

Бакеева Елена Васильевна

ОНТОЛОГИЯ ВРАЖДЫ

В статье предпринимается попытка осмысления вражды как способа установления и поддержания онтологических границ. В качестве основного тезиса исследования формулируется положение о парадоксальной возможности преодоления вражды в акте принятия субъектом своей конечности и отказа от полного знания о мире. Данный акт выступает одновременно моментом рождения субъекта как чистой воли к форме, обеспечивающей осмысленность и целостность мира. Тем самым субъект осмысляется в качестве "живой границы", устанавливающей баланс вражды и любви в уникальном событии бытия.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2016/12-1/4.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2016. № 12(74): в 3-х ч. Ч. 1. С. 20-28. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2016/12-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

Сравнительная оценка качества изображения показывает, что предварительная обработка поверхности основы фильмовых материалов раствором *Pliolite AC 80* в о-ксилоле практически полностью устраняет механические дефекты. Ручная ретушь сканированного изображения с негатива, предварительно обработанного полимерным лаком, не потребовалась. Ее применение минимально оправдано, например, для корректировки цвета или восстановления утерянных фрагментов изображения. Таким образом, существенно сокращается время оцифровки фильмовых материалов.

Исследования проводились на базе кафедры кинофотоматериалов и регистрирующих систем Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения [2] в рамках выполнения научно-исследовательской работы по Федеральной целевой программе «Культура России (2012-2018 годы)».

Список литературы

1. **Бабарика М. Ф.** Разработка методов и устройств для уменьшения прогиба кадра и износа фильма при его нагреве в кинопроекторе: дисс. ... к.т.н. Л.: ЛИКИ, 1984. 222 с.
2. **Бабкин О. Э.** Инновационные материалы на кафедре кинофотоматериалов и регистрирующих систем // Междисциплинарные подходы в материаловедении и технологии. Теория и практика: сборник трудов Всероссийского совещания заведующих кафедрами материаловедения и технологии материалов / Белгородский государственный технологический университет им. В. Г. Шухова. Белгород: БГТУ, 2015. С. 16-23.
3. **Бурдыгина Г. И.** Фильмокопии. Свойства, профилактика, реставрация, хранение. М.: Искусство, 1991. 205 с.
4. **Июфис Е. А.** Кинофотопроекторы и материалы. М.: Искусство, 1980. 240 с.
5. **Сидорова И. В., Мнацаканов С. С., Зиненко Т. Н., Федоров А. Ю.** Полимерные материалы основы носителей записи информации. СПб.: СПбГУКиТ, 2008. 105 с.
6. **Ушаков Н. В.** Собрания этнографических музеев как хранилища информации в аналоговую и цифровую эпоху: методические вопросы // Вопросы музеологии. 2015. № 2 (12). С. 94-106.
7. **Memory of the World in the Digital Age: Digitization and Preservation** [Электронный ресурс]. URL: <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/access-to-knowledge/preservation-of-documentary-heritage/digital-heritage/concept-of-digital-heritage/> (дата обращения: 28.07.2016).

RESTORATION OF ARCHIVAL FILM AND PHOTO DOCUMENTS. PHOTOFILMS AND FILMS

Babkin Oleg Eduardovich, Doctor in Technical Sciences, Professor
Ilina Viktoriya Valentinovna, Ph. D. in Technical Sciences
St. Petersburg State University of Film and Television
ilina-victory@yandex.ru

The article deals with the preservation of a kind of Russian cultural heritage – archival film and photo documents. Related to historical and cultural values, protected by the state as historical artefacts and objects of cultural heritage, film and photo materials, as well as other documents of state archives, are subject to eternal storage, which is ensured by their conversion into the digital format. The authors suggest using plastic coatings in preparation of materials with the cellulose basis for digitization for further long-term storage. The method can significantly reduce complexity of adjustment of scanned images in the process of their conversion from the analog format into the digital one.

Key words and phrases: archival film and photo documents; films; restoration; digitization of image; library and museum collections; plastic coatings.

УДК 111+172

Философские науки

В статье предпринимается попытка осмысления вражды как способа установления и поддержания онтологических границ. В качестве основного тезиса исследования формулируется положение о парадоксальной возможности преодоления вражды в акте принятия субъектом своей конечности и отказа от полного знания о мире. Данный акт выступает одновременно моментом рождения субъекта как чистой воли к форме, обеспечивающей осмысленность и целостность мира. Тем самым субъект осмысливается в качестве «живой границы», устанавливающей баланс вражды и любви в уникальном событии бытия.

Ключевые слова и фразы: вражда; бытие; сущее; онтическое; онтологическое; субъект; событие; смысл.

Бакеева Елена Васильевна, д. филос. н., доцент
Уральский федеральный университет, г. Екатеринбург
elenabk2008@yandex.ru

ОНТОЛОГИЯ ВРАЖДЫ

Противостояние, конфликт, вражда как вечные спутники человеческой истории приобретают в конце XX – начале XXI столетия характерную особенность, отличающуюся относительной новизной. Речь идет о нарастающей хаотизации отношений противостояния, обретающих все более отчетливые черты глобальной «войны

всех против всех». Выявление логики этих отношений представляется все более проблематичным, если вообще возможным. Главным препятствием в решении этой задачи представляется не столько нарастающая сложность общественных отношений, сколько размывание их субъектов. Провозглашенный Ж. Бодрийяром «конец социального» оказывается изнанкой «конца истории», констатированного Ф. Фукуямой. Вместо исполнения чаяний новоевропейского субъекта, предполагаемых «концом истории», сам этот субъект оказывается под вопросом, разоблачается и отменяется в качестве метафизической иллюзии. В этой ситуации любая попытка анализа какого бы то ни было отношения противостояния сталкивается с трудностью, а то и невозможностью ответа на главный вопрос: «Кто кому противостоит?». Проблематичность этого «кто», вписанного в определенную картину реальности, делает сомнительным поиск смысла и основных причин противостояния. Что бы ни понималось под такими причинами (экономическая конкуренция, религиозная рознь, этнокультурная несовместимость и т.п.), все они сохраняют убедительность только при условии признания того, кто выступает носителем осознанного или неосознанного интереса, требующего защиты. Напротив, в мире «текущей современности» (З. Бауман) под вопросом оказывается выделение как «фигуры» субъекта или «актора» каких бы то ни было отношений, так и их «фона» (устойчивой реальности как системы различий, вписанной в исходное тождество).

В условиях этой неопределенности констатация очевидных фактов нарастания враждебности и противостояния в самых разных сферах и масштабах общественной жизни сопровождается столь же очевидными трудностями осмысления и объяснения данных фактов в рамках конкретной, ограниченной «логики» (к примеру, «логики» экономических, политических, гендерных отношений). Всякая интерпретация отношений противостояния, очерченная определенными рамками, сегодня связана с трудностью обоснования самого бытия субъекта этих отношений и реальности, в которой он существует.

В данной ситуации новую актуальность обретает задача осмысления вражды как особого онтологического феномена. В настоящей статье предпринимается попытка такого осмысления в опоре на хайдеггеровское различие онтического и онтологического. Исследование, разворачиваемое в измерении онтического, всегда так или иначе опирается на некое нерелексивно принятое предпонимание мира, включающего в себя определенные сферы сущего: «Вселенная сущего может по своим разным сферам стать полем высвечивания и очерчивания определенных предметных областей. Последние, напр. история, природа, пространство, жизнь, присутствие, язык и т.п., со своей стороны позволяют в соответствующих научных разысканиях тематизировать себя в предметы. Научное исследование проводит выделение и первую фиксацию предметных областей наивно и вчерне. Разработка области в ее основоструктурах известным образом уже достигнута донаучным опытом и толкованием круга бытия, в котором очерчена сама предметная область» [9, с. 24].

Онтологическое осмысление, напротив, требует выхода за пределы только познавательного отношения к миру. Этот выход к «самому бытию» осуществляется, по Хайдеггеру, путем углубления рефлексии, открывающей мыслящему (присутствию) его всегда-уже-вовлеченность в двуединый процесс осуществления-осмысления бытия: «Онтическое отличие присутствия в том, что оно *существует* онтологично» [Там же, с. 28].

Онтологичность существования присутствия (*Dasein*) означает, прежде всего, невозможность однозначно разделить «план бытия» и «план мышления»: всякий бытийный акт есть в то же время акт освоения-осмысления бытия, и наоборот. Таким образом, в контексте тезиса об онтологичности существования *Dasein* любой феномен, принадлежащий «самому бытию», должен трактоваться и как способ экспликации определенного смыслового аспекта бытия. Всякая «мысль о бытии» есть в таком случае действие «выведения на поверхность», об-наружения той или иной бытийной возможности.

В контексте такой трактовки онтологии как двуединого процесса осмысления-осуществления бытия обращение к феномену вражды требует прежде всего соответствующей постановки вопроса: мы спрашиваем себя уже не о том, что есть вражда, и не о том, как возможно (или как осуществлялось в истории мысли) ее осмысление, но о том, как *рефлексивное выявление феномена вражды участвует в акте обретения полноты бытия*.

Отвечая на данный вопрос, следует прежде всего неизменно удерживать в поле зрения его парадоксальный характер: полнота бытия должна *всегда уже быть* для того, чтобы выступать «объектом» стремления и «предметом» мысли и речи. Иными словами, полнота бытия не может мыслиться в качестве объекта и предмета, и вместе с тем требует собственной объективации и опредмечивания именно в силу того, что должна представить в мысли собственное содержание, *охватить* его. Тем самым любой феномен, осмысляемый «на фоне» этой полноты, неизбежно оказывается объектом «двойного взгляда». Исходя из уже присутствующей полноты бытия, данный феномен всегда мыслится вписанным в Целое, восходящим в своем истоке к слитности и неразличимости Всего. Исходя же из требования *представления*, осмысляемый феномен выступает как элемент определенной структуры, выделяемый на фоне других элементов и, соответственно, противопоставляемый им. Удерживание этой двойственности оказывается одновременно необходимым и невозможным: мысль должна балансировать на грани трансцендентного и имманентного, внешнего и внутреннего, Целого и несводимых к нему частей.

В отношении феномена вражды этот парадокс проявляется прежде всего в необходимости, осмысляя вражду (как противостояние и противоборство), занять позицию, внешнюю по отношению к своему объекту, то есть *избегающую любого противостояния*. Однако, вписывая вражду в бытийную структуру мира, мыслящий неизбежно оказывается перед лицом иной необходимости: противопоставления этой структуры всему, что с ней несоизмеримо, выходит за рамки ее логики. Таким образом, осмысление (как наделение смыслом и, соответственно, принятие) вражды, ее онтологическая легитимация парадоксальным образом оборачивается требованием устранения всего, что враждебно (оказывается в отношении противостояния) самой этой легитимации. Иными словами, субъект осмысления здесь неизбежно выносит себя самого за пределы той онтологической картины, в рамках которой вражда выступает необходимым элементом мировой гармонии.

Этот парадокс со всей очевидностью обнаруживается уже в первых опытах греческой мысли, прежде всего – в идеях Гераклита и Эмпедокла. Знаменитое гераклитовское «Они не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лиры» [8, с. 199] сопровождается требованием: «должно следовать всеобщему» [Там же, с. 198] именно потому, что достигнутое *понимание* согласия, всеобщей гармонии, по отношению к которой любое противостояние выполняет служебную функцию, наряду с легитимацией вражды означает лишение последней ее *собственной силы*. Переводя вражду на уровень представления, вписывая ее в величественную картину космической гармонии, Гераклит тем самым отсекает ее от того немыслимого и непознаваемого истока, который всегда неизбежно остается за рамками любой картины. Однако и здесь как раз обнаруживается неуловимый, внеконцептуальный характер любого онтологического феномена – «отделенный» исток продолжает питать мысль, но уже не на уровне ее *содержания* (целиком вписанного в представление, картину, структуру), но на уровне *формы*. Сама гераклитовская мысль в ее требовании следовать всеобщему Логосу и в противостоянии массе «неразумных», пренебрегающих мировым законом, становится *воплощенной враждой*. Свидетельства современников о «человеконенавистничестве» «плачущего философа», убежденного в том, что истина доступна только ему одному, могут быть поняты в этом контексте не просто как указание на биографическую случайность, но как проявление отмеченного выше парадокса «бытийствующей мысли» или «осмысляющего бытия». Любая попытка «приручить» онтологический феномен (здесь – феномен вражды), сделать его элементом *знания о бытии*, оборачивается тем, что неконцептуализируемый «остаток» данного феномена, оставаясь вне поля рефлексивного зрения субъекта мысли, стихийным образом овладевает этим субъектом, тем самым лишая его субъектности. Космология Эмпедокла, в рамках которой Вражда (Ненависть) выступает одним из шести вечных начал, служащих основой всего существующего, столь же очевидным образом демонстрирует эту закономерность. Будучи подчиненной вечному космическому закону, управляющему переходом всего к Одному и обратно, вражда обретает смысл и тем самым «укрощается», помещается в границы. При этом само обретение знания о космическом значении вражды (ненависти) также выводит субъекта мысли за рамки того закона, о котором это знание повествует. И вновь мифы, сложившиеся вокруг фигуры сицилийского мыслителя, дают основание для того, чтобы истолковать их как подтверждение сформулированной выше онтологической закономерности: бытийный «остаток» определенного феномена, не вмещающийся в концептуальные (содержательные) рамки, неизбежно начинает определять собой форму мысли. В случае Эмпедокла речь идет, прежде всего, об одной из легенд, окружающих смерть мыслителя. Броситься в вулкан для того, чтобы подтвердить свой *божественный статус* [Там же, с. 334], – поступок, не поддающийся истолкованию с точки зрения здравого смысла, но вполне убедительно свидетельствующий о неизбежности (для того, кто постиг смысл Целого) исключения себя из мира людей. Отторжение этого мира, противостояние ему достигает здесь своего возможного предела и приобретает символический смысл, не зависящий от степени реальности описанного в легенде события.

Данным парадоксом, так или иначе, отмечена любая попытка философской (прежде всего – онтологической) тематизации вражды, вплоть до опытов «постсовременных» мыслителей, практикующих стратегию избегания любых оппозиций. В свете этого обстоятельства можно сформулировать следующий предварительный ответ на предложенный выше вопрос об онтологическом смысле феномена вражды: последняя выступает способом о-существования субъекта бытия и мысли, становления его в определенных границах, одновременно разделяя и связывая его с тем, что он *не есть* (разделяя – на уровне представления, связывая – на уровне до- и внеконцептуальном). Это означает, в свою очередь, что само существование субъекта (субстанции) поддерживается этой «энергией отталкивания», интенсивность которой прямо пропорциональна масштабу претензий субъекта на концептуальное овладение миром. Таким образом, как раз то «измерение» вражды, которое служит основой о-существования субъекта, неизменно ускользает из-под его «юрисдикции», избегает того, чтобы стать частью его владения, будучи вписанным в картину мира. Именно поэтому о-существование субъекта бытия и мысли (всегда так или иначе претендующего на то, чтобы охватить мыслью целый мир) никогда не обретает искомой полноты: последняя всегда уже расщеплена в самом начале становления «чем-то»: мысль как содержание полагает границы этому «чему-то», тогда как мысль как форма (акт мысли) эти границы вновь уничтожает, стирает, возвращая становящегося субъекта в бессубъектную, неразличимую стихию. Этой фундаментальной закономерностью можно объяснить, в частности, парадокс, неизменно воспроизводящийся на протяжении всей человеческой истории и нашедший выражение в поговорке «благими намерениями вымощена дорога в ад»: чем более стройной, концептуально завершенной и этически привлекательной является теория, применяемая в деле обустройства человеческой жизни (как на уровне социума, так и на уровне индивидуального существования), тем трагичнее оказываются последствия этого применения. «Связанная» вражда как элемент идеологической картины мира, как средство различения и гармонизации бытия для своего воплощения неизменно начинает требовать «несвязанной» энергии противостояния; установление разумного и справедливого порядка оборачивается разгулом насилия и ненависти. Открытие и признание этого закона, как известно, послужило поводом к своего рода «философскому самоубийству» эпохи модерна и постмодерна; в ходе этого движения, инициированного в первую очередь Ф. Ницше, ответственным за вражду и вытекающее из нее насилие назначается «тотализирующий Логос», а способом преодоления этого «проклятия» конечного мыслящего субъекта объявляется отказ от «логоцентризма».

Между тем и данный радикальный способ, призванный справиться с немыслимостью бытия (и, соответственно, любого бытийного феномена) путем провозглашения и утверждения этой немыслимости, не приводит к желаемому результату. Декларируемый отказ от «центра», иными словами – от всякой субъектности (субстанциальности) или от «бытия чем-то», парадоксальным образом начинает требовать (в качестве своего

условия) еще более устойчивого центра, более выраженной субъектности: позиция «борца с логоцентризмом» воспроизводится и удерживается только в упорном противостоянии любому «естественному» стремлению к бытию в определенных границах.

Таким образом, отмеченная выше современная ситуация размыwania субъектности (ситуация, которую уже нельзя характеризовать в рамках феноменолого-онтологической методологии как только «объективную» или «субъективную», но следует понимать как определенную вариацию двуединого процесса осуществления-осмысления бытия) обнажает, делает явным обстоятельство, в скрытом виде присутствующее всегда. Речь идет об *амбивалентности вражды* как онтологического феномена: выступая способом установления границ какой-либо «единицы бытия», то есть средством ее о-существования, вражда одновременно всегда угрожает этим границам, ставит под вопрос существование этого «нечто» как субъекта-субстанции. Последний существует, таким образом, как *сама граница*, разделяющая-соединяющая два «измерения» вражды: гармоническое сочетание разнородных начал, находящееся во власти Логоса, и алогичную, хаотическую силу, неизменно ускользающую из-под этой власти. Любое нарушение этого динамического равновесия грозит самому (конечному) существованию: оно либо застывает в сугубо внешних границах, теряя живой смысл своего бытия (в случае «перевеса» содержательного, подающего концептуализации «измерения» вражды), либо растворяется в хаотической стихии инаковости.

Новизна нынешней ситуации, связанной с размыwанием субъектности и, соответственно, с угрозой смысловой энтропии, характеризуется прежде всего признанием иллюзорности всякой надежды на «приручение» вражды как онтологического феномена, на полное овладение ее ресурсами и «использование в мирных целях». Вышеупомянутые опыты «борьбы с логоцентризмом» ставят мыслящего субъекта перед безрадостной альтернативой: либо та или иная форма тоталитаризма (со всей присущей последнему враждебностью к любой инаковости) – либо сознательный отказ от того, чтобы быть (существовать в определенных границах, что неизбежно предполагает противостояние тому, что в них не вписывается). Любой из этих вариантов, однако, вновь демонстрирует неспособность субъекта осуществлять *осознанную стратегию* в отношении вражды: неприятие «тотализирующего Логоса», чреватого идеологическим омертвлением сознания, враждебного ко всему чужому, также должно быть закреплено *на уровне представления* и, соответственно несет в себе те же тоталитарные тенденции, которые призвано преодолеть. Более того: данная стратегия, выраженная, например, в известном призыве Ж. Делеза быть «ризомой, а не деревом», оборачивается в случае своей реализации новыми угрозами в отношении существования. Если в рамках «тотализирующего Логоса» конечное существование (та или иная «единица бытия») поддерживается и воспроизводится в рамках *нерефлексивного принятия* определенной картины мира, то есть сами различия между сущими (предполагающие их противопоставление друг другу) принимаются как данность, то отказ от этой тотальной концептуализации, уничтожая внешние границы между «вещами мира», чреват высвобождением той самой «несвязанной» энергии вражды, которая и порождает ситуацию «войны всех против всех». Мыслящий субъект здесь уже не утверждает себя наивным, нерефлексивным образом, но пытается в акте рефлексии «отменить» самого себя, усматривая в себе источник вражды, своего рода «машину по производству различий». Однако и этот жертвенный акт обнаруживает свою наивность: различия продолжают воспроизводиться, бытие, лишившись «связывающих» цели и смысла, продолжает утверждать себя посредством хаотической игры враждебных друг другу сил.

Ярким примером этой «неприручаемости» вражды выступает как раз всякая очередная попытка нивелировать тот или иной вид социальных различий и, тем самым, устранить причину вражды – будь то провозглашение «единой общности – советского народа» как того, что снимает в себе этнические различия, или утверждение идеологии мультикультурализма и толерантности в цивилизации современного Запада. Отрицание *сущностных причин* противостояния различных социальных общностей не уничтожает само противостояние, но рассеивает его, делает его неуловимым на уровне смысла и, соответственно, в буквальном смысле слова *вездесущим*, как убедительно показывает Ж. Бодрийяр [2, с. 160].

Означает ли все вышесказанное, что в лице феномена вражды мыслящий субъект встречается с самим Немыслимым, овладевающим мыслью всякий раз, когда та к нему приближается? Представляется, что ответ на этот вопрос должен быть однозначно положительным применительно к тому «измерению» вражды, которое связано с концептуализацией бытия и с объективацией сущего, то есть с установлением *внешних границ* между «вещами мира». Любая попытка «встать над схваткой» на этом концептуально-содержательном уровне бытия обречена на провал: позиция «над...» также неизбежно оказывается оп-позицией по отношению к Иному. В другом же «измерении» вражды, где враждующие силы и «вещи» оказываются «растворенными», всегда-уже-связанными в алогичной стихии становления, обнаруживается их исходное единство и, соответственно, вторичность любых оппозиций, но при этом «растворяется» и сам смысл. Это означает, что вопрос об онтологическом смысле феномена вражды (а значит, и о способе осмысленного отношения к этому феномену) следует переформулировать следующим образом: как возможно рефлексивное выявление феномена вражды, избегающее этого рокового раздвоения на «связанный» смысл (увековечивающий вражду) и «несвязанный» нонсенс (выражаясь языком Ж. Делеза), проблематизирующий вражду, но и лишаящий ее осмысленности? Иными словами – как возможно (для субъекта) *совместить полноту осмысления (рефлексии) с полнотой бытия (осуществления)*?

Подобная постановка вопроса на первый взгляд противоречит всему вышесказанному: она как будто игнорирует конечный характер субъекта мысли и бытия, из которого исходит лежащее в основе нашего исследования различие онтического и онтологического. Между тем представляется, что именно в тот момент, когда философская мысль приходит к разочаровывающему открытию о неразрывной связи Логоса и вражды,

рацию и иррациональной силы противостояния (всего – всему), открывается и возможность разрыва этой связи. Данная возможность, однако, странным образом должна совпадать с действительностью: она не может быть только предположена, иными словами, не может существовать только в «плане объективации». Речь идет о том, чтобы рефлексивное движение мысли, направленное на феномен вражды, достигло той начальной/конечной точки, «в» которой стихийная сила, направленная на овладение Иным, становится осмысленным действием. Но именно в силу того, что сама эта точка не принадлежит целиком области концептуализируемого (или, по Витгенштейну, «того, что может быть сказано»), она не может быть обретена только теоретическим образом и оказаться вписанной в систему, как это происходит в гегелевской концепции. Искомая точка обнаруживается как «место» парадокса, который также не может трактоваться здесь сугубо логически. Встречаясь в рефлексивном движении с бытийным истоком собственной мысли, субъект осознает самого себя как парадоксальную точку соединения несоединимого, точку, в которой то, *что* выражается (содержание), оказывается несовместимым со способом (формой) выражения.

Полная рефлексия (мысль, мыслящая себя), таким образом, осуществляется в акте реального соединения *собственной формы и собственного содержания*, то есть – *в акте принятия их необходимости и несовместимости*, «нераздельности и неслиянности».

Именно осмысление онтологической «природы» феномена вражды предельно обнажает парадоксальную истину, согласно которой бытие какого-либо «что» (конечное существование) обеспечивается действием принятия этой конечности, которое – на уровне объективации или представления – выражается в тезисе о неизбежной неполноте знания о сущем (о конкретной «единице бытия» или совокупности этих «единиц»). Любое знание (как содержательный аспект осмысления-осуществления конкретного сущего) есть только видимая часть целостного события бытия, имеющая своим «динамическим основанием» форму как невидимое и невыразимое действие гармонизации. То, что разъединяется и противопоставляется друг другу на уровне объективации, удерживается вместе силой, не подлежащей объективации, однако и не разрушающей всякий смысл и субъектность. Форма как действие принятия субъектом своей конечности есть тот неуловимый момент, в котором хаос превращается в космос, бессмысленная стихия оборачивается смыслом, а вражда открывает в себе более глубокое «измерение» *любви*. Это иерархическое отношение (космос «лучше» хаоса, смысл – бессмыслицы, а любовь – вражды) оказывается необратимым и сохраняет устойчивость именно в силу своего парадоксального происхождения; иерархия не навязывается субъекту бытия и мысли извне, но открывается ему в тот самый момент, когда, направляемый стремлением к обретению полноты бытия, он *отказывается от полноты знания*. Сам этот отказ как манифестация чистого (лишенного конкретного содержания) смысла выступает свидетельством необратимости и неустранимости этой иерархии; здесь обнаруживается, что любое действие, *действие как таковое*, включая и любое усилие, направленное на разрушение смысла, на разоблачение «тотализирующей природы» Логоса и на выявление иллюзорности конечного бытия, неизбежно направляется силой утверждения. Иными словами – любая попытка высвобождения силы вражды всегда уже направляется *силой любви*. Именно в смысле утверждения необратимого характера этого отношения можно истолковать известное положение Гераклита: «тайная гармония сильнее явной» [8, с. 192]. Любое усилие, направленное на выявление гармонии (познавательное усилие), вторично по отношению к «тайной гармонии» Целого. Признание же этой вторичности, являясь (на уровне содержания) констатацией ограниченности познавательных возможностей субъекта, на уровне формы выступает действием, *включающим* субъекта в эту непознаваемую целостность. Только ценой этого самоограничения конечное существование обретает полноту смысла/бытия, освобождаясь от неизбежности враждебного противостояния Иному.

Это означает, в свою очередь, что *субъект мысли* в подлинном смысле слова (разумное начало, полностью овладевшее собственным бытием) не может быть ничем иным, кроме как этим чистым оформляющим действием, или *волей к форме*. В отличие от ницшевской воли к власти воля к форме направлена не «в сторону» внешних границ конкретного сущего (что, собственно, и предполагает вражду по отношению ко всему, что – за этими границами), но «в сторону» внутреннего («тайного») истока этого сущего, соединяющего его с непостижимым Целым. Принимая и удерживая определенное содержание (как знание о той или иной «единице бытия»), воля к форме преодолевает его именно посредством прочерчивания границы известного и неизвестного. Разумное, о-формляющее начало как субъект мысли/бытия содержит знание, но не направляется им (вспомним предостережение Гераклита: «Многознание не научает уму») [Там же, с. 196]. «Будучи» чистым действием осмысления, воля к форме «есть» начало именно в событийном, несубстанциальном смысле: она «есть» само *действие начинания*. В этом действии вражда как онтологический феномен осмысляет себя, так сказать, в качестве «недопонятой любви», в то же время сохраняя свой бытийный смысл; принимая собственную конечность, субъект мысли принимает и неустранимость вражды, устанавливающей внешние границы сущего. Однако, будучи осмысленной (но не вписанной полностью в какую-либо систему знания), эта неизбежная вражда начинает служить «тайной гармонии» Целого. Принимая собственную конечность в осмысляющем действии (выступая в качестве чистой воли к форме), субъект мысли/бытия становится «живой границей», разделяющей и соединяющей два «измерения» вражды: всеразрушающую стихию и статичную «систему различий». Живой эта граница является именно потому, что не существует как данность, но возникает в действии осмысления-осуществления бытия, выступающем одновременно актом рождения субъекта. Таким образом, субъект как «живая граница» (центробежной силы вражды и центростремительной силы любви) *постоянно смещается*; в этом смещении он должен вновь и вновь отыскивать ту точку, в которой открывается свобода от каких-либо устойчивых данностей, вписанных в систему различий, но сохраняется чистая воля к форме (смыслу), предохраняющая эту систему

от разрушения (смысловой энтропии). Очевидно, что в ходе такого поиска происходит постоянный пересмотр содержательной стороны этой системы различий или мироустройства. Иными словами, «мир как представление» постоянно подвергается переструктурированию, удерживая свою целостность только волей к форме.

И вновь здесь важно подчеркнуть принципиальное отличие этой воли от того, что в концепции Ницше выступает под именем «воли к власти», а в современной философии, так или иначе опирающейся на наследие немецкого мыслителя, нередко обозначается понятием «желание», приобретающим в данном контексте онтологическое звучание. Желание, истолкованное в смысле несубстанциальной онтологии ницшеанского толка, выступает именно как сила, враждебная всякой форме и, соответственно, отрицающая саму возможность обретения полноты бытия и смысла. Форма, смысл и бытие в контексте «онтологии желания» трактуются как средства *внешнего* ограничения желания, его «экономии» с целью установления и сохранения определенного миропорядка. В этом отношении весьма показательным является противопоставление Ж. Делезом и Ф. Гваттари желания и «Эдипа» как «смещенного предела» в первой части работы «Капитализм и шизофрения»: «Эдип – это такой *смещенный предел*. Да, Эдип универсален. Но ошибочно было бы верить в следующую альтернативу – или он является продуктом системы подавления-вытеснения, и тогда он не универсален; или же он универсален, и он является позицией желания. На самом деле он универсален, потому что он является смещением предела, который преследует все общества, смещенным представляемым, которое искажает то, чего безусловно страшится все общества как своего самого непримиримого врага, а именно – раскодированных потоков желания» [4, с. 279].

Приведенный фрагмент блестящим образом демонстрирует проанализированную выше онтологическую закономерность, характеризующую парадокс вражды как «недопонятой любви»: онтологически истолкованное желание (желание быть) всегда противостоит любому представлению, любой устойчивой системе различий. Парадоксальный характер этому отношению противостояния придает то обстоятельство, что желание в то же время *нуждается* в представлении (в «подавлении-вытеснении»), предохраняющем его от рассеивания, растворения в хаосе без-различия. Эта онтологическая оппозиция (желание-представление), по сути дела, увековечивает вражду, о чем свидетельствует и тот революционный пафос, который характеризует труды авторов «Капитализма и шизофрении».

Воля к форме как «действие начинания», как двуединый акт, направленный одновременно на проблематизацию, «подвешивание» всякого представления и в то же время – на его оправдание-осмысление, *разрывает* этот круг вражды именно тем, что *закрывает* его. Иными словами, чистая воля к форме в своей актуализации открывает «альфу и омегу» всякого враждебного порыва – полноту смысла и бытия, которая и задает бесконечное движение преодоления внешних границ в попытке самоутверждения субъекта как «единицы бытия». Открытие и признание этого парадокса («я *уже* имею то, к чему стремлюсь», «я *уже* неразрывно связан с тем, кому противостою») и есть тот завершающий шаг в обретении полноты бытия, который превращает вражду в любовь, не «снимая» отношение противостояния в духе гегелевской диалектики, но наделяя это отношение смыслом. Тем самым субъект мысли/бытия как бы «передоверяет» свою ограниченность и вытекающую из нее враждебность Иному той «тайной гармонии» Целого, которая выходит за рамки компетенции конечного разума.

Это событийное включение в непостижимую гармонию мира, совпадающее с актом (вос)создания этой гармонии, открывает субъекту (также впервые оформляющемуся в данном акте) *оправданность* тех враждебных отношений, которые самой своей противонаправленностью удерживают целостность всего существующего. Возникая в качестве «живой границы» мира, субъект одновременно отстраняется от него и сохраняет с ним связь, удерживая положение «внутри-снаружи». Отказываясь (в качестве чистой воли к форме) от всего «слишком человеческого» в себе, субъект, однако, сохраняет ядро «человеческого»: стремление к полноте бытия и смысла. «Изнутри» этой устремленности субъект, осмысляя неслучайность и неизбежность противоборства «вещей мира», не отстраняется от этого противоборства, не выносит самого себя в область, трансцендентную «внутримирной» вражде. Сам по себе акт признания-принятия вражды как элемента «тайной гармонии» мира включает рождающегося в этом акте субъекта мысли/бытия в единую «зону ответственности» за все, что в мире происходит. Замечательным примером подобного «отстраненно-включенного» отношения к миру как арене тотального противоборства может служить следующее размышление Владимира Библина: «Там, где не хватает человеческого разума, а где его хватает, на сцену выходит, ради спасения мира и человечества, божественная мудрость; и недоделанное, недодуманное одними перекидывается в свою страстную противоположность у других. Друзья внезапно становятся врагами, стражи порядка таинственными хранителями бунтарей и анархистов, безобразие воспитателем красоты. Так разделяются миры, и чем больше полярность, чем плотнее изоляция, тем больше жизненной энергии конденсируется между этими пластинами. <...> Все движется к сплочению, но не в сером безразличии, а в несказанной подробности единого организма. И двигатель всего человеческая свобода» [1, с. 400-401].

Именно эта обретаемая вновь и вновь в акте осмысления-преодоления вражды позиция «живой границы» обеспечивает субъекту искомую полноту бытия ценой принятия собственной *радикальной необеспеченности* (в смысле теоретической необоснованности и субстанциальной неукорененности этой полноты). «Действие начинания» как выход к непознаваемому истоку всего существующего оказывается, таким образом, актом трансформации *внешнего во внутреннее*: до тех пор, пока рефлексивное движение мысли не достигает своего предела, субъект продолжает мыслить себя в качестве «вещи среди вещей», отделенной от этих вещей внешними границами и, соответственно, так или иначе противостоящей всему, что в эти границы не включено. Акт о-формления/осуществления мысли, замыкающий рефлексивный круг, открывает субъекту его внутреннее ядро, имеющее событийную «природу»; само ядро не *есть*, но *рождается* в данном акте (в момент актуализации воли к форме), но только присутствие этого ядра делает все внешнее (содержательно определенное)

реально существующим и осмысленным. Тем самым принятие конечности на уровне общего, или в «пространстве» объективации, парадоксальным образом открывает субъекту реальную (актуальную) бесконечность. Эта встреча конечного и бесконечного предельно точно описывается Ж.-Л. Нанси: «Мы достигаем только лишь самих себя – и мира. И это то, что в хайдеггеровской терминологии зовется “конечность”. Но теперь уже ясно, что означает “конечность”: это бесконечная единичность смысла, доступа к истине. “Конечность” есть исток, то есть она есть бесконечность начал. “Исток” означает не то, откуда возник мир, но приход, всякий раз единственный, каждого присутствия мира» [6, с. 35].

Оказываясь в этой непознаваемой и необобщаемой «точке начала» (точнее, становясь этой точкой), субъект – именно в силу обретенной полноты смысла – на уровне представления или объективации обнаруживает себя находящимся в странной ситуации: он видит одновременно и содержательную сторону мироустройства, основанную на противоборстве «вещей мира», и форму «тайной гармонии», объемлющую эту всеобщую вражду. В курсе лекций «Эстетика мышления» М. К. Мамардашвили эта пограничная позиция описывается следующим образом: «Допустим, мы видим двух сцепившихся врагов, рвущих друг другу глотки, и знаем, что они братья родные, а они этого не знают, они продолжают борьбу. Но ты – знаешь, ты – видишь, а выразить этого не можешь, так как не можешь свое сознание о том, какова природа их действий, навязать другому, если он сам себя не понимает. Он же не понимает, что тот, кого он ненавидит, на самом деле его брат. Ты со стороны это ясно видишь – а он не видит. <...> Но поскольку ты видишь другой смысл – их братство, то в этой способности умственно видеть нота радости все же присутствует. Что бы ни случилось, как бы они друг друга ни терзали, куда бы ни покатылся мир, но увиденное знание истинной связи этих людей – их братство – и есть то, что ты увидел, это и называется мыслью или истиной. Это уже случилось, причем необратимо, и с этой необратимой исполненностью мысли, или сознания твоего сознания, и связана радость. Значит, радостью является чувство необратимой исполненности смысла» [5, с. 10-11].

Именно эта «способность умственно видеть» выступает важнейшим признаком онтологического статуса субъекта как «живой границы» хаоса и космоса и, соответственно, вражды и любви. Речь идет о таком видении, которое никогда не может быть исчерпано в каком-либо знании, иными словами, о форме, которая никогда не может стать неким содержанием (представлением). «Чувство исполненности смысла» невозможно конвертировать в *полное знание*. Именно здесь коренится важнейшее отличие событийного осмысления вражды как онтологического феномена от гегелевской концепции, в рамках которой глубочайшее проникновение в бытийный смысл отношения противоборства завершается объективацией этого отношения: форма исчерпывает себя в содержании. Вражда, по Гегелю, есть единственный способ высвобождения духа, точнее, его конечных форм – сознания и воли, которые «<...> погружены в их непосредственную естественную жизнь; предметом и целью их является прежде всего само естественное определение как таковое, которое само обладает бесконечными правами, силой и богатством, так как оно есть дух, их одушевляющий. Таким образом в нем дух сам противопоставляет себя самому себе; ему приходится преодолевать самого себя как истинное враждебное препятствие самому себе; развитие, которое в природе является спокойным процессом, оказывается в духе тяжелой бесконечной борьбой против самого себя. Дух хочет понять самого себя, но сам он скрывает от себя свое понятие, кичится и находит удовлетворение в этом отчуждении от самого себя» [3, с. 104].

Эта неизбывная вражда, как известно, снимается, согласно Гегелю, в тот момент, когда дух приходит к самому себе в сознании свободы. Это сознание и становится тем содержанием, которое совпадает с собственной формой: «Итак, всемирная история представляет собой *ход* развития принципа, *содержание* которого есть сознание свободы» [Там же, с. 105].

Именно потому, что «сознание свободы» выступает здесь как содержание, иными словами – в качестве знания, доступного для объективации, полностью переводимого в сферу представления, воплощением этого сознания становится у Гегеля институт государства: «Ведь нужно знать, что государство является осуществлением свободы, т.е. абсолютно конечной цели, что оно существует для самого себя; далее, нужно знать, что вся ценность человека, вся его духовная действительность, существует именно благодаря государству» [Там же, с. 90].

Государство здесь выступает воплощением того измерения вражды, которое связано с объективацией: в рамках последней отношения противоборства вписаны в общую систему мироустройства (коль скоро и природа здесь поставлена на службу этому воплощению духа). Однако именно поэтому грандиозная гегелевская попытка осмысления вражды как двигателя диалектического процесса, который исчерпывает себя в сознании долга по отношению к государству, закономерно оборачивается высвобождением стихийной вражды по отношению к самому государству, находящей выражение в различных вариациях анархизма.

Напротив, тот своеобразный теоретический «кенозис» мыслящего субъекта, который осуществляется в рамках событийной онтологии в опоре на онтико-онтологическое различие, предполагает принципиальную неперебиваемость «чувства исполненности смысла» в сферу представления, в область общего. Это означает, что *то* событийное внутреннее ядро, которое субъект открывает/создает в себе в качестве реализованной воли к форме, никогда не может выступить в роли внешней инстанции по отношению к субъекту (примером которой и может служить государство как воплощенный долг в гегелевской концепции).

Иными словами, в рамках событийной онтологии полнота бытия и смысла оказывается достижимой только в «*измерении*» личности, открываемомся в акте уникального события бытия. Личность здесь – тот не подлежащий объективации «остаток», который, выступая «живой границей» хаоса и космоса, возникает и воспроизводится только в чистом, осуществляющемся здесь и сейчас движении-к-смыслу. Это движение, согласно Мамардашвили, «<...> не содержание мысли, а факт самой мысли, который эмпирически

осуществился и его извне нельзя изменить даже самой большой затратой энергии, доступной нам. Энергии всего мира не хватит. Нельзя это восполнить, заменить и работой самого мощного ума. То есть это не может быть получено понятием. Никакое понятие не может нам дать этого, если оно не случилось, а случившись, оно обладает фантастической инерцией и незаместимостью» [5, с. 91].

Этот реальный акт, не исчерпывающийся в представлении, но, напротив, обеспечивающий его, высвобождает субъекта из тех связей и зависимостей, которые существуют «внутри» мира, сохраняя в то же время целостность как *форму субъектности*. Именно эта *выполненная форма* есть единственное онтологическое условие прерывания дурной бесконечности вражды как перманентной внешней экспансии «вещи мира», их противоборства в стремлении к самоутверждению. Эта остановка, «перерыв постепенности» есть не что иное, как акт свободы, в котором субъект принимает мир, но не присваивает его. Бескорыстное принятие выступает здесь одним из аспектов полноты бытия, открывающей субъекту вторичность, условность любых отношений противоборства. Но именно в силу того, что этот акт принятия – *тоже отношение*, точнее, некое «безусловное условие» всякого отношения, увязывающее мир во внеконцептуальном единстве, субъект должен принять и свою всегда-уже-вовлеченность в это противоборство, участвовать в нем, в то же время понимая условность любой вражды.

Таким образом, обретенная полнота мысли не выносит субъекта за пределы мира, но, напротив, наделяет мыслящего абсолютной ответственностью по отношению к миру. Видение «тайной гармонии» оборачивается требованием совершать действия, необходимые в контексте *определенного* мироустройства. Один из примеров этого «двуединого акта» в «Эстетике мышления» Мамардашвили – поступок эсхиливского героя, убивающего мать. Это невозможное действие совершается Орестом только в опоре на способность «<...> в конкретном и всегда несовершенном уместить бесконечное, уместить ясное отрешенное сознание. Ибо всякая мысль, которая может быть порождена в этом состоянии, конечна и несовершенна. <...> И бедному Оресту пришлось тоже совершить очень конкретный и даже греховный акт. Убить свою собственную мать, но имея при этом другое сознание. Не сознание, заполненное страстью или мстостью, а сознание совестливое. Он имел совестливую мысль, способную держать все элементы сцепления и стоять перед лицом. Когда мы находимся в этом смертном моменте, мы перед лицом. Тогда мы видим себя. Это единственная ситуация, в которой мы лицом к лицу, а не в отражениях зеркала» [Там же, с. 164].

«Совестливое сознание» здесь можно трактовать как сознание себя как «живой границы» хаоса и космоса. Это сознание не позволяет субъекту ни раствориться в бессубъектном потоке энергии тотального противоборства, ни застыть в ограниченном сознании собственной правоты в качестве «вещи среди других вещей», ни совершить эскапистский прыжок за пределы мира. Последняя «невозможность» оказывается особенно значимой: субъект как воплощенная воля к форме – отнюдь не очередная вариация на тему отказа от себя или непротivления злу силой. Завершенный акт осмысления-осуществления бытия, прочерчивая границу хаоса и космоса, точнее, рождая субъекта в качестве этой границы, всякий раз заново устанавливает *баланс вражды и любви*. Субъект как «живая граница», возникающая в событии бытия, всегда удерживает тот минимум, который обеспечивает реальную включенность субъекта в «плоть мира». Тем самым в точке замыкания субъекта мысли на себя (на собственное бытие) всякий раз определяется, так сказать, его *мера сопротивления внешнему*. Иными словами, определяется та черта, за которой начинается разрушение субъекта как воплощенного носителя воли к форме. Именно эта воля, опирающаяся на интуицию «тайной гармонии» Целого, обеспечивает своего рода «самонастраивание» субъекта, позволяющее ему в одном случае жертвовать своими интересами (всегда связанными с неким содержанием, с конкретными «вещами мира»), в другом же – упорствовать в отстаивании этих интересов. В этом последнем случае субъект осмысляет свои интересы как то, на чем в *данный момент*, здесь и сейчас, держится всеобщее единство. Однако, в отличие от любого варианта «мира как представления», неизменно оборачивающегося властью идеологии, эта связь «своего» и «всеобщего» сохраняет свою легитимность только в контексте уникального события и не может быть увековечена. Иными словами, эта связь устанавливается субъектом на свой страх и риск, в опоре на внутреннее ядро личности, которое обнажается, только лишившись внешних «подпорок» в виде той или иной системы исчерпывающего знания о мире. Однако нынешняя ситуация «войны всех против всех» в условиях размывания субъектности, по всей видимости, оставляет только одну возможность осмысления этой ситуации: рождения субъекта «из ничего», т.е. в качестве чистой воли к форме. Отзвук этой радикальной неопределенности, характеризующей данную «невозможную возможность» (Мамардашвили), отчетливо слышится в вопросе, сформулированном Г. С. Померанцем более чем два десятилетия назад, но отнюдь не потерявшим своей актуальности: «Внешней тишины нет и не будет. Сумеет ли мы среди нарастающего хаоса найти внутреннюю тишину для целостного мышления? Продолжится ли “противотечение духа” (как выразился один диссидент), становление личности, свободной от личных и национальных обид – и от идеологических шор?» [7, с. 66].

Все вышесказанное означает, что сегодняшняя ситуация «войны всех против всех» должна восприниматься в первую очередь как *экзистенциальный вызов* современному человеку. Разгул стихии вражды, перед которым современный «цивилизованный» человек все чаще ощущает свое бессилие, может быть (всякий раз) укрошен только в сингулярной точке рождения субъекта, обладающего полнотой ответственности.

Список литературы

1. Библихин В. В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. 577 с.
2. Бодрийяр Ж. Теорема о проклятой стороне вещей // Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла / пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковой. М.: Республика, 2000. С. 157-164.

3. Гегель Г. Лекции по философии истории / пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 1993. 479 с.
4. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
5. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. 416 с.
6. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / пер. с фр. В. В. Фуре; под ред. Т. В. Щитцовой. Мн.: Логвинов, 2004. 272 с.
7. Померанц Г. Опыт философии солидарности // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 57-66.
8. Фрагменты ранних греческих философов / издание подготовил А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. 577 с.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. Харьков: Фолио, 2003. 503+9 с.

ONTOLOGY OF ENMITY

Bakeeva Elena Vasil'evna, Doctor in Philosophy, Associate Professor
Ural Federal University in Ekaterinburg
elenabk2008@yandex.ru

The author makes an attempt to understand enmity as a way of establishing and maintaining ontological boundaries. The main thesis of the study is formulated as a position of paradoxical possibility of overcoming enmity in an act of the subject's acceptance of his/her finiteness and rejection of full knowledge of the world. This act serves at the same time as a point of birth of the subject as pure will to the form providing conciseness and integrity of the world. Thus, the subject is conceptualized as "living boundary" that establishes balance of enmity and love in the unique event of being.

Key words and phrases: enmity; being; matter; the ontic; the ontological; subject; event; meaning.

УДК 61(092)(477)

Исторические науки и археология

Одним из основоположников системы отечественного здравоохранения 10-х – 20-х гг. XX века, принимавших непосредственное участие в решении проблем в области здравоохранения, был Зиновий Петрович Соловьев (1876-1928), заместитель первого главы Народного комиссариата здравоохранения Н. А. Семашко. Анализ представленных в статье архивных материалов освещает деятельность З. П. Соловьева в качестве одного из руководителей борьбы с эпидемиями в годы Гражданской войны, заботы о детях во время голода в Поволжье, создания Большой советской энциклопедии.

Ключевые слова и фразы: З. П. Соловьев; Народный комиссариат здравоохранения РСФСР; эпидемический фронт; голод в Поволжье; Большая советская энциклопедия.

Богатырева Кира Владимировна, к.и.н., доцент

Первый Московский государственный медицинский университет
имени И. М. Сеченова Министерства здравоохранения Российской Федерации
kira-bogatyreva@yandex.ru

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ З. П. СОЛОВЬЕВА В СИСТЕМЕ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ СОВЕТСКОЙ РОССИИ В 1918-1927 ГГ.

Первые годы существования Советской России стали серьезным испытанием для формирующейся системы здравоохранения республики. Последствия Первой мировой войны, Гражданская война, голод, острая нехватка медицинских кадров привели к тяжелой эпидемической обстановке в 1918-1923 гг. Ведущую роль в изменении эпидемиологической ситуации играл Народный комиссариат здравоохранения, созданный в июле 1918 г. Важным связующим звеном в работе структур Наркомздрава и причастных к нему организаций был заместитель Народного комиссара здравоохранения Зиновий Петрович Соловьев (1876-1928), с 1919 г. одновременно с этой должностью возглавлявший Военно-санитарное управление Красной Армии и являвшийся председателем Центрального комитета Российского общества Красного Креста, а с 1923 г. ставший заведующим кафедрой социальной гигиены медицинского факультета Второго Московского государственного университета. Деятельность З. П. Соловьева является выражением тех задач, которые ставило советское правительство перед органами здравоохранения в первое десятилетие существования Наркомздрава. Задача данной статьи – выявление роли З. П. Соловьева в ключевых событиях 1918-1927 гг., а также рассмотрение изменений, произошедших в этот период в отечественном здравоохранении: перехода от чрезвычайных мер по предотвращению бедствий к участию ведущих ученых-медиков в создании фундаментального труда – Большой советской энциклопедии – на примере архивных материалов.

В начале лета 1918 г. Гражданская война и интервенция стали серьезной угрозой для недавно созданного большевистского правительства, под контролем которого оставалась только центральная часть России [18, с. 80]. Это привело к росту числа эпидемических заболеваний в стране.