

Вестник
Самарского
Государственного
Технического
Университета

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ
Издается с 2019 г.
Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

ПИ №ФС77-75250 от 7 марта 2019 г.

Март 2021

Серия

«ФИЛОСОФИЯ» № 3 (8), 2021

Учредитель – ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»

Главный редактор д-р филос. наук, проф. А.А. Шестаков (Самара, Россия)

Заместитель главного редактора д-р филос. наук, доц. В.Б. Мальшев (Самара, Россия)

Ответственный секретарь к. филос. наук Р.О. Исаев (Самара, Россия)

Секретарь И.С. Панин (Самара, Россия)

Члены редакционного совета:

д-р филос. наук А.В. Голубев (Уральск, Республика Казахстан)

д-р филос. наук, проф. И.И. Докучаев (Санкт-Петербург, Россия)

д-р филос. наук, проф. В.В. Костецкий (Санкт-Петербург, Россия)

д-р филос. наук, проф. В.И. Кудашов (Красноярск, Россия)

д-р филос. наук, проф. А.Ф. Кудряшев (Уфа, Россия)

к. филос. наук, доц. В.И. Миськевич (Минск, Республика Беларусь)

д-р филос. наук, проф. В.П. Филатов (Москва, Россия)

д-р тех. наук, проф. Л.М. Фридман (Мехико, Мексика)

Редакционная коллегия серии:

д-р филос. наук, проф. А.А. Шестаков (главный редактор) (Самара, Россия)

д-р филос. наук, доц. Е.В. Бакшутова (Самара, Россия)

д-р филос. наук, проф. Б.Л. Губман (Тверь, Россия)

д-р филос. наук, доц. И.В. Дёмин (Самара, Россия)

д-р филос. наук, доц. В.Б. Мальшев (Самара, Россия)

д-р филос. наук, доц. А.Ю. Нестеров (Самара, Россия)

д-р филос. наук, проф. В.А. Нехамкин (Москва, Россия)

д-р филос. наук, проф. Э.А. Тайсина (Казань, Россия)

д-р филос. наук, доц. В.Т. Фаритов (Ульяновск, Россия)

д-р филос. наук, проф. А.А. Хамидов (Алма-Ата, Республика Казахстан)

Ph.D., Prof. М. Чарноцкая (Варшава, Республика Польша)

Ph.D. М.В. Юсупова (Ньюкасл, Соединенное Королевство Великобритании и Северной Ирландии)

Ph.D. Prof. М. Накамура (Осака, Япония)

к. филос. наук, доц. М.Р. Дисько-Шуман (Минск, Республика Беларусь)

Vestnik of
Samara
State
Technical
University

SCIENTIFIC PUBLICATION

Published since 2019

Four issues a year

Registered in the Federal Service for Supervision
of Communications, Information Technology and
Mass Communications (Roskomnadzor).
ПИ №ФС77-75250 of March 7, 2019

March 2021

Series

«PHILOSOPHY» № 3 (8), 2021

Founder – Samara State Technical University

The editor-in-chief Dr. of Sciences, prof. A.A. Shestakov (Samara, Russia)

Deputy editor-in-chief Dr. of Sciences, Assoc. V.B. Malyshev (Samara, Russia)

Executive Secretary Ph.D. R.O. Isaev (Samara, Russia)

Secretary I.S. Panin (Samara, Russia)

Editorial Board Members:

Dr. of Sciences A.V. Golubev (Uralsk, Republic of Kazakhstan)

Dr. of Sciences, prof. I.I. Dokuchaev (St. Petersburg, Russia)

Dr. of Sciences, prof. V.V. Kostetsky (St. Petersburg, Russia)

Dr. of Sciences, prof. V.I. Kudashov (Krasnoyarsk, Russia)

Dr. of Sciences, prof. A.F. Kudryashev (Ufa, Russia)

Candidate of Sciences, Assoc. V.I. Miskevich (Minsk, Republic of Belarus)

Dr. of Sciences, prof. V.P. Filatov (Moscow, Russia)

Dr. of Sciences, prof. L.M. Friedman (Mexico City, Mexico)

Editorial Board Series:

Dr. of Sciences, prof. A.A. Shestakov (Editor-in-chief) (Samara, Russia)

Dr. of Sciences, Assoc. E.V. Bakshutova (Samara, Russia)

Dr. of Sciences, prof. B.L. Gubman (Tver, Russia)

Dr. of Sciences, Assoc. I.V. Dyomin (Samara, Russia)

Dr. of Sciences, Assoc. V.B. Malyshev (Samara, Russia)

Dr. of Sciences, Assoc. A.Y. Nesterov (Samara, Russia)

Dr. of Sciences, prof. V.A. Nehamkin (Moscow, Russia)

Dr. of Sciences, prof. E.A. Taysina (Kazan, Russia)

Dr. of Sciences, Assoc. V.T. Faritov (Ulyanovsk, Russia)

Dr. of Sciences, prof. A.A. Khamidov (Alma-Ata, Republic of Kazakhstan)

Ph.D., Prof. M. Czarnocka (Warsaw, Republic of Poland)

Ph.D., M.V. Yusupova (Newcastle, United Kingdom of Great Britain
and Northern Ireland)

Ph.D., Prof. M. Nakamura (Osaka, Japan)

Candidate of Sciences, Assoc. M.R. Dysko-Shuman (Minsk, Republic of Belarus)

Научное издание
Вестник Самарского государственного технического университета
Серия «Философия» (№ 3 (8) – 2021)

Учредитель – ФГБОУ ВО «Самарский государственный
технический университет»
443100, г. Самара, ул. Молодогвардейская, 244, главный корпус

Редактор *С.В. Фокина*
Выпускающий редактор *Ю.А. Петропольская*
Компьютерная верстка *И.О. Миняева*

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУ ВО «Самарский
государственный
технический университет»
443100, г. Самара,
ул. Молодогвардейская, 244,
главный корпус

Телефон: +7 (846) 339-14-95
E-mail: vestnik.filosofii@yandex.ru

Свидетельство о регистрации
ПИ №ФС77-75250 от 07.03.19
Подписано в печать 05.03.21
Выход в свет 07.04.21
Формат 70 × 108 1/16
Усл. печ. л. 10,96. Уч.-изд. л. 10,7
Тираж 500 экз. Рег. № 7/21
Заказ № 152

Отпечатано в типографии
Самарского государственного
технического университета
Адрес типографии:
443100, г. Самара,
ул. Молодогвардейская, 244
Корпус № 8

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ). Полнотекстовый доступ к статьям журнала осуществляется на сайте научной электронной библиотеки <http://elibrary.ru>

**Подписной индекс в каталоге «Роспечать» –
ISSN 2658-7750**

© Авторы, 2021
© ФГБОУ ВО «Самарский государственный
технический университет», 2021

Ф3 № 436-Ф3	Издание не подлежит маркировке в соответствии с п. 1 ч. 2 ст. 1
----------------	--

Цена свободная

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Филатов Т.В. Изменение восприятия бытия в России в эпоху ковид-постапокалипсиса..... 6

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Кудряшев А.Ф. Философское учение Ф. Бэкона с позиций «островного» подхода..... 17

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Корсаков С.Н. О первом варианте докторской диссертации В.Н. Борисова (архивная публикация) 26

Костецкий В.В. Забытая рукопись Д.Н.Овсяннико-Куликовского об экстазе в языке и культуре 37

ОБЩЕСТВО. КУЛЬТУРА. ЧЕЛОВЕК

Фаритов В.Т. Психиатрический дискурс и границы социогумантарного знания 58

Малышев В.Б. Метафоры времени и внечеловеческие инстанции в эпоху Шекспира: к постановке проблемы..... 67

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

Сериков А.Е. Универсальность человеческого жертвоприношения..... 76

Докучаев И.И. Сознание и тело человека в системе конструирования реальности 83

Трибуна аспиранта

Думов А.В. Концептуализация сложности и аналитическая философия 93

В ПОМОЩЬ ПРЕПОДАВАТЕЛЮ

Тюгашев Е.А. Гештальт социума: парадигмальная дилемма 103

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ. ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ

Маслов В.М. Рецензия на монографию Р.О. Исаева «Авторитет в контексте современной философии: смысл, понимание, знание» 113

Наши авторы 116

Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник СамГТУ. Серия «Философия» 118

CONTENTS

PHILOSOPHY AND THE MODERN WORLD

Filatov T.V. Changing the perception of being in Russia in the era of covid-post-apocalypse	6
--	---

FOREIGN PHILOSOPHY: HISTORY AND MODERNITY

Kudryashev A.F. The philosophical teaching of F. Bacon from the standpoint of the «insular» approach	17
---	----

ACTUAL PROBLEM OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Korsakov S.N. On the first version of V. N. Borisov's doctoral dissertation (archival publication)	26
Kostetckii V. Forgotten manuscript by D.N. Ovsyaniko-Kulikovsky about ecstasy in language and culture	37

SOCIETY. CULTURE. PERSON

Faritov V.T. Psychiatric discourse and the boundaries of social-humant knowledge	58
Malyshev V.B. Metaphors of time and extrahuman instances in the age of Shakespeare: to the problem statement	67

THEORY AND METHODOLOGY ISSUES

Serikov A.E. The universality of human sacrifice	76
Dokuchaev I.I. Human consciousness and body in the system of constructing reality	83

GRADUATE STUDENT TRIBUNE

Dumov A.V. Conceptualization of complexity and analytical philosophy	93
---	----

TO HELP THE TEACHER

Tyugashev E.A. The Gestalt of socium: the paradigmatic dilemma	103
---	-----

SCIENTIFIC LIFE. REVIEWS

Maslov V.M. Complexity in post-structuralism optics on the monograph by M. Vermann «bridging complexity and post-structuralism: insights and implications»	113
Наши авторы	116
Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник СамГТУ. Серия «Философия»	118

ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 111.83

ИЗМЕНЕНИЕ ВОСПРИЯТИЯ БЫТИЯ В РОССИИ В ЭПОХУ КОВИД-ПОСТАПОКАЛИПСИСА

Т.В. Филатов*

ФГБОУ ВО «Поволжский государственный университет
телекоммуникаций и информатики», г. Самара, Россия
E-mail: priem@psati.ru

Аннотация. В статье рассматриваются основные тенденции изменения способа социального бытия в России под воздействием фактора пандемии COVID-19. Исходя из теории пассионарности Л.Н. Гумилева, осуществляется рациональная реконструкция данного способа бытия, сложившегося после распада СССР, который определяется как постапокалиптический. Анализируется феномен ковид-диссидентства применительно к России. Показана специфика перехода России от массовидности общества двадцатого столетия к обществу аутического типа и виртуального общения, которое формируется в наши дни.

Ключевые слова: пандемия COVID-19, теория пассионарности Л.Н. Гумилева, традиционализм, актуализм, футуризм, нигилизм, мемориальная фаза бытия российского общества, постапокалипсис, массовая культура, культура аутического типа.

Пандемия COVID-19 кардинальным образом изменила наш мир, обострив обозначившиеся значительно ранее трагических событий последнего года общепланетарные и региональные проблемы современности, что в очередной раз поставило под вопрос онтологические основания постнеклассической (постмодернистской) цивилизации конца XX–начала XXI века. Цель настоящей статьи – рассмотреть кризис сложившихся в XX столетии основ структур человеческого существования, катализатором которого стала пандемия коронавируса, применительно к России.

При этом в качестве одного из методологических оснований исследования мы используем классификацию форм восприятия времени, построенную Л.Н. Гумилевым в рамках развивавшейся им *теории пассионарности* [3], согласно которой народы, пребывающие на различных фазах этногенеза, воспринимают время по-разному. Первая форма восприятия времени, соответствующая фазе подъема этноса, обозначается как пассеизм [3, с. 122]. Это

* **ФИЛАТОВ Тимур Валентинович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информатики».

период, когда представители этноса экзистенциально ориентированы исключительно на *прошлое*. Люди в этот период «чтят заветы отцов», видят смысл своей жизни исключительно *в продолжении рода*, стремятся «всячески преумножить» его величие. Человек не мыслит себя в качестве онтологически самодостаточной единицы, а только как элемент рода. Именно поэтому наказания за супружескую неверность столь разительно отличаются для мужчин и для женщин практически во всех традиционных обществах. Ведь мужчина в случае измены совершает преступление против отдельных людей, а женщина, будучи продолжательницей рода, – против рода.

Здесь термин «пассеизм» представляется нам не очень удачным, поскольку в русскоязычной интерпретации он несет в себе ярко выраженное негативное содержание, восходящее к марксистской идеологии, господствовавшей в СССР. Например, в «Большой советской энциклопедии» мы находим следующее определение: «Пассеизм (от франц. *passé* – прошлое) – пристрастие к прошлому, любование им при внешне безразличном, а на деле враждебном отношении к настоящему, к прогрессу; консерватизм» [11]. По этой причине мы будем использовать для обозначения темпоральной ориентации на прошлое более широкое понятие «*традиционализм*», лишенное явной негативной коннотации.

Далее в классификации Л.Н. Гумилева выделяется *актуализм* [3, с. 123], когда в этносе происходит экзистенциальная переориентация с прошлого на *настоящее*. Люди более не чувствуют себя составляющими родовой общности, связи с родственниками ослабевают, причем как вертикальные, так и горизонтальные. Вместо родовых общностей, простирающихся в прошлое на 8–9 колен даже для худородных крестьян, а также интенсивно взаимодействующих друг с другом в настоящем двоюродных, троюродных и даже четвероюродных родственников, остается короткий фрагмент, включающий три поколения, а также, в порядке исключения, двоюродных родственников. Главное в том, что человек эпохи актуализма переориентируется с родовых на индивидуальные ценности: карьеру, семью, потребление и т.п. Молодой Маяковский, рано потерявший отца, художественно выразил суть подобного восприятия времени в стихотворении с характерным названием: «Себе, любимому, посвящает автор эти строки» [8, с. 126].

Актуализм в конечном итоге замещается *футуризмом*, предполагающим отрицание не только прошлого, но и настоящего во имя «светлого» *будущего* [3, с. 124]. Футуризм можно воспринимать как перевернутый во времени вариант традиционализма. Вместе с тем он отражает последнюю фазу социальной динамики, финальные усилия этноса изменить, точнее, переломить свою историческую судьбу. В конечном итоге, этнос переходит в статическое состояние, которое Л.Н. Гумилев метко определяет как *мемориальную фазу* его эволюции [4, с. 509]. На этой стадии время вообще перестает как-либо вос-

приниматься представителями соответствующего этноса. Наступает своеобразная эпоха *безвременья*, которую, на наш взгляд, целесообразно обозначить как *нигилизм*. Этнос окончательно сходит с исторической сцены, проще говоря, умирает, превращается в живой труп, точнее, в живой памятник самому себе. При этом крушение футуристических иллюзий и переход в мемориальную фазу *безвременья* воспринимается представителями соответствующего этноса в качестве *апокалипсиса* [13], необратимого крушения экзистенциально привычного для них социального мира, тогда как опыт жизни после экзистенциального крушения может быть определен в качестве *опыта загробной жизни* [12] или *постапокалипсиса*.

Обратимся теперь к исторической эволюции России в последнее тридцатилетие (1990–2020). Очевидно, что любые обобщения в социально-гуманитарной сфере, в отличие от естественнонаучных теоретических построений, весьма ненадежны вследствие большей степени сложности социальных систем по сравнению с физическими или химическими, что предполагает многофакторность их детерминации и, как следствие этого, вероятностный характер интерпретации социальных процессов. Возможно, влияние определенных факторов переоценивается, а факторы, которые играют решающую роль, вообще не находятся в поле зрения исследователей. Необходимо также учитывать диалектический характер процессов развития сложных систем, вследствие чего каждый из витков диалектической спирали в миниатюре отражает весь процесс; причем в рамках восходящей фазы спираль раскручивается, а в рамках нисходящей – скручивается.

Так или иначе, применяя теорию пассионарности Л.Н. Гумилева к анализу отечественной истории советского периода, можно связать Вторую русскую революцию и последовавшую за ней Гражданскую войну в России с *акматической фазой* эволюции русского этноса, когда пассионарное напряжение в системе достигает величайшего в российской истории уровня. Последовавший за этим период правления И.В. Сталина, на который приходятся такие знаковые события как коллективизация, индустриализация, культурная революция, массовые репрессии и, наконец, Великая Отечественная война, по нашему мнению, соответствует *фазе надлома*, когда уровень пассионарности русского этноса резко упал, поскольку именно пассионарные личности массово погибали по ходу перечисленных выше социальных процессов (большая их часть пала на полях сражений). Последовавшая затем *инерционная фаза* ассоциируется у нас, прежде всего, с периодом правления Н.С. Хрущева, когда СССР–Россия достигает наиболее впечатляющих успехов за всю свою историю, символом которых становится полет Ю.А. Гагарина в космос. Наконец, в период правления Л.И. Брежнева и следующих за ним последних правителей СССР, включая М.С. Горбачева, русский этнос плавно вступает в *фазу обскурации*, для которой весьма значимо хрупкое

равновесие. Как только оно было нарушено Горбачевым с его идеями «перестройки» и «гласности», происходит распад страны, рушится ее экономика, процессы депопуляции постепенно перерастают в необратимое вымирание народа. То есть в период правления Б.Н. Ельцина происходит переход русского этноса в заключительную *мемориальную фазу*.

Развиваемую нами интерпретацию косвенно подтверждает кардинальное изменение восприятия времени в современной России. Если советская цивилизация была исключительно футуристической, ориентированной на «светлое» будущее, которое ассоциировалось в господствовавшей в советский период идеологии с бесклассовым коммунистическим обществом, то в современном российском обществе фактор времени более не играет существенной роли, так что и отношение ко времени здесь сугубо нигилистическое. Конечно, власть по инерции продолжает озвучивать планы страны на будущее, но этнос экзистенциально никак не связывает себя с ними. Более того, любые потенциально возможные изменения, исходящие от власти, психологически воспринимаются большей частью этноса как изменения к худшему, что объясняется не только «пессимистической индукцией», вытекающей из многочисленных провалов предшествовавших футуристических начинаний, наиболее масштабное из которых – построение коммунизма в «отдельно взятой стране», но, прежде всего, интегральным падением пассионарности этноса, представители которого психологически ориентированы на гомеостаз.

Конечно, на уровне исторического разума принять подобное положение дел достаточно сложно. Именно поэтому Л.Н. Гумилев в период распада СССР утверждал, что «если Россия будет спасена, то только как евразийская держава и только через евразийство» [9, с. 149], то есть он явно допускал, хотя бы как возможность, последующую эволюцию русского этноса, что заведомо невозможно в случае пребывания этноса в мемориальной фазе своей эволюции. Примечательно, что к идеям евразийства и собственно к творчеству Л.Н. Гумилева периодически обращались крупные политические фигуры на постсоветском пространстве, в частности, первый президент Киргизии А.А. Акаев, который связывал будущее своей страны с «единением народов Евразии» [1, с. 3].

На наш взгляд, процессы, протекавшие (и протекающие до сих пор) на окраинах распавшегося СССР, в том числе в Киргизии, в гумилевской терминологии вполне можно интерпретировать как кратковременную *фазу регенерации*, ставшую возможной из-за относительно большей пассионарности национальных окраин Евразии в сравнении с пассионарностью исторически образовавшего и веками сохранявшего евразийскую общность русского народа.

В пользу того, что распад СССР совпал с переходом русского этноса в мемориальную фазу своей эволюции, свидетельствуют также процессы, происходившие в коллективном бессознательном данного этноса, начиная

с года смерти Л.И. Брежнева (1982). Сначала историческое время текло под знаком перманентных похорон престарелых лидеров государства, транслировавшихся тогдашним государственным телевидением практически в каждый дом. Затем М.С. Горбачев инициировал «переосмысление» советского прошлого, что на ментальном уровне приобретало формы раскапывания гробов, а поднятая этим процессом вторая (после Н.С. Хрущева) волна «сталинохульства» плавно перетекла в «ленинохульство», итогом которого уже после распада СССР стал «ленинопад», то есть массовое разрушение памятников В.И. Ленину в бывших советских республиках. С запозданием на 25 лет данный процесс недавно получил свое продолжение на Украине. При этом в течение последних тридцати лет (1990–2020) с удивительным постоянством либерально ориентированной интеллигенцией поднималась тема «перезахоронения» В.И. Ленина с последующим разрушением его мавзолея.

В данной связи, несомненно, заслуживает внимания и мемориальная акция «Бессмертный полк», когда люди организуют массовые шествия с портретами своих родственников, которые принимали участие в Великой Отечественной войне и *уже умерли*, причем, по большей части, после войны. Пожалуй, это единственная после 1990 года массовая традиция, которая зародилась стихийно и была поддержана народом, поскольку она идеально соответствует коллективной ментальности современного поколения русских людей. Здесь напрашивается сравнение с массовыми праздничными шествиями советской эпохи, которые, с одной стороны, демонстрировали военную и экономическую мощь государства, с другой стороны, ментально были ориентированы на будущее, что инициировало массовое ощущение «уверенности в завтрашнем дне», впоследствии высмеивавшейся постсоветскими юмористами.

Как известно, базовой экзистенциальной основоструктурой христианства изначально выступала *апокалиптичность*, убеждение в том, что история мира близка к своему завершению. Однако в реальности христианам пришлось пережить не *конец мира*, а всего лишь *конец Рима*, то есть социальной общности, которая первой приняла христианство. Однако христианство было воспринято народами, разрушившими Рим и заселившими территории вымершего латинского этноса, так что апокалипсис был отложен для христианской Европы на неопределенные времена.

Принципиально иной характер носило формирование экзистенциала апокалиптичности в России. Смерть *Византии*, или второго Рима, от которой Русь восприняла христианство, практически совпала по времени с рождением Московского государства. В результате последнее становится *сиротой*, единственным православным государством, одинаково чуждым и Востоку, и Западу. Не удивительно, что вся последующая история Русского государства протекала *под знаком смерти*, ощущения постоянной угрозы уничтожения, собственной слабости и шаткости своего исторического бытия. Именно эта интенция ориен-

тировала Русское государство на постоянное территориальное расширение, вплоть до Тихого океана. Причем подобного рода экспансия была сущностно противоположна колониальной экспансии европейских народов – от испанцев и португальцев до англичан и французов. Это была превентивная форма подготовки к внешней агрессии, создание своеобразной территориальной подушки безопасности, которая сработала и против Наполеона, и против Гитлера. Подобного рода процессы и привели, в конечном итоге, к формированию такого экзистенциально-культурного феномена, как Евразия.

Основоположники евразийской идеи мыслили культуру Евразии не как механическое соединение европейской и азиатской культур [9, с. 150]. С другой стороны, испытывая постоянное нигилологическое давление как со стороны Европы, так и со стороны Азии, русский этнос был ориентирован на усвоение именно тех элементов европейской и азиатской культур, которые позволили бы ему устоять в противостоянии тому самому Ничто, которое, по словам М. Хайдеггера, «само ничтожит» [15, с. 34]. Именно поэтому сильной «европейской» стороной России, начиная с петровской модернизации, была высокая степень восприимчивости к западным технологиям, а сильной «азиатской» стороной – многодетность русского крестьянства, типично азиатская демография. Возможно, именно последняя особенность способствовала распространению в России социалистических идей с их культом пролетарской *массы*, материальности, сметающей в революционном водовороте со своего исторического пути буржуазную «духовность».

Именно азиатская демография позволяла евразийскому пространству демографически восстанавливаться даже после таких чудовищных людских потерь, как 27 миллионов советских граждан, погибших в ходе Великой Отечественной войны. В этом плане распад СССР становится знаковым событием, своеобразной точкой *онтологического невозврата*.

Демографический вектор кардинально меняется в сторону негативного диалектического синтеза, преобразуясь в знаменитый «*русский крест*» [6]: продолжительность жизни в РФ остается «азиатской», тогда как рождаемость становится вполне «европейской» (одна семья – один ребенок), что инициирует ускоренное вымирание русского этноса. При этом попытки экономически, то есть по-европейски, стимулировать рождаемость, предпринятые в период правления В.В. Путина, так и не смогли переломить эту негативную демографическую тенденцию.

В то же время в последнее тридцатилетие Россия в экономическом плане резко деградировала, причем, прежде всего, в качественном отношении. Если Советский Союз представлял собой самодостаточное в экономическом и технологическом отношении государственное образование, то есть обладал вполне «европейской» экономикой, то экономика РФ, принципы построения которой были заложены экономистами «школы Гайдара» в 90-е годы XX ве-

ка, держится по большей части на экспорте природных ресурсов, прежде всего энергоносителей, то есть является вполне «азиатской», как, например, экономика Саудовской Аравии.

Таким образом, за последнее тридцатилетие Россия-Евразия лишилась практически всех своих «подушек безопасности» – территориальной, экономической и демографической. При этом нигилологическое давление Европы и Азии на Россию с течением времени отнюдь не ослабевает, а лишь перманентно усиливается. Усыпляющее действие фактора наличия у России ядерного оружия с годами теряет свою гипнотическую силу ввиду обозначившейся в последнее тридцатилетие эффективности других средств ведения глобальной войны, каких как информационное, экономическое, демографическое, климатическое, биологическое и другие средства уничтожения противника.

Налицо – очевидная тенденция уменьшения устойчивости существования соответствующего этноса, что психологически воспринимается как открытое в свое время Хайдеггером *бытие к смерти* [14, с. 252–255]. Причем последнее соотносится не с бытием человека, как у Хайдеггера, а с бытием этноса как целого, что как раз и соответствует постапокалиптическому способу бытия. Конечно, по большей части оно осуществляется несобственным и неподлинным образом, поскольку привычные для индивидов онтологические основоструктуры социальной жизни все еще сохраняются, поэтому можно делать вид, что ничего экстраординарного с распадом СССР не произошло, и случившееся тридцать лет назад нас сегодняшних никак не касается.

Однако внешние, не зависящие от нас обстоятельства, в которые попадает человек, по Хайдеггеру, вполне способны трансформировать неподлинное бытие к смерти в *подлинное*. Одним из типичных внешних факторов, инициирующих кардинальное изменение восприятия бытия, как известно, является *война*, другим – *пандемия*. При этом пандемия COVID-19 оказывается особенно эффективной в плане переформатирования психологического восприятия социального бытия в направлении постапокалиптичности, поскольку она ставит под сомнение привычные его структуры, прежде всего те, которые связаны с *массовостью* и *массовидностью*.

Двадцатый век, несомненно, войдет в историю как эпоха «восстания масс», философский анализ которого был осуществлен в одноименной работе Х. Ортеги-и-Гассета [10]. Именно в двадцатом столетии население земли впервые в истории превысило один миллиард человек. Наконец, впервые в истории массы навязывают свою убогую эстетику всему обществу. Их низкое искусство становится единственной формой выражения духа времени, отгесняя на периферию элитарное искусство «верхов». В конечном итоге, по ходу истории двадцатого века формируется *массовая культура* и аутентичное ей *общество массового потребления*. Парадоксальным образом эстетика культуры «низов» на протяжении столетия так и не поменялась: изна-

чально она была анекдотической подделкой под культуру «верхов», таковой она и осталась вплоть до наших дней. С одним лишь дополнением: «верхи» постепенно уходят в небытие и в культурно-историческом плане сегодня уже полностью отсутствуют, как минимум, подчеркнута играя в «демократизм» с обязательной демонстрацией «близости к народу». В результате анекдотическое воспроизведение в массовой культуре «низами» эстетики несуществующих «верхов» фиксирует принципиальную лживость, условность и искусственность подобного типа культуры, как и всего буржуазного общества в целом, что находит свое выражение в представлении о симулякре – «копии несуществующего оригинала» у Ж. Бодрийера [2], а также в концепции «Общества спектакля» Г. Дебора [5].

Пандемия COVID-19 нанесла серьезный удар именно по массовой культуре и массовому потреблению, что символически выразилось в «*масочном режиме*» и обязательном требовании «*социальной дистанции*». Современная масса атомизируется; разделенная социальной дистанцией толпа психологически не может ощутить себя единым целым.

Конечно, периоды массовой изоляции во время эпидемий периодически наблюдались и в прошлом, но в наши дни наметилось нечто новое, принципиально отличающее нынешнюю ситуацию от всех предшествующих. Речь идет о современных информационных технологиях, позволяющих на время изоляции уйти не в себя, как это бывало ранее, с целью пережить тяжелые времена, чтобы потом вернуться к привычному образу жизни, а в *виртуальную реальность*, компенсируя недостаток социальных контактов их дистанционными аналогами. Привыкание к подобного рода общению, заведомо исключающему любые формы *тактильности* («рукопожатия отменяются!»), в конечном итоге, может закрепиться в качестве основоструктуры новой социальности, которая придет на смену обществу массового потребления двадцатого столетия.

Таким образом, на чисто российские постапокалиптические реалии накладываются дополнительные глобальные факторы, порождающие усугубление постапокалиптических ожиданий: стагнация мировой экономики, политическая нестабильность, неопределенность будущего самых разнообразных сфер человеческой деятельности: от шоу-бизнеса до офисной работы и системы образования. В этом плане хотелось бы остановиться, прежде всего, на феномене «*ковид-диссидентства*», точнее, на различных вариантах его онтологического обоснования в современной России.

Первый вариант – *фаталистический*. Попытки спастись от пандемии посредством карантинных мероприятий бесполезны. Те, кому суждено умереть, все равно умрут, а кому суждено выжить – выживут. Поэтому надо принять свою судьбу. Зачем отказываться от привычного образа жизни и привычных удовольствий, если в скором времени мы всё равно умрем. Это вполне по-

русски. Данный тип настроения восходит своими корнями к далекому прошлому, к упоминавшейся выше концепции «Москва – Третий Рим, а четвертому не бывать», смысл которой в том, что конец света близок, потому для Четвертого Рима просто не остается исторического времени [7].

Второй вариант – *формалистический*. Природа власти такова, что она перманентно должна изображать отеческую заботу о своих подданных, например, вводя определенные ограничения в период пандемии. Реакция русского народа на подобного рода «заботу» вполне предсказуема – необходимо подчиниться соответствующим ограничениям, но сугубо формально. Именно поэтому маски в России по большей части носятся ниже линии ноздрей, то есть чисто символически, потому что без них не обслуживают. Здесь также имеет место неявная отсылка к историческому опыту: необходимость соблюдения некой системы ритуалов, смысл которых, как правило, неясен гражданам, вынужденным их исполнять.

Третий вариант – *постапокалиптический*. Смысл данного подхода выражается пословицей: «Пока гром не грянет, мужик не перекрестится». С одной стороны, это описанное Хайдеггером «несобственное и неподлинное» бытие к смерти [14, с. 254], когда человек усиленно делает вид, что смерти нет, потому что опыт собственной смерти для нас недоступен. С другой стороны, события последнего тридцатилетия выработали у русского народа специфическую устойчивость в плане переживания бытия к смерти. Пандемия COVID-19 прекрасно вписывается в общую логику «пессимистической индукции» и потому не воспринимается как нечто экстраординарное, постоянно соскальзывая в обыденность.

Поскольку историческому процессу свойственна диалектическая цикличность, можно усмотреть определенную аналогию между современными событиями и эпохой «Смутного времени» (1598–1613), когда затяжной экологический кризис, повлекший за собой массовый голод, воспринимался в сознании народа как «божья кара», наказание за коллективный грех пощущения убийства царевича Дмитрия с последующим возведением на престол его предполагаемого убийцы – Бориса Годунова. Аналогичным образом отказ от коммунистической идеологии, приведший к развалу страны и прочим бедам, посыпавшимся на Россию и русский народ в последние десятилетия, вполне мог бы быть воспринят нынешним поколением русских людей как наказание народа за предательство «коммунистических идеалов» и впадению в грех стяжательства. Однако подобный поворот мысли невозможен в обществе, где в течение трех поколений старательно культивировалась атеистическая идеология.

Суммируем сказанное. Парадоксальным образом постапокалиптический способ бытия, сложившийся в России в последнее тридцатилетие, существенно ослабил социальные последствия пандемии COVID-19, выразившиеся в процессах деградации общества, основным отличительным признаком кото-

рого являются массовость и массовидность. Дело в том, что деградация институтов массовости в России началась еще в конце 90-х годов XX века в контексте тотального отрицания составляющих коммунистической идеологии, включая *коллективизм*, то есть массовидность. Иначе говоря, российское общество пережило стадию атомизации и резкого усиления социального отчуждения значительно ранее, нежели началась пандемия. По этой причине отмена массовых мероприятий, требование социальной дистанции и, прежде всего, переход к дистанционным формам трудовой деятельности были восприняты в России психологически менее остро, нежели, например, в США или в Евросоюзе.

Более того, сервисы интернет-заказов с последующей бесконтактной доставкой покупок получают в России все более широкое распространение, которое сдерживается, главным образом, низкими доходами большей части населения страны. Сюда же следует добавить сервисы дистанционных оплат налогов, коммунальных счетов и т.п., что потенциально способно привести к полной виртуализации существования весьма значительных групп населения. При достаточно длительном сохранении подобной тенденции Россия может столкнуться с существенной *аутизацией* общества, когда любые тактильные контакты с окружающими будут восприниматься как нежелательные и даже потенциально травматические.

Список литературы

1. Акаев, А.А. Гумилевское видение будущего Евразии / А.А. Акаев // Вестник Санкт-Петербургского университета. – Экономика. – 2012. – № 4. – С. 3–11.
2. Бордийяр, Ж. Симулякры и симуляции; пер. с фр. А. Качалова / Ж. Бордийяр. – М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. – 240 с.
3. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев – Л.: Гидрометеоиздат, 1990. – 526 с.
4. Гумилев, Л.Н. Этносфера: история людей и история природы / Л.Н. Гумилев. – М.: Прогресс, 1993. – 543 с.
5. Дебор, Г. Общество спектакля; пер. с фр. С. Офертаса, М. Якубович / Г. Дебор. – М.: Логос, 2000. – 184 с.
6. Ивченков, С.Г. Современный демографический кризис в России через призму экспертного мнения / С.Г. Ивченков // Национальные демографические приоритеты: новые подходы, тенденции. – М.: ООО «Изд-во «Экон-Информ», 2019. – С. 218–224.
7. Ищенко, Н.С. Культурно-архетипические основания русской цивилизации / Н.С. Ищенко // Проблемы цивилизационного развития. – 2020. – Т. 2. – № 1. – С. 105–126.
8. Маяковский, В.В. Полное собрание сочинений в 13 т. Т. 1 / В.В. Маяковский – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. – 464 с.
9. Орлик, И.И. Спасет ли Россию евразийская идея? / И.И. Орлик // Мир перемен. – 2009. – № 4. – С. 149–163.

10. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: АСТ, 2002. – 509 с.
11. Пассеизм // Большая советская энциклопедия [Электронный ресурс] – URL: <https://gufo.me/dict/bse/%D0%9F%D0%B0%D1%81%D1%81%D0%B5%D0%B8%D0%B7%D0%BC> (дата обращения 7.12.2020).
12. Филатов, Т.В. Вызов с «того света»: опыт загробной жизни в современной Европе и в постсоветской России / Т.В. Филатов // Диагностика современности: глобальные вызовы – индивидуальные ответы. – Самара: Изд-во Самарской гуманитарной академии, 2018. – С. 121–128.
13. Филатов, Т.В. Грядущий апокалипсис: обзор основных сценариев экзистенциального упразднения человечества / Т.В. Филатов. – Самара: Изд-во СГСХА, 2008. – 159 с.
14. Хайдеггер, М. Бытие и время; пер. с нем. В.В. Бибихина / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
15. Хайдеггер, М. Что такое метафизика?; Пер. с нем. В.В. Бибихина / М.Хайдеггер. – 2-е изд. – М.: Академический Проект, 2013. – 288 с. – (Философские технологии).

CHANGING THE PERCEPTION OF BEING IN RUSSIA IN THE ERA OF COVID-POST-APOCALYPSE

*T.V. Filatov**

*Povolzhsky State University of Telecommunications and Informatics, Samara, Russia
E-mail: priem@psati.ru*

***Abstract.** The article deals with the main trends in changing the way of social life in Russia under the influence of the COVID-19 pandemic factor. Based on the theory of passionarity By L. N. Gumilyov, a rational reconstruction of this way of being, which developed after the collapse of the USSR, is carried out, which is defined as post-apocalyptic. The article analyzes the phenomenon of covid-dissidence in relation to Russia. The article shows the specifics of Russia's transition from the mass-type society of the twentieth century to the society of the autistic type and virtual communication, which is being formed today.*

***Keywords:** COVID-19 pandemic, L.N. Gumilyov's theory of passionarity, traditionalism, actualism, futurism, nihilism, memorial phase of the being of Russian society, post-apocalypse, mass culture, autistic culture.*

* *FILATOV Timur Valentinovich* – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, Volga State University of Telecommunications and Informatics.

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 141

ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ Ф. БЭКОНА С ПОЗИЦИЙ «ОСТРОВНОГО» ПОДХОДА

*А.Ф. Кудряшев**

*ФГБОУ ВО «Башкирский государственный университет», г. Уфа,
Республика Башкортостан, Россия
e-mail: philozof@mail.ru.*

Аннотация: В статье рассматриваются особенности «островного» типа мышления, противопоставленного его «континентальному» типу. Проводится связь между философией Ф. Бэкона и «островным» мышлением. Делается вывод, что противопоставление «эмпирического» и «метафизического» более свойственно философско-методологической концепции Ф. Бэкона, чем различию «островного» и «континентального» типов мышления.

Ключевые слова: философия, метафизика, учение Ф. Бэкона, «островное» мышление, английский менталитет.

It's only an island if you look at it from the water.

Это остров, только если смотреть с воды.

Из к/ф «Челюсти» («Jaws», 1975) **

Исполнилось 400 лет со дня опубликования «Нового Органона» Ф. Бэкона (12 октября 1620 года). Юбилейная дата повлекла за собой новую волну внимания к творчеству английского философа. Обратимся и мы к проблеме взаимосвязи его философско-методологической концепции и особенностей «островного» типа мышления, выразителем которого применительно к научному познанию можно видеть Ф. Бэкона. Вообще говоря, сравнение островного и континентального мышления в их принципиальных основах – тема давно известная, волнующая, прежде всего, представителей стран, распола-

* КУДРЯШЕВ Александр Федорович – профессор, доктор философских наук, и.о. заведующего кафедрой философии и политологии ФГБОУ ВО «Башкирский государственный университет» (БашГУ).

** Совершенно неожиданно получилось забавное символическое сочетание двух слов: названия нашедшего в свое время американского фильма, если брать слово в названии в единственном числе, и фамилии Фрэнсиса Бэкона. – jaw и Bacon. Получается jaw-bacon, что с английского языка переводится «умудренный опытом человек», «старик». Пожалуй, для Фрэнсиса Бэкона как философа первое значение оказывается весьма удачным, и, несомненно, накопленный им солидный жизненный багаж достойно отразился в содержании его философии.

гающихся на островах. Будучи весьма обширной, данная тема включает в себя, в частности, сравнение ряда научных направлений, например, в области экономики, а также философских концепций. При попытках углубиться в содержание этой темы почти сразу же выясняются и условность выделения менталитетов двух типов, и значительная степень схематизации, которая здесь допускается. Тем не менее в идейных истоках принципиальных расхождений можно ожидать большей определенности выражения таких различий, чем в современных текстах, не так уж редко составленных из обрывков мыслей исторических предшественников и современников авторов этих текстов. В результате создается обширная «мозаичная картина» мнений и предположений, никак не дающая целостного образа того, что можно было бы считать смысловой доминантой авторского дискурса. В древности же обширную мозаику из обрывков философских мыслей составить было невозможно: история философии была еще короткой. И хотя Бэконовское учение древним назвать никак нельзя, но корни этого учения, вне всякого сомнения, уходят в древнюю историю Европейского континента и того географического региона Земного шара, который, в конце концов, был назван Англией. В качестве образцов для проведения указанного сравнения типов мышления логично было бы рассмотреть философско-методологические концепции по крайней мере двух творцов научной методологии Нового времени – Ф. Бэкона и Р. Декарта. Конечно, «представительство» континентальных и островных образцов философской мысли можно значительно расширить. Однако в данной статье мы ограничимся вопросом о характерных чертах лишь философско-методологической концепции Фрэнсиса Бэкона, взятой как образец островного мышления не только по факту ее происхождения, но и по ее соответствию «национальному духу» англичан. Откуда взялся этот «национальный дух»? Ответ известен: то обстоятельство, «...что англичане живут на острове, отделенные от всей остальной Европы и всего мира, создало совершенно особый национальный характер англичан» [3, с. 35]. Отметим еще, что понятия «мышление» и «менталитет» различаются нами как рациональная и дорациональная формы отношения к миру, но в обоих случаях речь идет о коллективном опыте определенной социальной общности, в нашем случае – общности, проживающей на Британских островах.

В Англии, как известно, живут англичане – насколько строгим является это утверждение, кажущееся тавтологичным? Если подходить к вопросу с этнических позиций, а не с точки зрения, согласно которой всякий житель Англии есть англичанин, то англичане составляют национальное большинство населения Англии. В таком случае, говорить об английском менталитете как о менталитете, общем для всех людей, населяющих Англию, означает игнорирование ментальных особенностей, свойственных другим национальностям (шотландцам, ирландцам, валлийцам и т.д.). Однако там, где речь идет

о науке, интерсубъективность знания позволяет забыть об этнических различиях, становящихся важными в ряде других отношений.

Сущность различия между островным и континентальным менталитетами, названными так по «географическому» критерию, нередко раскрывают как различие эмпирического и метафизического понимания мира. Например, в таком духе в 1891 году оценивала ситуацию в европейской философии, сложившуюся в ее «Бэконовский период», педагог-математик Елизавета Федоровна Литвинова (1845–1919), автор нескольких биографических эссе, в том числе эссе, посвященного Ф. Бэкону. Мнение Е.Ф. Литвиновой на этот счет вряд ли было вполне самостоятельным, причем для нас важно, что оно содержит характерное обобщение атрибутивного типа: «...семена реального знания уже витали в воздухе. Такое знание вполне отвечало духу английского народа, мало склонного к метафизике» [7, гл. II]. Понятно, что подоплекой приведенной оценки является противопоставление «духа» островного народа и народов, населяющих континентальную часть Европы. Вместе с тем существует и другой подход, правда, выраженный не столь категорично, как вышеуказанный, поскольку содержит характерную оговорку о частичной справедливости высказанной мысли, предполагающую ее частичную «несправедливость». Русский философ П.А. Флоренский в 1909 году высказался следующим образом: «Кто не слыхивал о знаменитом споре между Ньютоном и Лейбницем – этими верховными представителями культуры XVII в.? И – вы знаете, конечно, – начало этому прискорбному спору положила борьба за первенство в открытии дифференциального исчисления. Но едва ли для всех столь же известно, что спор этот, – на первый взгляд кажущийся пожаром разгоревшихся ученых самолюбий, – что он имел весьма глубокий смысл и был столкновением двух противоположных способов мышления, отчасти, быть может, привязанных к особенностям англосаксонской и немецкой народностей» [10, с. 13].

Но в современном мире многое из того, что когда-то коренным образом различало менталитеты народов, является забытым, а сами различия уже не кажутся такими глубокими, как раньше. Черты «островного» мышления мы находим в континентальной Европе, а отдельные признаки «континентального» мышления обнаруживаем у философов, обитающих на Британских островах. Однако и то, что мы назвали истоками принципиальных расхождений двух менталитетов, является отнюдь не таким простым, как могло бы показаться на первый взгляд. Дело в том, что территория современной Англии заселялась на протяжении нескольких исторических периодов, в чем поучаствовали разные народы, приносившие с собой все особенности своей культуры. Причем все они прибывали на острова с континента. Кельты, которых римляне называли галлами, появились в Британии в VI веке до нашей эры. Следующее вторжение осуществили римляне в I веке уже нашей эры, поки-

нувшие острова в V веке. Затем последовали вторжения сначала ютов, потом англосаксов, снова ютов. Англосаксы и юты основали семь королевств, соперничество между которыми с течением времени привело к созданию единого государства Англии. Между тем вторжения продолжались. В VIII веке на Британских островах появляются викинги, славившиеся своими мореходными качествами. А в XI веке страну завоевывают франко-норманны, принеся с собой французский язык и соответствующие традиции. В Англии на три столетия распространилось трехязычие (французский, латинский и англосаксонский языки). В конце концов, в XIV веке в стране утверждается английский язык и формируется английская нация. Добавим сюда многочисленные столкновения на религиозной почве, происходившие в течение нескольких сотен лет, предшествующих созданию института английской церкви – Церкви Англии. Но каким же образом из всей этой исторической мешанины событий, включающей многочисленные кровавые столкновения большого множества народов, получились те особенности английского менталитета, которые мы находим в качестве основы в методологии науки Ф. Бэкона? Верно ли, что переселенцы из стран Европейского континента стали думать несколько иначе, а значит, иначе и понимать тот мир, в котором жили и который создавали их континентальные предки?

Канва правдоподобной схемы рассуждений, которые могли бы братья как первое приближение к ответу на данный вопрос, могла бы выглядеть следующим образом. Островной образ жизни народа с необходимостью порождает в нем и оттачивает мореходное искусство, требующее постоянного внимания к местоположению мореплавателя, определения его географических координат по звездному небу и фактическим показаниям навигационных приборов. Никакие абстрактные предположения не могут подменить то, что мореплаватели наблюдают в действительности. Отсюда недалеко до вывода о решающем значении чувственного опыта в жизни людей, профессия которых непосредственно связана с дальними морскими переходами, будь то простые моряки, флотоводцы или морские торговцы. Кроме того, они были представителями той категории людей, усилиями которых богатеет страна: они присоединяли новые заморские территории, возвращались с доходами в казну, приносили с собой достоверную информацию географического, экономического, политического, культурного – и материального, и духовного – типов. Резонно предположить об их высоком социальном статусе, что вполне способно послужить оправданием закрепления особенностей их профессионального менталитета в качестве основы и менталитета всей нации, и нового научно-философского «истолкования природы», сформулированного Ф. Бэконом. Чувственное познание и чувственный опыт дают то, что называется фактом, а факты, как давно известно, – упрямая вещь. Впрочем, Ф. Бэкону мало самих наблюдений: ему нужны физические объяснения. В трактате

«О достоинстве и приумножении наук» он пишет, например: «...астрономия демонстрирует нам лишь внешнюю сторону небесных явлений..., своего рода «шкуру» неба, прекрасную, искусно и ловко сшитую, но лишенную внутренностей (то есть физических обоснований), из которых с помощью астрономических гипотез можно было бы вывести теорию...» [2, с. 211]. Именно теория позволяет не только объяснить то, что дает уже проведенный опыт, но и предсказывать результаты опытов, которые еще будут проведены.

Мышление, которое можно назвать континентальным, строится по-другому. Правда, необходимо отметить, что и в континентальных странах, издавна являющихся морскими державами (это, прежде всего, Португалия, Испания, Франция, Голландия), тоже хватало «морских волков». Но имеется «маленькая» деталь, которая могла иметь решающее значение: наряду с теми морскими успехами, которые были у Англии в борьбе за колонии, она все же гнездилась на островах. А то, что переселений народов и кровавых военных столкновений, в том числе на религиозной почве, на континенте за тот же исторический срок в суммарном количестве было, безусловно, значительно больше, чем на Британских островах, могло способствовать развитию желания подняться над всей этой земной бессмыслицей и уйти в пространство чистой мысли трансцендентального субъекта и – еще выше – абсолютного разума. Р. Декарт, дающий здесь свой образец мышления, утверждает наличие в сознании людей ясных и отчетливых мыслей, непосредственно «схваченных» чисто интуитивно. Интуицию, как считал Р. Декарт, дополняет и развивает дедукция, делающая содержание выводов несколько менее ясным и отчетливым. Подобные схемы философских рассуждений у Ф. Бэкона именуются предвосхищением природы, но сам он предпочитает ее истолкование, потому что «пользование предвосхищениями и диалектикой уместно в науках, основанных на мнениях и воззрениях, ибо их дело достигнуть согласия, а не знания вещей» [1, с. 16]. Как видим, против предвосхищения природы Ф. Бэкон особо не возражает, но полагает, что научные знания таким путем получить нельзя. Чтобы еще более отдалить свой метод от схоластики, Ф. Бэкон много раз поясняет, что его индуктивный путь должен приводить не к самым высоким абстракциям и аксиомам предельного уровня обобщения, а к средним аксиомам.

Обычная интерпретация взглядов Ф. Бэкона настаивает на его отходе от теологии и метафизики, хотя «...все это было лишь началом преодоления метафизики» [4, с. 25]. Тем не менее в учении Ф. Бэкона все равно находят «преобладание метафизики» над диалектическими идеями [6, с. 115]. В последней ссылке речь идет, очевидно, о метафизике как противоположности диалектике, тогда как в предыдущем случае имеется в виду метафизика другого типа – как подмена конкретного эмпирического исследования абстрактно-умозрительными схемами рассуждений. «Разумеется, – писал академик

Т.И. Ойзерман, – метод, разработанный Бэконом, носит метафизический характер в энгельсовском (а частью и гегелевском) смысле слова, так как он игнорирует внутреннюю взаимообусловленность явлений, их изменение, противоречивое развитие. Однако метафизический метод Бэкона непримиримо враждебен тому методу, который был орудием построения спекулятивных метафизических систем» [8, с. 154]. Так часто бывает, когда одно и то же слово употребляется в разных значениях, и полностью избежать подобных различий не получается. Не получается не потому только, что в самом начале спора или изложения рассуждений, предназначенных для чтения, спорщики или автор и его читатели не договорились об определениях терминов, относительно чего имеются разные традиции и могут быть собственные точки зрения, но и потому, что это сделать невозможно из-за использования неопределяемых понятий, лишь некоторые из которых со временем смогут быть лучше осмыслены и обретут более строгие логические формы.

Так и с понятием «метафизика»: когда комментируют Ф. Бэкона, это понятие не обязательно трактуют в соответствии с определениями самого Ф. Бэкона. В 1623 году он предлагает считать, что «...физика – это наука, исследующая действующую причину и материю, метафизика – это наука о форме и конечной причине» [2, с. 210]. Казалось бы, автор дает определение понятию, в данном случае – метафизике, и всякие его различия исключены. Но немногим ранее, в «Новом Органоне» (1620), Ф. Бэкон пишет несколько иное, придавая «особый смысл общепринятому названию»: «Таким образом, исследование форм, которые (по смыслу и по их закону) вечны и неподвижны, составляет метафизику.» [1, с. 87]. В 1623 году в определение метафизики, так или иначе, им был введен первотолчок, который физика Бэкона однозначно не принимала и исключала из своего содержания.

Делают ли Бэконовские определения понятия метафизики его содержание более строгим? Мы полагаем, что в значительной степени недоопределенность этого понятия все равно сохраняется. Проведем сопоставление, в котором высвечиваются не только сходство ситуации со значениями понятия «метафизика», но и прямые содержательные пересечения.

Относительно недавно историческое литературоведение обратилось к исследованию творчества современника Ф. Бэкона, английского поэта Джона Донна (John Donne, 1572–1631). Ф. Бэкон не мог читать изданных сочинений Дж. Донна (первая его книга вышла в 1633 году, когда их обоих уже не было на свете), но мог читать стихи Дж. Донна в рукописном виде, а также слышать его проповеди в соборе Святого Павла в Лондоне, в котором Дж. Донн с 1621 года был настоятелем. Это тот самый автор, слова которого приводит Э. Хемингуэй в качестве эпиграфа к роману «По ком звонит колокол». Начало цитаты: «Нет человека, что был бы сам по себе, как остров; каждый живущий – часть континента...» (перевод А.В. Нестерова). Между тем до сих пор

распространено убеждение, что менталитет англичанина как раз противоположного склада: каждый англичанин склонен считать себя островом. Не случайно поэтический стиль Донна принято именовать метафизическим, и применительно к его творчеству и к творчеству близких ему по стилистике поэтов также используются термины «метафизическая школа» и «метафизическая поэзия». Сам Донн понятия «метафизика» и «метафизический» тоже употреблял [см.: 5, с. 3, прим. 1]. Конечно, содержание «метафизической поэзии» далеко не ограничивается сочинениями Джона Донна. Но нам важно проанализировать смысловые особенности той метафизики, которая здесь подразумевается и которая может пониматься пересекающейся с понятием метафизики у Ф. Бэкона, поскольку речь идет об одном и том же историческом периоде английской культуры. Кроме того, нам представляется необходимым подчеркнуть то обстоятельство, что на Британских островах метафизическая традиция и до Ф. Бэкона, и после Ф. Бэкона не была утрачена, и проявляла она себя не только в религиозно-теологических формах, но и в формах литературно-поэтических.

Вот как характеризует метафизическую поэзию ее исследователь Е.А. Иконникова: «Под метафизической поэзией, не ограничивающейся исключительно рамками барокко, понимается, во-первых, та часть философской поэзии, которая выходит за пределы «физического» познания мира и связана с умозрительными поисками сущего, открытием нематериальных источников Бытия, во-вторых, поэзия, отчасти исповедующая духовные принципы той или иной религии и, в-третьих, полагаясь на то, что важной чертой языка первых метафизиков выступал синтез – стремление к восстановлению связи между земным и небесным, материальным и идеальным, описываемое явление представляет собой поэзию, которая позволяет соединение и взаимное обогащение слова слышимого и видимого, поэтического и научного, обыденного и высокого» [5, с. 8].

Ф. Бэкону тоже свойственны и первая, и вторая трактовки «метафизики», но в ее исконном употреблении к философским учениям, а не к поэтическому творчеству. Третью характеристику метафизики, как ее формулирует Е.А. Иконникова, в работах Ф. Бэкона трудно обнаружить, скорее, он разграничивал земное и небесное, и никакого их синтеза получить не пытался. Показателен, на наш взгляд, синонимический ряд, полученный в результате лингвистического анализа распространенного в научных и искусствоведческих трудах словоупотребления термина «метафизический». В этом ряду синонимов «...лексические единицы ...в ряде случаев совпадают по значению или тождественны понятию «метафизическое», а также могут являться базовыми при объяснении природы метафизического вообще: философское, онтологическое, духовное, трансцендентное, запредельное, потустороннее, мистическое, абсолютное и др.» [5, с. 8]. Данный список красноречиво свидетельствует, что бесполезно пытаться сводить понятие «метафизического» к одному или

двум его значениям: похоже, что их, по крайней мере, на порядок больше, и все они оказываются так или иначе задействованными в современных научных и философских публикациях, хотя возможно, что в разной степени.

Впрочем, в литературоведении высказывается и осторожная точка зрения, ограничивающая «метафизическую поэзию» стилистическими рамками, в соответствии с чем метафизический стиль напрочь лишается философского слоя смысла. «Так, в английской поэзии XVII в. доминирующим элементом метафизического стиля было барочное остроумие, воплощенное в метафорах кончетто, парадоксах, игре слов. Барочное остроумие открывало возможности для проявления свободной воли художника, оформляло мысль, рождавшуюся в процессе поэтического высказывания, провоцировало появление индивидуальной интонации в стихе, хотя и не предполагало полного отхода от нормативности» [9, с. 117]. Но тогда похоже, что понятие «метафизический» здесь явно не к месту, поэтому напрашивается его естественная замена более подходящим литературоведческим термином, хотя бы, к примеру, таким: «поэзия школы Донна». Здесь «школа» – не в смысле прямого ученичества, а в смысле поэтического влияния и наличия последователей (среди них в нашей отечественной поэзии особенно выделяют, как известно, Иосифа Бродского).

Таким образом, можно заключить, что, несмотря на всю недоопределенность, наблюдаемую в отношении использования понятия «метафизика» Ф. Бэконом, противопоставление «эмпирического» и «метафизического» более свойственно его собственной философско-методологической концепции, чем различию островного и континентального типов мышления. Вместе с тем, в методологической концепции Ф. Бэкона была «схвачена» и закреплена определенная тенденция, ставшая одной из традиций английского менталитета, делающая упор на фактах, полученных на основе тщательно проведенных физических наблюдений и экспериментов. Несомненно также, что метафизика как таковая тоже не исчезла с горизонта мыслительной деятельности англичан и других народов, населяющих Британские острова. Метафизики-философы – не только метафизики-поэты – не могли уйти в небытие во все: их поддерживала хотя бы духовная составляющая религиозных верований. При всем при том несомненно, что в философско-методологическом учении Фрэнсиса Бэкона заключено множество оригинальных черт, свидетельствующих, что в самом процессе его создания ярчайшим образом проявил себя личностный фактор, предстающий в виде необычайной творческой одаренности великого английского мыслителя.

Список литературы

1. Бэкон, Ф. Вторая часть сочинения, называемая Новый Органон, или истинные указания для истолкования природы / Ф. Бэкон // Бэкон Ф. Соч. в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – 575 с.
2. Бэкон, Ф. О достоинстве и приумножении наук / Ф. Бэкон // Бэкон Ф. Соч. в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1977. – 567 с.

3. Джюева, А.А. Английский язык сквозь призму менталитета англичан: концепт «privacy» / А.А. Джюева [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.titul.ru/uploads/journal/20/Journal_18_30_40.pdf
4. Заиченко, Г.А. Джон Локк / Г.А. Заиченко. – М.: Мысль, 1988. – 208 с.
5. Иконникова, Е.А. Типология метафизического в поэзии (на материале английской и русской литературы): дис. ...доктора филол. наук / Е.А. Иконникова. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2002. – 304 с.
6. История диалектики XIV–XVIII вв. – М.: Мысль, 1974. – 356 с.
7. Литвинова, Е.Ф. Фрэнсис Бэкон. Его жизнь, научные труды и общественная деятельность / Е.Ф. Литвинова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://az.lib.ru/l/litwinowa_e_f/text_1891_fransis_bacon.shtml
8. Ойзерман, Т.И. Главные философские направления: Теоретический анализ историко-философского процесса / Т.И. Ойзерман. – М.: Мысль, 1984. – 303 с.
9. Половинкина, О.И. «Метафизическая поэзия» и «метафизический стиль»: проблема терминологического переноса / О.И. Половинкина // Филологическая регионалистика. – 2009. – № 1. – С. 114–117.
10. Флоренский, П.А. Космологические антиномии Иммануила Канта / П.А. Флоренский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://russianway.rhga.ru/upload/main/29_Florensky.pdf

THE PHILOSOPHICAL TEACHING OF F. BACON FROM THE STANDPOINT OF THE «INSULAR» APPROACH

A.F. Kudryashev^{*}

Bashkir state University, Ufa, Republic of Bashkortostan, Russia

E-mail: philozof@mzil.ru

***Abstract.** The article considers the features of the «insular» type of thinking, opposed to its «continental» type. The connection between the philosophy of F. Bacon and «insular» thinking is made. It is concluded that the opposition of «empirical» and «metaphysical» is more peculiar to the philosophical and methodological concept of Bacon than to the difference between the «insular» and «continental» types of thinking.*

***Keywords:** philosophy, metaphysics, philosophical teaching of F. Bacon, «insular» thinking, English mentality.*

^{*}*KUDRYASHEV Alexander Fedorovich* – Professor, Doctor of Philosophy, Bashkir State University.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 101

О ПЕРВОМ ВАРИАНТЕ ДОКТОРСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ В.Н. БОРИСОВА (АРХИВНАЯ ПУБЛИКАЦИЯ)

*С.Н. Корсаков**

*ФГБУН Институт философии Российской академии наук, г. Москва, Россия
E-mail: snkorsakov@yandex.ru*

***Аннотация.** В публикации говорится о первом варианте докторской диссертации В.Н. Борисова. Он был написан еще в 1956 г. в период работы В.Н. Борисова в Калининском пединституте. Впервые публикуется отзыв заведующего сектором философских вопросов естествознания Института философии АН СССР С.А. Петрушевского на диссертацию В.Н. Борисова. В.Н. Борисов как ученик А.В. Савинова попытался осуществить синтез философских оснований логики, физиологии и психологии в учении о мышлении. Отрицательный отзыв лысенковца С.А. Петрушевского привел к тому, что В.Н. Борисов защитил докторскую диссертацию спустя пятнадцать лет.*

***Ключевые слова:** советская философия, Институт философии РАН, Калининский пединститут, В.Н. Борисов, А.В. Савинов, С.А. Петрушевский.*

Вадим Николаевич Борисов – известный философ, работавший в Твери, Новосибирске и Самаре. Его творчеству посвящен уже ряд публикаций [1; 4; 5; 6; 7; 8]. Мы же постараемся осветить неизученный вопрос, относящийся к тверскому периоду жизни и деятельности В.Н. Борисова.

В Калининский пединститут В.Н. Борисов поступил работать в 1949 г. после окончания философского факультета МГУ. Он был вовлечен в орбиту работы в области логики, которую вел заведующий кафедрой философии А.В. Савинов. А.В. Савинов начал заниматься вопросами логики еще в 1930-е гг. – до известной «реабилитации» этой философской науки. А.В. Савинов не разделял распространённого в то время нигилистического отношения к формальной логике. Рубеж 1940–1950-х гг. стал пиком общественного внимания к логике. По заказу Наркомата просвещения РСФСР А.В. Савинов написал учебник по логике. Он вел в пединституте факультативный курс логики и читал логику на открывшемся отделении логики и психологии. Все его аспиранты, включая А.В. Борисова, защитили кандидатские диссертации по логике.

А.В. Савинов подходил к логике как философ. Вопросы специфического аппарата логики не были для него самоцелью. Он стремился показать прин-

* *КОРСАКОВ Сергей Николаевич* – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник ФГБУН Институт философии РАН.

ципиальное отличие элементарных процессов познания и формально-логических закономерностей от «метафизики». Он исследовал логику как науку о человеческом мышлении и считал, что законы логики получают своё объяснение и обоснование в свете законов диалектики. Законы формальной логики рассматривались им как отражающие моменты и отношения качественной определённости. Например, закон исключённого третьего, по А.В. Савинову, отражает тот момент, что в промежутке между двумя качественными изменениями предмет находится в данном качестве. В этом сказались систематическое знакомство А.В. Савинова с дореволюционными руководствами по логике.

Отсюда становится понятной и эволюция научных интересов В.Н. Борисова. Защитив в 1953 г. кандидатскую диссертацию по чисто логической тематике, он сразу же засел за подготовку докторской диссертации о мыслительных процессах в связи с рефлекторной деятельностью головного мозга. Классическое понимание логики и психологии, как оно сложилось на рубеже XIX–XX вв. исходило из того, что это смежные науки, изучающие различные аспекты человеческого мышления. Поэтому исследование В.Н. Борисова можно считать гносеологическим исследованием, выполненным в рамках комплексной методологии, сочетающей логическое, психологическое и физиологическое измерения.

Конечно, В.Н. Борисов поторопился: представлять в Институт философии АН СССР докторскую диссертацию спустя три года после защиты кандидатской – не принято. Но суть истории не в этом.

Диссертация В.Н. Борисова «О познании как отражении в свете учения И.М. Сеченова и И.П. Павлова о рефлекторной деятельности головного мозга» попала на отзыв заведующему сектором философских вопросов естествознания Института философии АН СССР С.А. Петрушевскому. Здесь надо пояснить, почему диссертация по философским проблемам психологии рецензировалась в этом секторе. Наличное распределение наук по системе классификации мы привыкаем считать самоочевидным. В частности, психология однозначно воспринимается нами в ряду гуманитарных наук. Между тем, с конца XIX в. и до 60-х гг. XX в. психология числилась среди естественных наук о человеке. Поэтому, когда в Институте философии АН СССР была сформирована группа психологии, она работала в рамках сектора философских вопросов естествознания, наряду с группой физики, группой биологии и проч. Сам сектор был создан в последние годы Великой Отечественной войны. У его истоков стояли выдающиеся ученые и философы: С.И. Вавилов, Б.М. Кедров, И.В. Кузнецов. Но идеологические кампании конца 1940-х – начала 1950-х гг. не могли не сказаться на качестве работы сектора. Его заведующим был назначен С.А. Петрушевский.

В.А. Лекторский, работавший в Институте философии АН СССР в 1950-е гг., считает С.А. Петрушевского недалеким и непрофессиональным человеком, карьеристом. Карьеру С.А. Петрушевский делал на идеологических проработках под флагом лысенковщины. Он активно травил наших выдающихся биологов. Но, как истинный карьерист, с падением Лысенко, мгновенно менял свою риторику на диаметрально противоположную. И защитил докторскую диссертацию, где уже восхвалял своих недавних жертв. Все это глубоко возмутило Б.М. Кедрова, в свое время изгнанного лысенковцами из сектора философских вопросов естествознания Института философии АН СССР. Б.М. Кедров написал открытое письмо в ВАК с протестом против присуждения С.А. Петрушевскому докторской степени. В приложении он дал сопоставление выдержек из пролысенковских и прогенетических писаний С.А. Петрушевского. Причем как человек смелый и решительный, Б.М. Кедров не просто направил бумагу в инстанцию, а размножил текст на ротапринте в виде брошюры. Ее и сейчас можно почитать в спецхране «Ленинки». Протест Б.М. Кедрова не возымел действия: ВАК не лишил С.А. Петрушевского докторской степени. Но в условиях оттепели работать в Институте философии С.А. Петрушевскому стало неудобно, и он перешел в ИПК МГУ.

С.А. Петрушевский писал рецензию на диссертацию В.Н. Борисова в период расцвета лысенковщины. Лысенковцы спекулировали на именах Мичурина и Павлова. Вслед за Августовской сессией ВАСХНИЛ, где была разгромлена генетика, прошла Павловская сессия АН СССР и АМН СССР, на которой разгромили физиологию высшей нервной деятельности. Соваться в эту область науки в тот период значило заведомо подставлять себя под удар. Философия биологии оказалась тогда в совершенно антинаучном состоянии. Потому С.А. Петрушевский и пишет, что В.Н. Борисов «исходит не из Павлова, а из Савинова». В.Н. Борисов подходил к изучаемым проблемам не как идеологизированный конъюнктурщик, а как философ, выявляющий сами их основания, их логическую суть. Он и в дальнейшем с уважением относился к полученной им у А.В. Савинова логической и гносеологической выучке [2].

Заключение С.А. Петрушевского, что В.Н. Борисова можно принять в докторантуру Института философии АН СССР, осталось декларацией. Свою докторскую диссертацию В.Н. Борисов защитил спустя пятнадцать лет, в 1970 г. в Институте истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР. Тема диссертации была сформулирована теперь как более общая: «Структура мышления как познавательного и логического процесса» [3]. Но, как можно судить по изложению основных положений первого варианта диссертации В.Н. Борисова в отзыве С.А. Петрушевского, проблемный нерв диссертации остался прежним: соотношение логических и психофизиологических аспектов мыслительной деятельности человека, физиологические корни логического мышления. Именно за поиски этого соотношения С.А. Пет-

рушевский осуждал В.Н. Борисова с позиций вульгарного материализма, отождествляя логическое и психическое в мышлении с физиологическими процессами головного мозга. Как будто вновь возродилась дискуссия механистов с диалектиками 1920-х гг. С.А. Петрушевскому, который в роли прокурора от имени марксизма-ленинизма усиленно искал идеализм в философской позиции В.Н. Борисова, было бы полезно вспомнить мысль В.И. Ленина об идеальной природе мышления. Понимание качественного своеобразия уровней мышления служило В.Н. Борисову исходной посылкой в понимании роли диалектической логики в мышлении и познании.

Ниже публикуется рецензия С.А. Петрушевского. Источник: Архив РАН. Фонд 1922. Опись 2. Дело. 365. Листы 1–13.

РЕЦЕНЗИЯ

на материалы докторской диссертации В.Н. Борисова

«О познании как отражении

в свете учения И.М. Сеченова и И.П. Павлова

о рефлексорной деятельности головного мозга».

543 страницы машинописи

Внимательно ознакомившись с указанными материалами, я прихожу к выводу, что они дают полное основание для постановки вопроса о возможности прикомандирования В.Н. Борисова в докторантуру Института философии АН СССР по сектору диалектического материализма.

Судя по материалам, автор обладает весьма солидной философской и естественнонаучной подготовкой, хорошо ориентируется в новых и новейших вопросах избранной им темы.

Тема работы, на наш взгляд, теоретически и практически актуальна, вопросы поставлены достаточно свежо и смело.

Автор подвергает критическому анализу многочисленные взгляды и теории – и те, которые действительно ошибочны, и те, которые кажутся ему ошибочными. Словом, он не оставляет без критического обзора все заслуживающие внимания источники данной темы, дает им собственную оценку и делает соответствующие выводы.

В положительном плане он широко использует взгляды классиков марксизма-ленинизма, данные И.М. Сеченова и И.П. Павлова, а также их учеников и последователей.

Это, несомненно, сильная сторона материалов, свидетельствующая о широкой эрудиции автора, а равно и монографической широте его замыслов, что, конечно, очень ценно.

Кроме того, следует еще указать на приемлемость литературного стиля, а также на структурную цельность материалов.

Можно надеяться, что в условиях докторантуры работа может быть вполне успешно завершена.

Однако, входя в существо проблемы, оценивая материалы под углом современных требований, следует сказать, что эти материалы еще во многом должны совершенствоваться, чтобы достичь уровня докторской диссертации.

Я имею следующие конкретные замечания.

По общефилософским вопросам:

1. На мой взгляд, и это самое главное мое замечание, в материалах имеется какое-то внутреннее противоречие: с одной стороны, автор всячески стремится доказать рефлекторный характер познания, приводит с этой целью большой естественнонаучный материал, а с другой – когда касается собственно познания, затемняет указанную идею, отодвигает на задний план физиологический, нервный механизм рефлекторной деятельности, вводит некий другой механизм, некий «познавательный» план, некий «идеальный план», некую «логическую» деятельность ума, «внутреннюю» сторону рефлекторной деятельности. У него получается, что «познавательная», «логическая», «внутренняя» сторона деятельности мозга – это какая-то особая, внефизиологическая, вненервная деятельность, что, конечно, противоречит самому замыслу материалов и павловскому учению.

Согласно павловскому учению, познавательная деятельность мозга – это и есть *сплошь* условнорефлекторная, физиологическая, нервная деятельность, то есть процесс образования и разрушения разных уровней и разной сложности условных рефлексов на базе безусловных, это процесс ассоциаций и ассоциаций ассоциаций, это деятельность первой и второй сигнальных систем и решительно ничего другого.

Автор почему-то эту идею сильно затушевывает и становится, в сущности, на путь старой, так называемой, традиционной психологии, где процесс мышления рассматривается в полном отрыве и в полном противопоставлении физиологическому, нервному процессу.

В связи с этим автор пытается приписать Павлову совершенно чуждый ему подход к проблеме. На странице 120 своей работы автор заявляет: «аналитико-синтетическая деятельность головного мозга раскрывается И.П. Павловым с нескольких (!?) сторон: с одной стороны как нервный, физиологический процесс, с другой – как познавательный процесс».

Ничего подобного Павлов не говорил и никогда подобным образом не ставил этого вопроса. Я знаю опубликованные и еще не опубликованные работы Павлова. Нигде такого деления я не встречал. Да и странным было бы такое заявление в устах Павлова. По Павлову «высшая нервная деятельность» – это то же самое, что и «психическая деятельность», это то же самое, что и «рефлекторная деятельность», это то же самое, что и «познавательная деятельность», так как все эти деятельности, согласно его взглядам, в одно и то же время – и физиологическое явление, и психическое – и никаких «двух планов»!

Эта идея Павлова очень глубокая, и автор материала явно ее не постиг.

Ту же самую мысль с некоторым прибавлением он приписывает и Сеченову. «И.М. Сеченов, – пишет он, – рассматривал рефлекторную деятель-

ность головного мозга с нескольких сторон: с физиологической, познавательной, а также с логической (!?, с. 122). И далее: «В этом смысле рефлекторная деятельность головного мозга является не только физиологической, но также и отражательной, познавательной» (там же).

Автор не понял того, что по Павлову *нервно-физиологическая* деятельность не имеет никакой другой «цели», никакого другого смысла, кроме, как *отражательного, познавательного*, никакого другого «плана», как уравнивания организма с окружающей средой, что эти деятельности – одна и та же деятельность, и что здесь нет никаких «двух», «трех» планов, что эти «два», «три» плана – это вздор, придумываемый для оправдания старых взглядов, старого понимания психической деятельности как обособленной деятельности и т.д.

Таким образом, автор, видимо, совершенно не желая этого, сходит с сеченовско-павловского пути на путь досеченовской и допавловской умозрительной психологии.

2. Не менее уязвимым является его рассуждение о том, что «познавательный процесс не является *лишь* надстройкой над рефлекторной деятельностью головного мозга, как иногда представляют, а выступает в качестве *внутренней* необходимой стороны» (с. 127).

Значит, автор нисколько не возражает против мнения, что познавательная деятельность – это «надстройка» над рефлекторной, он лишь оговаривает, что нельзя ее сводить *лишь к надстройке*, так как она есть еще, по его мнению, «*внутренняя*» сторона этого процесса, что другими это-де не признается.

Что же собою представляет эта «необходимая внутренняя сторона» рефлекторной деятельности? Каков механизм этой «внутренней стороны»?

Было бы тщетно искать ясного ответа на этот вопрос в материалах диссертации. Автор оставляет этот вопрос в полном «ночном тумане».

Не проясняет он этого вопроса и тогда, когда касается рефлекторного характера логического «строя» мышления. Напротив, он сгущает этот туман до предела, переходя к языку логики и оставляя язык естествознания, на который он так стремился в начале опереться, совершенно в стороне. Из его рассуждений ясно видно, что он окончательно здесь покидает павловскую почву. Он много рассуждает о том, что «логический процесс мышления представляет собою процесс установления и изменения внутреннего закономерного порядка мышления, его внутренней структуры» (с. 441), но что собою представляет в нервно-физиологическом отношении этот процесс, так и неясно из материалов диссертации. Его эти рассуждения отнюдь не озарены павловским учением. Он больше опирается на Савинова, чем на Павлова. Кстати сказать, савиновских идей я так и не понял. Но, думаю, что они никакого отношения к павловскому учению не имеют.

Это два основных моих замечания.

Что же касается естественнонаучного содержания материалов, то здесь у меня есть много замечаний. Но поскольку передо мною не стояла специальная

задача разбора этих материалов, а лишь задача определения их пригодности для целей докторской диссертации, то я коснусь лишь самых существенных.

1. На мой взгляд, автор совершенно неправомерно смешивает два этапа в физиологии – сеченовский и павловский. Автор везде говорит о сеченовско-павловском учении о высшей нервной деятельности, хотя известно, что это учение возникло лишь в самом конце XIX и в начале XX века. Известно, что сам Сеченов неоднократно указывал на «страшные пробелы» в своих исследованиях, именно имея в виду отсутствие данных о работе мозга, о нервных процессах, в нем происходящих. Он говорил, что в его работах об этих процессах «нет и помина», что «сведения наши о нервных процессах, даже в случае наизыска простейших процессов, почти равны нулю» и т.д. Известно также, что самое явление центрального торможения, являющееся главным физиологическим открытием Сеченова, объяснено Павловым совершенно по-другому, чем объяснял его сам Сеченов и т.д.

Автор же не учитывает этого, а поэтому неудивительно, что у него воскрешается старое, допавловское понимание всей проблемы в целом. Это большой минус всех материалов автора, его понимания проблемы.

2. Далее автор очень подробно и часто даже без всякой связи с темой излагает павловское учение. Причем это изложение является весьма популярным и общеизвестным.

Но там, где действительно надо было бы связать павловское учение с поставленной проблемой, воспользоваться им для решения этой проблемы – там автор проявляет крайнюю слабость.

Это касается прежде всего понимания им аналитической и синтетической деятельности головного мозга, взаимоотношения структуры и функции, понятий стереотипа и нервно-динамического стереотипа и т.д.

И особенно досадно, что учение о первой и второй сигнальной системе автор очень слабо использовал. А ведь это, в сущности, главный естественнонаучный материал, относящийся прямым образом к проблеме. Из материалов не видно, что он будет использован в будущем, а имеющиеся места в материалах (с. 365–440) – совершенно неудовлетворительны.

Особенно слабо разработан вопрос об аналитической и синтетической деятельности мозга. И хотя автор подвергает резкой критике многие мнения по этому вопросу, однако сам дальше популярного изложения материала не пошел. Он не дошел до глубокой идеи павловского учения о том, что анализаторы своими мозговыми концами входят составной частью в условно-рефлекторную деятельность. Иначе говоря, что мозговые концы анализаторов – это и есть условные рефлексы, и что мозг является совокупностью анализаторов, а вся деятельность мозга есть аналитическая и синтетическая, направленная на познание окружающей действительности, на уравнивание организма с этой действительностью.

Павлов вскрыл высшую диалектику в деятельности мозга, показал неразрывную связь психического содержания с окружающей действительностью, зависимость познания от воздействия внешней действительности. Павлов показал, что анализ и синтез в деятельности мозга совершается по строгим объективным законам (пять законов высшей нервной деятельности), что в основе аналитических и синтетических процессов лежит борьба противоположных процессов – раздражения и торможения, и что этой борьбой определяется вся качественная сторона анализа и синтеза. Автор не показал особенности анализа и синтеза в первосигнальной деятельности, особенности анализа и синтеза при совместной работе первой и второй сигнальных систем и т.д.

В этой части материалы нуждаются в большом пополнении и доработке.

Также слабо автор разобрался в вопросе о павловском понимании структуры, динамики и функции. В этой связи он подвергает критике мои взгляды, которые, конечно, нуждаются в критике, так как они были высказаны еще до Павловской Объединенной сессии.

Автор находит, что я проповедую психоморфологизм, а сам он высказывает якобы истинное павловское понимание проблемы. Он говорит, что «структура, по Павлову, есть морфологическая конструкция коры (!) и связанная с нею функциональная системность нервных процессов (!!!). Движение этих нервных процессов и представляет собой то, что И.П. Павлов называл динамикой (!), настаивая на ее связи, то есть связи движения нервных процессов и их взаимодействия с морфологической и функциональной (?) структурой коры больших полушарий. Психические же явления И.П. Павлов не связывал непосредственно (?) с морфологической структурой мозга... У Петрушевского же физиологическое сводится непосредственно к структуре, а динамические процессы, разыгрывающиеся в коре, рассматриваются как психические» (с. 172–173). И далее он цитирует следующее место из моей книги: «Динамика высшей нервной деятельности (что соответствует «психическому») находится в связи со структурой. Последняя, по его словам, ее физиологический субстрат» (Петрушевский С.А. Философские основы учения Павлова. – М., 1949. – С. 51).

Из этого видно, что, во-первых, автор под морфологической структурой понимает нечто *не физиологическое*, нечто вроде костного скелета, на котором держится физиологическое. Во-вторых, что динамика есть *движение «системных процессов»*. В-третьих, якобы Петрушевский рассматривает динамические процессы только как психические.

Ни один из этих «выводов» не соответствует действительности.

Дело в том, что Борисов понятие о структуре, о морфологическом субстрате высшей нервной деятельности почерпнул не из учения Павлова, а из допавловской физиологии и психологии. Именно поэтому ему кажется, что тот, кто признает структуру явлением *физиологическим*, тот явно ошибается.

Как Павлов понимал структуру, динамику и функции?

Во-первых, следует сказать, что структура, по Павлову, проявляется в двух своих видах – в виде строения и в виде динамики. Первую он назвал – анатомической структурой, вторую – динамической структурой.

Под анатомической структурой он понимал весь механизм анализаторной и синтетической деятельности, включая в него и самую замыкательную функцию, и самые образовавшиеся условные рефлексы.

Под динамической структурой, или иначе динамикой, он понимал всякий раз *наращивающуюся* структуру, то есть сам процесс условно-рефлекторной деятельности, совершающийся на основе анатомической структуры под влиянием вечно меняющихся раздражителей, поступающих из внешнего мира.

Я лишен возможности привести соответствующие многочисленные цитаты из Павлова. Их можно найти в работах Павлова – «Настоящая физиология мозга», «Некоторые проблемы физиологии больших полушарий», «Ответ физиолога психологам», «Физиология высшей нервной деятельности», «Экспериментальная патология высшей нервной деятельности» и во многих других.

Во-вторых, под функцией Павлов понимал всю совокупность «сложно-нервных явлений», которые разыгрываются на «нервном аппарате» под влиянием окружающей действительности, то есть ту же динамику высшей нервной деятельности. Это свое понимание он высказывал в докладе «Естествознание и мозг», в статье «Проблема физиологического понимания навязчивого невроза и паранойи» и во многих статьях.

Таким образом, понятия структура и динамика относятся исключительно к материальному субстрату мозга. Как видно из сказанного, оба этих явления неотделимы друг от друга, находятся в неразрывной связи друг с другом, являются, по существу, одним и тем же. «Для меня, – говорит Павлов, – конструкция и динамика вовсе не представляются такой противоположностью, как это обыкновенно думают. Я это очень сливаю, прямо отождествляю, для меня почти нет этой разницы. Я это считаю динамическими пунктами. Поэтому я и понимаю: что раньше было динамическим, дальше делается конструктивным, потому что это одно и то же. Я стою на этой точке зрения и считаю, что разделение материи и функции условно и относительно. Анализ более глубокий совершенно уничтожил разницу между ними, и мне странно, когда кто-нибудь динамику строго противопоставляет конструкции (Павлов И.П. Клинические среды. Соч. Т. 1. – С. 618–619).

Именно поэтому Павлов настойчиво проводил мысль о слитии динамики и структуры, о «приурочении динамики к структуре». Здесь, как мы видим, нет и тени психоморфологизма, здесь нет и намека на старую функциональную психологию.

Теперь стоит только вспомнить, что динамические или иначе условно-рефлекторные, «сложно-нервные» явления по Павлову в одно и то же время – *и физиологические, и психологические* явления, то вполне правомерно говорить о приурочении психических явлений к структуре.

Таким образом, оказывается, что не так уж неправ Петрушевский, который писал, что «динамика», по Павлову, соответствует «психическому»?

Именно *соответствует*, а не *сводится*, как неверно истолковал автор.

Итак, критика по данному вопросу вызвана не тем, что автор лучше разобрался в Павлове, а тем, что он не понял основной идеи павловского учения о физиологическом, нервно-динамическом характере структуры, о природе функциональных явлений в корковой деятельности.

Далее, говоря о динамическом стереотипе, автор указывает, что он является лишь только основой для формально-логического познания. «Очевидно, что в пределах данного динамического стереотипа и формируется формально-логическая определенность мышления, переход же от старого динамического стереотипа к новому в процессе познания выходит за ее рамки (!?) и осуществляется в соответствии с требованиями диалектической логики» (с. 532).

Если вдумчиво исходить из Павлова, а не из Савинова, то выходит как раз наоборот, что именно диалектическое мышление обеспечивается постоянной динамикой корковых процессов, а формально-логическое мышление – лишь переходами от одного динамического стереотипа к другому, то есть в кругу тех же самых динамических стереотипов.

Кроме того, из этой цитаты совершенно неясно, имеет ли диалектическое мышление нервно-физиологические основы или же оно совершается «во внутренней стороне» рефлекторных процессов, за «рамками» физиологических процессов?

Здесь так же автор клонится к старому, допавловскому пониманию познавательной деятельности.

Наконец, следует еще сказать о том, что в ряде случаев автор пользуется естественнонаучными понятиями не в адекватном их значении. Например, «оптимальное возбуждение» он понимает как «наивысшую концентрацию возбуждения» (с. 179), тогда как это понятие означает «среднее возбуждение». То, что автор в этом не разобрался, свидетельствует, в частности, о том, что он не проник в тонкую механику нервных процессов, вскрытую Павловым. Именно среднее возбуждение («оптимальное») является основой основ для нормальной деятельности коры головного мозга. Это очень важный пункт павловского учения.

В заключение следует сказать, что несмотря на имеющиеся недостатки в материалах, автор их вполне способен удовлетворительно справиться с написанием докторской диссертации, о чем сказано в самом начале.

Старший научный сотрудник
Института философии АН СССР
28 марта 1956 г.

С.А. Петрушевский

Список литературы

1. Андрианова, И. Первый профессор / И. Андрианова // Самарские судьбы. – 2012. – № 3. – С. 52–59.
2. Борисов, В.Н. Логические исследования А.В. Савинова / В.Н. Борисов. – Калинин: Калининский государственный педагогический институт имени М.И. Калинина, 1958. – С. 101–116.
3. Борисов, В.Н. Структура мышления как познавательного и логического процесса: автореф. дис... д-ра филос. наук / В.Н. Борисов. – Новосибирск, 1970. – 32 с.
4. Бурлина, Е.Я. «Институциональная философия» профессора В.Н. Борисова / Е.Я. Бурлина // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. – 2019. – № 2 (2). – С. 13–24.
5. Головкин, Н.В. Памяти Вадима Николаевича Борисова / Н.В. Головкин, Т.В. Борисова // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. – 2007. – Т. 5. – № 2. – С. 151–152.
6. Проблемы методологии: сб. статей, посвященный памяти профессора В.Н. Борисова. – Самара: Самарский государственный университет, 1998. – 171 с.
7. Творчество. Культура. Наука. Материалы Всероссийской научной конференции. Вып. IV. Памяти профессоров Вадима Николаевича Борисова и Виктора Николаевича Духанина. – Самара: Самарский государственный технический университет, 2012. – 127 с.
8. Шестаков, А.А. Вадим Николаевич Борисов / А.А. Шестаков // Вопросы философии. – 1998. – № 6. – С. 156.

ON THE FIRST VERSION OF V.N. BORISOV'S DOCTORAL DISSERTATION (ARCHIVAL PUBLICATION)

*S.N. Korsakov**

Institute of philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

E-mail: snkorsakov@yandex.ru

Abstract. *The publication refers to the first version of the doctoral dissertation of V.N. Borisov. It was written in 1956 during the work of V.N. Borisov at the Kalinin Pedagogical Institute. First published opinion on the dissertation of V.N. Borisov head of Department of philosophical questions of natural Sciences at the Institute of philosophy of as USSR S.A. Petrushevsky. V.N. Borisov as a student of A.V. Savinov tried to make a synthesis of the philosophical foundations of logic, physiology, and psychology in the teaching of thinking. A negative review of lysenkoist S.A. Petrushevsky led to the fact that V.N. Borisov defended his doctoral dissertation fifteen years later.*

Keywords: *Soviet Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Kalinin Pedagogical Institute, V.N. Borisov, A.V. Savinov, S.A. Petrushevsky.*

* *KORSAKOV Sergey Nikolaevich* – Ph.D., Assoc. Prof., Leading Researcher of the Institute of Philosophy of PAS.

ЗАБЫТАЯ РУКОПИСЬ Д.Н. ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСКОГО ОБ ЭКСТАЗЕ В ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ

В.В. Костецкий*

ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный академический институт имени И.Е.Репина при Российской академии художеств», г. Санкт-Петербург, Россия

E-mail: kostavictor@yandex.ru

Аннотация. *В современной философско-психологической литературе все чаще используется термин «измененные состояния сознания». Между тем, все измененные состояния сознания начинаются с экстаичности как особого вида психосоматики. Самая яркая концепция экстаичности представлена в забытых работах русского филолога XIX-го века Д.Н. Овсянико-Куликовского. С его точки зрения именно экстаическое состояние в результате трансовых ритуалов с использованием наркотических средств провело границу между человеком и животными, а далее легло в основу всех культурных инициатив человечества. Концепция экстаичности не изложена Д.Н. Овсянико-Куликовским в готовом виде, а является плодом реконструкции автора данной статьи.*

Ключевые слова: *экстаз, язык, ритуал, сознание, безумие, Овсянико-Куликовский, социология, антропогенез.*

Имя известного русского филолога профессора Дмитрия Николаевича Овсянико-Куликовского (1853–1920) почти ничего не говорит современным философам. Он больше известен как литературовед, как филолог психологического направления в языкознании, отчасти как социолог. Между тем, его забытые ныне диссертации по кафедре сравнительного языкознания и санскрита явно выходят по своим научным обобщениям за рамки филологии.

Первая магистерская диссертация Д.Н. Овсянико-Куликовского защищалась им в Московском университете в 1882 году и называлась «Разбор ведийского мифа о соколе, принесшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза». На защите диссертации выступили В.Ф. Миллер и Ф.Ф. Фортунатов.

Вторая магистерская диссертация (для получения звания доцента) защищалась в Харьковском университете в 1885 году и называлась «Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности, в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Ч. I. Культ божества Soma в древней Индии в эпоху Вед». Оппонентами выступили В.И. Шерцль и А.А. Потебня.

* КОСТЕЦКИЙ Виктор Валентинович – доктор философских наук, профессор ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный академический институт имени И.Е. Репина при Российской академии художеств».

Третья, докторская, диссертация была защищена в 1887 году в Одессе, в Новороссийском университете, под названием «К истории культа огня у индусов в эпоху Вед». Одним из оппонентов вновь выступил В.И. Шерцль.

После защиты докторской диссертации Дмитрий Николаевич никогда более не возвращался к своей уникальной концепции экстаза, развитой в магистерских диссертациях. Не возвращался даже тогда, когда в своем литературоведческом творчестве, в работах по психологии искусства он объективно попадал в тему экстаза. Например, он избегал и недолго любил творчество Ф.М. Достоевского, по поводу которого у Н.А. Бердяева есть очень интересное замечание: «Один только Достоевский не боялся, что в экстазе и беспредельности исчезнет человек» [7, с. 232]. Тексты диссертаций с темой экстаза были опубликованы крохотными тиражами, и почти все брошюры остались нечитаемыми. Сохранилось, насколько мне известно, всего два экземпляра в научных библиотеках: один в Москве, другой в Санкт-Петербурге. Поскольку тексты малодоступны для большинства читателей, я постараюсь цитатами восполнить этот пробел.

Биография Дмитрия Николаевича Овсяннико-Куликовского хорошо известна. Он родился 23 января (4 февраля) 1853 года в местечке Каховка Таврической губернии в семье предводителя дворянства. Обучение в Симферопольской классической гимназии сформировало интерес к древним языкам: греческому и латыни. В семнадцать лет юноша поступил учиться на историко-филологический факультет Петербургского университета. Однако северный климат столицы не пошел на пользу, и Овсяннико-Куликовский перевелся в Одессу, в Новороссийский университет. С 1877 по 1882 годы провел за границей (Женева, Париж). По возвращении из-за границы представил в Московском университете первую диссертацию, в которой уже фигурировала тема экстаза.

Выбор темы диссертации не был случайным. В своих «Воспоминаниях», изданных посмертно его женой, Овсяннико-Куликовский так отзывался о своих юношеских увлечениях: «...И я уверовал в Науку вообще, в социологию в частности. «Социология» не для меня одного в ту эпоху было слово особенное, одно из тех, от которых воспаляются молодые души» [3, с. 23]. Среди писателей-социологов упоминаются О. Конт, Г. Спенсер, Н.К. Михайловский, Эд. Тайлор, Л. Леви-Брюль. «И вот однажды, – продолжает воспоминания старый профессор, – меня вдруг «осенило»: залог лучшего будущего скрывается в самом народе... Признаки же народной самодеятельности я усматривал исключительно в расколе и сектантстве [3, с. 27].

В настоящее время, вероятно, трудно определить в том, какое именно сектантство имел в виду автор, но, судя по ходу исследовательской программы, не обошлось и без влияния хлыстовства, секты «шалопутов», как называли хлыстов в Малороссии. Сектантские «радения» хлыстов и скопцов отли-

чались подчеркнутой экстатичностью культа, что само по себе могло бы привлечь внимание молодого ученого, впрочем, это не более чем предположение.

Пытаясь проникнуть в глубину религиозного переживания, Овсяннико-Куликовский начинает обращаться к наиболее древним текстам религиозного содержания. Свой окончательный выбор он останавливает на гимнах Риг-Веды, усматривая в них некоторые «анормальности» религиозного сознания, которые в скрытом виде усматривались им и в религиозности сектантов. «Мне смутно мерещилась идея, – писал он в своих «Воспоминаниях», – которая стала потом вполне определенной и ясной, – что именно здесь, как в нормальных, так и в особенности в аномальных явлениях духа (выделено мною – В.К.), скрывается ключ к загадке всемирно-исторической эволюции человечества вообще, ее начальных фазисов в частности» [3, с. 35].

«...Одной из стойких черт моего внутреннего мира за последние двадцать лет, – признавался Овсяннико-Куликовский, – является потребность уяснить себе природу и смысл аномальных явлений в человеческой жизни, индивидуальной и коллективной, обыденной и исторической. Моя жизнь неудержимо тянется ко всему болезненному, психопатическому, безумному и преступному» [3, с. 7]. Эти признания относятся к тому периоду в творчестве ученого, когда он отошел от своей концепции экстаза и пытался реализовать свои научные интересы на пути академической науки, в частности, медицины. Описывая уже поздний период своего научного творчества, Д.Н. Овсяннико-Куликовский писал: «Меня потянуло к медицинским книгам. И как раньше я «завидовал» математикам, астрономам, естествоиспытателям, так теперь я стал «завидовать» медикам и, в частности, психиатрам... Зачастую всплывал в воображении незабвенный образ Н.И. Пирогова, усердным читателем и горячим почитателем которого я был издавна... Несколько позже, принявшись вплотную за чтение психиатрических книг, я преисполнился вящего пиетета к типу врача-невропатолога и психиатра... Я лелеял образ великого Пинеля. Читая Мореля, Моро-де-Тур, Легранд-дю-Соль, Грезингера, Крафт-Эбинга, Ломброзо, Жанэ, Корсакова и других, я был под обаянием самой личности каждого из них» [3, с. 47–48].

Интересно, что чем более Овсяннико-Куликовский «завидовал» естествоиспытателям и медикам, чем более он погружался в чтение психиатрической литературы, тем более он отходил от своих собственных взглядов на экстатическую природу человеческой психики, непризнанных научным сообществом. Теряя веру в себя, ученый пытался обрести ее в современной ему науке. Ему казалось, что новейшие исследования большой группы ученых раскроют ему глаза на давно известные ему факты: «И все странное, нелепое, чудовищное в мифах, в религиозных верованиях, в обрядах культа, в учреждениях и нравах представлялось мне теперь в новом свете, исходившем из «клиники»... Мифологическое творчество привлекало теперь мое внимание преимущест-

венно своими нелепостями, и я находил в нем признаки больного ума, патологической «логики», сопровождающиеся иллюзиями и галлюцинациями. Древность полна бредовых идей, иллюстрацию которых нетрудно найти в клиниках... Впоследствии, когда я прочитал книгу Брюля (Levy-Bruhl, «Mentalite des peuples primitifs»), этот вывод получил в моем воззрении более прочное обоснование. «Первобытный алогизм» представился мне теперь как закономерная болезнь мозга, послужившая отправною точкою умственного развития человечества» [3, с. 49].

В этих словах замечательного русского филолога и незаурядного теоретика культуры не содержится ничего для науки нового. Фактически, это уже перефразировка фрейдовского понимания религии как «коллективного невроза». Между тем, собственное понимание религии и культуры, психики человека, было у Овсяннико-Куликовского много глубже. После процитированный выше фразы идет замечательно личностное, драматически-лирическое признание мыслителя: «На днях я прочитал у Ренана такую фразу: «...Человек в течение многих тысячелетий был сумасшедшим, после того как в течение многих тысячелетий он был зверем». Я встретил эту мысль как “свою”...» [3, с. 49]. Это и была его мысль. И развита она была в двух его диссертациях много глубже, чем просто блестящая фраза у Ренана.

Будучи еще совсем молодым исследователем, в скором времени по окончании университета, Д.Н. Овсяннико-Куликовский обращается к анализу религиозных гимнов Риг-Веды, которые привлекают его именно своим «сумасшествием». Это проявляется как в неестественном пафосе стиха, в возбуждающем действии его ритма, так и в его содержательной части. Например, возьмем гимн I,9, «К Индре»:

О, Индра, приди! Опьяняйся напитком
Все дни приношения сомы,
Великий, превосходящий (всех) силой!
Напустите же его на выжатого (сому)!
(Лейте) пьянящего опьяняющемуся Индре,
Действенного – деятельному во всем! [6, с. 36]

Что означает этот безумный призыв к безумию, к опьянению?

Как поясняет сам Д.Н. Овсяннико-Куликовский в своих «Воспоминаниях», «идея была такая: ритм, присущий языку и выражающийся с наибольшей силою в стихе и пении... должен был действовать на младенческую психику человека возбуждающим, экстатическим образом, он явился стимулом мысли и творчества. Открытие опьяняющих напитков, относящееся к глубокой доисторической древности, дало людям другое средство психического подъема, далеко не безвредное, но зато действовавшее с чрезвычайной, волшебною силою. Язык (речь-пение) и опьяняющий напиток были обоготворены и стали предметом культа, как это случилось с огнем, открытие которого предшествовало открытию опья-

няющих напитков, было отправною точкою человеческой культуры. В древних религиях и мифах должны (гадал я) скрываться отголоски или воспоминания о творческой роли экстаза, вызываемого как ритмом языка, так и действием опьяняющего напитка... Замысел труда сводился к тому, чтобы собрать воедино и исследовать эти отголоски или воспоминания, дошедшие до нас в так называемых «вакхических культах» древности, каковы культы божеств Soma – у древних индусов, Наома – у древних иранцев, Диониса – у греков, и таким образом, подслушать шепот времен первобытных... Задача по существу была социально-психологической» [3, с. 36].

У этой «социально-психологической» задачи была одна особенность, которую Д.Н. Овсяннико-Куликовский как бы опускает, будучи погруженным в чтение медико-психиатрической литературы. Дело в том, что упомянутая исследовательская задача была сформулирована молодым лингвистом тогда, когда он разделял и по-своему развивал взгляды Вильгельма Гумбольдта на язык в его отношении к сознанию и мышлению. Свою диссертацию «Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общности» Овсяннико-Куликовский начинал прямо со ссылкой на В. Гумбольдта: «Вильгельм Гумбольдт в своей знаменитой книге «О различии строя человеческих языков» развил между прочим глубокую и плодотворную мысль о том, что язык не есть, так сказать, «вещь»... но что он есть только функция человеческой души... язык есть не *ergon*, но *energia* ...явление психическое» [3, с. 3].

Именно на этом пути, пути продолжения дела великого немецкого лингвиста и теоретика культуры, Д.Н. Овсяннико-Куликовский достиг выдающихся результатов и пришел к выводам о природе языка, к которым ранее пришел и А.А. Потебня, также первоначально исходивший из концепции Гумбольдта. Между тем, по отношению к методологии науки и философии взгляды А.А. Потебни со временем существенно разошлись с позицией В.Гумбольдта. После встречи Д.Н. Овсяннико-Куликовского, тогда еще молодого ученого, с маститым профессором А.А. Потебней, первый оказался целиком под обаянием второго. Для Д.Н. Овсяннико-Куликовского это означало смену личных научных авторитетов с соответствующей переориентацией научных интересов.

Можно, пожалуй, с большой долей вероятности утверждать, что концепция экстаза Д.Н. Овсяннико-Куликовского развивалась под воздействием научной методологии В. Гумбольдта, а с переориентацией на методологию А.А. Потебни концепция экстаза перестала не только развиваться далее, но и просто существовать.

Между взглядами А.А. Потебни и В. Гумбольдта на природу языка и взаимосвязь языка и мышления, безусловно, много общего. Различие начинается с отношения к понятию «дух народа», которому В. Гумбольдт уделял

исключительное внимание. «Дух народа», по Гумбольдту, есть такая же реальность как, например, общество или язык. И ни одну из этих реальностей невозможно понять вне взаимосвязи, вплоть до тождества, с другими. Для А.А. Потебни подобная методология теоретического рассмотрения языка была неприемлемой: Общество и Язык – это действительные реальности, а «дух народа» есть нечто вторичное, производное от первых двух. Возражая Гумбольдту, А.А. Потебня писал: «Принявши... дух в смысле сознательной умственной деятельности, предполагающей понятия, которые образуются только посредством слова, мы увидим, что дух без языка невозможен, потому что сам образуется при помощи языка, и язык в нем есть первое по времени событие» [1, с. 58]. В связи с этим «утверждение Гумбольдта о тождестве языка и «духа народа» является, по мнению Потебни, «следствием каких-нибудь недоразумений» [1, с. 58].

Примерно такое же отношение, вероятно, возникло у А.А. Потебни и к «концепции экстаза» в диссертации Д.Н. Овсяннико-Куликовского: как «следствием каких-нибудь недоразумений». Естественно, что это не отразилось на защите диссертации. А.А. Потебня дал положительный отзыв на диссертацию, сделал несколько критических замечаний по поводу этимологии санскритских слов и с подчеркнутым молчанием обошел «концепцию экстаза».

Между тем, концепция экстаза Д.Н. Овсяннико-Куликовского довольно органически вытекает из философско-культурологической методологии Вильгельма фон Гумбольдта. Остановимся на некоторых ее принципиальных моментах.

Вводя понятие «дух народа» как коррелятивную с языком и обществом реальность, Гумбольдт делает целый ряд оговорок и пояснений. «Было нелегко, – пишет он, – найти выражение, которое передавало бы суть человека одновременно общим и все же специфическим образом, наподобие таких слов, как сущность (*Wesen*) и сила (*Kraft*). Чтобы подобное выражение было пригодным, оно должно было одновременно напоминать о его чувственной и внечувственной природе и, кроме того, указывать на его господство в этих сферах. В обоих отношениях слово дух (*Geist*) казалось мне наиболее уместным из всех слов, которые можно было бы использовать: 1) поскольку исходно оно обозначает нечто чувственное, а именно – крепость возбуждающих напитков, являющуюся результатом отделения водных фракций (винный спирт, *Weingeist*) <...> 3) поскольку это слово обозначает как раз то внечувственное, что мы все же представляем себе достаточно телесным, оно является синонимом слова «привидение» (*Gespens*) <...> 8) наконец, поскольку дух обозначает также и господствующую, специфическую и подлинную сущность, в противовес букве (*Buchstabe*)... Все современные языки имеют соответствующие выражения, и во всех налицо та же метафоричность... В итальянском слово *spirito* имеет более мистическое, чем философское значение; во

французском от первоначальной идеи дистилляции выведено прежде всего понятие изящества, утонченности; в английском от той же идеи – живительная и пламенная сила крепкого напитка (*well spirited*) <...> Внечувственное использование этих выражений появилось только вместе с христианством и происходит из древнееврейского языка (хотя это утверждение требует еще уточнения), а древним было несвойственно использование слова дух в психологическом плане» [2, с. 343–345]. Этимологические экскурсы Гумбольдта в слово «дух», вскрывающие историческую амбивалентность чувственно-внечувственного содержания этого понятия (типа спирт-спирит), будут играть значительную роль и в культурологии Д.Н. Овсяннико-Куликовского.

Язык в понимании В. Гумбольдта есть не только средство общения; языку принадлежит выдающаяся с гносеологической точки зрения роль – служить «априорными формами мышления и чувственного созерцания». «Рассматривать язык не как средство общения, а как цель в самом себе, как орудие мыслей и чувств народа есть основа подлинного языкового исследования, от которого любое другое изучение языка, как бы основательно оно ни было, в сущности своей только уводит» [2, с. 377]. Конкретизацией этого принципа применительно к методологии диссертации Д.Н. Овсяннико-Куликовского можно считать и такое высказывание В.Гумбольдта: «Если мы хотим достичь ясности в наивысшей и в наиважнейшей точке языкознания, то нельзя обойти вниманием вопрос о том, обладают ли языки какой-либо формой духовного воздействия, познаваема ли эта форма и какими способами ее следует изучать» [2, с. 372].

При подготовке к защите своей диссертации Д.Н. Овсяннико-Куликовский вполне определился во всех методологических вопросах, поставленных Гумбольдтом. Выбрав для своего анализа поэтические тексты гимнов Риг-Веды, ученый занялся реконструкцией древних культовых ритуалов методом этимологического анализа мифов.

Первоначально рабочая гипотеза о том, что пение гимнов возбуждает психику человека, а пение гимнов в сочетании с действием опьяняющих напитков возбуждает ее экстатическим образом, не отличалась глубиной. Однако обращение к содержательной части гимнов Риг-Веды поставило вопрос по-новому. Оказалось, что опьяняющий напиток сома есть, одновременно, божество *Soma*, причем божество Экстаза. Сомы как божество экстаза тесно связано с Агни, божеством огня, причем огонь, наркотический напиток и экстаз являются реальными частями одного, вполне реального ритуала.

В этом ритуале экстаз становится самоцелью, а наркотические вещества и огонь играют в нем роль технических средств. То есть за мифологией гимнов скрывается вполне реальный экстатический культ. Но культ есть практическая деятельность человека, направленная на изменение исходного психического состояния. В экстатическом культе исходное психическое состояние

меняется на экстатическое. Что, в таком случае, значит для человека его экстатическое состояние, экстаз? Но это уже общефилософский вопрос, выходящий за рамки не только филологического анализа текста, но и за рамки культурологии и психологии. Такова примерная предыстория постановки вопроса об экстазе в концепции Д.Н. Овсяннико-Куликовского.

Результаты своих исследований Д.Н. Овсяннико-Куликовский представил в своей диссертации двояким образом: методом индукции, восходя от этимологии санскритских слов к общим культурологическим выводам, и методом дедукции, определяемой исходным тезисом. При этом концепция экстаза возникала на основе тех положений, которые оказывались тождественными при формулировании их двумя разными методами – индукции и дедукции. Фактически Д.Н. Овсяннико-Куликовский лингвистическим анализом поверял свои дедуктивные выводы и, напротив, социологическим и психологическим анализом поверял филологическую интерпретацию текстов экстатического содержания.

При этом следует оговориться, что сам Овсяннико-Куликовский под дедуктивным методом своей работы понимал нечто иное. «Значение и роль экстаза на ранних ступенях культуры может быть приблизительно постигнута дедуктивным путем, «от известного к неизвестному», отправляясь от роли экстаза в настоящее время мы можем воспроизвести... роль экстаза в древности. Опыт такой дедукции мы сделаем, – отмечает в своей диссертации Д.Н. Овсяннико-Куликовский, – в последней главе... индуктивные положения мы извлечем из... свидетельств памятников древности... Риг-Веды и... данных языка» [4, с. 55]. Диссертация была опубликована в Одессе в 1883 году крохотным тиражом, так что даже русской общественности она осталась неизвестной. Примечательно, что Вяч. Иванов, знаменитый теоретик русского символизма, тоже филолог-классик по образованию, не знал о диссертации Овсяннико-Куликовского, хотя в 1923 году в Баку защищал докторскую диссертацию о «прадионисийстве». Поскольку диссертационную работу Д.Н. Овсяннико-Куликовского разыскать практически невозможно, я возьму на себя труд эксплицировать основные идеи антропогенетической теории экстаза из санскритских изысканий диссертанта.

Общую посылку всех дедуктивных построений Д.Н. Овсяннико-Куликовского можно видеть в следующем рассуждении. «В ряду психических факторов, совокупность которых образует психическую сущность общности, немаловажную роль играют явления экстаза, с которыми связаны целые стороны человеческой жизни и культуры. История танцев, история пения, музыки и поэзии, многие стороны религиозной жизни человечества, наконец, совокупность явлений, связанных с потреблением опьяняющих напитков и наркотических средств, громадное значение которых – отрицательное или положительное, – не подлежит сомнению, – все это вместе взятое сводит-

ся в своей психологической основе к истории культурно-психического фактора, называемого экстазом. ...Язык классифицируется вместе с теми культурными психическими функциями, которые называются искусством, и прежде всего с музыкой и поэзией. Раз этот факт сродства языка с искусством... установлен, сама собою представляется мысль, что в природе языка должны таиться психические элементы экстаза» [4, с. 4–5].

Для представления об индуктивном методе разработки концепции экстаза в трудах Д.Н. Овсянико-Куликовского обратимся к некоторым из его филологических изысканий.

«В Риг-Веде, – пишет Овсянико-Куликовский, – термин *kavi* – поэт сплошь и рядом употребляется как синоним *vipra* (жрец); но *vipra* собственно значило «трясущийся» (ср.: «вибрация», лат. *vibrare* – В.К.), находящийся в экзальтированном состоянии» [4, с. 28]. С этими понятиями будет связано и исходное представление о мудрости.

«Мудрец», – отмечает Овсянико-Куликовский, – это тот же «вещий», а «вещий» – это человек экзальтированный, поэт... наше слово *мудр*, церковнославянское *мждрь* этимологически тождественно с санскритским *mandra*, что значит «упоительный, чарующий, благозвучный», и возводится к корню *mad*, выражающему понятие «опьянения» и «экстаза» [4, с. 27]. Поэтому «понятие о «мудрости» на ранних ступенях развития культуры не отделялось от понятий об «экзальтации» [4, с. 27].

Нам трудно следовать за этимологическими изысканиями в санскрите, которыми наполнен труд Д.Н. Овсянико-Куликовского, но логика его лингвистического анализа может быть представлена нами в следующем виде. Санскритские корни слов *man*, *mad*, *manth* этимологически связаны между собой. Каждое из них имеет свой ареал значений, определяющий новое словообразование.

От корня *MAN* в санскрите образуются слова *manas* – душа, *matī* – думать, мыслить и *mantra* – изречение (*man* указывает на психическую деятельность, а *tra* – на орудие), *brach-man* – человек в подъеме духа (*brach* – подъем, напряжение, умножение). Производными словами от того же корня в древнегреческом языке являются слова *mantis* – «вещий», колдун, мудрец, и *menos* – мужество. В славянских языках к корню *man* восходят слова *мнить*, *па-мять*, *мысль*.

«От *MAD* мы имеем в санскрите, – продолжает анализ Овсянико-Куликовский, – существительное *mada* – опьянение, экстаз, – слово, которое в Авесте,... не утрачивая значения «экстаз, опьянение», развило также значение «врачебное искусство». Едва ли можно отделять от этих форм латинское *MED* – в *medeor*, *medicus*, *medicina*» [2, с. 46].

«...Корень *MANTH* (*math*) означает в санскрите «приводить в быстрое вращательное движение» и специально применяется к обозначению процесса добывания огня и взбивания масла» [4, с. 47].

Со значением «быстрого вращательного движения» в вакхических культурах очень много связано. Ритуальный огонь добывают верчением (деревянной палочки в дощечке с дырочкой, которые по названию одноименны мужским и женским гениталиям). Ритуальные наркотические напитки взбивают верчением-сотрясанием. В ритуальных плясках сами участники кружатся, трепещут, вертятся. В имени греческой музы Терпсихоры, покровительницы танцев, хорошо запечатлелось значение ритуального кружения: *χορος* – хоровод, кружение, и *τερπω* – наслаждаться (ср. русское «терпеть», «терпко»). Вообще «...“трепет”, – отмечает Овсяннико-Куликовский, – есть симптом экстаза, произведенного круговой пляской» [4, с. 93].

«Итак, мы видим, – делает вывод Овсяннико-Куликовский, – что концепция душевных движений, понятие радости, ликования, восторга, – одним словом концепция «экстаза», связывается с представлением «вращательного движения» [4, с. 100].

«Вращательное движение» на физическом уровне лежит как бы в основе всего культового ритуала Экстаза. «Крутят» огонь при его добывании, «крутят» наркотический коктейль при его приготовлении, «крутятся» сами вокруг огня в хоровых плясках-кружалах. На психофизиологическом уровне кружение-верчение оборачивается трепетом, трепещущим наслаждением, психофизической вибрацией, которая в культе трактуется как метод взаимной связи космоса и антропоса. Само греческое слово *τροπος*, как отмечает Овсяннико-Куликовский, – означает оборот, поворот, наше тропа, торопиться [4, с. 93]. На психическом уровне кружение, верчение, тряска, трепет, дрожь оборачиваются экзальтацией, переживанием этой экзальтации как длящейся вибрации наслаждения, а отстраненное переживание собственной экзальтации воспринимается как некоторое существование, экзистенция, которое будет аппроксимировано понятием «души» или «духа».

Экзальтация, достигаемая культовым ритуалом, есть новое бытие человека, есть существование до сущности, и эта экзистенция находит свое выражение в понятии духа. Переход в экзистенциальное бытие (лат. *trans*) психофизически переживается как «подъем духа», «воодушевление». Однако первоначальная топография души имеет значения, обратные современным. Дух первоначально понимался, скорее, как пребывание человека в духе, а не пребывание духа в теле человека.

Вращательные движения и трепет, предшествующие экзальтации, задают основы того, что будет называться ритмом. Чувство ритма, или ритм, можно рассматривать как хронологию собственной экзальтации и ее оборотной стороны – экзистенции. Ритм есть чувство отстраненного пре-бывания в духе, кружения в духе, чувство оборачивания. То есть ритм есть изначально чувство экстатическое, он есть, можно сказать, экстракт техники экстатического культа. Д.Н. Овсяннико-Куликовский напрямую связывает ритм с «вращатель-

ными движениями» в экстатических ритуалах, что позволяет ему рассматривать сам ритм как самостоятельный фактор экстатического действия, наряду с возбуждающим действием ритуального огня и опьяняющих напитков.

Одним из способов физического задания ритма в экстатическом ритуале является голосовая модуляция типа ритмичного стенания, которая постепенно эволюционирует в сторону поэтического речепения. В качестве типичных примеров могут служить гимны или мантры. Однако и сам язык, построенный на бинарных оппозициях (Ф. де Соссюр), задает определенный ритм, имеющий психическое воздействие на человека. Этот ритм в различных национальных языках будет различным, что соответственно скажется на национальной психологии народов. Эта мысль, высказанная в общем виде еще В. Гумбольдтом, постоянно привлекала внимание Овсяннико-Куликовского: «Экстатическое действие ритма в танцах действительно засвидетельствовано историей и опытом. То же самое следует сказать о музыке и пении. Но мы пойдем еще дальше и скажем, что сам язык на ранних ступенях развития действовал на человека экстатическим образом и что источником такого действия был именно ритм, языку присущий» [4, с. 101].

«На ранних ступенях развития поэзия сливалась с языком, – продолжает свою мысль ученый, – сам язык был поэзия, и ритм, ему присущий, был жив и властен». Отмечая ритмическое сочетание слогов в языке, распределение гласных, симметрию ударений, сочетание высоких и низких нот в мелодии языка, Овсяннико-Куликовский отмечает, что «вот здесь-то, в этой инстинктивной гармонии языка и таится причина экстатического воздействия языка на психею человека» [4, с. 102–103].

Действие ритма начиналось с самой подготовки к экстатическому ритуалу, с процедуры приготовления опьяняющих напитков и добывания огня (древним способом). Обе процедуры персонифицированы в экстатическом культе эпохи Вед двумя культовыми божествами: Агни и Сомы. Д.Н. Овсяннико-Куликовский посвящает исследованию культа Сомы (экстаза) магистерскую диссертацию, а исследованию культа Агни (огня) – докторскую. Хотя сама концепция обеих диссертаций целиком заложена в первой работе.

В культовом пространстве экстатического ритуала между огнем и опьяняющим напитком много общего. В результате опьяняющего действия по телу разливается жар, – такой же, как от пламени костра. Человек как бы сам воспламеняется, загорается огнем и трепещет – в своих танцевальных телодвижениях – как пламя. В нем просыпается неистовство, мощь, бешеная энергия, *furor*. Само состояние экстаза переживается как просветление (не бытовое, конечно, и не культурное, а скорее, абстрактно-космическое), при котором и глаза, и лицо сияют. Огонь в данном случае выступает как зримое выражение незримого и в то же время как объективация субъективного.

Огонь лучезарен, сиятелен, светоносен, благолепен, – таким он предстает в экстатическом опыте. Но в экстатическом опыте все отмеченные предикаты

огня творятся вне огня, в человеке. Причем человека в экстазе нельзя обвинить в солипсизме: он вне себя по определению, поэтому поименованные выше предикаты огня становятся предикатами реальности. Тем самым в экстатическом опыте начинается презентация, репрезентация онтологической реальности в атрибутах (уже не в предикатах) лучезарности, сияния, света, благодати.

Огонь сам по себе становится как бы в стороне, он уже как бы и не причем, хотя в ритуале он по-прежнему остается в центре внимания, в центре хоровода. Но, глядя на него, созерцая его, смотрят вне его, дальше его и видят не его, а атрибутику онтологической реальности, переживая ее в себе самом. В то же самое время огонь реально жжет, светит в ночи, возбуждает, провоцирует неистовство телодвижений. Поэтому огонь – не просто символ со значениями трансцендентного опыта, но он есть явление, явление Мессии, богоявление. Огонь – живой бог, проявленный, но его не потрогать руками: в огне два огня, и оба жгут: один жжет тело, другой – душу.

В культе Агни и Сомы речь идет о горении души, о разогреве человека до пластики текучей жидкости, артикулирующей вибрации космоса, биения пламени огня. Звуковым аналогом огня, в тех же самых определениях, будет Речь как пение. Речь первоначально есть песня огня, его звуковое отображение. Когда «горящий» в экстазе человек поет, то его пение лучезарно, оно ни о чем, оно о самой лучезарности, оно азартно-поэтично. Оно творится человеком, и само творит человека. Человек творит экстатическую песнь, отдается пению, и пение делает из человека экстатика, поэта, вещего, провидца. Экстатическая песнь ведет, а сами песни получили название Веды.

Изучая гимны Риг-Веды, Овсяннико-Куликовский усматривает тесную взаимосвязь между жадой пения (речевой деятельностью), потреблением опьяняющих напитков и культом огня. «Сома украшается песнями – наряжается в пение как бы в одежду... Пение не называется пением, гимн не называется гимном, – для обозначения этих понятий взяты слова ...“голос”, “слово”, “мысль”, “чувство”, “экстаз”...» [4, с. 36].

«Потребление опьяняющего напитка дало могучий импульс дальнейшему развитию психической деятельности – в весьма разнообразных сферах ее. Он окрылял фантазию, развязывал язык, развивал общественность, подвигал вперед поэтические, творческие и культурные инстинкты человека. Это было острое, возбуждающее начало, которое – будучи внесено в младенческую психею доисторического человечества – пробуждало ее дремлющие силы» [4, с. 24].

Отмечая «жаркое действие» опьяняющего напитка сомы, Овсяннико-Куликовский пишет: «Он чуден, он упоителен, он полон тайны – этот новый Agni. Рождаясь из растения, – как огонь – из дерева, – он согревает и даже жжет, как огонь... Он как бы жидкий огонь. Он возбуждает восторги еще в большей степени, чем Agni. Проникая в человека, он приводит в священный трепет все силы души его, и человек чувствует, что какое-то божество –

мощное и властное – вселилось в него; создание слабое и бренное, он теперь ощущает в себе необычайный прилив сил, наплыв энергии, – он мнит себя причастным божественной субстанции и обладателем всяческой мудрости. Раз эти психические моменты налицо, – мы уже в сфере религии и специально – на рубеже той могучей всемирно-исторической религиозной силы, которая называется мистикою» [4, с. 24–25].

В гимнах Риг-Веды боги – не абсолютно самостоятельные существа. Они зависимы как от действия опьяняющего напитка сомы (амброзии), так и от людей, которые поддерживают в них божественный настрой своими комплиментами (гимнами, псалмами, молитвами, жертвоприношениями, – культом). По этому поводу Овсяннико-Куликовский замечает: «Индра совершает все свои подвиги при помощи Сомы... подвиги совершает не Индра сам по себе... а Индра-Сома» [4, с. 109]. То есть боги, о которых повествуют гимны Риг-Веды, сами находятся в экстатическом состоянии, они также нуждаются в его воспроизводстве. При этом Сома, бог Экстаза, выступает как источник космической, изначальной энергии, в то время как остальные боги только пользуются ею. Они лишь деятели, агенты, органы лучезарной реальности. Экстаз как «выход-из-себя» есть креативный источник хаоса-космоса, креация самого бытия, по отношению к которому различия между хаосом и космосом просто второстепенны. Экстаз есть желание БЫТЬ, напряженный прорыв из небытия в бытие. Ведический Soma и есть подобное желание быть, энергия прорыва в бытие. Экстаз ведет в бытие и есть ведение бытия, и божество экстаза, Сома, есть вождь, фюрер, дуче, пред-водитель богов. Сами боги поклоняются Соме.

У людей есть могучее, волшебное средство: они могут творить энергию экстаза, – это больше, чем могут отдельные боги. Но люди не могут, не умеют ею пользоваться. Драгоценный дар Сомы, сотворенный людьми в экстатическом культе, достается богам – и даром. Мудрость жрецов в том и состояла, чтобы драгоценный экстаз не отдавать даром, а заключать завет, договор, сделку с богами на взаимовыгодных условиях. Жрецы – изначально дельцы, именно поэтому общественная жизнь превратилась в фаустовскую цивилизацию. Мудрость как трепет, поэзия, бескорыстное, – и потому беспредметное, – созидание экстаза, энергии космоса, обернулась в цивилизации оккультной магией и сладостью власти. Мудрым в цивилизации объявляется тот, кто умеет управлять и властвовать, созидать «предметность». Беспредметность в цивилизации выступает синонимом никчемности, и экстаз выпадает из поля зрения цивилизованных людей как нечто беспредметное, никчемное, неестественное для якобы естественных наук.

Способность людей созидать экстаз придает культу Сомы в эпоху Вед совершенно особое, триумфальное значение. Люди, приготовляющие опьяняющий напиток Сомы и поющие гимны в честь его созидания, в этот момент онтологически выше богов. Это торжественный миг в жизни человека.

Человек может, не теряя достоинства, посвятить (как бы нотариально завещать) свой экстаз определенному богу, моля его использовать этот экстаз хотя бы отчасти на пользу человеку. Такими по своему содержанию и являются гимны Риг-Веды. Они, безусловно, корыстны. В то же время они еще сохраняют наивность в подходе к заключению завета, в котором вполне определенно проглядывает абсолютная ценность беспредметного сознания. И эта ценность фиксируется в строе языка, в способности языка экстатически воздействовать на психику человека. Д.Н. Овсяннико-Куликовский со всей ответственностью оценил значение экстатичности языка, однако тема эта не получила дальнейшего развития в его творчестве.

В процессе ритуального приготовления опьяняющего напитка сомы часто проводятся аналогии эротического характера. Например, при смешении выжатого из растения сока наркотического действия с молоком в песнях звучат слова: «Сома стекает в чан, словно парень с девками». Часто проводятся аналогии Сомы с быком, а смешение наркотического сока с молоком (с последующим сбраживанием) трактуется как соединение Сомы-быка с коровами, от чего и происходит экстатическое действие напитка. Анализируя факты подобного рода, Д.Н. Овсяннико-Куликовский приходит к выводу: «...мы можем принять, что бытовая концепция Сомы-самца есть нечто первичное, примитивное, нечто предшествующее концепции Сомы-жреца и поэта, что экстаз самца есть культурный момент, предшествующий экстазу поэта» [4, с. 132].

Сома, божество экстаза, символизирован опьяняющим напитком сомой, подобно тому, как бог Агни символизирован ритуальным огнем. Но процедура приготовления наркотического зелья ассоциирована с сексуальными отношениями точно так же, как процедура добывания ритуального огня. Оба бога эротичны, но Сома сексуальнее Агни. Сома действует через человека, и сам человек трактуется как «сосуд для струения сомы». Струение сомы (половая любовь) возжигает Огонь в человеке. В результате получается так, что человек достигает экстаза в ритуале, в котором взаимосвязанно представлены три элемента: 1) ритуальный огонь; 2) ритуальный опьяняющий напиток наркотического действия; 3) ритуальные половые отношения. Совокупное их действие отображается в речепении.

Добытые Д.Н. Овсяннико-Куликовским факты этимологического анализа позволяют ему перейти к дедуктивному методу изложения «концепции речи и экстаза».

Прежде всего, он отмечает огромное положительное значение потребления наркотических веществ в рамках экстатического культа: «Потребление опьяняющего напитка дало могучий импульс дальнейшему развитию психической деятельности... Это было острое, возбуждающее начало...» [4, с. 24]. И далее: «Огонь домашнего очага и действие опьяняющего напитка на ранних ступенях культуры имели значение могучих факторов, сильно способст-

вовавших группировке людей, развитию общительности и общественности. Эти факторы реагировали на младенческую и грубую психею дикаря экстатическим образом, и этот примитивный экстаз был могучим стимулом для дальнейшего развития психической деятельности» [4, с. 55].

Проводя этимологию слов для обозначения огня, исследуя культ Агни, Овсяннико-Куликовский невольно подводил к выводу, что огонь является неотъемлемой частью экстатического культа, чего нельзя сказать про его хозяйствующее значение. Огонь был обязательным для формирования психики человека, а был ли он так обязателен для первобытной экономики – это большой вопрос.

Точно так же, как огонь и наркотики, в экстатическом ритуале были востребованы половые отношения, – естественно, что не по своему прямому назначению, не для деторождения. Далее можно предполагать, что половые отношения в экстатическом ритуале заложили основы собственно человеческой сексуальности, совершенно искусственной по отношению к инстинкту продолжения рода. Это предположение действительно оправдывается при культурологическом подходе к сексологии и сексопатологии.

Наконец, последнее фактологическое обстоятельство, связанное с экстатическим ритуалом, касается «кружения» и ритма. Так же, как хлысты доводят себя до экстаза «кругом, святым кругом!», точно так же кружение вокруг огня (и другие виды кружения) играло важную роль в первобытной технике экстаза.

Речь возникает как голос, точнее, как вопль экстаза, размеренная ритмом экстатических телодвижений. В своем прообразе речь есть голос, звучащий на протяжении всей процедуры экстатического ритуала, голос, приуроченный к ритму и пафосу ритуала, и, естественно, не отягощенный «предметностью». То есть речь в начале своего генезиса есть голосовое сопровождение экстатического ритуала, его аккомпанемент. И в этом своем значении речь не была коммуникативной функцией общества, функцией общения, но была функцией психического воздействия на человека.

Подытоживая в «Заключении» результаты своей работы, Д.Н. Овсяннико-Куликовский делает общий вывод, который сыграет свою роль в дальнейших дедуктивных построениях: «...На ранних ступенях развития общественности острые экстатические состояния играли выдающуюся роль и имели, по премуществу, значение прогрессивное» [4, с. 228].

Этот вывод русского ученого, сделанный более века тому назад, резко контрастирует с представлением об экстазе в современной медицине и науке. Для естественных наук экстаз неестественен, а потому-де он не может быть предметом изучения. Даже для психоанализа З. Фрейда, фрейдистов и неофрейдистов экстаз остался за пределами изучения, прикрытый не такой уж и толстой пеленой сексуальности. Отмечая наличие в человеке некое неистовое

влечение, энергию этого влечения, окрашенную в тона сексуальности и смерти (Эроса и Танатоса), З. Фрейд обозначил его абстрактным латинским термином *libido*. Экстатическая природа *libido* для психоанализа оказалась недоступной.

Между тем, для понимания как причины неврозов, так и для понимания самой сексуальности человека, сексуальных перверсий и девиаций, имеет значение следующее положение «концепции экстаза» Д.Н. Овсяннико-Куликовского: «Оскудение стихии экстаза нормального, вытекающего из самой сущности психического взаимодействия, вызывает страдание, недовольство, неудовлетворенность, скуку и заставляет прибегать к суррогатам, например, к вину» [4, с. 229]. Овсяннико-Куликовский не только не относит явление экстаза к патологии, не только знает его культурное, прогрессивное значение для психики человека, но и настаивает на наличии определенной экстатической нормы, отклонение от которой вызывает психические отклонения: «Без острых экстатических воздействий человек не может держаться на уровне нормальной возбужденности, потребной для его душевного равновесия; лишенный этих возможностей, он опустился бы ниже того уровня, он потерял бы, так сказать, нерв жизни» [4, с. 230].

Далее Д.Н. Овсяннико-Куликовский составляет целую программу развития исследований по теме экстаза, хотя изложение ее в «Заключении» диссертации по сравнительному языкознанию никакого значения уже не имело. Да и сам автор рассматривал развитие темы как «вопросы общественной психологии», к которым он отнес следующие:

- 1) требуется определить состав и общественный характер, норму общественного экстаза в данное время;
- 2) исследовать переход нормы экстаза в одну эпоху к норме экстаза в другую эпоху;
- 3) связать переход от одной нормы экстаза к другой с развитием цивилизации.

«...Только на этой психологической почве и возможно, как я думаю, – полагает Д.Н. Овсяннико-Куликовский, – построить широкую и плодотворную формулу прогресса... Нормальный экстаз у детей и у так называемых дикарей займет видное место в этого рода исследованиях» [4, с. 229].

Дальнейшую программу развития концепции экстаза Д.Н. Овсяннико-Куликовский связывал с классификацией экстатических состояний.

К классификации как важнейшему методу научного познания Овсяннико-Куликовский подошел не как систематик, занимающийся описанием различных видов и подвидов наблюдаемых явлений, но как теоретик науки, закладывающий в классификации методологию нового знания.

Прежде всего, Д.Н. Овсяннико-Куликовский разделил все экстатические состояния человека на два вида: обычные и острые. При этом предполагается,

что вне экстатического состояния человек – как человек – не бывает, то есть он бывает либо в обычном экстатическом состоянии, либо в «остром»: «Наблюдая современного человека, как существо общественное, ...мы легко подметим, что его внутренне бытие слагается из... различных экстатических духо-настроений. В самой природе общественности лежит источник душевных подъемов» [4, с. 229].

Последнее обстоятельство необходимо рассматривать в связи с языком. Язык, общество и «дух народа» в своей взаимосвязи и образуют, следуя В. Гумбольдту, природу общественности. Учитывая сформулированное ранее положение Д.Н. Овсяннико-Куликовского о том, что «в природе языка таятся элементы культурно-психологического фактора, называемого экстазом», можно прийти к выводу, что всякий говорящий человек – вслух, «про себя», шепотом – уже экстатичен. Быть в языке – значит быть в экстатическом состоянии, которое Овсяннико-Куликовский интерпретирует как «обычное», «нормальное».

В своем реальном бытии человек подвержен действию многих экстатических факторов, кроме языка и речи. «Человек как существо общественное, состоит... под перекрестным огнем психических воздействий... эти воздействия производят... различные виды и сорта экстаза. Этот экстаз – во всевозможных видах, с бесконечными вариациями силы, интенсивности и характера, – широким потоком разливается в сфере общественности, составляя ту стихию ее, в которой человеку привольно дышать и вращаться» [4, с. 229].

От обыденных экстатических состояний Д.Н. Овсяннико-Куликовский отличает «острые», которым он уделяет особенное внимание. «В основе последних, – пишет он, – лежит психика ритма и действие возбуждающих начал, – частью искусственных. К отделу острых проявлений экстаза мы отнесем экстаз религиозно-мистический, а также те виды экстатических состояний, которые производятся танцами, музыкой, опьяняющими напитками, опиумом и т.п. Роль и границы этих проявлений экстаза крайне разнообразны, они видоизменяются по ступеням общественного развития, по национальностям, по сословиям, по уровням образованности и т.д.» [4, с. 230].

Намечая программу социологического исследования норм общественной экстатичности: по сословиям, по национальностям, по образованию и т.п., – Овсяннико-Куликовский не оставляет почву теоретического рассмотрения вопроса: «При всем разнообразии... в этой сфере, не трудно подметить одну общую черту, которая проходит через всю историю острого экстаза. Это именно – его абсолютная необходимость...

Такое общество – без религии, без искусства, без поэзии – не могло бы жить, не прибегая к суррогатам, например, к пьянству. Без острых экстатических воздействий человек не может держаться на уровне нормальной возбужденности, потребной для его душевного равновесия» [4, с. 230].

Идея об абсолютной необходимости острого экстаза для поддержания нормального уровня как психики человека, так и состояния общности (общительности, общежития) приводит Д.Н. Овсяннико-Куликовского к определенному взгляду на начало антропогенеза: «Если в настоящее время нервные чада цивилизации нуждаются в сильных возбуждающих стимулах, чтобы не одеревенеть и удержаться на уровне нормальной возбужденности, то тем более необходим был острый экстаз в эпоху, когда... нормальный уровень возбужденности еще не был установлен. Теперь дело идет о том, чтобы не опуститься ниже этого уровня, тогда дело шло о том, чтобы до него возвыситься... С развитием культуры мы наблюдаем постепенное упрощение острого экстаза... и превращение его из религиозного в светский» [4, с. 230–231].

Оценивая роль экстатического фактора в истории, Д.Н. Овсяннико-Куликовский писал: «Если впервые дремлющая психея человека была пробуждена открытием огня (речь идет о культовом огне вместе с культом опьяняющих напитков – В.К.), то это пробуждение доведено до конца мистикой, которой острое, возбуждающее действие окончательно вырвало человека из животного прозябания и вывело его на широкий простор всемирно-исторического развития» [4, с. 25].

Для Овсяннико-Куликовского не была чуждой мысль о том, что человек, буквально, стал человеком, в экстазе покинув животный мир. Человек как животное, то есть гуманоид или антропоид, «вышел-из-себя», тем самым перестал быть животным и пошел по новому – собственно, человеческому, – пути. Поэтому не случайно, как уже отмечалось выше, Овсяннико-Куликовский встретил как свою, по его собственному признанию, мысль Ренана о том, что «человек в течение многих тысячелетий был сумасшедшим, после того как в течение многих тысячелетий он был зверем». И на пути всемирно-исторического развития фактор экстаза никогда не переставал существовать. В этом смысле всемирная история есть история прежде всего экстатическая, и лишь потом – экономическая и политическая.

Однако для Д.Н. Овсяннико-Куликовского вопрос о соотношении экстатического и общественного остался неразрешенным в принципе. Дело в том, что к своей концепции экстаза он шел от языка, общественная природа которого не вызывала сомнений. В таком случае и экстаз должен трактоваться как продукт социального действия. Однако реконструкция древнего экстатического культа демонстрировала, напротив, асоциальную технику ритуала, позитивное значение которой Овсяннико-Куликовский начал признавать одним из первых в ученом мире. Да и сам человек-в-экстазе асоциален. Но в то же время он и не биологичен в состоянии экстаза. Экстаз – не сон и не бодрствование, не жизнь и не смерть, не болезнь и не здоровье. Экстаз есть экстаз. Это состояние – человеческое, и Овсяннико-Куликовский первым сказал, что это нормальное человеческое состояние.

Взгляды Д.Н. Овсяннико-Куликовского не нашли поддержки в сфере науки. Естественные науки не относят экстаз к естественному состоянию человека (в отличие от тех же состояний сна и бодрствования, жизни и смерти, здоровья и болезни). А гуманитарные науки, страдая манией социальности, посчитали экстаз а-социальным и, следовательно, антигуманитарным явлением. В обоих случаях экстаз оказался вне сферы научного внимания, а «концепция экстаза» Д.Н. Овсяннико-Куликовского, проведенная в его диссертации, сошла за следствие каких-либо недоразумений.

Между тем, Д.Н. Овсяннико-Куликовского страстно интересовала проблема происхождения разума человеческого, к разрешению которой он, возможно, был ближе, чем кто-либо другой. Это была проблема всего гуманитарного знания и философии, – что прекрасно осознавалось мыслителем.

В своей речи в Харьковском университете от 17 января 1901 г. «О значении научного языкознания для психологической мысли» русский профессор писал: «В ряду великих научно-философских проблем, которых постановка и предварительное расследование составляет задачу второй половины истекшего века, видное место принадлежит проблеме о происхождении разума человеческого, об исторических путях его развития, о его познавательных силах, о границах этих сил, наконец, о его высшем назначении, его великом призвании на всемирно-историческом поприще бесконечного развития и совершенствования человека. Возникновение этой великой проблемы, – продолжим цитирование речи, – было естественным, историческим следствием разработки всех тех областей знания, которые имеют известное отношение, прямое или косвенное, близкое или отдаленное, к разуму человеческому, к психологии и истории познающей мысли. Физиология нервной системы и мозга, психофизиология, психопатология, психология процессов мышления, логика, теория познания, науки филологические и исторические, в ряду которых в данном случае на первый план выступает история наук, философии и художественного творчества – все эти области знания... приводят к постановке проблемы разума, и доставляют ей необходимые предпосылки в форме фактического материала и основных научно-философских понятий» [5, с. 1].

Среди основных научно-философских понятий, абсолютно необходимых для рассмотрения проблемы разума, зиял огромный пробел – понятия экстаза не существовало ни в философии (со времен утраты пифагорейско-неоплатонической традиции), ни в гуманитарных науках, ни в естествознании. И этот пробел в понятийном аппарате философско-научного знания был впервые восполнен концепцией экстаза Д.Н. Овсяннико-Куликовского. Разработанная на прекрасном фактологическом материале, при блестящей эрудиции междисциплинарного научного подхода, восходя к глубинам европейской философской классики и древним текстам Востока, концепция экстаза оказалась, как это часто бывает в науке, не ко времени. Она была слишком новой, слишком яркой, слишком строгой для расплывчатой системы научных взглядов своего времени. Доказательством этого может служить и общественное возмущение взглядами

Ф. Ницше – в той мере, в какой он приближался к теме экстаза. Науке понадобилась хитрость З. Фрейда, который сознательно не афишировал философию своих исследований, скрывая ее под инструментариум науки (наблюдение и описание неврозов), пока не приучил научную общественность вслух говорить о сексуальности и ее роли в культуре.

Овсяннико-Куликовский прекрасно понимал, что сексуальность человека, в отличие от ее аналогов в мире животных, есть оргазм, один из видов оргазма, и в этом виде восходит не к половому влечению, а к экстатическому культу. И культурным напарником сексуальности является ритуальное использование наркотических средств. Причем и сексуальность, и использование наркотических веществ, по Овсяннико-Куликовскому, имеют выдающееся гносеологическое значение, которое распространяется, естественно, на психологию. Далее бы надо ставить вопрос о педагогике и философии образования в ее отношении к этике, эстетике, религиоведению, однако Овсяннико-Куликовский не делает этого, как не решает он и многих других проблем, связанных с концепцией экстаза. Однако отдадим должное ученому за то, что им сделано, а сделано им главное: произнесено само слово «экстаз», поименовано важнейшее явление антропогенеза, введено новое понятие, предложена концепция экстаза. Д.Н. Овсяннико-Куликовский, подобно Декарту с его кратким «Рассуждением о методе», предложил теоретические основы новой методологии, которая, естественно, нуждается во времени для своего утверждения, нуждается в новых работах.

Список литературы

1. Березин, Ф.М. История лингвистических учений / Ф.М. Березин. – М.: Высшая школа, 1984. – 319 с.
2. Гумбольдт, В. Язык и философия культуры / В. Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1985. – 448 с.
3. Овсяннико-Куликовский, Д.Н. Воспоминания / Д.Н. Овсяннико-Куликовский. – СПб., 1923. – 192 с.
4. Овсяннико-Куликовский, Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. – Ч. 1. Культ божества Soma в Древней Индии в эпоху Вед / Д.Н. Овсяннико-Куликовский. – Одесса: Типография П.А. Зеленого, 1883. – 240 с.
5. Овсяннико-Куликовский, Д.Н. О значении научного языкознания для психологии мысли: речь, произнес. на торжеств. акте Харьк. ун-та 17 янв. 1901 г. / Д.Н. Овсяннико-Куликовский. – Харьков: тип. и лит. М. Зильберберг и с-вья, 1901. – 16 с.
6. Ригведа: Мандалы I-IV / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова; Отв. ред. П.А. Гринцер; Ред. изд-ва О.К. Логинова. – М.: Наука, 1989. – 767 с.
7. О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов: сб. ст. – М.: Книга, 1990. – 428 с.

FORGOTTEN MANUSCRIPT BY D.N. OVSYANIKO-KULIKOVSKY ABOUT ECSTASY IN LANGUAGE AND CULTURE

V. Kostetckii*

*St. Petersburg State Academic Institute of Painting, Sculpture and Architecture
named after I.E. Repin at the Russian Academy of Arts, St. Petersburg, Russia
E-mail: kostavictor@yandex.ru*

Abstract. *In the modern philosophical and psychological literature, the term «altered states of consciousness» is increasingly used. Meanwhile, all altered states of consciousness begin with ecstatic as a special kind of psychosomatics. The most striking concept of ecstasy is presented in the forgotten works of the 19th-century Russian philologist D.N. Ovsyaniko-Kulikovsky. From his point of view, it was the ecstatic state, as a result of trance rituals using narcotic drugs, that drew the border between man and animals, and then formed the basis of all cultural initiatives of mankind. The concept of ecstaticity is not set forth by D.N. Ovsyaniko-Kulikovsky in its finished form, but is the result of the reconstruction of the author of this article.*

Keywords: *ecstasy, language, ritual, consciousness, madness, Ovsyaniko-Kulikovsky, sociology, anthropogenesis.*

* *KOSTETCKII Victor Valentinovich* – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of St. Petersburg State Academic Institute of Painting, Sculpture and Architecture named after I.E. Repin at the Russian Academy of Arts.

ОБЩЕСТВО. КУЛЬТУРА. ЧЕЛОВЕК

УДК 304:130.2

ПСИХИАТРИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И ГРАНИЦЫ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ*

В.Т. Фаритов**

Ульяновский государственный технический университет, Ульяновск, Россия
E-mail: vfar@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена философскому разбору психиатрического научного дискурса как основы маргинальной антропологии. Основная задача предлагаемой статьи – раскрыть место и роль психиатрического дискурса в таком бытийном пространстве, как социокультурная реальность.

Ключевые слова: научный дискурс, психиатрический дискурс, маргинальность, граница, антропология.

Фундаментальным достижением науки следует считать раскрытие специфического бытийного пространства – дискурса реальности. Сначала научным дискурсом было раскрыто пространство неживой и живой природы. Человеческое бытие в течение достаточно длительного промежутка времени оставалось внеположенным по отношению к этой реальности, раскрываясь в качестве противопоставленного объективному миру, возвышающегося над миром субъекта. Впоследствии было раскрыто пространство *человечесоразмерной реальности*, что позволило подчинить власти научного дискурса и человеческого бытие. Теперь человеческое бытие не противопоставлено реальности научного дискурса, но непосредственно интегрировано в неё, что означает: из сферы абсолютного Иного (объективный мир как природа) реальность превращается в сферу Того же Самого. Природа растворяется и исчезает в этом пространстве, превращаясь в экологическую среду, часть социокультурной реальности. Однако разрастающаяся во все стороны человекосоразмерная реальность в действительности представляет собой только поверхностный дискурс, дискурс гиперсимуляции или сверхреальности. В основе его лежит совсем другой дискурс, который и выступает в качестве определяющего условия существования поверхностного, гиперсимулятивного дискурса социокультурной реальности. Это психиатрический дискурс. Разработке данного тезиса посвящается приводимая ниже статья.

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».

** *ФАРИТОВ Вячеслав Тависович* – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный технический университет».

1. Человеческая реальность и Игра

Прежде, чем приступить к непосредственному анализу психиатрического дискурса и его роли в раскрытии пространства человекосоразмерной реальности, необходимо ответить на вопрос, что представляет собой сама эта реальность и в каком отношении она находится к человеческому бытию и бытию как таковому. Другими словами, должна быть представлена онтология дискурса социокультурной реальности.

Что же представляет собой с онтологической точки зрения наша человеческая реальность? Определяющим структурным компонентом этого дискурса является *социально-психический индивид*, который конституируется на основе предварительно раскрытого бытийного пространства социокультурной реальности. Индивид представляет собой себестождественное, позитивно-устойчивое образование, выступающее центром, основой и источником всевозможных состояний, положений, действий и поступков, желаний и потребностей. После разработок экзистенциалистской, особенно постмодернистской, философии нет необходимости специально прояснять, что подобное центрирование и приведение человеческого бытия к самоидентичности не есть нечто первичное, изначально данное и само собой разумеющееся. На *онтологическом уровне* человеческое бытие представляет собой модус бытийного потока самотрансценденции. Это означает, что человеческое бытие *в своей основе* есть постоянное саморазличение, самостановление в бытийном потоке. Мир представляет собой горизонт Иного, посредством которого человеческое бытие отличается от *самого себя*, посредством которого оно постоянно становится Иным. Становится теми или иными возможностями, совокупность, комплексная суперпозиция которых определяет *позицию* человеческого бытия – наподобие вектора состояния квантового поля. Подобно тому, как непрерывно сменяющие друг друга дождевые капли при наличии солнечного света образуют неподвижно стоящую на небосводе раду, так и непрерывный поток саморазличения и самостановления человеческого бытия образует определённые метаустойчивые состояния, которые и составляют позицию человеческого бытия. Такие состояния характеризуются, прежде всего, множественностью и трансгрессивностью – взаимопереходом одного метаустойчивого состояния в другое.

Таково человеческое бытие в горизонте бытия как такового. Однако бытие как таковое не есть некая лежащая в основе всего сущность. Бытие как поток самотрансценденции никогда не трансцендентно ничему, кроме самого себя. Постоянно отстраняясь от самого себя, бытие раскалывается, распадается на различные модусы, которые подвергаются дальнейшему членению, дальнейшей фрактализации посредством установления дискурсивных фильтров. Бытийный поток проходит сквозь дискурсивную сеть таким образом, что раскрывается определённым образом структурированное и упорядоченное

онтологическое пространство. На этом уровне человеческое бытие может получить статус того или иного *субъекта* как структурного компонента дискурса. Но подобная субъективация, осуществляемая дискурсом, не означает ещё тотального устранения фундаментальной множественности и трансгрессивности человеческого бытия как потока саморазличения в горизонте Иного. Субъект всегда есть лишь пустая оболочка, форма, задаваемая тем или иным дискурсом. Внутри этой формы человеческое бытие по-прежнему представляет собой суперпозицию метаустойчивых состояний. Кроме того, бытию как таковому принадлежит не только установление дискурсивных фильтров, но и их деструкция. Неотфильтрованный бытийный поток прорывается сквозь дискурсивную сеть и либо образует в ней бреши, либо полностью устраняет её. В первом случае, когда не происходит тотальной деструкции дискурса, бытийный поток просачивается в дискурсивное пространство и полностью модифицирует его. С одной стороны, все структуры дискурса сохраняются, но с другой стороны, они утрачивают свой принудительный, властный характер. Используя хайдеггеровскую терминологию, можно сказать, что происходит *просветление* дискурсивного пространства бытием. Возможно, ещё больше подойдёт предложенный Бодрийяром концепт «*мерцание присутствия*»: «Соблазн не в простой видимости, как и не в чистом отсутствии, но в затмении присутствия. Его единственная стратегия – разом наличествовать и отсутствовать, как бы мерцающая или мигающая, являя собой некое гипнотическое приспособление, которое концентрирует и кристаллизует внимание вне какого бы то ни было смыслового эффекта. Отсутствие здесь соблазняет присутствием» [1, с. 154]. Модификация дискурсивного пространства вследствие прорыва неотфильтрованного бытийного потока приводит к замене власти на *Игру*. Тот или иной дискурс больше не может претендовать на безграничное господство и исключительность, на тотальное подчинение своим структурам всего сущего, поскольку становится зримым вторичный и искусственный характер любого дискурса, подобно тому, как после восхода Солнца становится ненужным электрический свет уличных фонарей. В свете чистого бытийного потока ничто больше не может иметь сколь-нибудь серьёзного значения, исчезает всякий смысл, остаётся только *Игра*, возникновение и уничтожение, поток, идущий из ниоткуда в никуда.

В пространстве *Игры* и человеческое бытие освобождается от дискурсивного принуждения к бытию субъектом, не переставая одновременно быть субъектом (поскольку дискурс формально сохраняет свою структуру). Но теперь вскрывается вся незначимость этого субъекта, который выступает лишь в качестве пустого футляра для непрестанно сменяющих друг друга метаустойчивых состояний. Субъект, в конце концов, становится подобен призраку: он одновременно есть и его нет. В художественной форме этот феномен позволяет продемонстрировать следующее стихотворение Д.С. Мережковского:

Дома и призраки людей –
Всё в дымку ровную сливалось,
И даже пламя фонарей
В тумане мёртвом задыhalось.
И мимо каменных громад
Куда-то люди торопливо,
Как тени бледные, скользят,
И сам иду я молчаливо,
Куда – не знаю, как во сне,
Иду, иду и мнится мне,
Что вот сейчас я, утомлённый,
Умру, как пламя фонарей,
Как бледный призрак, порождённый
Туманом северных ночей.

Само собой разумеется, что подобный мерцающий, призрачный субъект не может выступать в качестве структурного компонента социокультурной реальности. Исчезающий субъект неудобен и ненадёжен, поскольку он недоступен контролю, учёту, классификации и прочим процедурам реализации. Только устойчивый себетождественный индивид, обладающий строго определённым набором качеств и характеристик, может служить строительным материалом человеческой реальности. Дискурсивная сеть социокультурной реальности осуществляет наиболее жёсткую фильтрацию бытийного потока, предполагающую раскрытие онтологического пространства Того же Самого как сферы абсолютной самоидентичности человеческого бытия. Именно поэтому дискурсивные надрывы и вторжения неотфильтрованного бытийного потока здесь наиболее многочисленны. Человеческое бытие в действительности очень трудно поддаётся втискиванию в жёсткие рамки личной идентичности. Социокультурная реальность не есть раз и навсегда установленный *порядок*, но представляет собой непрестанную борьбу с дискурсивными надрывами и с возникающей вследствие их надрывов заменой власти на Игру. Но эта борьба ведётся средствами другого дискурса, часто остающегося в тени, – психиатрического дискурса.

2. Психиатрический дискурс

Ускользящий и исчезающий субъект может быть захвачен творческим импульсом, исходящим из прорвавшегося в дискурсивное пространство неотфильтрованного бытийного потока. В этом случае можно говорить о творчестве в его исходном, онтологическом смысле: «Нужно носить в себе ещё хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду» [2, с. 12]. Но, как правило, чистый бытийный поток губителен для человеческого бытия.

Наиболее вероятный исход дискурсивного надрыва – полное нивелирование субъектности и выпадение не только из дискурса, но и из горизонта

мира как первичного бытийного пространства экзистирования человеческого бытия. До тех пор, пока ускользящий субъект сохраняет формальное присутствие в пространстве дискурса, его экзистирование представляет собой Игру. Но ставки в этой Игре всегда слишком высоки: после выпадения из дискурса исчезающий субъект оказывается в пустоте, горизонт мира полностью сворачивается, что приводит к закрытию всех тех возможностей, которыми обладало человеческое бытие как бытие-в-мире. Вместо мира раскрывается пространство тотального ускользания, разбегания в разные стороны, сфера полной незначимости: «Никогда не бывало такого времени, чтобы благодаря самому себе я был убеждён в том, что действительно вижу. Все вещи вокруг я представляю себе настолько хрупко, что мне всегда кажется, будто они жили когда-то, а теперь уходят в небытие. Всегда, дорогой сударь, я испытываю мучительное желание увидеть вещи такими, какими они, наверно, видятся, прежде чем показать себя мне. Они тогда, наверно, прекрасны и спокойны. Так должно быть, ибо я часто слышу, что люди говорят о них в этом смысле» [3, с. 68].

Человеческое бытие становится подобно приведению или живому мертвецу. Такая прижизненная смерть – один из наиболее страшных уделов, который может выпасть на долю человеческого бытия. Хуже физической смерти, хуже сумасшествия. Ибо *призрак* никогда не есть сумасшедший. Сумасшедший всегда представляет собой *вторичного субъекта*, конституируемого в рамках психиатрического дискурса. Призрак же в соответствии с принципом реальности социокультурного дискурса просто не существует или – точнее – не должен существовать, поскольку его существование бросает вызов всей человекосоразмеренной реальности. Само человеческое бытие часто не выдерживает подобного экзистирования и очертя голову бросается обратно к неформальному присутствию в дискурсивном пространстве. Именно здесь, в месте падения субъекта-призрака и расставляет свою сеть психиатрический дискурс, который осуществляет вторичную фильтрацию человеческого бытия и раскрывает вторичного субъекта – сумасшедшего. Для человекосоразмеренной реальности сумасшедший всегда предпочтительнее, чем призрак. Первый представляет собой хотя и вторичный, но всё-таки структурный компонент социокультурной реальности. Прежде всего, сумасшедший, в отличие от призрака, поддаётся классификации, контролю и учёту, то есть с ним можно иметь дело в пространстве дискурса: он не ускользает и не исчезает, но в качестве сумасшедшего остаётся себетождественным. Конечно, самоидентичность вторичного субъекта небылоупречна, нередко она оказывается недостаточно устойчивой, а нередко, наоборот, чрезмерно жёсткой. Но в любом случае для человекосоразмеренной реальности это лучше, чем субъект-призрак, представляющий собой сплошную дыру. Наконец, при определённых условиях и при помощи определённых психотерапевтических техник сумасшедший может быть «вылечен», то есть приведён к полной себетождественности субъекта-индивида дискурса социокультурной реальности [4].

Однако подобный «терапевтический» результат оказывается возможным далеко не всегда. Конституирование вторичного субъекта-сумшедшего – часто единственное, что в состоянии сделать психиатрический дискурс в ситуации надрыва дискурса человекосоразмерной реальности. Чтобы раскрыть механизм и специфику этой вторичной субъективации, обратимся к конкретным примерам.

В том случае, когда человеческое бытие после прорыва бытийного потока ещё сохраняет формальное присутствие в дискурсивном пространстве в качестве ускользающего субъекта (то есть экзистует по способу Игры), задача психиатрического дискурса состоит в том, чтобы воспрепятствовать тотальному нивелированию субъектности, то есть возникновению призрака. Игра должна быть остановлена раньше, чем человеческое бытие «доиграется» до фатальной развязки – или «родит танцующую звезду». Такая остановка достигается за счёт гипертрофирования того, что относится к объективному миру человеческой реальности или, точнее, одной из сфер этой реальности. Политическая, экономическая, профессиональная, семейная или какая-либо другая из сфер экзистирования субъекта-индивида приобретает чрезмерную значимость, поглощает человеческое бытие без остатка и начинает носить угрожающий характер. В этом случае мы имеем дело с *паранойей*. Гипертрофия одной из сфер человеческой реальности приводит к соответствующей гипертрофии субъектности: параноидальный бред преследования, как правило, сочетается с бредом величия, «переоценкой собственной личности». Таким способом ускользающий субъект переводится в гипертрофированного субъекта-индивида – параноика. Тем самым достигается определённая приостановка Игры: дискурс более не просвечивается бытийным потоком, его структуры, пусть и в искажённой, гипертрофированной форме, снова обретают значимость, обретают смысл. Отсюда следует, что больше нет опасности полного выпадения из дискурсивного пространства в сферу призраков. Не всегда при этом должен иметь место «клинический случай». Речь может идти просто о чрезмерной привязанности к определённому объекту или субъекту и вытекающем отсюда страхе перед возможной утратой. Такой объект-субъект закрывает собой дискурсивную трещину и его потеря для параноидального субъекта равнозначна гибели.

В другом случае дискурсивный надрыв оказывается более значительным, а захваченность человеческого бытия прорвавшимся потоком – более существенной. Здесь уже нет возможности перевести ускользающего субъекта Игры в некое устойчивое состояние гипертрофированного субъекта. Вместо этого психиатрический дискурс конституирует колеблющегося субъекта *маниакально-депрессивного психоза*. Такой субъект возвращается к неформальному присутствию в дискурсивном пространстве человеческой реальности, но его экзистирование протекает в режиме повышенной либо пониженной интенсивности. Игра сублимируется таким образом, что бытийный поток не просвечивает дискурсивное пространство, но бросает на него тень, вслед-

ствие чего структуры объективного мира человекосоразмерной реальности оказываются под угрозой нивелирования. Субъект бежит от этой угрозы посредством гипертрофирования сразу всех сфер экзистирования в этом мире, что приводит к поверхностному пробеганию различных позиций (маниакальная фаза: гиперактивность, «скачка идей»). Затем происходит истощение быстро сменяющих друг друга поверхностных смыслов и падение в опустошённый и неподвижный мир, который подавляет субъекта незыблемостью своих структур (депрессивная фаза, меланхолия). Используя синергетическую терминологию, можно сказать, что при паранойе имеет место точечный аттрактор, в то время как маниакально-депрессивный психоз характеризуется циклическим аттрактором.

При *шизофрении* устанавливается хаотический или странный аттрактор. Шизофренический субъект конституируется исключительно на основе субъекта-призрака, возвращающегося к дискурсу человеческой реальности из области тотального ускользания и незначимости. Все шизофреники – бывшие призраки. Психиатрический дискурс раскрывает в этом случае разорванного и децентрированного субъекта, целостность и самоидентичность которого относительна и неустойчива: «В особенности часто приобретают такую окраску словесные и письменные продукции больных (отсутствие последовательности и связи, искажения слов, новообразования слов). В этом мы видим ослабление внутренней связи душевных процессов («интрапсихическая атаксия»), чему соответствует название Schizophrenia. Это нарушение связи часто доходит до сознания самого больного как чувство внутренней несвободы, зависимости от чужих влияний, и тогда по большей части истолковывается больным как преследования посредством телепатических или гипнотических влияний» [5, с. 312–313]. Шизофренического вторичного субъекта можно сравнить с разорванным на мелкие кусочки и затем склеенным изображением: с одной стороны, целостность изображения восстановлена, но с другой стороны, оно приобретает мозаичную структуру и в дополнение ко всему отдельные части могут быть вклеены не в то место. Нередко шизофренический субъект может быть интегрирован в социокультурную реальность только в качестве пациента психиатрической клиники. Но и такой субъект для дискурса человекосоразмерной реальности лучше, чем призрак: склеенная чашка лучше, чем груда осколков. Данную трактовку шизофрении следует отличать от предложенного Делёзом и Гваттари истолкования шизофрении как процесса раскодирования потоков, смешения кодов и «детерриторизации социуса». В данном случае речь идёт о деструкции дискурсов, а не о конституировании вторичного субъекта в рамках психиатрического дискурса. На это различие указывают и сами авторы, предлагая разграничивать шизофрению как процесс и шизофреника как клиническую сущность [6].

Данными примерами не исчерпывается всё многообразие способов конституирования вторичных субъектов в психиатрическом дискурсе. Но для

вскрытия механизма такого конституирования этого достаточно. Во всех случаях вторичный субъект устанавливается как некий аттрактор, конечное состояние, наподобие воронки втягивающее исчезающего субъекта Игры или субъекта-призрака и таким образом подчиняющее его власти дискурса социокультурной реальности. Но власть психиатрического дискурса не ограничивается только производством вторичных субъектов-сумасшедших. Ему принадлежит более значительная роль в социокультурном дискурсе.

3. Между нормой и маргинальностью

Только в крайнем случае – в ситуации дискурсивного надрыва и захваченности человеческого бытия прорвавшимся бытийным потоком – психиатрический дискурс осуществляет вторичную субъективацию и конституирует субъекта-сумасшедшего. Более значимой для дискурса человекосоразмерной реальности является другая сторона психиатрического дискурса – раскрытие гиперсимулятивного пространства *нормы*. Речь здесь идёт о чистой гипресимуляции, поскольку в действительности норма не имеет референции в сфере человеческого бытия, будь то мир или пространство дискурса. Норма – всегда трансцендентна как миру, так и дискурсу. Трансцендентная область нормы, наподобие платоновского мира идей, содержит модели, образцы личной идентичности субъекта-индивида. Другими словами, в пространстве нормы человеческое бытие никогда не присутствует непосредственно, эта область населена *манекенами*, с которыми человеческое бытие должно соотноситься как с моделью. Никто никогда не сможет стать манекеном – этот идеал для человеческого бытия недостижим – но каждый должен стремиться быть копией, отражением манекена – во всех сферах экзистирования, во всех проявлениях своего существования, в каждом жесте и каждом взгляде. *Нормальный* социокультурный субъект-индивид всегда есть более-менее, с теми или иными погрешностями («у каждого свои недостатки») удачная копия манекена. В предельном плане манекен воплощает абсолютную себетождественность, незыблемую самоидентичность. По отношению к определённым сферам экзистирования человеческого бытия он определяет социальные и культурные *роли*. Психиатрический дискурс выставляет этот универсальный идеал, питаемый страхом перед призраками и сумасшедшими, и тем самым заставляет человеческое бытие как можно прочнее укорениться в личной идентичности, заставляет его никогда «не выходить из роли».

Так осуществляется конституирование субъекта-индивида. Соответствующая сцена, пространство социокультурной реальности, раскрывается уже в рамках социокультурного дискурса, который надстраивается над психиатрическим дискурсом. Всё это пространство человекосоразмерной реальности представляет собой, таким образом, только вторичный гиперсимулятивный дискурс, сферу Того же Самого. И возведено это пространство на прочном фундаменте психиатрического дискурса, осуществляющего жёсткий кон-

троль и репрессии по отношению к любой попытке сойти со сцены раньше времени, выйти в пространство Игры.

Психиатрическая наука дает богатый материал для маргинальной антропологии, на что указывает классик психиатрии: «Душевная болезнь изменяет душевную личность – ту сумму качеств, которая для нас в гораздо большей мере, чем физические особенности, представляет истинную сущность человека. Все отношения больного к внешнему миру вследствие этого коренным образом изменяются. Знакомство со всеми этими расстройствами оказывается поэтому богатым источником для исследования душевной жизни вообще. Оно открывает нам не только много её общих законов, но и даёт возможность глубоко заглянуть в историю развития человеческого духа, как в отдельном индивидууме, так и во всём человечестве; оно даёт нам, наконец, правильный критерий для понимания некоторых течений в сфере психологии и морали, в сфере религии и искусства, для понимания явлений нашей общественной жизни» [5, с. 9–10].

Список литературы

1. Бодрийяр, Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр. – М.: AdMarginem, 2000. – 319 с.
2. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – Калининград: Янтарный сказ, 2002. – 456 с.
3. Кафка, Ф. Описание одной борьбы / Ф. Кафка // Рассказы. Пропавший без вести. – М.: Фолио, 2000. – 544 с.
4. Фуко, М. Психиатрическая власть: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2007. – 450 с.
5. Крепелин, Э. Введение в психиатрическую клинику / Э. Крепелин. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2007. – 493 с.
6. Делёз, Ж. Анти-Эдип / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.

PSYCHIATRIC DISCOURSE AND THE BOUNDARIES OF SOCIAL-HUMAN KNOWLEDGE

*V.T. Faritov**

Ulyanovsk State Technical University, Ulyanovsk, Russia

E-mail: vfar@mail.ru

***Abstract.** The article is devoted to the philosophical analysis of the psychiatric scientific discourse as the basis of marginal anthropology. The main objective of the proposed article is to reveal the place and role of psychiatric discourse in such an existential space as sociocultural reality.*

***Keywords:** scientific discourse, psychiatric discourse, marginality, boundaries, anthropology.*

* *FARITOV Vyacheslav Tavisovic* – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy of the Ulyanovsk State Technical University.

МЕТАФОРЫ ВРЕМЕНИ И ВНЕЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ИНСТАНЦИИ В ЭПОХУ ШЕКСПИРА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

В.Б. Малышев*

ФГБОУ ВО Самарской государственной технической университет (ФГБОУ ВО «СамГТУ»), г. Самара, Россия,
E-mail: vlmaly@yandex.ru

Аннотация. В статье производится анализ соотношения понятийного поля метафоры и изначальных модальностей культуры. Акт метафоры и акт метонимии – это не только тончайший механизм репрезентации мира посредством языка, но и две стороны процесса опосредования и взаимопроникновения реальностей. Репрезентации Времени в поэзии Нового времени могут быть поняты как путь к пониманию изначальных модальностей культуры. Эпоха Шекспира представлена как трансцендентальная изнанка времени Ф. Бэкона и Р. Декарта. Именно в этой исторической точке время находит свою особую «ось», вокруг которой происходит особого рода круговое движение, время показывает себя ограниченно. Как бы то ни было, метафорой подобного показывания с его критериями: «точное указывание», «внечеловечность», символизм кругового движения – парадоксальным образом является метафора метафизического циферблата.

Ключевые слова: мимезис, метафора, культура, изначальные модальности культуры, метафизический циферблат.

В настоящее время особую актуальность приобретает изучение поэтических текстов как репрезентации исторической реальности, на пересечении философии культуры, эстетики, исторической семантики и тропологии. Миметический комплекс метафоры в контексте проблемы «языка эпохи» в особо значимые моменты проливает свет на всю судьбу европейской культуры в целом. Метафора и мимезис как способы понимания реальности культуры переплетены на априорном уровне познания культуры [3].

В философии со времен Аристотеля подчеркивается только риторическое значение метафоры, метафора понимается как слово в переносном смысле и только. В круге наших исследовательских интересов находится историческая тропология в целом, концепция «абсолютных метафор» Х. Блюменберга, теория «корневых метафор» Ст. Пеппера для понимания места и роли метафоры в исследованиях эпохальных срезов развития, как к очень содержательной методологической платформе в этом смысле мы можем обратиться к исторической семантике и теории метафоры (Ф.Р. Анкерсмит, М. Блэк, Х. Ортега-и-Гассет, П. Рикер, Х. Уайт и др.)

*МАЛЫШЕВ Владислав Борисович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет».

Итак, метафора рассматривается как слово в переносном смысле (μεταφορά «перенос», от μετά «над», «после», «за», «между» + φέρω «несущий»). Мета-отношение и делает метафору уникальным проектом актуализации латентных возможностей сознания. Метафора позволяет выйти сознанию на уровень метапозиции, предельно отстраненного видения мира, ничем не обусловленного, кроме перманентного включения в процесс культуросо-зидающего поэзиса. В этом смысле метафора задает карту актуализации изначальных модальностей культуры на фоне эпохи, что является ключевой для нас исследовательской проблемой.

Наиболее синтетично передает сущность метафоры так называемая когнитивная теория метафоры, фундаментально обоснованную в работах Дж. Лакоффа и М. Джонсона. Как заявляют авторы, метафоре соответствуют многие процессы человеческого мышления и виды деятельности. «Суть метафоры – это понимание и переживание сущности (thing) одного вида в терминах сущности другого вида» [4, с. 27]. «Вещи-по-кантовски», в смысле ноумена, а не феномена, взаимодействуют на глубинном сущностном уровне, и это выглядит настолько глубоким, насколько это только возможно в искусстве, но не в жизни. Искусство трансформирует жизнь, но может ли стать искусство глубже, чем жизнь? Искусство усиливает взаимодействие жизненных субстанций, окружая их ореолом трансцендентного света, высвечивая при этом самое важное в них, самое лучшее. А лучшее в человеческом модусе бытия и есть культура. Искусство имеет своей целью создание образов эмоционально-ценностного отношения к миру. Об этом, в частности, говорит Х. Ортега-и-Гассет [9, с. 38–39]. Во-вторых, дело именно в процессах, а не в «вещах». «Глагольное» понимание бытия становится более верным, чем видение статичных «сущностей». Наиболее просто и фундаментально это передано Х. Ортега-и-Гассетом в работах «Две главные метафоры» и «Эссе на эстетические темы вместо предисловия» [8;10].

Задание миметических расположений становится возможным через задание системы позиций восприятия и понимания («положения вещей» по Л. Витгенштейну, *sachverhalt*). Язык здесь выступает не как система подобию внешнего мира, а как «мимезис мысли», как изначальное различение культурных кодов эпохи. Мы много уже сказали о метафоре, но смысл нашего исследования в пересечении нескольких способов понимания реальности. Наиболее интересной для нас становится методология, основанная на пересечении тропологических и эстетических установок. В частности, пересекаются такие разнопорядковые явления как метафора и поэзис, будем понимать смысл этого процесса как деятельность непрерывного творения (от греч. ποιέω – «творить», «производить», «изготавливать», «сочинять»). Метафорическое постижение мира, поэзис и мимезис пересекаются в области эстетического, выступая как смежные способы создания нового [2].

Восприятие человеком неких первичных образов реальности имеет свои базовые эстетические характеристики. Проще всего это сделать на основе сходства (акт метафоры) или смежности (акт метонимии). Рассмотрим возможность пересечения метафорического и миметического на примере поэзии. При этом обратим внимание, прежде всего, на тексты, которые отличает семантическая многослойность, прорыв семиотических уровней, когда язык говорит о языке, метафора о метафоре, искусство об искусстве, сознание о сознании. В «мертвых зонах» смысла и в самых многообразных планах пересекаются и сосуществуют план содержания и план выражения, субъект и объект высказывания, метафора и метонимия, метафора и синекдоха.

Дискурс изначальных модальностей культуры в языке облекается в определенные образы, в определенные миметические формы. Образная характеристика системы этих форм была предложена Фридрихом Ницше – это танец языка [7]. Именно в танце языка человек обретает цельность бытия. Сам же танец языка не может быть понят только же через понятийную сетку, его структурная динамика открывается лишь через метафору. Метафора – ключ к пониманию изначальных модальностей культуры.

В ряде наших предшествующих исследований мы указывали, что ближайшим понятием, возникающим на пределе так называемых внечеловеческих инстанций, является понятие изначальных модальностей культуры. Эти модальности – предельное онтологическое различие, шифр восприятия, задающий горизонт миропонимания в ту или иную эпоху [5]. Восприятие таких инстанций как Природа, Сознание, Смерть, Время напрямую связано с кодами восприятия, заданного изначальными модальностями. Эти модальности – только схема, лишь чистая потенциальность, которая априорно продуцирует тот или иной способ деятельности в данную эпоху [10]. Но если изначальные модальности культуры нейтральны и не имеют четких предикатов, миметические образы внечеловеческих инстанций весьма конкретны и осязаемы. В поэтических текстах мы имеем дело с особой формой мимезиса. В частности, в поэзии Шекспира, в алхимии его сонетов, равно как и в ключевых текстах русской поэзии, такой инстанцией является Время, переданное через символизм часов, аромат цветов, лучи солнца и другие манифестации Природы, вселенский холод как манифестация Смерти и т.д. [12;13;14]

Человек – пересечение различных инстанций. Образы поэзии миметически воспроизводят и организуют жизнь человека, распределяясь аспектно. Ведь сущность человека химерична, являясь комбинацией модальностей. Этот образ человека – лишь сборный образ, лишь «картинка», созданная некой высшей силой, силой природы или силой искусства. По сути, бесстрастные и равнодушные к нашим человеческим проблемам внечеловеческие инстанции создают человека *ex nihilo*, из ничего. Одна из этих инстанций – сама Природа.

И пусть у гробового входа
Младая будет жизнь играть,
И равнодушная природа
Красою вечною сиять.

(А.С. Пушкин)

Далее возникает эффект игры «прямого» и «обратного» мимезиса. Создаются два миметических потока: во-первых, «мы создаем», во-вторых «нас создает нечто» (например, природа), а затем они становятся взаимообратимы.

Пожалуй, именно в поэзии Шекспира *мимезис* перестает быть таковым и переходит в новую стадию эстетического познания реальности. Он становится тем, что можно охарактеризовать как экстатическую медиацию. Экстатическая медиация, по сути, есть акт открытия в процессе эстетического постижения действительности, прорыв восприятия. Если ты актер, ты не играешь Гамлета, ты *становишься* Гамлетом. Если ты режиссер, ты не подражаешь Тарковскому, ты сам себе творец и изобретаешь собственный киноязык. Если ты выступаешь в роли зрителя, ты каждый раз открываешь для себя нечто новое. Парадоксально, но ты обретаешь другое «я». При этом свое «я» ты волен потерять, но волен и оставить. Ключ к пониманию экстатической медиации находится отнюдь не в актах метафоры, но скорее, в акте метонимии. Акт метонимии – это «молчание вещей» в рамке произведения. Акт метонимии – смежность вещей в искусстве. Подобно кинокамере сознание наводится на предмет и тут же переходит на другие предметы. Чтобы перейти к новой мизансцене, новому эстетическому сцеплению элементов повествования нужна остановка, пауза, ничто. И это ничто создает возможность проникновения в другую вещь, перехода восприятия от вещи к вещи. В знаменитых экранизациях «Гамлета» с Лоуренсом Оливье и с Иннокентием Смоктуновским наибольшее погружение в образ Гамлета исполняющие его роль актеры достигают не за счет вербального произнесения знаменитого монолога датского принца «Быть или не быть», но именно за счет подчеркнутого молчания персонажа в сопровождении закадрового голоса. Может статься, что вся сила знаменитого гамлетовского монолога затем транспонируется в завершающую фразу трагедии: «дальнейшее – молчанье».

Создание новой реальности, сотворение мира – вот удел гения. Великий художник должен создавать новую реальность, разрывая ткань обыденной рутины. Во-первых, он открывает окно в новый мир, воздвигает порталы в иную реальность. Во-вторых, он словно заключает в круг вечности движение осязаемых нашей чувственностью субстанций. «Великий художник всегда воссоздавал на своих картинах не просто вещи, которые ему вдруг захотелось запечатлеть, а бесконечную питательную среду, для того чтобы жизнь этих вещей могла длиться вечно, в непрестанном обмене субстанциями» [9, с. 38–39]. Кисть Рафаэля, Рембрандта, Веласкеса, Рублева, Репина способна превратить обыденное в экстраординарное, малое в великое, слабое в могущественное.

Репрезентации Времени в ключевых текстах Нового времени (будь то философские тексты или поэтические) могут быть поняты как путь к пониманию изначальных модальностей культуры.

Эпоха Уильяма Шекспира есть своеобразное *alter ego*, трансцендентальная изнанка времени Фрэнсиса Бэкона и Рене Декарта. Именно в этой исторической точке время не столько «срывается с петель», как принято считать, а, напротив, находит свою особую «ось», вокруг которой происходит особого рода круговое движение. Круговое движение происходит на плоскости, время показывает себя ограниченно. Как бы то ни было, метафорой подобного показывания, с его критериями – «точное указывание», «внечеловечность», символизм кругового движения, – парадоксальным образом является метафора циферблата [6]. Конечно же, часы – это механический остов, «скелет» времени, но, если вспомнить Шекспира, это хайдеггеров *Gestell*, который уводит нас к значимым индивидуальным переживаниям [11]. Это доказывает хотя бы универсальность и незыблемость, важность и принципиальность такого символа европейской культуры, как механические часы. В символизме метафизического циферблата время «показывает» себя по модели «плоскостного» ведения мира, мир утрачивает былую онтологическую глубину. Мыслители Нового времени всеми силами пытаются отказаться от любой «мистики», веры в чудесное, в нечто запредельно-постигаемое. Эпоха откровений завершена. Любые ревелации в прошлом, истина перестает открываться как истина бытия, ее заменяет истина *познания*. Фаустовский человек обречен на познание в силу того, что на трансцендентальном плане что-то произошло, и произошло нечто необратимое. «*Something is rotten in the state of Denmark*» – ключевая шекспировская фраза для понимания крушения самих основ мировоззрения Средневековья и Ренессанса. Как бы то ни было, метафорой подобной плоскостной репрезентации мира, показывания, с его критериями – «точное указывание», «внечеловечность» машины, «символизм кругового движения» – парадоксальным образом является метафора циферблата [6]. Конечно же, часы – это «постав», но, если вспомнить Шекспира, это тот постав, который уводит нас к значимым индивидуальным переживаниям.

Ключевым термином, соответствующим немецкому «циферблат» в английском является *dial*, которое помимо механической семантики, коннотаций «солнечных часов», и в смысле уже совсем уж современном имеет своим функциональным назначением «набирать телефонный номер», что отражено в 77 сонете.

*Thy glass will show thee how thy beauties wear,
Thy dial how thy precious minutes waste.*

(William Shakespeare. Sonnets)

Диск, который не только имеет деления на своей поверхности, но при этом еще и вращается... Лист бумаги с нанесенными на него символами

мертвого времени... Еле ощутимая, бегущая украдкой «тень времени» – dial's shady stealth. Очевидно, отсылающая к отображению времени на солнечных часах метафора. Здесь не принципиально – песочные ли это часы, солнечные или механические. Главное здесь то, что время течет «крадучись как вор», незаметно, тайно. Незаметно убегает время, незримо увядает красота, пишутся минуты часы, словно слова и строки в книге жизни... Вечным бег времени делает именно циклическое повторение узловых моментов – моментов расцвета и угасания, возникновения и исчезновения. Время общественной жизни соединяется со временем внутреннего мира человека, история мира интериоризируется в личностную историю.

Персонифицированное в виде неумолимой силы Время, амбивалентная внечеловеческая Сила, приносящая и конструктивные составляющие, и деструктивные интенции в жизнь человека – такова базовая фигура сонетов Уильяма Шекспира. Начало третьего сонета рассказывает о человеке, смотрящем на себя в зеркало и видящем воображаемую перспективу, будущее.

*Look in thy glass and tell the face thou viewest,
Now is the time that face should form another...*

(William Shakespeare. Sonnets)

Во второй части сонета линейная репрезентация времени процесса сменяется циклической, семантика простого отражения лица в зеркале насыщается через прием метонимии дополнительными смыслами, происходит семиотический переход от одного простого образа к системе образов иного порядка. Тем самым в ограниченном пространстве стиха создаются условия для перехода в новую реальность.

*Thou art thy mother's glass, and she in thee
Calls back the lovely April of her prime.
So thou through windows of thine age shalt see,
Despite of wrinkles, this thy golden time.*

(William Shakespeare. Sonnets)

Буквально можно эту фразу перевести «Ты – зеркало для своей матери, и она через тебя возвращает прелестный апрель своего лучшего времени». Смысл всего стихотворения в назидании юноше, чтобы он, женившись, вновь воспроизвел в своем потомстве прекрасный образ, данный ему матерью при рождении. Конечно же, мы – зеркало своих предков, но эта метафора – репрезентация зыбкого отражения. Мы несем в себе своих предков, мы воплощаем их облик, отражаем их образ, но серии отражений идут через нас, сквозь нас, эстафета продолжается бесконечно. Можно перевести «зеркало», но можно и «стекло». Конкретная метафора зеркала-стекла в стихотворении напоминает о самом акте метафорического. Метафора сначала намекает на подобие двух вещей, чтобы потом полностью элиминировать его, сделать прозрачным и увести дальше. Метафора раскрывается уже через метонимию в том же со-

нете: *now is the time that face should form another* – пришло время этому лицу создать другое. Другим примером соединения метафорического с метонимическим в данном сонете является усиление метафоры отражения, зеркала (*glass*) через метонимическое выражение лучшего периода жизни, юности (*prime*) через семантику самого бурного месяца весны, апреля (*lovely April of her prime*) и семантику возрастных вех, где существуют «окна возраста», «окна старости» (*windows of thine age*), через которые можно увидеть связь поколений. В результате соединение метонимии и метафоры через искусство поэзии позволяет показать возможность создания новой реальности.

Другой сонет Шекспира, двадцать четвертый, фундирует семиотический процесс выстраивания образа, основываясь не на метафоре, а на метонимии. Взаимообратимость метафорического и метонимического в микрофизике сонета достигает небывало высокого уровня гармонии.

*Those hours that with gentle work did frame
The lovely gaze where every eye doth dwell
Will play the tyrants to the very same,
And that unfair which fairly doth excel.*

(William Shakespeare. Sonnets)

«Те часы (*hours*), которые тонкой работой создали прелестный образ (рамку), где каждый взгляд обретает свою обитель» – является расширенной метонимией. «Часы» – это метонимическая реификация времени, овеществление работы сил природы, наделяющих человека столь прекрасными чертами. Здесь прекрасное лицо человека отображается метафорой «живой рамы», то есть картины, произведения искусства. Так создается в искусстве, в жизни неповторимый облик прекрасной женщины, внешность которой останавливает на себе восхищенные взгляды. Во второй части рассматриваемого четверостишия через акт синекдохи, противопоставления «часы» как единицы времени начинают пониматься как «тираны», «*tyrants*». Можно так воспринимать время, глядя на острые «стрелки» часов как бездушного механизма для измерения физического времени. В эпоху Шекспира одним из символов времени являлся серп, по сути, то, что косит «колосья» жизни, вспомним расхожую метафору смерти как «старухи с косой». Не только у Шекспира, но и в русской поэзии Смерть персонифицирована. В одном из стихотворений Ф. Тютчева мы видим две роковые силы, сопровождающие жизнь человека: «одна есть Смерть, другая – Суд людской». То же пересечение темы Смерти и Суда людского находим мы в знаменитом монологе Гамлета У. Шекспира:

*For who would bear the whips and scorns of time,
Th'oppressor's wrong, the proud man's contumely...*

(William Shakespeare. The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark)

Тираническая длань времени ведет лето к ужасной «зиме», старости. Время предстает как двуликий Янус, это и творец, и разрушитель. Время дано

через тонкую игру метонимических репрезентаций, тем не менее искусно высвечивающих синтетический метафорический образ человека. Две части стиха скреплены актом синекдохи, противопоставления. Такой тернарный семиотический код, единство актов метафоры, метонимии, синекдохи образует бессмертную архитектонику шекспировского стиха.

Время как изначальная внечеловеческая инстанция выступает как субъект, творящий реальность человека и реальность искусства. Человек подражает природе, природе нечему научиться у человека, но, если принять правило «человек человеку сотворец», становится возможным *со-творение мира через культуру*.

В итоге идола интеллектуального театра, персоны великих мыслителей, собирательный образ европейского мыслителя – кабинетного ученого, с калейдоскопической камерой-обскурой умозрения, наполненной интеллектуальными спекуляциями. Существующие на метафизическом циферблате идола театра образовали хоровод, стали двухмерными, словно карточные фигуры, и уместились на идеально гладкой сверкающей поверхности циферблата.

Спустя века после эпохи Шекспира механистическое мировоззрение становится все более изошренным – диск метафизического циферблата все более отделяется от тех реалий, к которым был привязан культурно-исторически. Коммуникация системы идей становится нечеловеческой коммуникацией технических устройств, обращенных на внутренний план материи – суперкомпьютеров, нанороботов, квантовых взаимодействий. Вместо циферблата мы можем наблюдать некую коммуникативную спираль, то сворачивающуюся, то разворачивающуюся перед нашим интеллектуальным взором. В современную эпоху мир, конечно же, опосредуется, экранится иначе, чем в самом начале Нового времени, тем не менее уроки шекспировского времени необычайно ценны сегодня. Метафизический циферблат как базовая метафора мирозерцания вкупе с шекспировскими интенциями понимания времени позволяет планомерно осознать исторический путь, пройденный европейской культурой. Репрезентации времени в ключевых текстах Нового времени, особенно в шекспировской поэзии, предстают как важные вехи к пониманию изначальных модальностей культуры.

Список литературы

1. Блэк, М. Метафора / М. Блэк // Теория метафоры: сборник. – М.: Прогресс, 1990. – С. 153–172.
2. Вейдле, В. Эмбриология поэзии: Статьи по поэтике и теории искусства / В. Вейдле. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 331–350.
3. Гердер, И.-Г. Идеи к философии истории человечества / И.-Г. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
4. Лакофф, Дж. Метафоры, которыми мы живем / Дж. Лакофф, М. Джонсон – М.: ЛКИ, 2008. – 256 с.

5. Малышев, В.Б. Архитектоника изначальных модальностей культуры в свете теории семиотической трансформации / В.Б. Малышев // Известия самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. – 2017. – Т. 19. – № 6. – С. 75–78.
6. Малышев, В.Б. Метафоры современности: монография / В.Б. Малышев. – Самара: Изд-во СНЦ РАН, 2012. – 232 с.
7. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М.: Эксмо, 2010. – 416 с.
8. Ортега-и-Гассет, Х. Две главные метафоры / Х. Ортега-и-Гассет // Бесхребетная Испания: сборник. – М.: АСТ, Ермак, 2003. – С. 217–237.
9. Ортега-и-Гассет, Х. Запах культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 384 с.
10. Ортега-и-Гассет, Х. Эссе на эстетические темы в форме предисловия / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство, 1991. – С. 93–112.
11. Хайдеггер, М. Вопрос о технике. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С. 221–238.
12. Хрусталева, К.А. Природа в шекспировских сонетах / К.А. Хрусталева // Вестник Московского университета. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2015. – № 4. – С. 164–172.
13. Duncan-Jones, K. Shakespeare's Sonnets / K. Duncan-Jones. – L., 2010.
14. Leishman, J.B. Themes and Variations in Shakespeare's Sonnets / J.B Leishman. – L., 2010.

METAPHORS OF TIME AND EXTRAHUMAN INSTANCES IN THE AGE OF SHAKESPEARE: TO THE PROBLEM STATEMENT

V.B. Malyshev*

Samara State Technical University, Samara, Russia

E-mail: vlmaly@yandex.ru

Abstract. *The article analyzes the relationship between the conceptual field of metaphor and the primordial modalities of culture. The act of metaphor and the act of metonymy are not only the most subtle mechanism of representation of the world through language, but also two sides of the process of mediation and interpenetration of realities. Representations of Time in the Modern era can be understood as a way to understand the primordial modalities of culture. The age of Shakespeare is presented as the transcendental underside of the time of Fr. Bacon and R. Descartes. It is at this historical point that time finds its special «axis», around which a special kind of circular movement takes place, time shows itself limited. Be that as it may, the metaphor of such a display, with its criteria – «precise pointing», «extrahuman», the symbolism of circular motion – is paradoxically the metaphor of the metaphysical dial.*

Keywords: *mimesis, metaphor, culture, primordial modalities of culture, metaphysical dial*

*MALYSHEV Vladislav Borisovich – Doctor of Philosophy, Professor of the Philosophy Department.

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

УДК 165 + 177.7 + 304 + 316.7

УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ*

*А.Е.Сериков***

*ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королёва» (Самарский университет), г. Самара, Россия
E-mail: aeserikov@mail.ru*

***Аннотация.** Вопрос о роли человеческого жертвоприношения в человеческой культуре далёк от окончательного разрешения. Авторы, которые придерживаются гипотезы о необязательности человеческого жертвоприношения в качестве условия культуры, опираются либо на этические аргументы, согласно которым человеческое жертвоприношение является в современной культуре морально неприемлемым, либо на политическую возможность манипулировать жизнью людей вне ритуальных практик. Однако анализ фактов показывает, во-первых, что в архаических обществах человеческое жертвоприношение было распространено намного шире, чем предполагали до сих пор. Во-вторых, в современных развитых обществах человеческое жертвоприношение никуда не исчезло, но приняло новые формы, призванные, в частности, скрывать факт его существования. Что касается возможности манипулировать человеческой жизнью вне ритуала, эта возможность является не столько реальной, сколько желаемой для потенциальных манипуляторов, однако в реальности полностью избегать ритуальных элементов им не удастся. Из этого следует, что человеческое жертвоприношение, возможно, является культурной универсалией и необходимым условием существования человеческой культуры.*

***Ключевые слова:** культура, культурные универсалии, социальные практики, жертвоприношение, ритуал.*

В настоящее время специалисты признают, что несмотря на то, что вопрос о сущности жертвоприношения интенсивно исследуется с конца XIX в., мы плохо понимаем, что такое жертвоприношение. «Мы все еще можем рассматривать его как одну из наименее понятых, но центральных идей в религии, в динамической психологии и общепринятом языке» [9, p. 2094].

В ещё большей мере это касается такой специфической разновидности жертвоприношения, как принесение человеческих жертв. Главную проблему

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ № 19 011 00872 «Философская антропология жертвы: сакрализация, управление, дизайн».

***СЕРИКОВ Андрей Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Самарского университета.

в этой области исследований можно понять как проблему универсальности человеческого жертвоприношения. Проблема универсальности человеческого жертвоприношения имеет, как минимум, два аспекта. Первый аспект связан с вопросом о том, насколько универсально было распространено человеческое жертвоприношение в древних культурах. Хорошо известны свидетельства о его распространении у древних евреев и греков, в Древнем Риме, Индии, Африке, Полинезии, в доколумбовой Америке. И тем не менее в XX в. многие антропологи придерживались мнения, что человеческое жертвоприношение не было культурной универсалией и, возможно, вело происхождение от животных и даже растительных жертвоприношений, заменяя их кое-где в качестве своеобразного эксцесса. На мой взгляд, это не столько научная, сколько этическая точка зрения: исследователи, которым человеческое жертвоприношение кажется аморальным по определению, ищут возможность показать, что культура и общество могут обойтись без него, а значит, и современные люди могут, в принципе от него отказаться. Строго говоря, было человеческое жертвоприношение в прошлом универсальным фактом или нет, доказать невозможно, поскольку для этого пришлось бы провести полную инвентаризацию ритуалов всех существовавших когда-либо культур. Но можно сказать лишь одно: в последние десятилетия появляется всё больше археологических доказательств того, что человеческие жертвоприношения в прошлом были распространены намного шире, чем это полагали в XX в. [6; 7; 8].

Второй аспект проблемы связан с вопросом о том, в каких формах существует человеческое жертвоприношение в современных развитых обществах и насколько оно универсально в нашей современной жизни. В современной европейской политической философии этот аспект проблемы часто обсуждается в контексте размышлений о сущности суверенности и биополитики. Тон здесь задает идея Джорджо Агамбена о том, что суверенная власть может распоряжаться человеческой жизнью, не прибегая к каким-либо ритуальным элементам, а значит, биополитика может существовать отдельно от жертвоприношения. Если бы было так, жертвоприношение нельзя было бы рассматривать как универсалию.

Агамбен высказывает свою идею со ссылкой на древнеримский текст Феста «О значении слов»: «*Nomo sacer* называется тот, кого осудил народ за какое-либо преступление; приносить его в жертву нечестиво, но тот, кто его убьет, не считается преступником, ибо первый трибунский закон гласит: “Если кто убьет человека, который с ведома всего народа был объявлен *sacer*, да не осудится”. Оттого-то всякий дурной и бесчестный человек обыкновенно зовется *sacer*» [1, с. 92]. Вслед за Харольдом Беннеттом Агамбен усматривает противоречие в том, что «тот человек, которого всякий имел право безнаказанно убить, не мог, однако, быть предан смерти посредством какого-либо ритуала („*neque fas est eum immolari*“; глагол *immolari* означает „посыпать жертву *mola salsa* – жертвенной мукой, – прежде чем убить“) [1, с. 93].

Ван Дер Уолт в связи с этим замечает, во-первых, что приводимый Агамбеном отрывок из Феста можно интерпретировать по-другому: это запрет не жертвоприношения вообще, а определенной части ритуала – здесь имеет место проблема перевода. Агамбен преуменьшает значение того факта, что «*immolare*», строго говоря, первоначально обозначал разбрасывание кусочков соленого мяса по телу жертвы и только потом стал употребляться в обобщенном значении как синоним жертвоприношения в целом. Поэтому запрет на «*immolare*», о котором пишет Агамбен, может обозначать не запрет жертвоприношения *homo sacer*, а всего лишь запрет на некоторые ритуальные действия, такие как посыпание жертвы жертвенной мясной мукой [10, p. 279].

Во-вторых, даже если такой казус был в римском праве, это не отменяет общей логики, а она состоит в том, что при убийстве людей и использовании их тел, избежать ритуальных элементов в большинстве случаев невозможно, если это действие открытое, претендующее на легитимность. Скрыто и без ритуала можно убить человека и спрятать труп, но это убийство. А жертвоприношение – публично, что предполагает ритуал, и он всегда имеет место.

Обсуждение этого вопроса тесно связано с дискуссией о том, можно ли считать Холокост сакральным жертвоприношением или нет. Анализируя данную дискуссию, Марина Александровна Корецкая поддерживает позицию Агамбена, Жана-Люка Нанси и Джеффри Александера, согласно которой Холокост следует понимать не столько в терминах жертвоприношения, сколько в терминах травмы [4, с. 39–40]. При этом один из аргументов заключается в том, что нацисты всячески избегали ритуальных действий и старались не относиться к убиваемым людям как к людям: «Нацистский режим не рассматривал евреев (равно как и другие группы, подлежащие уничтожению) в качестве жертв (ни в смысле *victim*, ни в смысле *sacrifice*), даже жертв, необходимых во имя осуществления арийского проекта. Они рассматривались как расходный материал, грязь [4, с. 40]. В подтверждение этой точки зрения Корецкая цитирует Клода Ланцмана, бывшего интервью у Ицхака Дугина, бывшего в концлагере и рассказавшего, что немцы запрещали «произносить слово “смерть” и слово “жертва”, потому что это не тела, а просто деревянные чурбаны, ничего не значащие вещи, дерьмо, мусор. Стоило кому-нибудь сказать “смерть” или “жертва”, как его избивали. Немцы внушали нам, что мы должны называть трупы *Figuren*, то есть “марионетками”, “манекенами”, или *Shmattes*, то есть “ветошью”» [4, с. 40].

Но я считаю, что этот пример как раз показывает обратное, а именно, что ритуал и жертва имели место. Именно потому нацисты запрещали говорить о жертве, что она была, а её хотели превратить просто в технологию. Но это невозможно. В данном случае запрет говорить о жертве – часть ритуала жертвоприношения. Если бы нацисты действительно могли манипулировать жизнями убиваемых просто как расходным материалом, им не было бы на-

добности запрещать использовать какие-то слова. Здесь же налицо элемент ритуального осквернения, требуемого для того, чтобы человека можно было пожертвовать, сделав вид, что это не жертва. Нанси и Агамбен, возможно, правы в том, что холокост не был традиционным религиозным человеческим жертвоприношением, но он был новой формой современного человеческого жертвоприношения, в которой старые ритуальные формы претерпели радикальную трансформацию.

Вопреки идеям Агамбена и похожим утверждениям Филиппа Лаку-Лабарта (в работе 1998 г. «Политическая фантастика»), Ван Дер Уолт считает, что и в практике холокоста, и в современной медицине сохраняются ритуальные элементы, то есть распоряжение жизнью людей в современных обществах не имеет чисто технический характер и сохраняет свою связь с архаическим жертвоприношением. Ван Дер Уолт соглашается с мнением Жака Деррида, что стремление к суверенности как к праву на техническую манипуляцию чистой жизнью без каких-либо ритуальных элементов остается лишь стремлением, поскольку избежать ритуала не удастся. Даже в нацистских лагерях смерти уничтожение людей происходило на фоне нацистских факельных шествий, митингов, восславления фюрера и криков «Хайль!» [10, р. 279]. От себя добавлю, что всё это сопровождалось ритуальными осквернениями евреев, славян и всех прочих, кого решено было уничтожить. Все это и было ритуальной составляющей убийства людей в лагерях.

Рональд Кордеро убедительно пишет о том, что в современных развитых обществах человеческое жертвоприношение практикуется повсеместно – в военных операциях, при принятии структурных решений в промышленности и сельском хозяйстве, при массовых вакцинациях населения, когда принимаются решения, приводящие к запланированному рассчитанному повышению смертности среди определенных групп населения. Во время военных действий гибель солдат можно интерпретировать как их добровольное самопожертвование ради победы. Но там, где человеческие смерти нельзя выдать за самопожертвование, особенно смерти среди мирного населения во время военных действий, их замалчивают, выдают за результаты стечения случайных обстоятельств. Руководители, принимающие решения, например, о применении в сельском хозяйстве пестицидов, что увеличит урожайность, но повысит смертность среди сельскохозяйственных рабочих, не называют подобные решения принесением жертвы. Таким образом, имеется склонность властей представлять свои действия не как жертвоприношения, а просто как менеджмент (экологический, в области здравоохранения и т.п.) [7, pp. 206–212]. То есть власти современных государств всячески стремятся избежать ритуализации, чтобы не принимать на себя роль жрецов, которую они по факту исполняют. Видимо, именно в этом контексте следует интерпретировать идеи Агамбена про «чистую жизнь»: власть не может не приносить жертвы, но конструирует образ «чистой жизни» в ситуации, когда явное человеческое жертвоприношение табуировано.

Далее Кордеро задает вопрос: может ли современное человеческое жертвоприношение быть оправдано этически? И отвечает, что это возможно в рамках утилитаристской консеквенциалистской этики: мы жертвуем сокращением продолжительности жизни (смертью) меньшинства (рассчитанного статистически) для увеличения продолжительности жизни большинства. С точки зрения других, неконсеквенциалистских этических систем, человеческое жертвоприношение вряд ли может быть оправдано. Поэтому следует искать ему альтернативы, то есть такие способы организации современной жизни, которые позволят обойтись без сознательного принесения людей в жертву. Кордеро верит, что это возможно, но для этого не следует закрывать глаза на реальность человеческого жертвоприношения в современных развитых обществах [7, pp. 212–215].

Один из механизмов сокрытия универсальности человеческого жертвоприношения в современных обществах заключается в том, что намеренные жертвы (*sacrifices*) предстают в рамках современной идеологии как жертвы случайных обстоятельств (*victims*). Правительства и корпорации не признают ответственности за намеренные действия, в результате которых людей приносят в жертву, но придерживаются идеологии, в рамках которой их действия выглядят как помощь тем, кому просто не повезло, то есть жертвам несчастных случаев. Например, в нашей стране во время катастрофы в Чернобыле и во время теракта в Беслане многие решения властей и вытекающие из них действия фактически были элементами человеческого жертвоприношения, но официально в качестве таковых они никогда не были и не будут признаны [5].

В рамках современной идеологии считается само собой разумеющимся, что каждый имеет право на жизнь, но государство и корпорации обязаны обеспечить компенсации тем, кто случайно оказался жертвой. Так функционирует то, что Елена Иваненко называет «экономикой жертвы» и «виктимократией», когда на идеологическом уровне жертва понимается как субъект, право которого не быть жертвой было нарушено и который имеет право на виктимный капитал.

В условиях, когда явное человеческое жертвоприношение табуировано, оно осуществляется таким образом, что элементы традиционного ритуала – выбор жертвы, осквернение или очищение, подготовка сакрального места, очищение жреца, убийство жертвы, потребление и/или захоронение тела жертвы, мемориальное почитание жертвы – разносятся в пространстве и времени, будучи реализованы в самом различном порядке. Но от этого ритуал никуда не исчезает, он становится «распределённым» [3, с. 287]. При этом основным средством сакрализации человеческих жертв становятся новые медиа. «Здесь наблюдается любопытная параллель с архаикой: смещение от традиционного ритуала жертвоприношения к дизайну странным образом сохраняет сакральную дистанцию к жертве, превращая дизайн в жреческую

практику по наделению объекта наилучшими качествами, возвращая его до статуса наилучшей жертвы, *sacrificium*. Сеть добавляет в эту игру сращение (и амбивалентность) жертвы и зрелища, а также размывает границы между создателем, отправителем и адресатом жертвы... Композиция кадра намекает на логику ритуального жертвоприношения, ломая ее и оставляя открытым адресата – этот прием напрямую вписан в систему биополитических механизмов» [2, с. 48–52].

Итак, вопросы о сущности жертвоприношения и особенно о роли человеческого жертвоприношения в человеческой культуре далеки от окончательного разрешения. При этом те авторы, которые придерживаются гипотезы о необязательности человеческого жертвоприношения в качестве условия культуры, опираются либо на этические аргументы, согласно которым человеческое жертвоприношение является в современной культуре морально неприемлемым, либо на политическую возможность манипулировать жизнью людей вне ритуальных практик. Однако анализ фактов показывает, во-первых, что в архаических обществах человеческое жертвоприношение было распространено намного шире, чем предполагали до сих пор. Во-вторых, в современных развитых обществах человеческое жертвоприношение никуда не исчезло, но приняло новые формы, призванные, в частности, скрывать факт его существования. Что касается возможности манипулировать человеческой жизнью вне ритуала, эта возможность является не столько реальной, сколько желаемой для потенциальных манипуляторов, однако в реальности полностью избегать ритуальных элементов им не удастся. Из этого следует, что человеческое жертвоприношение, возможно, является культурной универсалией и необходимым условием существования человеческой культуры.

Список литературы

1. Агамбен, Дж. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь* / Дж. Агамбен. – М.: Европа, 2011. – 256 с.
2. Иваненко, Е.А. Дизайн жертвы / Е.А. Иваненко // *Международный журнал исследований культуры*. – 2017. – № 4 (29): 44–55 [Электронный ресурс]. – URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_32340894_90595376.pdf (дата обращения 07.01.21).
3. Иваненко, Е.А. Хайп: Производство и потребление аффекта коллективным телом / Е.А. Иваненко // *Миргород*. – 2020. – № 1 (15). – С. 254–291 [Электронный ресурс]. – URL: <https://mirgorodjournal.com/wp-content/uploads/2020/10/14-ivanenko.pdf> (дата обращения 01.11.20).
4. Корецкая, М.А. (Не) напрасные жертвы: Травма как точка сборки биополитического коллективного тела / М.А. Корецкая // *Международный журнал исследований культуры*. – 2017. – № 4 (29): 29–43 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=32340893&> (дата обращения 07.01.21).

5. Сериков, А.Е. Современные аналоги человеческого жертвоприношения / А.Е. Сериков // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2019. – № 2 (26). – С. 68–100 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=41596289> (дата обращения 07.01.20).
6. Carrasco, D. 2013. Sacrifice/Human Sacrifice in Religious Traditions / D. Carrasco // The Oxford Handbook of Religion and Violence: eds. Mark Juergensmeyer, Margo Kitts, and Michael Jerryson. – Oxford and New York: Oxford University Press, 2013. – Pp. 209–225 [Электронный ресурс]. – URL: <https://dash.harvard.edu/handle/1/34814073> (дата обращения 07.01.20).
7. Cordero, R.A. Human Sacrifice Today / R.A. Cordero // The Journal of Value Inquiry. – 2008. – 42:203–216 [Электронный ресурс]. – URL: <https://doi.org/10.1007/s10790-008-9105-0> (дата обращения 07.01.21).
8. New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society / Ed. By Vera Tiesler and Andrea Cucina. – N.Y.: Springer, 2007.
9. Stebbins, M. (2020) Sacrifice. In: Leeming D.A. (eds) Encyclopedia of Psychology and Religion. Springer, Cham [Электронный ресурс]. – URL: https://doi.org/10.1007/978-3-030-24348-7_602 (дата обращения 07.01.21).
10. Van Der Walt, J. Interrupting the Myth of the Partage: Reflections on Sovereignty and Sacrifice in the work of Nancy, Agamben and Derrida. Law Critique 16, 277–299 (2005) [Электронный ресурс]. – URL: <https://doi.org/10.1007/s10978-005-1891-y> (дата обращения 07.01.21).

THE UNIVERSALITY OF HUMAN SACRIFICE

*A.E. Serikov**

S.P. Korolev Samara National Research University, Samara, Russia

E-mail: aeserikov@mail.ru

***Abstract.** The question of the role of human sacrifice in human culture is far from final resolution. The authors, who adhere to the hypothesis that human sacrifice is not obligatory as a condition of culture, rely either on ethical arguments according to which human sacrifice is morally unacceptable in modern culture, or on the political possibility of manipulating people's lives outside of ritual practices. However, an analysis of the facts shows, firstly, that in archaic societies, human sacrifice was much more widespread than hitherto assumed. Secondly, in modern developed societies, human sacrifice has not disappeared anywhere, but has taken on new forms, designed, in particular, to hide the fact of its existence. As for the possibility of manipulating human life outside of ritual, this possibility is not so much real as it is desirable for potential manipulators, but in reality they cannot completely avoid ritual elements. It follows from this that human sacrifice is possibly a cultural universal and a necessary condition for the existence of human culture.*

***Keywords:** culture, cultural universals, social practices, sacrifice, ritual.*

**SERIKOV Andrei Evgenievich* – Associate Professor, Candidate of Philosophy, Associate Professor of S.P. Korolev Samara National Research University, Chair of Philosophy.

СОЗНАНИЕ И ТЕЛО ЧЕЛОВЕКА В СИСТЕМЕ КОНСТРУИРОВАНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

*И.И. Докучаев**

*ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет
имени А.И. Герцена», г. Санкт-Петербург, Россия,
E-mail: ilya_dokuchaev@mail.ru*

***Аннотация.** В статье идет речь о формах конструирования человека в рамках различных культурно-исторических типов. Показано, что особую роль конструирование человека играет в условиях креативной культуры, субъектом культурогенеза которой становится личность, то есть социально значимая индивидуальность человека; в отличие от культуры традиционной, в которой субъектом культурогенеза был тот или иной тип социальных институтов и регулируемых ими коллективов людей. Подробно обсуждается проблема конструирования тела в рамках тех или иных практик физической культуры и конструирования сознания в рамках тех или иных практик культуры педагогической. Все практики разделены на два типа: осмысление и модификацию. Осмысление рассматривается как совокупность художественных, ценностных и научных картин человека. Модификация разделена на два типа: глубинную и поверхностную. Поверхностная модификация изменяет те или иные свойства сознания или тела, а глубинная – исключает имеющиеся или дополняет их новыми.*

***Ключевые слова:** тело, сознание, человек, осмысление, модификация, культура физическая, культура педагогическая.*

Человек не только создатель культуры, но и один из ее артефактов. Человек не только творит природу, превращая ее в благоустроенный мир и общество, создавая образцы взаимодействия с другими, но и самого себя он творит, меняя как свое сознание, так и свое тело. Эта хорошо известная мысль все еще требует систематизации ее основных составляющих. В первую очередь, необходимо понять, в каких формах происходит это творение, а во вторых, каковы его основные результаты. Относительно первого вопроса можно предварительно высказать следующий тезис. Творение осуществляется в двух основных формах: это осмысление и преобразование. Относительно второго вопроса можно также говорить о двух основных результатах: сознании и теле. Настоящая работа будет посвящена систематизации основных концептов, связанных с природой осмысления и преобразования человека в двух планах его бытия – телесном и физическом. Речь пойдет не столько

*ДОКУЧАЕВ Илья Игоревич – доктор философских наук, профессор по кафедре философии, профессор РАО, заведующий кафедрой Теории и истории культуры ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена».

о том, как эти способы деятельности и планы даны человеку в переживании или осуществляются им в отношении себя самого, сколько о том, как они являются результатом социальных усилий, то есть о том, насколько они как раз и не принадлежат человеку, а являются артефактами культуры. Эта ситуация кажется парадоксальной, ибо все, что представляет собой культура, сделано человеком, однако именно человек оказывается такой поделкой, которая, в свою очередь, не зависит от человеческих усилий. Формы человека, которые он сообща с другими придает себе самому, затем становятся его природой, с которой он сам же вынужден считаться.

1. Осмысление и модификация

Основными формами конструирования человека как артефакта культуры являются осмысление и модификация. Осмысление есть ценностное проектирование сознания и тела человека, а также создание его когнитивных и художественных моделей. Модификация же есть изменение человеческого сознания и тела, которое может затрагивать поверхностные и глубинные их особенности. Поверхностные модификации отличаются от глубинных тем, что не вносят в биологическую суть человека принципиально новых свойств. Глубинные же модификации вносят такие дополнения, которые не только изменяют наследственные данные, но и потенциально могут создавать новые биологические виды. В этом смысле именно модификация тела может быть глубинной, сознание же можно модифицировать только поверхностно. По крайней мере, пока. До сих пор нет таких технологий, которые бы претендовали на нечто большее, однако они вполне могут появиться в скором будущем, если ряд проблем, связанных с взаимоотношением тела и сознания, то есть с объяснением параллелизма и взаимоопределения функций сознания и тела, будут принципиально решены. Эта перспектива мне представляется вполне реальной.

1.1. Ценностное осмысление

Важнейшей формой осмысления человека всегда было его проектирование, то есть конструирование идеала, или порождающей модели, на основании которой можно было думать о человеке, можно было его воспитывать и исправлять. Каждая эпоха создавала подобный идеал, и он становился частью системы ценностей, выстраиваемой вокруг главной из них – экзистенциальной, или смысла жизни. Так, средневековая культура, строившаяся вокруг ценности личного спасения, идеал человека определяла в самом центре своего тезауруса, поскольку в зависимости от того, каким образом устроен человек, было понятно, в чем заключается смысл спасения, то есть – ключевая ценность эпохи. Христианская антропология, возникшая в евангельских сочинениях апостола Павла, приобрела заверченный характер благодаря бого-

словию отцов-каппадокийцев, и прежде всего, Григория Нисского. В трактате «Об устройении человека» триада дух – душа – тело окончательно приобрела концептуально развернутый смысл, который и есть модель человека, обладающего смертным и тварным телом, бессмертной и тварной душой, и причастного святому духу [2]. Спасение души возможно именно благодаря этой причастности и любви, лежащей в ее основе, а также искуплению грехов, совершенному возлюбившем человека Спасителем.

Более древние проекты человека не предполагали личного спасения, и модель человека включала только два элемента: душу и тело. По аналогии с этой дихотомией рассматривался и внешний мир, с которым человек ощущал такое тесное единство, переживаемое всеми представителями его рода, какое позволяло ему не бояться смерти и не искать личного спасения, а знать, что он лишь временно выделившаяся часть, которая скоро опять вернется туда, откуда пришла. Более поздние же проекты человека утратили остроту экзистенциального противоречия между бесконечностью содержания сознания, которая и есть мир, и конечностью телесного существования. Время, отведенное жизни тела, стало восприниматься как время жизни человека вообще, а проблема кратковременности этого бытия снималась стремлением к разнообразию потребляемых удовольствий и удовлетворению этого стремления, достигнутому в той или иной мере. Различные эпохи придавали желаемому образу человека оттенки, связанные с идеалом служения государству или обществу, художественного творчества и научного или инженерного исследования. Так или иначе, ценностный проект человека предопределял его отношение к себе, к другим, к окружающему миру и создавал совокупность социальных институтов, регламентирующих каждый аспект существования тела и сознания. Этот регламент менялся от эпохи к эпохе, уточняя требования к набору ценностей и знаний, определявших и мировоззрение, являвшееся содержанием сознания, и телесный облик человека, являвшейся следствием этого мировоззрения. Ценностный проект человека был желаемым способом его бытия, и этим он существенно отличался от когнитивного образа человека, который стремился адекватно передать его свойства, то есть познать их в той мере, в какой они являются подлинными аспектами реальности.

1.2. Когнитивное осмысление

Когнитивные картины человека долго не отличались от ценностных. История культуры формирует их впервые в античную эпоху в Греции, хотя отдельные элементы когнитивных моделей человека появляются и раньше, например, в Египте. Так, практика бальзамирования мумий свидетельствует о том, что функция головного мозга не определялась как важнейший аспект бытия человеческого тела, связанный с сознанием и управлением движением, и поэтому головной мозг вытаскивали специальными крючками через нос, а затем выбрасывали как не представляющий ценности и не достойный сохра-

нения в будущей жизни. Аналогичное отношение к мозгу демонстрирует и античная философия, не связывая его функцию с мышлением и восприятием. Так, Аристотель в трактате «О частях животных» утверждал, что головной мозг необходим для охлаждения человеческого тела [1]. Даже в философии Рене Декарта концепция человека все еще носила характер умозрительной гипотезы, о чем свидетельствуют многочисленные рассуждения из разных трактатов (например, из «Страстей души») по поводу связи души и тела, осуществляемой благодаря так называемой шишковидной железе [3].

Эпоха Просвещения принесла противоположные концепции тем, о которых речь шла выше. Теперь всякий анимизм был принципиально исключен. Жюльен Ламетри в своих трактатах «Человек-растение» и «Человек-машина» пытался доказать, что никакой души, или сознания, вообще не существует, а человек представляет собой совокупность механических процессов, полностью редуцируемых к его телесному способу бытия [4; 5].

До сих пор совокупность свойств человека остается предметом дискуссий представителей различных наук. Так, Дэвид Чалмерс в своей книге «Сознающий ум» сформулировал так называемую «трудную проблему сознания», чем фактически признал невозможность редукции сознания к различным функциям человеческого тела [8]. Однако в XX и XXI веках наука значительно продвинулась в разрешении проблемы построения адекватной когнитивной картины человеческого тела и сознания, а также их взаимоотношений. Исследования в области генома человека, изучение нейросетей головного мозга, создание многочисленных технологий и инструментов, позволяющих наблюдать и моделировать работу различных систем человеческого организма, – все это дает надежду на то, что в ближайшем будущем мы можем ожидать существенного прорыва в построении модели генетического кодирования тех или иных свойств человека, а также в расшифровке функционального смысла тех или иных нейронных соединений, их связи с теми или иными актами и предметами сознания.

1.3. Художественное осмысление

История художественных образов человека начинается в древности и представляет собой галерею самых причудливых и разнообразных способов демонстрации качеств человеческого сознания и тела. Религиозные образы человека, известные нам благодаря мифам и сакральным текстам, придают ему характер сложного единства, обеспеченного, с одной стороны, синкретизмом, выражающемся в миксантропических формах, объединяющих части тела человека и растения, человека и животного, человека и того или иного явления ландшафта. С другой стороны, свойства человека выражают его зависимость от социальных представлений о том, каким должен быть член того или иного общества или его части. Одним из способов изображения человека

было создание образов богов, которые обладали всеми чертами людей, но при этом олицетворяли мечту человека о могуществе и власти над миром, демонстрировали идеальные и гиперболизированные возможности человека. Развитие художественных представлений осуществляется таким образом, что изначальная схематизация человека, характерная, например, для древних эпосов, таких как «Илиада» Гомера или «Махабхарата», постепенно замещается изображением индивидуальных черт человека, значимых для общества именно как таковые, то есть на смену схематизированного характера приходит личность. Впервые это можно заметить в лирическом дневнике влюбленного поэта, созданном Франческо Петрарко в его сборнике стихов «Канцоньере». Это произведение ознаменовало собой возникновение художественного осмысления человека, совершенно независимого от религиозных практик, светского и автопоэтического, то есть претендующего на конструирования условной реальности, а не на проникновение в реальность сакральную.

Развитие культуры в двадцатом и двадцать первом веке вносит существенный вклад в изменение художественного конструирования человека. Образ его сначала усложняется и распадается на отдельные черты, как это происходит в живописи кубистов, разлагающей зримое пространство на отдельные плоскости и линии, располагающиеся в разных его измерениях, но в пределах одного художественного факта, или в лирическом эпосе Джеймса Джойса, демонстрирующем прием так называемого «потока сознания», который вбирает в себя весь мир. Современное искусство, на которое оказывает влияние Интернет, превращает образ человека в функцию (аватар), связанную с теми или иными правилами социальной сети. Вместо целостного образа, соответствующего целостному человеку, обладающему социально значимой индивидуальностью, возникает совокупность акторов, действующих в виртуальной реальности и превращающих благодаря технологиям перформанса даже подлинную реальность в аналог виртуальной. Условность искусства становится условностью подлинной реальности, которую человек стремится зафиксировать благодаря возможностям глобальной сети и памяти серверов, сохраняющей те или иные результаты виртуализированной человеческой деятельности.

1.4. Поверхностная модификация

Изменения тела человека и его сознания, которые имеют поверхностный характер, существовали на протяжении всей истории культуры. Человеческое тело подвергалось такого рода модификациям сначала как фактор социальной стратификации, а затем в результате различных модных форм эстетизации телесности. К поверхностным модификациям можно отнести прически, окрашивание ногтей, костюмы, манеры поведения, образование и воспитание человека, то есть приобретение в результате целенаправленного воздействия на ребенка

со стороны педагогов тех или иных знаний и ценностей. Социальные институты древности тщательно регламентировали все эти аспекты, поскольку каждый человек должен был представлять собой результат социального конструирования, выполнять социальную функцию, быть носителем значимых социальных качеств (не быть обладателем социально значимой индивидуальности, а наоборот, избавиться от индивидуальности в пользу общих социальных черт), то есть этнофором, поскольку социальность определялась исключительно как принадлежность к общему происхождению, или этносу.

В креативной культуре на ранних этапах ее существования социальная институционализация человека была сохранена, но она была дополнена эстетическими формами, индивидуализировавшими конструирование человека. Этот процесс постепенно перевернул соотношение социального и индивидуального в пользу последнего и почти полностью вытеснил социальное. Механизм моды стал определять и прическу, и одежду, и образование, и воспитание, включая как способы формирования сознания, так и способы формирования тела, то есть так называемую физическую культуру.

К числу поверхностных модификаций человека нужно отнести не только способы его конструирования, но и способы его исправления в случае отклонений от так или иначе понимаемой нормы. Система здравоохранения и пенитенциарная система были созданы с целью исправления дефектов человеческого тела и сознания соответственно. Длительная история медицины демонстрирует медленную эволюцию моделей человека, связанную с отказом от ценностных их версий в пользу когнитивных. Только в конце XIX века медицина приобрела характер экспериментальной науки и отказалась от представления о гармонии жидкостей в организме как основы его здоровья или от кровопускания как от панацеи. Гораздо сложнее обстоит до сих пор дело с лечением так называемых душевных болезней, ибо даже самое представление о том, что такое душевная болезнь остается крайне дискуссионным. В своей книге «История безумия в классическую эпоху» Мишель Фуко впервые продемонстрировал тот уровень мифологизации психиатрии, который был характерен для нее до последнего времени [6]. Его книга остается образцом методологии исследования конструирования человека в форме медицинских поверхностных модификаций сознания и тела. Не менее важной в методологическом отношении оказалась и другая работа Мишеля Фуко под названием «Надзирать и наказывать», в которой продемонстрирована история понятия преступления, история правоприменительной практики и история наказаний [7]. Связь всех этих процессов с ценностной системой, определявшей различные сферы культуры и в том числе пенитенциарную систему, стала очевидной благодаря работам Мишеля Фуко и сегодня является одним из важнейших предметов антропологии и культурологии.

1.5. Глубинная модификация

Глубинные модификации сознания и тела также имеют длительную историю. Вместе с тем древние версии такого рода модификаций играли менее значимую роль в системе конструирования человека, чем современные версии, ибо они были менее разнообразными. Многообразие в этой сфере стало возможным благодаря возникновению наукоемких технологий, созданных в двадцатом и двадцать первом веке, или только создаваемых, но уже поражающих воображение открывающимися впереди возможностями существенного изменения природы человека вплоть до создания эволюционно более совершенного существа, радикально отличающегося от *Homo sapiens*.

Древние глубинные модификации ограничивались такими невинными конструкциями, как пирсинг, татауаж и подобные им формы. Самыми радикальными из них были знаменитые африканские кольца, вставлявшиеся в мочки уха и создававшие гигантские отверстия в них; тайландские ожерелья, увеличивавшие шею женщины на сорок сантиметров, или японские башмачки, которые, наоборот, уменьшали ступню женщины, сохраняя ее детский размер. Деформации костей и суставов, приводившие к серьезным последствиям, крайне вредным для здоровья человека, – вот те негативные свойства подобного рода глубинных модификаций человеческого тела. Глубинные модификации сознания были связаны с применением различных психотропных веществ (грибов, экстрактов растений), включая наркотики, которые приводили сознание в измененное состояние. В таком состоянии человек утрачивал контроль над происходящим с ним, включая систему различий между собственным телом и миром, воспринимал галлюцинации как подлинную реальность и доходил до экстаза, из которого не всегда возвращался в естественное состояние.

Однако современные глубинные модификации, которые уже возможны или только проектируются, далеко превосходят древние аналоги. Так, благодаря генной инженерии или благодаря соединению человеческого организма с механическими и автоматическими дополнениями, можно создать совершенно новое живое существо, радикально отличающееся от человека. Расшифровка кода нейросетей позволит открыть мир человеческого сознания любому потенциальному наблюдателю, а также управлять им. Это создаст возможности невероятного насилия над человеком и тотального контроля за его поведением со стороны заинтересованных в этом контроле лиц. Еще одна опасность – прогресс в области создания виртуальной реальности, симулирующей подлинную настолько, что их уже невозможно различить. Трудно представить себе всю катастрофичность последствий подобного рода глубинных модификаций, и поэтому необходимо разрабатывать и вводить в действие механизмы самого тщательного контроля за исследованиями подобного рода, с целью предотвращения неизбежных злоупотреблений результатами этих открытий и инновациями на их основе.

2. Сознание и тело

Теперь можно подвести итоги описания различных способов конструирования человеческого тела и сознания в форме списка важнейших результатов этих практик.

2.1. Сознание как результат осмысления и модификации

Сознание как результат осмысления есть совокупность различных когнитивных, ценностных и художественных моделей, которые представляют собой проекты его изменения, картины, согласно которым можно осуществлять эти изменения или развивать точное описание того, что собой представляет сознание, а также картины, которые представляют собой параллельную реальность, коррелирующую с реальностью подлинной и позволяющую оценить ее и поставить под сомнение любую оценку такого рода. Сознание как результат модификации есть, прежде всего, совокупность знаний и ценностей, на основе которых человек становится частью общества, то есть приобретает способность взаимодействовать с другими людьми в рамках тех или иных практик, регламентируемых теми или иными социальными институтами. Поверхностные модификации составляют основу конструирования сознания, а глубинные модификации – его периферию, по крайней мере, на сегодняшний день.

История культуры демонстрирует галерею различных форм такого рода осмысления сознания и его модификации, в которой ценностные модели являются наиболее древними. Однако с течением времени когнитивные и художественные модели приобретают не менее важную роль, чем ценностные. Представители рода, воины орды, граждане полиса, земледельцы и феодальная аристократия, рабы Божьи, служители государевы, просветители общества, романтические художники, ученые-позитивисты, массовые и эксклюзивные потребители, акторы сетевых сообществ – вот перечень основных результатов конструирования сознания, известных из истории культуры, которые представлены здесь в последовательности их появления.

2.2. Тело как результат осмысления и модификации

Тело как результат осмысления предстает так же, как и сознание в форме ценностного проекта, когнитивного описания и художественного аналога. Тело как результат модификации чаще всего представляет собой совокупность поверхностных трансформаций, однако с течением времени глубинные трансформации начинают играть не менее существенную роль, угрожая в дальнейшем только увеличить ее значение. История культуры также демонстрирует разные формы такой конструируемой телесности. Тело индивида как часть родового тела, тело человека как часть гармонического единства физического и духовного элементов, тело человека как тело физически развитого воина, тело человека

как тело правителя, обладающего более высокими достоинствами, чем тело подчиненного, тело грешника, которое необходимо принести в жертву спасению души, тело как физическое совершенство, тело как машина удовольствий и гнездилище страданий – вот основной перечень моделей телесности, представленный в истории культуры по мере их появления.

В современной культуре конструирование сознания и конструирования тела человека становятся одной из наиболее существенных сфер культуры, понимание истории подобного конструирования, опасностей его перспективы и возможностей контроля за ней с целью предотвращения негативных последствий – вот ключевые задачи современной науки, как социальной, так и гуманитарной, а также социальной практики, призванной реализовать позитивные сценарии развития мира, разработанные и предложенные учеными. От степени усилий по разработке такого рода сценариев и внедрению такого рода контроля зависит очень многое, и в первую очередь, выживание человека и сохранение окружающего его мира. Никакие плюсы конструирования нового эволюционного существа, которое может прийти на смену человеку, не в состоянии компенсировать утрату его природы в нынешней версии, ибо вместе с ее гибелью произойдет и гибель всех имеющихся критериев оценки этого эволюционного скачка, а точнее – катастрофы.

Список литературы

1. Аристотель. О частях животных / Аристотель. – М.: Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1937 (Aristotle. About parts of animals. – М.: State Publishing House of Biological and Medical literature, 1937).
2. Григорий Нисский. Об устройении человека / Григорий Нисский. – СПб.: Аxiома, 2000 (2. Gregory of Nyssa. On the dispensation of man. – St. Petersburg: Аxiома, 2000).
3. Декарт, Р. Страсти души / Р.Декарт // Декарт Р. Сочинения в 2 томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 481–572 (Descartes, R. Passions of the soul // Descartes R. Works in two volumes. Volume 1. – Moscow: Mysl, 1989. – Pp. 481–572).
4. Ламетри, Ж. Человек-машина / Ж. Ламетри // Ламетри Ж. Сочинения. – М.: Мысль, 1983. – С. 169–226 (La Mettrie, J. Man-machine // La Mettrie J. Works. – Moscow: Mysl, 1983. – Pp. 169–226).
5. Ламетри, Ж. Человек-растение / Ж. Ламетри // Ламетри Ж. Сочинения. – М.: Мысль, 1983. – С. 227–240 (La Mettrie, J. Man-plant // J. La Mettrie Works. – Moscow: Mysl, 1983. – Pp. 227–240).
6. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб.: Университетская книга, 1997 (Foucault M. A history of madness in the classical era. – St. Petersburg: University Book, 1997).
7. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М.: Ad Marginem, 1999 (Foucault M. Discipline and punish. The birth of a prison. – Moscow: Ad Marginem, 1999).

8. Чалмерс, Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Д. Чалмерс. – М.: УРСС, 2013 (Chalmers D. The conscious mind: In search of a fundamental theory. – Moscow: URSS, 2013).

HUMAN CONSCIOUSNESS AND BODY IN THE SYSTEM OF CONSTRUCTING REALITY

*I.I. Dokuchaev**

Herzen University, St. Petersburg, Russia,

E-mail: ilya_dokuchaev@mail.ru

***Abstract.** The article deals with the forms of human construction within the framework of various cultural and historical types. It is shown that a special role of human construction is played in the conditions of creative culture, the subject of cultural genesis of which is a person, that is, a socially significant individual of a person; in contrast to traditional culture, in which the subject of cultural genesis was one or another type of social institutions and groups of people regulated by them. The problem of constructing the body within the framework of certain practices of physical culture and constructing consciousness within the framework of certain practices of pedagogical culture is discussed in detail. All practices are divided into two types: comprehension and modification. Comprehension is considered as a set of artistic, value-based*

***Keywords:** body, consciousness, person, comprehension, modification, physical culture, pedagogical culture*

**DOKUCHAEV Ilya Igorevich* – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Philosophy, Professor of RAE, Head of the Department of Theory and History of Culture of the Herzen University.

Трибуна аспиранта

УДК 101.3

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СЛОЖНОСТИ И АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*А.В. Думов**

*ФГАОУ ВО «Сибирский федеральный университет», Гуманитарный институт,
г. Красноярск, Россия
E-mail: avdumov@inbox.ru*

***Аннотация.** Рассматривается значение концепций аналитической философии в развитии философской рефлексии сложности. Несмотря на вовлеченность аналитической философии в исследование сложностных феноменов, таких как язык и сознание, отношение к самой сложности в рамках аналитико-философских исследований является своеобразным: для аналитической философии характерно критическое отношение к метафизическим проектам, в том числе — к метафизике сложности. На основании исследования специфики понимания сложностных феноменов в аналитико-философских исследованиях характеризуются возможности вовлечения аналитико-философских подходов в сферу рефлексии сложности. Делается вывод об обоснованности прогностических заключений некоторых исследователей о роли аналитической философии в развитии философии сложности и наук о сложном.*

***Ключевые слова:** сложность, аналитическая философия, философия сложности, эпистемология, метафизика сложности.*

Философское осмысление сложности представляет собой развивающуюся отрасль современного философского знания, пути развития которой остаются во многом неявными, вследствие чего множество аспектов содержания рефлексии сложности и форм ее осуществления являются актуальными объектами для исследования. Одним из таких проблемных полей исследования философии сложности является взаимодействие традиций философского мышления в рефлексии сложности. Внимание обращается на то, что большинство известных опытов философской рефлексии сложности базируется на понятийно-категориальных средствах и концепциях континентальной философии. К таковым, в частности, можно отнести исследование методологических возможностей в познании сложного и онтологии метода как такового, предпринятое Э. Мореном в работе «Метод. Природа природы», диалектико-материалистические опыты концептуализации сложности в рамках рефлексии проблем кибернетики и системного анализа, осуществленные В.С. Тюх-

*ДУМОВ Александр Витальевич — студент 3 курса бакалавриата, кафедра философии Гуманитарного института ФГАОУ ВО «Сибирский федеральный университет»

тиным, А.И. Уемовым, Е.А. Мамчур, А.Д. Урсулом и др., теорию социальной сложности М. Деланда, философскую рефлексию систем в работах Ю. Хуэя и множество других.

В то же время одним из принципов аксиологии сложностного мышления является диалогическая открытость, то есть основанное на признании имманентной неполноты знания и ограниченности эпистемических средств стремление к формированию того, что Э. Морен называет «самокритичной рациональностью» [1, с. 159] посредством непрерывного «обмена» концептуальными средствами и оценки собственной теоретической ориентации в ее взаимодействии с иными позициями. Возникает вопрос о том, является ли сложность предметом философской рефлексии лишь в рамках континентальной традиции? Если это так, то концепции сложности представляют собой нечто противоречивое и подчас абсурдное, поскольку всякое полагаемое ее сторонниками стремление к нередуктивному охвату сложности самого философствования является упрощающим уже ввиду ограниченности своих базовых установок. Но, конечно же, само существование философии сложности оказалось бы в таком случае излишним, и исследование данной проблематики прекратилось бы достаточно скоро, а сама она была бы предана забвению как недоразумение. Напротив, философские исследования сложности в различных ее проявлениях активно развиваются, и этим фактом иллюстрируется ее жизнеспособность и возможность действительной реализации ее принципов. В таком случае закономерными становятся следующие вопросы: какую роль в развитии философской рефлексии сложности играют исследования представителей аналитической традиции? В чем состоят характерные особенности понимания сложности в аналитической философии, и существует ли сложность как самостоятельный концепт в рамках направлений данной традиции? Каким образом развитие аналитической философии может способствовать прогрессу философской рефлексии сложности и конкретно-научным исследованиям сложных явлений и процессов? Данные вопросы и рассмотрим в настоящей статье.

Для того чтобы выяснить, каким образом сложность осмысливается в рамках аналитической философии, необходимо обратиться к существующим концепциям сложности и их содержанию. Начать следует с того, что подразумевается под сложностью представителями философии сложности как некоего самостоятельного тематически определенного поля развития философской мысли. Профессор Стелленбосского университета ЮАР, философ и исследователь сложности П. Сильерс определяет сложность в качестве совокупности характеристик системы, указывая на невозможность существования конкретного определения сложности [2, р. 2]. Им формируется определенный перечень областей, в которых мы можем наблюдать проявления системной сложности. К такому перечню он относит социум, человеческий мозг, язык, бактериальные микроорганизмы

(хотя данный пункт мог быть обобщен и до живых организмов в целом) [2, р. 3]. Отвечая на вопрос о той совокупности особенностей структуры системы и ее поведения, которая позволяет характеризовать такую систему как сложную, Сильерс выделяет следующие положения.

1. Сложная система состоит из большого количества элементов.

2. Само по себе большое количество элементов не является достаточным для характеристики системы как сложной: между элементами должно осуществляться динамичное взаимодействие (не только физическое, но и информационное и т.д.).

3. Любой элемент системы воздействует на остальные и сам находится под влиянием множества других. Однако состояние системы не определяется точным количеством взаимодействий, связанных с конкретными элементами.

4. Эти взаимодействия являются нелинейными, что также является предварительным условием сложности.

5. Взаимодействия обычно имеют короткий диапазон, то есть протекают между ближайшими элементами системы. Конечно же, это не препятствует всеобщему взаимовлиянию элементов, но налагает на него характерный отпечаток: влияние воздействия определяется ходом его трансляции.

6. Особенностью реализации взаимодействий также является петлеобразная структура: это могут быть петли отрицательной (подавляющей) и положительной (стимулирующей) обратной связи, и оба вида обратной связи важны для определения активности системы.

7. Сложные системы являются открытыми, четкое определение их границ зачастую является невозможным. «Ограничение» системы следует из задач исследования, зависит от положения наблюдателя и является теоретической условностью.

8. Сложные системы существуют в условиях, далеких от равновесия. Равновесие, по замечанию Сильерса, становится синонимом смерти.

9. Сложные системы обладают историей. Прошлое таких систем определяет настоящую и будущую картину их существования.

10. Конкретный элемент системы «не знает», что происходит с системой в целом. Ему доступна только направленная к нему и проходящая через него информация. Сложность рождается в результате реализации множества закономерностей взаимодействия между элементами [2, р. 3–5].

Определяя совокупность проявлений сложности и эпизодически указывая на истоки ее генезиса, Сильерс указывает на некоторые семантические аспекты понятия сложности, не эксплицируя его содержания в целом. Ситуация невозможности создания дефиниции сложности отмечается практически всеми исследователями сложности, однако нельзя сказать, что отказ от использования дефиниций и попыток их создания способствует разрешению данной ситуации.

Определенные попытки решения проблемы дефиниции сложности обнаруживаются в исследованиях французского философа и социолога Э. Морена. Им создаются философские метафоры, которые могут стать средством постижения семантического содержания сложности, что, в свою очередь, может способствовать созданию контекстуально применимых определений. Базовой метафорой сложности, по мысли Морена, является ткань, переплетение множества самостоятельных элементов, рождающее целостность. Сложность может быть понята как ткань событий, детерминаций, действий, случайностей, которые конституируют наш феноменальный мир [1, с. 86]. Но является очевидным тот факт, что не только для целей развития complexity science, но и для формирования философской рефлексии сложности одних только метафорических конструкций недостаточно. Будучи образами онтологии сложности, они передают ее «дух», но целостная картина сложности в ее онтологической и гносеологической модальностях ими не может быть представлена. Такие метафоры приводят к формированию интуитивного ощущения сложности, описанного А.М. Леоновым: раскрывается универсальность сложности и ее значимость для познания и управления [3, с. 7]. Тем самым сложности придается аксиологическое содержание, а знание о ней понимается как ценное, поскольку является сообразным ключевому свойству природы вещей.

Но возникает и определенный риск, связанный с пониманием содержания понятия сложности. Этот риск осознается и Мореном, когда он говорит, что термин «сложный» используется не для объяснения, но для указания на существование трудности в объяснении: «Слово служит для объяснения чего-то, что мы действительно не можем назвать, но что мы назовем «сложное»» [1, с. 214]. Подобное использование термина может привести (и естественным образом приводит) к формированию метафизики сложности, которая уже подразумевает некую редукцию мира к сложности, природы сложности к сложности природы, и при этом не способствует адекватному выявлению семантики понятия «сложность»: оно просто рассматривается как понятие ключевого свойства, определяющего структурные и функциональные особенности ряда систем. В данном случае понятие сложности можно с легкостью заменить любым другим, лишь бы только оно способствовало выражению некоего ощущения, возникающего при встрече познающего с «тайной» определенных предметов. При определенном усилии эта метафизика может даже конституироваться как религиозная. Ярким примером этого является способ понимания сложности, предложенный В.В. Налимовым: сложность определяется им как форма проявления сознания, и тем самым понятие сложности является только лишь инструментом для описания развития вселенского сознания [4, с. 103]. Очевидно, что о ценности подобных концептов сложности для науки говорить не приходится.

Яркие примеры существующих опасений относительно того, что концепт сложности может с легкостью утратить свою эвристическую силу для научного мышления, приводит профессор Портлендского государственного университета М. Митчелл: ею упоминается критическая статья Дж. Хоргана, в которой им отстаивается утверждение о незначительной ценности теории сложности для научного постижения действительности. Хорган отмечал возможность того, что на определенном уровне все так называемые сложные системы являются примерами проявления одних и тех же основных принципов, но ценность знания об этом им определяется как незначительная [5, р. 291]. Показательной является также и упоминаемая Митчелл позиция американского эколога Д. Гордона: ею высказывается мнение о том, что функция идей о сложности состоит в обозначении того, что не поддается объяснению, и потому для развития фундаментальной теории сложности как содержательно ценной для понимания всеобщих для сложных систем закономерностей необходимо исследование организационной и функциональной специфики конкретных систем [5, р. 294]. Резюмируя существующие проблемы наук о сложности, М. Митчелл отмечает отсутствие необходимого словаря для описания того, что ими изучается, вследствие чего отсутствует должная для языка науки строгость описаний [5, р. 301]. Подобные замечания демонстрируют то обстоятельство, что сфера наук о сложности испытывает потребность в критическом анализе тех языковых средств, которые используются ее представителями.

Исследование языка наук о сложности напрямую связано с постижением существующих возможностей описания того, что называется сложностью в языке. Ключевым объектом исследовательского интереса должно стать само понятие сложности и его смысл. И если целью данного исследования является достижение понимания возможностей языкового описания сложности и границ этих возможностей, то своеобразным философским кредо исследования должны стать слова Л. Витгенштейна: «Все, что может быть сказано, должно быть сказано четко, а то, о чем нельзя сказать, следует обойти молчанием» [6, с. 7]. В контексте задач философской рефлексии языка наук о сложности актуальное значение приобретают теоретические разработки представителей аналитической философии. Для того чтобы познание сложности реализовалось как научное, необходимо развитие соответствующих языковых средств, важным шагом которого является очищение языка науки от метафизических пропозиций. Подчеркиваемая М. Шликом тщетность усилий метафизиков выразить чистое качество, сущность вещи в предложении, приводит к тому, что они стремятся к невозможному, к выражению невыразимого [7, с. 31]. Само стремление при этом является иллюзорным, так как де-факто никакие познавательные цели подобным путем не достигаются, но осуществляется лишь порождение языковых конструкций, смысл которых оказывается неопределенным, равно как и практическая ценность их использования.

Наука о сложности как самостоятельная область познания в настоящее время находится лишь в стадии своего возникновения, свидетельством чего является и применимость к ней утверждения М. Шлика о том, что усилия становящихся дисциплин направлены на смысл собственных утверждений [7, с. 32]. Прояснение собственных фундаментальных понятий, создание того необходимого по словам М. Митчелл словаря является условием конституирования науки о сложности как автономной отрасли знания, но ее существенная зависимость от философского осмысления сложности на настоящий момент не позволяет говорить об ее самостоятельности. Сфера исследований сложности активно заимствует достижения философской рефлексии онтологической специфики сложных систем, особенностей деятельности познания, связанной с исследованием подобных систем. По своей форме заимствуемые достижения могут быть охарактеризованы как метафизические аналогии, имеющие в основном эвристическую ценность для развития дальнейшей рефлексии сложности, но не как конкретные способы ее обобщенного описания и представления. Примеры таких заимствований можно найти в цитируемом выше исследовании П. Сильерса. Он стремится аргументировать наличие у постструктуралистских и постмодернистских теорий внутренней «чувствительности» к сложности [2, р. 136]. Но с учетом отсутствия представления о том, что же такое сложность, можно заключить о том, что указание на то, что какие-либо философские концепции обладают таковой «чувствительностью», является произвольным. Конечно же, концепция краха метанарративов и утраты прежних способов легитимации знания, предложенная Ж.-Ф. Лиотаром, представляет ценность для понимания особенностей развития тех организационных трансформаций науки, которые привели к возможности возникновения областей междисциплинарных исследований, в частности — науки о сложности. Но предложенная Сильерсом аналогия между концепциями преобразования научного знания Лиотара и моделированием сложности в терминах сетей [2, р. 130] является декларативной и не имеет ценности для объяснения сложности, в том числе в ее эпистемологических проявлениях.

Существенное отличие аналитической философии состоит в понимании задач философии. И способ понимания, предлагаемый представителями аналитической традиции, сообразен задачам рефлексии языковых возможностей науки о сложности. В частности, А.Дж. Айер указывает на то, что задачей философии является поиск определений в употреблении. Под определением в употреблении имеется в виду определение не посредством указания на синоним, а с помощью иллюстрации возможностей перевода предложений, содержащих определяемый символ, в эквивалентные предложения, которые не содержат ни самого символа, ни его синонимов [8, с. 85]. Поиск такого рода определений является продуктивным: он устраняет путаницу, проистекающую из непонимания смысла некоторых типов предложений [8, с. 88].

Преимущество неявного определения состоит в том, что оно способствует прояснению содержания предложения, тогда как определение посредством приведения синонима зачастую не является удовлетворительным, так как синоним может быть настолько же содержательно неясным, как и определяемый через его нахождение символ. Актуальность вовлечения теоретических разработок представителей аналитико-философской традиции в контекст рефлексии сложности обуславливается непроясненностью вопроса о том, что имеется в виду, когда говорится об определении сложности. В данном вопросе трудно не согласиться с замечанием Б. Рассела о том, что сущность философствования состоит в переходе от неопределенности и двусмысленности к ясности и уверенности [9, с. 124]. В противном случае становится неясно, на что именно направлена философская рефлексия сложности и в чем состоит ее ценность, а следовательно, возникает вопрос о том, чем она является. Очевидно, что если мы признаем, что цель рефлексии сложности не состоит в развитии совокупности определенных знаний о нем, то тем самым мы утверждаем бессмысленность данной деятельности.

Неопределенность и неоднозначность присутствуют во множестве исходных конструкций, встречающихся в обсуждении того, что называется сложностью. В первую очередь, следует проанализировать высказывания о сложности как о феномене, примеры которых можно обнаружить в отечественных философских исследованиях сложности [10]. Непосредственно кантианский смысл данного термина состоит в рассмотрении предмета как явления, данного как чувственно воспринимаемое, и при этом отличаемого от его свойств самих по себе [11, с. 291]. Феномены являются предметами возможного опыта, тогда как сущность вещей самих по себе относится к миру ноуменального. Поскольку о сложности чаще всего говорится как о чем-то таком, что определяет природу явления, чем детерминируется его поведение, то отнести сложность к феноменам в кантианском смысле этого слова в действительности невозможно, так как сложность, понимаемая таким образом, не может быть дана в чувственном созерцании. Существенно больший интерес представляет понимание феномена, предложенное Ф. Brentano: им предлагается разграничение психических и физических феноменов, о самом же феномене он утверждает как о чем-то данном в опыте. Под психическими феноменами им подразумевается любой акт представления, возникающий через ощущение или фантазию и характеризующийся существованием в нем интенционального объекта, а под физическим – те, которые выступают в ощущении и не имеют интенционального содержания, поскольку сами составляют объект интенциональности [12, с. 42–43].

Закономерным является вопрос о том, к какого рода феноменам может быть отнесена сложность, понимаемая как феномен. С одной стороны, существует позиция, согласно которой сложность является тем, что стимулирует

познавательную деятельность человека [10], то есть является объективным фактором, воздействующим на развитие познания, однако попытка свести сложность к физическому феномену приводит к необходимости существенного ограничения данного понятия и, следовательно, исключает необходимость употребления самого термина «сложность». Из описаний сложности постигаемого необходимо будет вычлениить то, что ощущается как сложность. Если же сложность является тем, что Брентано называет психическим феноменом, то она дана исключительно в восприятии состояний сознания как нечто непосредственное и очевидное. В таком случае становится необъяснимой череда затруднений в определении сложности, испытываемая практически каждым автором, касающимся ее осмысления. Итак, феноменальность предполагает данность. Учитывая множественные проблемами рефлексии сложности, в особенности — связанные с ее определением, можно заключить о том, что сложность не дана, она не является феноменом и лежит за пределами возможного опыта. Многообразные проявления того, что называется сложностью (например, перечисленные П. Сильерсом или метафорически описываемые Э. Мореном) не позволяют говорить о самой сложности как таковой, поскольку она лежит за пределами языковых возможностей. Философская рефлексия сложности превращается в стремление к созданию языковых конструкций, способных передать «мистический опыт» переживания того, что называется сложностью. Такая философия сложности развивается как новая формы эзотеризма, деятельность которой отстранена от целей наук о сложном.

Причина данного расхождения между развитием философской рефлексии сложности и исследовательскими целями наук о сложном коренится в том, что само понимание сущности и задач философии не соответствует актуальным запросам науки. Следует признать, что метафизические концепции сложности не имеют ценности для развития научных исследований сложных феноменов: их цель состоит в том, чтобы развивать представления о сложности как о фундаментальном онтологическом основании реальности, и содержание понятия сложности в данном случае значительно отличается от эксплицируемого в конкретно-научных исследованиях. Ф. Рамсей, один из видных представителей аналитической философии, определяет в качестве задачи философии решение проблем, возникающих при определении частных терминов и при прояснении отношения терминов физического мира к терминам опыта [13, с. 40]. Для того чтобы философия сложности могла быть актуализирована как философия наук о сложном, необходима трансформация ее теоретических и методологических установок: от обсуждения сложности в терминах феномена необходимо перейти к рефлексии сложности как символа. От поиска языковых средств для конструирования метафизики сложности и ответа на вопрос «Что такое сложность?» необходимо перейти к исследованию того, почему нечто обозначается как сложное. Анализ языка

рефлексии сложного в философии и различных конкретно научных отраслях может способствовать прояснению содержания понятия сложности. Исследования представителей аналитической традиции в философии являются важнейшим методологическим источником для решения этой задачи.

Понимание действительной бессодержательности метафизических псевдопроблем, связанных с понятием сложности, а также строгость в выборе используемой терминологии, свойственные аналитической философии, вызывают ее явное, либо скрытое неприятие некоторыми представителями исследований сложности: так, П. Сильерс прямо утверждает о недостаточной чувствительности аналитической философии к динамике сложных систем [2, р. 142]. Основываясь на положениях исследования, осуществленного П. Сильерсом, М. Верманн приходит к выводу о том, что философская рефлексия сложности и научные исследования сложности – совершенно различные по своим фундаментальным теоретическим установкам и целям отрасли знания, общую историю которых зачастую трудно проследить [14, р. 2]. Подобная позиция де-факто подразумевает отказ от исследования действительных проблем, связанных с концептуализацией сложности, поскольку сложность из предмета исследований превращается в поле развития спекуляций и термин для обозначения неопределенного круга явлений и их свойств, постепенно утрачивающий свою научную ценность и эвристический потенциал. Этим обстоятельством обуславливается правомерность прогностических заключений А.М. Леонова о возможности привлечения достижений аналитической традиции философской мысли в контекст исследований сложности [15, с. 32]. От критического осмысления и анализа используемых языковых средств зависит жизнеспособность философии сложности как философии наук о сложном, и в конечном итоге — реализация ее собственных идеалов диалогического взаимодействия подходов и отраслей знания.

Список литературы

1. Морен, Э. О сложности / Э. Морэн. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2019. – 272 с.
2. Cilliers, P. Complexity and Postmodernism: Understanding Complex Systems / P. Cilliers. – London: Routledge, 1998. – 168 p.
3. Леонов, А.М. Познание сложности: введение в философию х-науки / А.М. Леонов. – Якутск: Изд-во Якутского ун-та, 2002. – 222 с.
4. Налимов, В.В. В поисках иных смыслов / В.В. Налимов. – М.: Прогресс, 1990. – 280 с.
5. Mitchell, M. Complexity: A Guided Tour / M. Mitchell. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – 368 p.
6. Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. – М.: Изд-во АСТ, 2020. – 160 с.
7. Аналитическая философия: Избранные тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 181 с.

8. Айер, Дж.А. Язык, истина и логика / Дж.А. Айер. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. – 240 с.
9. Рассел, Б. Избранные труды / Б. Рассел. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2007. – 260 с.
10. Ополев, П.В. Проблемы определения антропокультурной сложности / П.В. Ополев // Гуманитарный вестник МГТУ им. Н.Э. Баумана. – № 10. – 2018.
11. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Изд-во АСТ, 2020. – 784 с.
12. Brentano, F. Избранные работы / Ф. Brentano. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. – 176 с.
13. Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. – 528 с.
14. Woermann, M. Bridging Complexity and Post-Structuralism. Insights and Implications. Springer International Publishing, 2016. – 216 p.
15. Леонов, А.М. Эпистемология сложности в контексте компьютерных наук: автореф. дис. д-ра филос. наук / А.М. Леонов. – Якутск: Якутск. гос. университет, 2006. – 35 с.

CONCEPTUALIZATION OF COMPLEXITY AND ANALYTICAL PHILOSOPHY

*A. V. Dumov**

Siberian Federal University, Humanitarian institute, Krasnoyarsk, Russia

E-mail: avdumov@inbox.ru

***Abstract.** The author examines the importance of the analytical philosophy's concepts in the development of philosophical reflection on the complexity. Despite the analytical philosophy's involvement in the study of complex phenomena, such as language and consciousness, the attitude to complexity itself in the framework of analytical and philosophical research is peculiar: analytical philosophy is characterized by a critical attitude towards any metaphysical projects, including the metaphysics of complexity. On the basis of the study of the particularity of understanding complex phenomena specifics in analytical and philosophical studies, the author analyzes the possibilities of involving the analytic and philosophical approaches in the reflection on complexity. It is concluded with the validity of prognostic findings of some researchers about the role of analytic philosophy in the development of the philosophy and science of the complexity.*

***Keywords:** complexity, analytical philosophy, philosophy of complexity, epistemology, metaphysics of complexity.*

**Dumov Alexander Vitalievich – undergraduate student of 3rd course, Department of Philosophy, Humanitarian Institute, Siberian Federal University.*

В ПОМОЩЬ ПРЕПОДАВАТЕЛЮ

УДК 1:3

ГЕШТАЛЬТ СОЦИУМА: ПАРАДИГМАЛЬНАЯ ДИЛЕММА

*Е.А. Тюгашев**

*ФГАОУ ВО «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет», г. Новосибирск, Россия
E-mail: filosof10@yandex.ru*

***Аннотация.** Гештальт социума – это образ общества как структурированного целого. В социальной философии доминирует парадигма описания общества как совокупности четырех основных сфер общественной жизни. Выделены аномалии, присущие данной парадигме. Альтернативной парадигмой является расширенная базисно-надстроечная модель социума, учитывающая дополнительность способа производства материальных благ и способа производства человека.*

***Ключевые слова:** Маркс, социум, формация, базис и надстройка, сфера общественной жизни, способ производства*

Проблема гештальта социума

В социальном познании у человека, обладающего интуитивным типом мышления и структурной логикой, возникает потребность теоретически представить общество как структурированное целое. Этот образ общества должен быть не фрагментарным, а завершенным. Иначе говоря – гештальтом социума.

К сожалению, современные учебные издания по социальной философии и социологии такую картину общества не предлагают. Учебники социологии описывают общество, как правило, дисперсно. Также выборочно, избирательно представляется общество в учебных изданиях по социальной философии.

В учебнике, изданном под редакцией И.А. Гобозова, рассматриваются производство, политика и духовная жизнь [13]. В его авторском учебнике описываются лишь политика и духовное бытие общества [5].

В.А. Конев ограничился характеристикой хозяйства, противопоставив ему общение, в том числе общение между классами [7].

Т.Х. Керимов в новейшем учебном пособии из отдельных элементов структуры общества характеризует только идеологию, политику и мораль. В целом, проблему структурирования социальности он решает определением структуры как «трансцендентальной открытой множественности» [6, с. 178].

* *ТЮГАШЕВ Евгений Александрович* – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права ФГАОУ ВО «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет».

Таким образом, распространено выборочное представление общества. Но отдельные его элементы выявляются и позиционируются как однопорядковые, что позволяет все же говорить о возможности системного описания социума.

Концепция сфер общественной жизни: парадигмальные аномалии

Наряду с традицией избирательного, фрагментарного описания общества существует традиция, претендующая на описание его как целостной системы.

К.Х. Момджян в главе с соответствующим названием пишет: «В основе подсистем общества, именуемых сферами общественной жизни, лежат необходимые для выживания типы совместной деятельности людей. Любое общество... делится на четыре подсистемы, которые называются материальной (хозяйственной), духовной, организационной и социальной сферами общественной жизни. Число этих сфер далеко не случайно – оно строго соответствует числу элементов общественной жизни, которые должны воспроизводиться в целях ее сохранения и продолжения» [14, с. 210].

Поскольку представители социально-философской теории в основном придерживаются стандартной модели общественной жизни как состоящей из четырех сфер, то данную модель можно считать парадигмальной. Но, как известно, каждая парадигма сталкивается с трудностями, которые не замечаются или признаются незначимыми.

Так, в данной традиции указанные сферы общественной жизни, – чаще называемые как материальная, социальная, политическая и духовная сферы, – принято определять как основные сферы [1; 2]. Следовательно, возникает вопрос о неосновных сферах общественной жизни. Без них картина общества является неполной.

Еще одной трудностью рассматриваемой традиции является проблематичность выделения таких сфер. В.Н. Шевченко полагает, что «в целом эта классификация выдержала испытание временем, хотя сама проблема выделения и понимания всеобщих сфер общества многими учеными решается по-разному» [15, с. 712]. Наличие различных решений свидетельствует, по видимому, о недостаточной убедительности общепринятой классификации.

Можно выделить, по меньшей мере, три логических недостатка типовой классификации сфер общественной жизни:

- неясность оснований классификации;
- отсутствие непрерывности в делении;
- взаимное пересечение сфер общественной жизни.

Поэтому указанную классификацию нельзя признать «хорошей» классификацией. Она не обладает достоинствами естественности выделяемых классов и удобством в обращении [11, с. 92]. Так, выделение социальной сферы не выглядит естественным из-за того, что оперирует узким значением термина «социальное» в противоположность его широкому значению, закреплённому в названии дисциплины «социальная философия». Неудобна же класси-

фикация, например, тем, что мы не можем однозначно соотнести сферы общественной жизни с конкретными отраслями общественных наук.

Маркс: синкретиз моделей общества

Происхождение классификации сфер общественной жизни В.Н. Шевченко возводит к известному положению К. Маркса о том, что «способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще» [8, с. 8]. К.Х. Момджян также отсылает к К. Марксу: «И я полагаю, что Маркс внес колоссальный вклад в социальную статику, подсказав нам многоуровневую структурную модель, согласно которой общество состоит из четырех подсистем или сфер общественной жизни, в основе которых лежат четыре вида общественного производства, необходимые для существования людей. Маркс выделяет хозяйственную подсистему общества, отвечающую за производство вещей; социальную подсистему, где производится и воспроизводится “непосредственная человеческая жизнь”; организационную подсистему, где создаются и регулируются “формы общения” людей – связи и отношения между ними; духовную подсистему общественной жизни, отвечающую за производство разнообразной информации [10, с. 74]. И далее он напоминает идею о том, что «экономический уклад выступает как базис общества, определяющий социальный, политический и духовный порядки общественной жизни» [10, с. 75].

Очевидно, что К.Х. Момджян авторски интерпретирует и модернизирует положения К. Маркса. Так, К. Маркс писал не о «хозяйственной подсистеме общества, отвечающей за производство вещей», а о «способе производства материальной жизни». И последний не отождествлялся с экономической структурой как базисом юридической и политической надстройки.

Примечательно, что К. Маркс предлагал две разные модели общества: 1) базисно-надстроечную модель; 2) процессуальную модель общества как совокупности способа производства, обуславливающего социальный, политический и духовный процессы жизни. Это разные модели, поскольку в базисно-надстроечной модели отсутствуют производительные силы, но присутствует как приоритетная юридическая надстройка. Следовательно, данная модель неполно отображает общество. Процессуальная модель охватывает все общество. Поэтому она стала основой учения о сферах общественной жизни в социальной философии.

На различие и смешение этих моделей недавно обратил внимание индийский философ Д. Эдара. Он подчеркивает, что метафора базиса и надстройки фиксирует связь производственных отношений только с политико-правовой сферой. А положение о способе производства предлагает «целостный и синоптический взгляд на общество» [18, р. 215]. Д. Эдар придает различию этих моделей статус парадигмальной дилеммы и отмечает существование широко распространенного, молчаливого консенсуса относительно взаимозаменяемости двух парадигм [18, р. 145].

Действительно, различие базисно-надстроечной и процессуальной (сферной) моделей общества имеет парадигмальный статус. На первую модель опирался исторический материализм, а на вторую – современная социальная философия. Вместе с тем в постсоветской социальной философии базисно-надстроечная парадигма присутствует, но латентно. Истоком такого смешения парадигм является параллельное использование К. Марксом двух моделей общества.

Универсализация базисно-надстроечной модели

Итак, базисно-надстроечная модель неполна, а процессуальная (сферная) модель синоптическая, поскольку выделяет перекрывающиеся друг друга блоки общества. Возникает вопрос: какая же из этих моделей более естественна и удобна?

Ответ на данный вопрос представляется возможным дать, исходя из предложенного К.Х. Момджяном различения двух ветвей социальной философии – валлоативной и рефлексивной [9, с. 609]. Процессуальная (сферная) модель релевантна валлоативной философии, так как избирательно фиксирует значимые аспекты общественной жизни. Базисно-надстроечная модель приемлема для рефлексивной (систематической) социальной философии, так как основывается на конкретном принципе дифференциации уровней развития системы.

В перспективе развития рефлексивной социальной философии заслуживает внимания идея новосибирского социального философа В.П. Фофанова о том, что базисно-надстроечные взаимосвязи присущи всем системам. В этих взаимосвязях: 1) базис первичен относительно надстройки и функционально определяет ее как собственное, относительно обособившееся опосредование базиса; 2) надстройка обладает относительной самостоятельностью и активной ролью в отношении базиса, вплоть до того, что подчиняет его себе и становится ведущей [16, с. 56–58].

Данная идея позволяет интерпретировать экономическую структуру как надстройку над производительными силами. Рабочая сила и средства производства являются элементами процесса труда, то есть системы трудовой деятельности, существующей в виде трудовых отношений – отношений разделения и кооперации труда. Таким образом, способ производства материальных благ состоит из двух подсистем – из базисной системы трудовой деятельности и надстроечной системы экономической деятельности.

Проблема неполноты базисно-надстроечной модели общества устраняется, следовательно, интерпретацией производительных сил (= система трудовых отношений) как базиса экономических отношений. Ведь базис – это не только экономический базис, а любая базисная структура по отношению к надстроечной структуре.

Напомним, что К. Маркс писал о юридической и политической надстройке. Двойственности этой надстройки – в порядке рефлексивной симметрии – корреспондирует двойственность базиса.

Правда, в свою очередь возникает вопрос о базисно-надстроечной взаимосвязи политики и права. Обычно он решается утверждением первичности политических (властных) отношений и вторичности системы правовой деятельности.

Расширение базисно-надстроечной модели социума

Достоинством позиции В.П. Фофанова является учет двойственности способа производства материальной жизни, включающего способ производства материальных благ и способ производства человека. Соответственно данной двойственности дифференцированы и базисно-надстроечные отношения.

Напомню, что с констатации такой двойственности и начиналось учение о структуре общества. «Если первым базисом государства является семья, то вторым следует считать сословия», – писал Г.В. Гегель [4, с. 241]. В аналогичном ключе сформулировано название известного труда Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Таким образом, классическая традиция относит к базису семью, которая явным образом входит в способ производства человека.

Развивая марксистскую идею способа производства человека, А.Г. Вишневский выделил особый блок общественных отношений – демографические отношения [3, с. 36–43]. По его определению, демографические отношения – это материальные отношения, в которые вступают люди в процессе возобновления поколений.

Из постсоветских учебных изданий по социальной философии на эту сферу общества указывается только в учебнике С.В. Соколова, который выделяет демосоциальную систему (или демографическую сферу). С.В. Соколов включает в данную систему «совокупность людей, семей, социальных общностей, поселений и отношений между ними, направленных на удовлетворение фундаментальных (жизненных) потребностей, связанных с воспроизводством людей, их социализацией» [12, с. 108].

Термин «демографические отношения» нам кажется не совсем правильным, поскольку оперирует термином-элементом, обозначающим научную дисциплину, предметом которой являются отношения воспроизводства людей. В современном дискурсе более употребим термин «гендерные отношения». Субъектами этих отношений выступают половозрастные классы.

Важно замечание А.Г. Вишневского о том, что демографические отношения первичны, тогда как семейные отношения – вторичны, производны [3, с. 37]. Способ производства людей включает гендерные и семейно-родственные отношения. Последние по своей роли в способе производства человека аналогичны экономическим отношениям в способе производства материальных благ.

Исходя из представления о двух составляющих системы материального производства, В.П. Фофанов предлагает разделять надстроечные отношения на две подсистемы, которые рефлексируют способ производства материаль-

ных благ и способ производства человека: «На классовых этапах развития надстройка над способом производства материальных благ включает в себя политические и правовые отношения, а надстройка над способом производства человека – нравственные и эстетические. В свою очередь правовые отношения являются средством реализации политических отношений, а эстетические средством реализаций нравственных отношений» [17, с. 67–68].

Эта интересная идея нуждается, на мой взгляд, в уточнении в двух моментах. Во-первых, политические и правовые отношения существуют в первобытном обществе, о чем, в частности, свидетельствуют споры о реальности матриархата и материнского права. Во-вторых, философия права традиционно фиксирует тесную взаимосвязь – вплоть до взаимоперехода – правовых и нравственных отношений. Поэтому эстетические отношения, наоборот, являются базисными, находящимися в основании нравственных отношений. На основании изложенного, базисно-надстроечная структура социума может быть представлена следующей схемой (рис. 1).



Рис. 1. Базисно-надстроечная модель социума

Снятие процессуальной (сферной) модели

Базисно-надстроечная модель социума поглощает все компоненты процессуальной (сферной) модели.

Поскольку все общество описывается как социальная форма движения материи, то все элементы модели интерпретируются как материальные процессы. Поскольку все материальные процессы опосредованы сознанием, то это и духовные процессы. Отдельные виды общественного сознания (экономическое, политическое, правовое и др.) не «прячут» где-то над надстройкой, а входят в состав соответствующих подсистем общественных отношений: «Так, специализированные экономические знания (в виде описаний и предписаний) обслуживают экономическую практику, специализированные полити-

ческие знания – политическую практику, правовые – правовую и т.д. в соответствии с видами общественных отношений» [17, с. 61].

Все виды общественных отношений – это развивающиеся взаимодействия социальных субъектов. Субъекты имеются и в отношениях разделения и кооперации труда, и в гендерных отношениях и т.д. Поэтому не имеет смысла отдельно выделять социальную сферу общественной жизни как сферу отношений между различными социальными группами.

Если выделять политический процесс (политическую сферу), то она совпадает с системой политических отношений.

Таким образом, отдельные блоки (подсистемы) общественных отношений могут быть названы и сферами общественной жизни. Но классификация этих сфер в базисно-надстроечной модели социума иная, чем в парадигме процессуальной (сферной) модели.

Завершая гештальт

Проблемой является позиционирование форм (а не видов!) общественного сознания, которые К. Маркс – в части религии, искусства и философии – также относил к надстройке. Если виды общественного сознания являются структурно-функциональными элементами соответствующих подсистем общественных отношений, то место искусства или науки в представленной базисно-надстроечной модели неизвестно.

По мнению В.П. Фофанова, «в своем основном назначении наука связана с производством материальных благ, а искусство – с производством человека» [17, с. 68]. В теоретическом плане предложенное решение интересно соотношением форм общественного сознания с конкретными блоками базисно-надстроечной модели. Но данное соотношение довольно неопределенно.

Ценность сформулированной В.П. Фофановым версии основывается на исследовательской традиции, объясняющей специфику форм общественного сознания генетической связью с различными видами общественной практики. Так, широко распространено соотношение нравственности и религии, эстетических отношений и искусства, семейно-родственных отношений и мифологии, политики и философии.

Данное соотношение основано на признании действия гносеологического механизма морфологической репрезентации, то есть воззрения на мир через какую-либо призму [11, с. 182]. Типы духовно-практической деятельности, конституируемые в качестве мировоззрений, возникают в результате представления (репрезентации) мира посредством использования идеологом (концептов), происходящих из базового для них типа практически-духовной деятельности (например, в случае религии – из системы нравственной деятельности).

Опираясь на расширенную базисно-надстроечную модель социума, представляется возможным предложить вариант позиционирования других форм общественного сознания (рис. 2). Трудовая теория происхождения языка со-

относит его с подсистемой трудовой деятельности. Принцип «экономии мышления» обнаруживает генетическую связь науки с экономической деятельностью. В качестве отдельной формы общественного сознания представляется возможным выделить утопию (ср.: «Развитие социализма от утопии к науке»), которая по генезису является «юридическим мировоззрением». Эзотерика, включающая астрологию, алхимию и множество других оккультных дисциплин, восходит к гендерным отношениям.

Утопия	Правовые отношения	Религия	Нравственные отношения
Философия	Политические отношения	Искусство	Эстетические отношения
Наука	Экономические отношения	Мифология	Семейно-родственные отношения
Язык	Трудовые отношения	Эзотерика	Гендерные отношения

Рис. 2. Позиционирование форм общественного сознания

Ценность данной схемы состоит, прежде всего, в организации восприятия структуры социума. Учет эффекта изоморфизма (структурного подобия) подсистем социальной деятельности позволяет использовать эвристику наиболее продвинутых отраслевых моделей в теоретическом конструировании моделей других сфер общественной жизни.

Например, логика «Капитала» К. Маркса может быть успешно применена не только для теоретического отображения различных экономических формаций, но и для реконструкции генезиса других систем общественных отношений (гендерных, политических, религиозных, художественных и др.). Следует также учитывать структурно-функциональные аналоги подсфер общественной жизни: теневая экономика – теневое право – теневая нравственность и т.п. Соответственно, возможно обобщение конкретных концептов: научно-техническая революция – научно-практическая революция – духовно-практическая революция, – с последующей конкретизацией, например, в та-

ком концепте, как религиозно-гуманистическая революция (Реформация). Таким образом, рефлексивная социальная философия обладает потенциалом реализации масштабной исследовательской программы теоретической реконструкции системы общественной жизни.

Список литературы

1. Алексеев, П.В. Социальная философия: учеб. пособие / П.В. Алексеев. – М.: ООО «ТК Велби», 2003. – 256 с.
2. Барулин, В.С. Социальная философия: учебник / В.С. Барулин. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. – 560 с.
3. Вишневский, А.Г. Воспроизводство населения и общество: История, современность, взгляд в будущее / А.Г. Вишневский. – М.: Финансы и статистика, 1982. – 287 с.
4. Гегель, Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
5. Гобозов, И.А. Социальная философия: учебник для академического бакалавриата / И.А. Гобозов. – М.: Юрайт, 2019. – 351 с.
6. Керимов, Т.Х. Социальная философия: учебник / Т.Х. Керимов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2018. – 304 с.
7. Конев, В.А. Социальная философия: учеб. пособие / В.А. Конев. – Самара: Изд-во Самарского ун-та, 2006. – 287 с.
8. Маркс, К. К критике политической экономии / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 13. – М.: Госполитиздат, 1959. – С. 1–167.
9. Момджян, К.Х. Социальная философия / К.Х. Момджян // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. III. – М.: Мысль, 2010. – С. 609–611.
10. Момджян, К.Х. О фундаментальных понятиях социальной теории К. Маркса / К.Х. Момджян // Вопросы философии. – 2018. – № 12. – С. 73–76.
11. Розова, С.С. Классификационная проблема в современной науке / С.С. Розова. – Новосибирск: Наука, 1986. – 224 с.
12. Соколов, С.В. Социальная философия: учеб. пособие для вузов / С.В. Соколов. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003. – 440 с.
13. Социальная философия: учебник / Под ред. И.А. Гобозова. – М.: Издатель Савин С.А., 2003. – 528 с.
14. Социальная философия и философия истории: учеб. пособие / Под ред. К.Х. Момджяна. – М.: ИНФРА-М, 2018. – 478 с.
15. Философия: учебник для вузов / Под общ. ред. В.В. Миронова. – М.: Норма, 2005. – 928 с.
16. Фофанов, В.П. Социальная деятельность как система / В.П. Фофанов. – Новосибирск: Наука, 1981. – 305 с.
17. Фофанов, В.П. Социальная деятельность и теоретическое отражение / В.П. Фофанов. – Новосибирск: Наука, 1986. – 189 с.
18. Edara, D. Biography of a Blunder: Base and Superstructure in Marx and Later / D. Edara. – Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016. – 375 p.

THE GESTALT OF SOCIUM: THE PARADIGMATIC DILEMMA

E.A. Tyugashev*

*Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education
“Novosibirsk National Research State University”, Novosibirsk, Russia*

Abstract. *The Gestalt of society is the image of society as a structured whole. The mainstream approach in the social philosophy describes human society as a set of four main spheres of social life dominates. Anomalies inherent in this paradigm are highlighted. An alternative paradigm is an extended basic-superstructure model of society which takes into account the complementarity of the mode of production of material goods and the mode of human production.*

Keywords: *Marx, society, formation, basis and superstructure, sphere of social life, mode of production.*

**TYUGASHEV Evgeny Alexandrovich* – Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Novosibirsk State University.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ. ОБЗОРЫ. РЕЦЕНЗИИ

УДК 101

РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ Р.О. ИСАЕВА «АВТОРИТЕТ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ: СМЫСЛ, ПОНИМАНИЕ, ЗНАНИЕ»

*В.М. Маслов**

*ФГАОУ ВО «Нижегородский государственный университет
им. Н.И. Лобачевского», г. Нижний Новгород, Россия
E-mail: maclov@bk.ru*

***Аннотация.** Раскрываются методологические стратегии, с помощью которых Р.О. Исаев решает задачу анализа развития представлений об авторитете в философии. Отмечается выделяемая автором взаимосвязь между философией и методологией. Констатируется синтез разнопредметной терминологии, адекватный уровню теоретической глубины исследования. В заключительной части рецензии определяется потенциальный круг читателей данной монографии.*

***Ключевые слова:** авторитет, онтология, гносеология, смысл, понимание, знание, научные сообщества.*

Проблематика авторитета и его роли в развитии науки всегда была комплексной, так как научные и философские сообщества редко следовали какому-то одному заданному вектору, о чём нам говорит широкий спектр тематических направлений и дифференциаций, традиционно закрепившихся в истории философии. Это абсолютно справедливо, если учитывать, что мышление всегда обладало широким спектром автономных направлений, каждое из которых могло в любой исторический период стать доминантным. В настоящее время наука всё чаще приобретает коллективный характер, что вовсе не означает исчезновение индивидуального мышления, но предполагает его функционирование внутри сообщества, группы, коллектива, школы и т.д. На первый взгляд для философии рассматриваемая в монографии Исаева Р.О. тема не является новой, но при детальном рассмотрении мы можем убедиться, что понятийный ракурс авторитета чаще встречается в научных работах социологического и политологического характера, где он (авторитет) обременён гуманистическими интенциями.

Для философии очевидна ее связь с историческим моментом, поскольку формы кооперация мыслящих людей являются логосом той эпохи, в которой

*МАСЛОВ Вадим Михайлович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГАОУ ВО «Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского».

они существуют. Именно в диалогах между авторитетными философами или их последователями зарождались новые истины, происходили предметные конфликты, развивалось содержание знания, менялся взгляд на мир. Таким образом, раскрытие коммуникативной структуры в науке позволяет понять внутреннюю динамику ее смысла.

Этой задаче и посвящена монография Р.О. Исаева «Авторитет в контексте современной философии: смысл, понимание, знание». Сам автор определяет главный тезис своей работы следующим образом: «Рассмотрение авторитета в деятельности является той особенностью, которую мы хотим отстоять в данной философской работе» [1, с. 4]. Избранная тема исследования является актуальной, поскольку представляет собой систематизацию современных зарубежных и отечественных философских взглядов. Автор полагает, что каждому периоду мысли свойственна определенная коммуникативная форма, которая не представляет собой застывшую константу, а диалектически изменяется вместе с самой мыслью. Более того, автор уверен, что движущей силой вышеназванных форм является авторитет. Поскольку современность представляет собой очередной онтологический период в философии, то у автора имеются все мировоззренческие предпосылки для концептуального обобщения того пути, который методология науки прошла до настоящего момента. Тем самым монография Р.О. Исаева адекватна современному этапу развития науки и отражает современную тенденцию в рассмотрении функционирования и развития социотехнических систем.

Принципиально новым в работе является отношение автора к схематизации. Сам Р.О. Исаев многократно подчёркивает, что его способ визуального представления связей и отношений в системе восходит в традиции Московского Методологического Кружка. Однако важно понимать, что вопросы о том, «что изображено на схеме» и «как схемой пользуется автор» – принципиальны. В данном случае Р.О. Исаев действительно двигается в рамках мыслительностного подхода, описанного Г.П. Щедровицким, но с уже обновлённой системой смыслов и интерпретаций. Во многом это становится возможным за счёт привлечённых источников (более 200 позиций), которые автор творчески разделяет на несколько подгрупп и проводит между ними аналогии, получая при этом новое содержание знания. Хотелось бы отметить, что автор стремится удерживать отношения между теорией и практикой, постоянно указывая, что существует разница между нормой и её реализацией в деятельности, а рассмотрение авторитета в системе воспроизводства знаний невозможно без соблюдения вышеназванного отношения. Мы предполагаем, что именно эта позиция предоставляет автору возможность балансировать между философией и методологией, тем самым проявляя преимущество междисциплинарного подхода в изучении сложных феноменов актуальной социальной действительности. Примечательно, что в монографии рассматривается не только понятие авторитета, но и возможности организации деятельности научных коллектив, что является одной из центральных тем, обсуждаемых

в рамках стратегических документов по развитию науки в Российской Федерации в период до 2030 года. Безусловно этот факт перемещает автора из чисто философской позиции в сферу ОРУ (организация, руководство, управление) и расширяет контекст исследования, однако в рамках монографии такой ход выглядит органичным и оправданным.

С нашей точки зрения, наиболее важным достижением автора является создание нескольких моделей, которые он сам назвал следующим образом: «Вертикальные», «Спутниковые» и «Сконцентрированные единства» [1, с. 71]. Во-первых, вышеназванные модели могут быть использованы для интерпретации функционирования не только научных сообществ, что предоставляет широкие возможности их развития (не только для философии). Во-вторых, при знакомстве с текстом монографии у читателя складывается плюралистическое представление о том, как может быть устроена система. Данный результат очень важен для управленческого мышления и преодоления стереотипов о вертикалях власти.

Обобщая изложенное выше, отметим, что рецензируемая монография представляет несомненный интерес для специалистов, занимающихся проблемами онтологии и теории познания, а также общими вопросами философии и методологии (теории управления).

Список литературы

1. Исаев, Р.О. Авторитет в контексте современной философии: смысл, понимание, знание: монография / Р.О. Исаев. – Чебоксары: ИД «Среда», 2020. – 180 с.

REVIEW ON THE MONOGRAPH OF R. O. ISAEV «AUTHORITY IN THE CONTEXT OF MODERN PHILOSOPHY: MEANING, UNDERSTANDING, KNOWLEDGE»

*V.M. Maslov**

*Lobachevsky State University of Nizhniy Novgorod, Nizhniy Novgorod, Russia
E-mail: maclov@bk.ru*

***Abstract.** Methodological strategies are revealed, with the help of which R.O. Isaev solves the problem of analyzing the development of ideas about authority in philosophy. The author's relationship between philosophy and methodology is noted. The synthesis of different terminology, adequate to the level of theoretical depth of research, is stated. In the final part of the review, a potential circle of readers of this monograph is determined.*

***Keywords:** authority, ontology, epistemology, meaning, understanding, knowledge, scientific communities.*

*MASLOV Vadim Mikhailovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy.

НАШИ АВТОРЫ

ДОКУЧАЕВ Илья Игоревич, доктор философских наук, профессор по кафедре философии, профессор РАО, заведующий кафедрой Теории и истории культуры ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена».

E-mail: ilya_dokuchaev@mail.ru

ДУМОВ Александр Витальевич – студент 3 курса бакалавриата, кафедра философии Гуманитарного института ФГАОУ ВО «Сибирский федеральный университет».

E-mail: avdumov@inbox.ru

КОРСАКОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник ФГБУН Институт философии РАН.

E-mail: snkorsakov@yandex.ru

КОСТЕЦКИЙ Виктор Валентинович – доктор философских наук, профессор «Санкт-Петербургский государственный академический институт имени И.Е. Репина при Российской академии художеств».

E-mail: kostavictor@yandex.ru

КУДРЯШЕВ Александр Федорович – профессор, доктор философских наук, и.о. заведующего кафедрой философии и политологии ФБГОУ ВО «Башкирский государственный университет».

E-mail: philozof@mail.ru

МАЛЫШЕВ Владислав Борисович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет».

E-mail: vlmaly@yandex.ru

МАСЛОВ Вадим Михайлович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГАОУ ВО «Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского»

E-mail: maslov@bk.ru

СЕРИКОВ Андрей Евгеньевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Самарского университета

E-mail: aeserikov@mail.ru

ТЮГАШЕВ Евгений Александрович – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права ФГАОУ ВО «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет».

E-mail: filosof10@yandex.ru

ФАРИТОВ Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный технический университет»

E-mail: vfar@mail.ru

ФИЛАТОВ Тимур Валентинович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информатики».

E-mail: priem@psati.ru

ПРАВИЛА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУКОПИСЕЙ АВТОРАМИ В ЖУРНАЛ «ВЕСТНИК САМГТУ. СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ»

Все рукописи печатаются бесплатно. Все рукописи проходят проверку системой «Антиплагиат».

В редакционный совет журнала «Вестник СамГТУ. Серия «Философия» необходимо представить:

- файлы на информационном носителе (CD, DVD или др., по электронной почте):
 - скан рекомендации кафедры;
 - скан заполненного лицензионного договора.
- документы на листах формата А4 (1 экз.):
 - сведения об авторе(ах);
 - рекомендацию кафедры (научного подразделения) с указанием наименования тематического раздела, в котором предполагается опубликование материала;
 - заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

Сведения об авторе(ах) должны содержать:

1. Фамилию, имя, отчество (полностью, при наличии) автора.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учёбы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус – напр. «аспирант»).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и телефон (для связи и переписки).

Автор может факультативно указать о себе иные дополнительные сведения. Следует указать, с каким автором (если их несколько) следует вести переписку. Все сведения печатаются в строку (без пунктов) на русском и английском языках.

Правила оформления текста статьи:

1. Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации.
2. Представляемая статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны.
3. Материалы должны соответствовать профилю журнала.
4. Название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать её содержанию.

5. Во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу.

6. Выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам.

7. Результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким.

8. За ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несёт автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.

9. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:

- текстовый редактор Microsoft Word версии не ниже 97 (название файла со статьёй даётся по фамилии первого автора (например: Petrov_text.doc или Petrov_text.rtf);

- язык публикаций – русский. Перевод аннотации и ключевых слов должен быть сделан с учетом используемых в англоязычной литературе специальных терминов и правил транслитерации на английский язык. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке;

- формат бумаги А4;

- параметры страницы: поля – верхнее 3 см, левое и нижнее 2,5 см, правое 2 см, верхний колонтитул 2 см, нижний колонтитул 2 см;

- к публикации принимаются статьи объёмом до 0,75 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объёмом до 0,5 п. л.; сообщения (краткая информация о научной проблеме, научной жизни, заметки о достижениях отдельных учёных или юбилейных датах, некрологи) в объёме от 0,2 до 0,4 п. л.; рецензии (до 0,5 п. л.).

Общий порядок расположения частей статьи:

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).

2. Название статьи на русском языке (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при ее наличии) даётся на название статьи и выносится подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).

3. Инициалы, фамилия автора(ов) (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).

4. Название основного места работы (учёбы), город (выравнивание по центру, 11 пунктов).

5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).

6. Ключевые слова на русском языке (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).

7. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиография выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти – Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется (смешивается с гиперссылками). Вместо подчеркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.

8. Благодарности (при их наличии) (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов).

9. Список литературы (выравнивание по левому краю, 11 пунктов), библиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту начиная с первого, выполненное по ГОСТ Р 7.0.5-2008. «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей – 25) наименований: приводятся только источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются).

10. Название статьи на английском языке (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).

11. Инициалы, фамилия автора(ов) на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).

12. Название учреждения(ий) на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).

13. Аннотация на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).

14. Ключевые слова (Keywords) на английском языке (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).

15. Сведения об авторах на русском языке (фамилия, имя, отчество, ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы с указанием организационно-правовой формы учреждения, адреса (юридического) и почтовый индекс, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).

Редакция не берет на себя обязательства по срокам публикации и оставляет за собой право редактирования, сокращения публикуемых материалов и адаптации их к рубрикам журнала.