику Петру I³⁹. В начале XX века в Петрозаводске существовала традиция собираться около этого памятника по большим торжествам, чаще всего политического характера. В последний раз это произошло 1 мая 1918 года, когда в Петровском сквере вместе с большевиками произносили речи представители федерации анархистов и беспартийные [6: 83].

Сегодня памятник Петру I становится отправной точкой для начала городских и всероссийских мероприятий. Распространенными практиками обращения с памятником в День города стали торжественные церемонии возложения цветов⁴⁰ и присвоение звания «Почетный гражданин города Петрозаводска». В 1990-е – начале 2000-х годов в этот городской праздник около монумента работала выставка-ярмарка декоративно-прикладного и ремесленного творчества «Город мастеров». С 2012 года она называется «Ремесленное подворье» и разворачивается от улицы Куйбышева по проспекту Ленина до Онежской набережной. 22 октября 2013 года от монумента стартовала всероссийская Эстафета олимпийского огня в Петрозаводске.

На протяжении всей истории памятника велась постоянная «борьба» и его порча (снос, разрушение отдельных элементов). С 1909 года начинается череда воровства отдельных элементов монумента. «Олонецкие губернские ведомости» писали: «...Чья-то дерзкая рука похитила некоторые буквы из подписи на памятнике Петра Великого и вместо надлежащей надписи из давних времен значатся: „Императору Петру Велик-му основа-елю г. - -тр-заводска. 17-3. - 62-872“»⁴¹.

Части памятника и его оформление подвергались краже (шпоры, шпага), вандализму (отбивались отдельные буквы, монолиты, портили фурнитуру), демонтажу и переплавке (постамент, художественная решетка).

В течение XX века монумент императору перемещали дважды: в 1940 году – в Заводской сквер, в 1978 году – на Онежскую набережную. В 1873 и в 1940 годах монумент находился рядом с Историко-этнографическим музеем, переросшим затем в Краеведческий музей. За ним закрепились определения «перемещающийся», «гуляющий», «шагающий» памятник России. В Воронеже, Таганроге или Архангельске памятники Петру I тоже «путешествовали» по площадям и скверам этих городов. В Таганроге, например, скульптура 8 раз меняла свою городскую прописку⁴², по другим данным – 12⁴³.

Памятник вступает в отношения с окружающим его городским ландшафтом. На монументы политическим деятелям всегда обращали особое внимание – куда именно они показывают и смотрят [14: 419]. После трех «путешествий» памятника изменились места, на которые показывает рукой основатель города, и, таким образом, переосмысливалась идея авторов монумента. В 1873 году в репортаже с открытия памятника отмечалось, что бронзовый Петр I распростертой рукой указывает на город по направлению речки Лососинки, «на устье которой, по мановению этой державной руки, водворилось железное производство в Олонецком крае!»⁴⁴. Солнцеобразная Круглая (Циркульная, Полуциркульная) площадь являлась циферблатом. Памятник Петру I «был солнечной стрелкой часов. Ровно в полдень показывал время, тень падала между флигелей – можно было часов не иметь»⁴⁵.

После перемещения монумента на Онежскую набережную в 1978 году, он стал «лишен выразительности и смысла, которая была на бывшей Петровской площади, в центре города»⁴⁶. Петр I указующим перстом правой руки теперь указывает на место гостиницы «Карелия», где раньше находились цеха Петровского завода. По мнению В. Н. Листова, «симметричный извилистый силуэт пьедестала мешает восприятию удачно воспроизведенного скульптором Шредером повелительного жеста руки основателя Петрозаводска» [13: 112].

С конца XX века несколько раз поднимался дискуссионный вопрос о переносе монумента. Существуют разные мнения жителей Петрозаводска: «Мне кажется, что свое, именно свое, место Петр приобрел на набережной. Там он встречает корабли, гостей, прибывающих по воде, он – неперменный участник всех Дней города, да и вообще, его морской душе и привольнее у озера, чем в гуще кварталов»⁴⁷.

В 1990 году в газете «Комсомолец» был сделан фотомонтаж с переносом памятника на площадь Ленина: «Конечно, колесо истории не повернешь назад, но сегодня, в канун Дня города, мы мысленно попробовали вернуть один из лучших памятников Петру на его историческое место. Неплохо смотрится, а?»⁴⁸. «...Мы не должны упустить приличный шанс реализовать идею исторической справедливости и полностью восстановить памятник Петру I, водрузить его на законное место в городе»⁴⁹.

ВЫВОДЫ

XIX век оставил нам свои «места памяти» о Петре I: чугунный бюст (1824) в Петровском парке и бронзовый памятник работы скульптора И. Н. Шредера (1873) на Онежской набережной. Визуальный облик памятника Петру I стал знаковым брендом города. В настоящее время монумент считается одним из неофициальных символов Петрозаводска. Вокруг имени императора сложилась определенная культура памяти, элементами которой выступает бронзовый памятник императору, юбилеи Петра I, Петровского и Александровского заводов, юбилеи и дни города, топонимия городского пространства. Несмотря на непростую историю, монумент основателю города сохранился до наших дней и стал составной частью городского культурного ландшафта. Памятник продолжает оставаться в центре событий городской жизни, связывая разные поколения. Он позволяет ощутить единство истории города и государства, оставаясь «местом памяти» Петра I.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 20-09-42034 «Пётр Великий и его эпоха в исторической памяти народов Карелии».

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Петровский общественный сад и его достопримечательности // ОГВ. 1902. 26 ноября. С. 2.
- ² Там же. С. 2.
- ³ Аврамов М. Историческая записка о Петрозаводском городском общественном саде // ОГВ. 1885. № 45. С. 411.
- ⁴ Там же. С. 417-418.
- ⁵ Аврамов М. Историческая записка о Петрозаводском городском общественном саде // ОГВ. 1885. № 47. С. 427.
- ⁶ Аврамов М. Историческая записка о Петрозаводском городском общественном саде // Олонецкий сборник: материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края / сост. [И.] Благовещенский. Петрозаводск, 1894. Вып. 3. С. 217.
- ⁷ Ициксон Е. Петровский парк: История глазами архитектора // Карелия. 2002. 4 апр. С. 15-16.
- ⁸ Данков М., Павков С. Ограда для императора // Карелия. 2002. 12 июня. С. 16.
- ⁹ Г. Петрозаводск // ОГВ. 1909. № 128. С. 1.
- ¹⁰ Сборник постановлений Олонецких Губернских Земских Собраний с 1867 по 1897 г. (включительно). Петрозаводск, 1898. С. 360.
- ¹¹ N. N. Олонецкая летопись. Петрозаводск. Празднование 200-летия со дня рождения Императора Петра Великого // ОГВ. 1872. № 42. С. 467.
- ¹² Петрозаводск. Торжественное открытие памятника Императору Петру Великому. 29-го июня 1873 года // ОГВ. 1873. № 51. С. 598.
- ¹³ Там же. С. 599.
- ¹⁴ Там же. С. 667.
- ¹⁵ Случевский К. К. По Северо-Западу России. Санкт-Петербург, 1897. Т. 1: По Северу России. С. 309.
- ¹⁶ Там же. С. 62.
- ¹⁷ Данков М., Павков С. Ограда для императора // Карелия. 2002. 12 июня. С. 16.
- ¹⁸ Сборник постановлений Олонецких Губернских Земских Собраний с 1867 по 1897 г. (включительно). Петрозаводск, 1898. С. 360.
- ¹⁹ Святославский А. В. Среда обитания как среда памяти: к истории отечественной мемориальной культуры: Автореф. дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01. Москва, 2011. С. 22.
- ²⁰ Декреты Советской власти. М., 1959. Т. 2. С. 95-96.
- ²¹ Протоколы заседаний Исполкома Петрозаводского Городского Совета. 1918-1919 годов // НАРК, Ф. 460, Оп. 1, Д. 2/18, Л. 57.
- ²² Советский. К октябрьской годовщине. Вниманию Городского совета // Известия Олонецкого губернского исполнительного комитета крестьянских, рабочих и красноармейских депутатов. 1918. №

²³ Довольно! Постоял... уступи место другому // *Известия Олонецкого губернского исполнительного комитета крестьянских, рабочих и красноармейских депутатов*. 1918. № 215 (29 окт.).

²⁴ Список улиц города Петрозаводска, переименованных по случаю предстоящей годовщины Октябрьской революции // *Известия Олонецкого губернского исполнительного комитета крестьянских, рабочих и красноармейских депутатов*. 1918. № 222 (6 нояб.).

²⁵ Бытовой. Увековечим память Ильича // *Красная Карелия*. 1926. 18 сент.

²⁶ Трофимов Г. Закладка памятника В. И. Ленину // *Красная Карелия*. 1930. 7 авг.

²⁷ Петр Первый [Электронный ресурс] // *Республика: Интернет-журнал*. 2019. 20 нояб. Режим доступа: <http://rk.karelia.ru/special-projects/100-simvolov-karelii/pyotr-pervyj/> (дата обращения: 20.03.2020).

²⁸ Святославский А. В. Среда обитания как среда памяти: к истории отечественной мемориальной культуры: Автореф. дис. ... д-ра культурологии: 24.00.01. Москва, 2011. С. 32.

²⁹ Постановления Президиума Петрозаводского Городского Совета // *НАРК*, Ф. 460, Оп. 1, Д. 34/368, Л. 38.

³⁰ Постановление Совета Министров РСФСР № 1327 от 30 августа 1960 года № 1327 «О дальнейшем улучшении дела охраны памятников культуры в РСФСР» [Электронный ресурс] // СПС «Консультант Плюс». Режим доступа: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=3268#021147613014773226>

³¹ Шпага для Петра I // *Ленинская правда*. 1974. 13 июля. С. 3.

³² Верхогладов В. Памятник основателю // *Карелия*. 1996. 29 июня. С. 4.

³³ Мальц Ю. Памятник меняет адрес // *Онежец*. 1978. 23 июня.

³⁴ Ициксон Е. Память места // *Лицей*. 2013. 14 окт. Режим доступа: <https://gazeta-licey.ru/projects/architecturepetrozavodsk/6011-pamyat-mesta> (дата обращения: 20.03.2020).

³⁵ Фарутин А. В. В Петрозаводске царя оставили без шпаги [Электронный ресурс] // *Независимая газета*. 2007. 15 янв. Режим доступа: http://www.ng.ru/ngregions/2007-01-15/16_shpaga.html (дата обращения: 20.03.2020).

³⁶ Данков М., Павков С. Ограда для императора // *Карелия*. 2002. 12 июня. С. 16.

³⁷ Чистое небо над праздничным городом // *Карелия*. 2007. 3 июля. С. 1.

³⁸ Сквер у памятника Петру I преобразится [Электронный ресурс] // *Администрация Петрозаводского городского округа*. 2011. 21 июля. Режим доступа: http://www.petrozavodsk-mo.ru/petrozavodsk_new/press/news/more.htm?id=10418123@cmsArticle&_print=true (дата обращения: 20.03.2020).

³⁹ Местная хроника // *ОГВ*. 1905. № 110. С. 2.

⁴⁰ Впервые о возложении цветов к памятнику Петру I в День города упоминается в 1991 году в местной газете «Ленинская правда». См.: 29 июня – день города и фестиваль народного творчества союза городов Северо-Запада РСФСР // *Ленинская правда*. 1991. 28 июня.

⁴¹ Г. Петрозаводск // *ОГВ*. 1909. № 128. С. 1.

⁴² Кучер К. Куда тыкает пальцем петрозаводский памятник Петру I? [Электронный ресурс] // *Школа жизни. ру*. Режим доступа: <https://shkolazhizni.ru/culture/articles/72122/> (дата обращения: 20.03.2020).

⁴³ Петры Первые в скульптуре [Электронный ресурс] // *Коммерсант*. 2016. 5 сент. Режим доступа: <https://visualhistory.livejournal.com/1650294.html> (дата обращения: 02.04.2020).

⁴⁴ Олонецкая летопись. Петрозаводск. Торжественное открытие памятника Императору Петру Великому. 29-го июня 1873 года // *ОГВ*. 1873. № 51. С. 598.

⁴⁵ Петр Первый [Электронный ресурс] // *Республика: Интернет-журнал*. 2019. 20 нояб. Режим доступа: <http://rk.karelia.ru/special-projects/100-simvolov-karelii/pyotr-pervyj/> (дата обращения: 20.03.2020).

⁴⁶ Данков М., Павков С. Ограда для императора // *Карелия*. 2002. 12 июня. С. 16.

⁴⁷ Евсеева Н. Пусть Петр встречает корабли // *Петрозаводск*. 1993. 3 дек. С. 10.

⁴⁸ Трубин А. С праздником, град Петра Великого // *Комсомолец*. 1990. 28 июня. С. 1.

⁴⁹ Данков М., Павков С. Ограда для императора // *Карелия*. 2002. 12 июня. С. 16.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алексеевский М. Д., Лурье М. Л., Сенькина А. А. Легенда о памятнике Гоголю в Могилеве-Подольском: опыт комментария к фрагменту локального текста // *Антропологический форум*. 2006. № 11. С. 275–312, № 12. С. 375–420.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: КАНОН-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001. 286 с.
3. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в

4. Бойцова О. Памятники в постсоветском городе и туристская фотография // Р. С. Ландшафты: оптики городских исследований: Сборник научных трудов / Отв. ред. Н. Милерюс, Б. Коуп. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 296–308.
5. Верхоглядов В. Н. Бомбардир и пушки. Петрозаводск, 2018. 88 с.
6. Верхоглядов В. Н. Петрозаводск Валерия Верхоглядова: записки краеведа / [Сост. Ю. Шлейкин]. Петрозаводск: Острова, 2019. 319 с.
7. Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада. М.: Языки славянской культуры (Кошелев), 2002. 494 с.
8. Демьянов К. В., Рыженко В. Г. Идеология, топонимика, политика памяти: о массовом переименовании городов в СССР // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2017. № 4 (16). С. 153–160. DOI 10.25513/2312-1300.2017.4.153-160
9. Капуста Л. И. Круглая площадь // Краевед. 10 лет: Сборник статей / Науч. ред. И. А. Чернякова. Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 1999. 104 с.
10. Кутьков Н. П. Шредер Иван Николаевич // Карелия: Энциклопедия: в 3-х т. Т. 3. / [Ред. А. Ф. Титов]. Петрозаводск: ПетроПресс, 2011. 382 с.
11. Лантратова А. С. и др. Сады и парки в истории Петрозаводска. Петрозаводск: ПетроПресс, 2003. 160 с.
12. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М.: Прогресс; Прогресс-Академия, 1992. 372 с.
13. Листов В. Н. Ипполит Монигетти. Л.: Стройиздат, Ленинградское отделение, 1976. 144 с.
14. Лурье В. Ф. Памятник в городе: ритуально-мифологический аспект // Современный городской фольклор / Сост. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2003 С. 420–429.
15. Малинова О. Ю. Коммеморация исторических событий как инструмент символической политики: возможности сравнительного анализа // Полития. 2017. № 3. С. 6–22.
16. Нора П. и др. Франция – память. СПб: Изд-во СПбГУ, 1999. 328 с.
17. Пашков А. М., Филимончик С. Н. Петрозаводск. Санкт-Петербург: Звезда Петербурга, 2001. 126 с. (Города Петра Великого).
18. Пашков А. М. Судьба памятников Петру I и Александру II в Петрозаводске после 1917 г. // Вестник Национального музея Республики Карелия / Под ред. М. Л. Гольденберга, М. М. Шахнович, Д. Н. Кузнецова. Петрозаводск: Изд-во КарНЦ РАН, 2016. Вып. 7. С. 189–197.
19. Петров Н. В. Памятники в пространстве Москвы // Живая старина. 2008. № 2. С. 44–48.
20. Рикер П. Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. 725 с.
21. Ровинский Д. К. Городская мифология // Современный городской фольклор / Сост. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2003. С. 409–419.
22. Ростовцев Е. А., Сосницкий Д. А. Направления исследований исторической памяти в России // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. 2014. Вып. 2. С. 106–126.
23. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. 343 с.
24. Штырков С. «Фото на память»: Гетеротопия свадебного обряда в современной России // Топография счастья. Этнографические карты модерна: [Сборник статей / Сост., науч. ред. Н. Ссорин-Чайков]. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 185–206.
25. Assmann J. Collective Memory and Cultural Identity // *New German Critique*. 1995. Vol. 65. P. 125–133.
26. Le Goff J. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988. 410 p.

REFERENCES

1. Alekseevsky M. D., Lurie M. L., Senkina A. A. The legend of the monument to Gogol in Mogilev-Podolsky: the experience of commenting on a fragment of a local text // *Anthropological forum*. 2006. No. 11. P. 275–312, No. 12. P. 375–420. (In Russ.)
2. Anderson B. *Imaginary Communities*. M., 2001. 286 p. (In Russ.)
3. Assman I. *Cultural memory. Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity*. M., 2004. 336 p. (In Russ.)
4. Boytsova O. *Monuments in the post-Soviet city and tourist photography // P. S. Landscapes: optics of*

5. Verkhoglyadov V. N. Bombardier and guns. Petrozavodsk, 2018. 88 p. (In Russ.)
6. Verkhoglyadov V. N. Petrozavodsk Valery Verkhoglyadov: Notes of the local historian. [Yu. Shleikin, Ed.]. Petrozavodsk: Islands, 2019. 319 p. (In Russ.)
7. Gene B. History and historical culture of the medieval West. M., 2002. 494 p. (In Russ.)
8. Demyanov K. V., Ryzhenko V. G. Ideology, toponymy, memory policy: on the massive renaming of cities in the USSR // *Bulletin of the Omsk University. Series "Historical Sciences"*. 2017. No. 4 (16). P. 153–160. DOI 10.25513 / 2312-1300.2017.4.153-160. (In Russ.)
9. Kapusta, L. I. Round Square. Local Lore. 10 years: collection of articles. (I. A. Chernyakova, Ed.). Petrozavodsk, 1999. 104 p. (In Russ.)
10. Kutkov N. P. Schroeder Ivan Nikolaevich. Karelia: Encyclopedia: In 3 vol. V. 3. / [A. F. Titov, Ed.]. Petrozavodsk, 2011. 382 p. (In Russ.)
11. Lantratova A. S. et al. Gardens and parks in the history of Petrozavodsk. Petrozavodsk, 2003. 160 p. (In Russ.)
12. Le Goff J. Civilization of the medieval West. M., 1992. 372 p. (In Russ.)
13. Listov V. N. Hippolyte Monighetti. Leningrad, 1976. 144 p. (In Russ.)
14. Lurie V. F. Monument in the city: a ritual-mythological aspect. Modern urban folklore. (A. F. Belousov, I. S. Veselova, S. Yu. Neklyudov, Ed.). Moscow, 2003, P. 420–429. (In Russ.)
15. Malinova O. Yu. Commemoration of historical events as an instrument of symbolic politics: the possibilities of comparative analysis // *Politiya*. 2017. No. 3. P. 6–22. (In Russ.)
16. Nora P. et al. France – memory. St. Petersburg, 1999. 328 p. (In Russ.)
17. Pashkov A. M., Filimonchik S. N. Petrozavodsk. St. Petersburg, 2001. 126 p. (Cities of Peter the Great). (In Russ.)
18. Pashkov A. M. The fate of the monuments to Peter I and Alexander II in Petrozavodsk after 1917 // *Bulletin of the National Museum of the Republic of Karelia*. (M. L. Goldenberg, M. M. Shakhnovich, D. N. Kuznetsova, Ed.). Petrozavodsk, 2016. Issue. 7. P. 189–197. (In Russ.)
19. Petrov N. V. Monuments in the space of Moscow. *Living Antiquity*. 2008. No. 2. P. 44–48. (In Russ.)
20. Ricoeur P. Memory, history, oblivion. M., 2004. 725 p. (In Russ.)
21. Rovinsky D. K. Urban mythology // *Modern urban folklore* (A. F. Belousov, I. S. Veselova, S. Yu. Neklyudov, Ed.). M., 2003. P. 409–419. (In Russ.)
22. Rostovtsev E. A., Sosnitsky D. A. Directions of research of historical memory in Russia // *Bulletin of St. Petersburg University. Series 2*. 2014. Issue. 2. P. 106–126. (In Russ.)
23. Halbwax M. The social framework of memory. M., 2007. 343 p. (In Russ.)
24. Shtyrkov S. "Photo for memory": Heterotopy of the wedding ceremony in modern Russia // *Topography of happiness. Ethnographic maps of modernity: [Collection of articles / N. Ssorin-Tchaikov, Comp., Sc. ed.]*. M., 2013. P. 185–206. (In Russ.)
25. Assmann J. Collective Memory and Cultural Identity // *New German Critique*. 1995. Vol. 65. P. 125–133.
26. Le Goff J. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988. 410 p.

PLACES OF MEMORY ASSOCIATED WITH PETER THE GREAT IN THE CITY OF PETROZAVODSK

**URVANTSEVA
Natalya**

*Associate Professor of Department of Russian as a Foreign Language,
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,
Petrozavodsk, Russian Federation, naturv@mail.ru*

Keywords:

Peter the Great
bust
monument
Petrozavodsk
places of memory
memorialization
memorial practices
historical memory
cultural memory

Summary:

The article examines memorial sites associated with the name of Peter the Great in the city Petrozavodsk. The main aims of the article are to reconstruct the history of memorial structures, to determine their connection with the urban landscape, and to identify certain commemorative practices. This study claims to fill the gap associated with the study of memorial sites in the historiography of the city. The most frequent occasions for commemorating Peter I were various anniversaries (of the emperor, the factory, or the city of Petrozavodsk), as well as certain tragic events in the history of Russia and the processes associated with them. The author shows how the social structure changes influenced the attitude towards the monument to Peter the Great – from its creation to its destruction, oblivion, and restoration. The study deals with a set of sociocultural actions around the monument to Peter the Great (its protection and restoration) and a wide range of commemorative practices (ceremonial laying and opening, moving it around the city, some ritual actions with the monument).