

Научный журнал Основан в 2007 г.

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
(Свидетельство ПИ № ФС 77-61024 от 5 марта 2015 г.)

Учредитель

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ТВЕРСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Редакционная коллегия серии:

д.ф.н., проф. Б.Л. Губман (*главный редактор*),
член-корр. РАН, д.ф.н., проф. И.Т. Касавин, д.ф.н., проф. П.С. Гуревич,
Ph.D., Prof. of Curry College, Boston Лесли Мюррей (США)
Ph.D., Prof. of Eastern Washington University, Spokane И.А. Клюканов (США),
д.ф.н., проф. В.А. Михайлов, д.ф.н., проф. В.Э. Войцехович,
член-корр. РАО, д.п.н., к.ф.н., проф. М.А. Лукацкий, д.ф.н., с.н.с. Э.М. Спирина,
к.ф.н., доц. С.В. Рассадин (*отв. секретарь*), к.ф.н., доц. С.П. Бельчевичен

Адрес редакции:

Россия, 170001, г. Тверь, ул. Трехсвятская, 16/31, каб. 204
Тел.: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (глав. ред.)

*Все права защищены. Никакая часть этого издания не может быть
репродуцирована без письменного разрешения издателя.*

VESTNIK TVGU

Seriya: *Philosophiya*

№ 1(47), 2019

Scientific Journal Founded in 2007

Registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom,
Information Technologies and Mass Communications
PI № ФС 77-61024 from March 5, 2015.

Translated Title

HERALD OF TVER STATE UNIVERSITY. SERIES: PHILOSOPHY

Founder

FEDERAL STATE BUDGET EDUCATIONAL INSTITUTION
OF HIGHER EDUCATION «TVER STATE UNIVERSITY»

Editorial Board of the Series:

Dr. of Sciences, Prof. B.L. Gubman (*editor-in-chief*),
Corresponding Member of RAS, Dr. of Sciences, Prof. I.T. Kasavin,
Dr. of Sciences, Prof. P.S. Gurevich,
Ph.D., Prof. of Curry College, Boston Lesley Muray (USA),
Ph.D., Prof. of Eastern Washington University, Spokane Igor A. Klyukanov (USA),
Dr. of Sciences, Prof. V.A. Michailov, Dr. of Sciences, Prof. V.E. Voicechovich,
Corresponding Member of RAE Dr. of Sciences, Prof. M.A. Lukatsky,
Dr. of Sciences E.M. Spirova, Candidate of Sciences, Assoc. Prof. S.V. Rassadin (*executive secretary*), Candidate of Sciences, Assoc. Prof. S.P. Belchevichen

Editorial Office:

Russia, 170001, Tver, Trekhsvyatskaya St., 16/31, office 204
Phone: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (*editor-in-chief*)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced without the written permission of the publisher.

© Tver State University, 2019

Содержание

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА -----	7 -
Ильин В.В., Бирюкова Е.А., Вишневская С.Н. Сила математических структур-----	7 -
Шестаков А.А., Зайцева Н.В., Ходыкин В.В. Метаморфозы метафизики: непрерывный поиск оснований -----	15 -
Гранин Ю.Д. Проекты нового мирового устройства. От национальных государств к глобальным институтам управления-----	24 -
Гухман В.Б. Информационная цивилизация -----	37 -
Перминов В.Л. Аксиологическая сущность адаптивных механизмов развития социальной организации-----	49 -
Коськов С.Н., Серегина Т.В. Принципы мировоззрения – принципы бытия-----	57 -
Мазаненко О.М. Эстетические корреляты творческого сознания ----	70 -
Бейлин М.В. Мир фантастики и реальность: нанотехнологии будущего в видении писателей-фантастов -----	81 -
Газнюк Л.М. Соматическое и экстрасоматическое: человек в интерьере мира вещей -----	89 -
Буланов В.В. О феномене традиционных ценностей-----	98 -
Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиотика протестантской пара-агиографии -----	102 -
Полоскова О.А. Дом как метафора для выражения приватности ----	112 -
Молчан Э.М. Феномен духовно-нравственных ценностей в социальных системах-----	119 -
ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ -----	126 -
Корсаков С.Н. Воплощение идей Лейбница и Вольфа в принципах организации Петербургской академии наук и роль философии-----	126 -
Климов С.Н. Рецепция этико-гносеологических взглядов А.Ф. Лосева----	134 -
Михайлова Е.Е. К.Д. Кавелин о «встрече» новых смыслов философии, истории и психологии -----	141 -
Малинин С.А. Г.В.Ф. Гегель и И.А. Ильин: нравственные основания человеческой жизни и политико-правовой универсум -----	148 -
Якушева Ю.А. М.М. Бахтин: Путь становления диалогической философии-----	164 -
Гришина Т.А. Современные социальные трансформации в русле предвидений русской философской традиции-----	171 -

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР -----	- 178 -
Щербаков Ф.Б. Аллегорическая интерпретация мифа: «сшить» слово и вещь -----	- 178 -
Губман Б.Л. Аналитическая и спекулятивная философия истории: от конфронтации к идее сосуществования -----	- 190 -
Ануфриева К.В. Л.О. Минк о природе исторического и художественного повествования-----	- 208 -
Потамская В.П. Методологические основы интеллектуальной истории Д. ЛаКапры: философия Ж. Деррида-----	- 224 -
Ташкин А.В. Х.-Г. Гадамер: исторический опыт и повествование - -	- 233 -

Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия Философия» -----	- 243 -
--	----------------

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE -----	-7 –
Ilyin V.V., Biryukova E.A., Vishnevskaya S.N. The power of mathematical structures -----	7 -
Shestakov A.A., Zaitseva N.V., Khodykin V.V. Metamorphoses of metaphysics: continuous search for grounds -----	15 -
Granin Yu.D. Projects of the new world order. From the national states to global institutes managements -----	24 -
Gukhman V.B. The information civilization -----	37 -
Perminov V.L. Axiological essence of adaptive mechanisms of social organization development -----	49 -
Kos'kov S.N., Seregina T.V. World outlook principles as principles of being -----	57 -
Mazanenko O.M. The aesthetic correlates of creative consciousness ----	70 -
Beilin M.V. The world of fiction and reality: the nanotechnology of the future in the vision of science fiction writers -----	81 -
Gazniuk L.M. Somatic and extrasomatic: a human being inside the world of things -----	89 -
Bulanov V.V. On the phenomenon of traditional values -----	98 -
Lebedev V.Y., Prilutskij A.M. Semiotics of the protestant para-agiography -----	102 -
Poloskova O.A. House as a metaphor for the expression of privacy ----	112 -
Molchan E.M. Phenomenon of spiritual and moral values in social systems -----	119 -
PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY -----	- 126 -
Korsakov S.N. The embodiment of the ideas of Leibniz and Wolf in the principles of the St. Petersburg academy of sciences and the role of philosophy-----	126 –
Klimov S.N. On reception of A.F. Losev's ethical and gnoseological views - -	134 –
Mikhailova E.E. K. Kavelin on the «meeting» of new meanings in philosophy, history and psychology-----	141 –
Malinin S.A. G.W. F. Hegel and I.A. Ilyin: public morality foundations of human life and political and legal universum-----	148 –
Yakusheva Y.A. M.M. Bahtin: On the way of formation of dialogical philosophy-----	164 –
Grishina T.A. Contemporary social transformations and the forecast of the russian philosophical tradition -----	171 –

WESTERN PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY WORLD-- - 178 -	
Shcherbakov F.B. Allegorical interpretation of myth: to «sew» a word and a thing -----	178 –
Gubman B.L. Analytical and speculative Philosophy of history: from confrontations to the idea of coexistence -----	190 –
Anufrieva K.V. L.O. Mink on the nature of narration in history and fiction - -	208 –
Potamskaya V.P. Methodological basis of D. LaCapra’s intellectual history: J. Derrida's philosophy -----	224 –
Tashkin A.V. H.-G. Gadamer: historical experience and narrative -----	233 –

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 1(091)

СИЛА МАТЕМАТИЧЕСКИХ СТРУКТУР

В.В. Ильин, Е.А. Бирюкова, С.Н. Вишневская

ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)» (Калужский филиал), г. Калуга

В центре внимания авторов – сюжет творческого обновления, продуктивной перестройки корпуса знания в опоре на математические способы мыслительных инновационных действий. Методы математической гипотезы, имитационного эксперимента, абстрактного моделирования с оценкой особенностей возможных миров – эффективные рычаги внутреннего прогресса науки, всестороннее осмысление определенности которых стимулирует становление нового методологического сознания физико-математических отраслей знания.

***Ключевые слова:** абстрактное моделирование, мыслительный эксперимент, обследование возможностей.*

Ученых и методологов всегда интересовала удивительная эффективность математики в естествознании. Но в данном вопросе отсутствовала ясность: эффективность математики в естествознании зачастую квалифицировалась непостижимой (Вигнер) [3, с. 192] или непознаваемой (Бурбаки) [2, с. 258]. По-нашему, вполне возможно познать, постичь причины эффективности математики в естествознании. Если отбросить детали частных мнений, они сводятся к следующему:

а) математика, не скованная границами предметной области, обладает большим эвристическим, исследовательским потенциалом. Деятельность математика сопоставимо с деятельностью научного фантаста. Реальность, достоверность многих научно-фантастических прогнозов объясняется свободой деятельности: отсутствуют трудности практической реализации идей, имеет место творческое моделирование до известной степени правдоподобных ситуаций, ограничиваемое одним – требованием внутренней непротиворечивости, самосогласованности, когерентности процесса и результата конструирования. Разбирая предмет в «чистом» виде как некоторую логическую возможность, математика способна предвосхитить его потенциальное предметно-содержательное исследование в потенциальных теориях. Геометрия Лобачевского возникает как итог выявления возможности выстраивания геометрии на базе той же аксиоматики, что и евклидова геометрия, с модифицированной аксиомой о параллельных. Новая геометрия, полученная Лобачевским, была «воображаемой», абстрактной математической структурой, но со временем она нашла применение в СТО (пространство скоростей релятивистской механики есть пространство Лобачевского), космологии (во фридмановских открытых моделях геометрия Лобачевского описывает пространственное сечение в сопутствующих материи системах отсчета) и т. д.

Сила математики в особом изучении предмета – абстрактно-универсальном, формальном по своему характеру. Математика анализирует предмет в предельно общем виде, утрируя вопрос логической возможности. Итогом являются конкретно не детализированные структуры, соответствующие критерию непротиворечивости. Ввиду собственной непротиворечивости математические структуры выступают источником естественнонаучных интерпретаций: исходя из потребностей исследования, они онтологически специфицируются разнообразно. Настоящая «безмерность» математических структур, их способность соответствовать потенциальным интерпретациям рождает ощущение, что они «мудрее, чем мы, мудрее, чем их первооткрыватели, что мы получаем из них больше, чем в них было первоначально заложено» (Г. Герц).

Магическая сила математических структур заключается в том, что они содержат истину (выясняемую *post festum*) как будто раньше, до предметного знания того, чем является формально выраженная истина. Математика заготавливает истины «впрок», ввиду того что они воспринимаются как истины в результате нахождения соответствующей интерпретации. Естественнонаучное познание двусоставно, включает: общий – количественно-формальный (математический) и особенный – качественно-предметный (естествоведческий) компоненты. По времени развертывания они не синхронизированы, чем можно объяснить наличие «ножниц» между моментом зарождения математических структур (положенных в основу естественнонаучной теории) и моментом полного выстраивания последней, подразумевающим нахождение интерпретаций.

Эффективность математики объясняется тем, что утверждения и математики, и естествознания детализируемы количественно, подводимы под категорию «числа» («величины»); если математические структуры толковать в качестве количественных соотношений между величинами, которым отвечают какие-либо реальные свойства, они обретают референты, делаются применимыми к действительности. Математические структуры переводятся на язык естественнонаучных экспериментальных явлений посредством правил соответствия, которые включают операциональные определения. Существуют два плана изучения «числа» – математический и естественнонаучный. В математике «число» рассматривается формально через призму аксиоматик Цермело, фон Неймана. В естествознании «число» рассматривается предметно через призму операциональных определений. Но планы эти могут совмещаться за счет естественнонаучной трактовки «чисел» через «меру», «величину», «измерение» и т. п. Ясно, что тайна эффективности математики в естествознании спрятана в идентификации формализмов с величинами, единицами измерения. Выражаясь фигурально, все это «гвозди», которыми математические структуры «приколачиваются» к естественнонаучным явлениям [6, с. 36]. Что касается геометрии Лобачевского, такими «гвоздями» в ней выступают количественно детализированные утверждения теории метрики пространства отрицательной кривизны, которая в свою очередь, появившись в абстрактно-математическом, предметно «раскрепощенном» плане, позже реализовалась в СТО, ОТО и т. д., преломляясь в онтологически специфицированный естественнонаучный план;

б) изучение предмета с позиций математики нельзя отделить от перевода проблемы с интуитивно-содержательного на формально-аксиоматический язык, что придает нестрогим качественным представлениям строгость и точность, тем самым расширяя эвристические возможности исследова-

дования. Будучи наукой творческой, математика проявляет творческую природу в естествознании посредством использования выработанных в математике идей и конструкций, в числе которых:

1) формальные построения, выступающие фактически архетипами будущих предметно-содержательных конструкций, теорий. Картан развил спинорные представления в качестве сугубо математических. Позже Дирак нашел в них «полевые величины нового вида, простейшие уравнения которых позволили вывести общие свойства электронов» [9, с. 184]; абстрактная математическая схема обратилась в конкретное естественнонаучное представление. В 1961 г. на базе теории групп (которую еще в начале века при ревизии программы в Принстонском университете Джинс советовал исключить из преподавания на том основании, что она якобы «никогда не найдет применения в физике») Гелл-Манн «восьмиричным» путем предсказал существование неизвестной частицы омега-минус. Буквально через три года (в 1964 г.) ее открыли Фаулер и Сеймиос. Теория функций комплексного переменного, разработанная Коши и Риманом, внедрена в теорию электрических цепей. Успешно используются в квантовой механике функциональный анализ (выработанный Гильбертом), теория матриц (оформленная Коши и Эрмитом). Прогресс статистической механики развивался за счет математической теории канонических систем дифференциальных уравнений Гиббса. Подобные примеры не заменяют, но вызывают идеи.

Функция математики состоит в продуцировании неспецифицированных структур в онтологическом плане; функция естествознания – в реализации только тех из них, которые являются осмысленными с его позиций; вероятная переоценка естественнонаучной «неосмысленности» математических структур обыкновенно ведет к проникновению идей в естествознание. Стремясь сформулировать уравнение для частицы со спином, которое удовлетворяло бы требованию релятивистской инвариантности, Дирак опирался на уравнение с двойным решением: $E > E_0 = \tau_0 c^2$ (1) и $E < -E = -\tau_0 c^2$ (2). С физической точки зрения (2) бессмысленно, так же как бессмысленно большинство математически осознанных корней уравнений n -степени. Но Дирак не отказался от такой (физически бессмысленной) возможности отрицательного решения; его поиск интерпретации привел к мысли о существовании позитрона, который предсказан в 1931, а открыт в 1932 г.;

2) представления о гармонически изящных отношениях, соответствующих принципам симметрии, с чем связаны осуществленные программы математизации естествознания. Среди них:

– идеи количественной пропорциональности, гармоничности, концепции числа (Пифагор), правильных многогранников (Платон);

– идеи совершенных геометрических фигур (Евдокс, Птолемей) и т. д.

3) наличие формальных точек зрения, ограничивающих разнообразие возможностей.

В науке инструментом упорядочения мира является теория, которая огрубляет, схематизирует, идеализирует и т. д. мир, анализируя его через призму конечного множества основоположений. Последние, как правило, «могут быть получены в соответствии с принципом отыскания математически простейших понятий и связей между ними» [9, с. 185]. Число математически вероятных простых типов соотношений между явлениями природы и простых уравнений, возможных между ними, с одной стороны, ограничено и именно на

этом основано применение математики в качестве инструмента познания мира вглубь. С другой стороны, то, что математика отделена от онтологических областей, дает возможность разрабатывать предметно универсальные формализмы, единообразно описывающие свойства объектов разной природы, – на этом основано применение математики как инструмента познания мира вширь;

в) удобный в обращении язык математики оптимизирует естественнонаучную деятельность. У любой теории есть соответствующий математический язык: для классической механики – язык чисел и векторов; для релятивистской механики – язык четырехмерных векторов и тензоров; для квантовой механики – язык операторов и т. д.

Индикатором стадий роста физики можно считать динамику смены математического языка. Возможность редукции физики к механике способствовала разработке классико-механической программы, принятой в физике до XX в. Но аппарат обыкновенных дифференциальных уравнений, применяемый в ней, не позволял изучать тепловые, электрические явления и т. д. Тогда был предложен (Фурье) более «гибкий» аппарат дифференциальных уравнений в частных производных. Однако и он не стал универсальным: невозможность вписать в рамки дифференциально-аналитического подхода релятивистскую и квантовую механику. Математическая основа физики многообразна: эту основу образуют идеи не только дифференциально-аналитического, но и теоретико-группового (теоретико-инвариантного) (СТО), дифференциально-геометрического (ОТО), функционально-аналитического (квантовая механика) подходов. Синтез их лежит в основе программы построения физики будущего.

Своеобразным ограничением свободы выбора математического аппарата для соответствующих теорий является давление эмпирии, необходимость принимать в расчет присутствие объективной логики предмета, – именно она, но не математический аппарат определяет позитивное содержание теории.

Естествознание представляет ассоциацию опытных наук, связанных с определенными фрагментами действительности; при обращении к тому или другому математическому аппарату следует провести тщательный анализ вопроса его адекватности с точки зрения согласованности с содержанием отвечающего действительности опыта. Ученому-естественнику важно, чтобы математический аппарат идентифицировался с величинами, только в таком случае он способен выполнять описательную, генерализирующую, кодифицирующую, нормативную и другие функции, «утверждать» что-либо об объективной действительности;

г) математика выступает своеобразным «гарантом» объективности естественнонаучных знаний через оформление принципов объективной фиксации результатов в форме требований инвариантности уравнений (формулировок, законов) теории в соотношении групп преобразований. Уравнения абстрактного математизированного естествознания не способны описать непосредственно поведение материальных объектов: они описывают поведение идеальных объектов, математической точки (классическая механика), точки-события (СТО) и т. д., которые обладают модельным статусом в отношении их объективных аналогов. Ясно, что требование инвариантности уравнений, которые описывают поведение идеализаций, не может гарантировать объективность в смысле совпадения естественнонаучных знаний с действительностью. Своего рода гарантом их истинности, достоверности выступает практика, эм-

пирическая апробация, опыт. В то же время расценивать требование инвариантности уравнений естественнонаучной теории в отношении групп преобразований в качестве гаранта их объективности можно и нужно.

Перечислив основные причины возможности, желательности использования математики в естествознании, отметим факторы, которые препятствуют (или сдерживают) процесс его математизации:

а) математизация (включая квантивизацию, метризацию, логификацию) допустима в случае существования обратной связи, творческого диалога между математикой и естествознанием. Но установить диалог можно не всегда. Математические формулировки бессмысленны в естествоведческом плане, что значит их неадаптированность в опытном, экспериментальном, фактуальном смысле. Естественнонаучный смысл математических формулирований достигим посредством интерпретации, операциональных определений. В одних случаях наделить математические утверждения естественнонаучным смыслом удастся (коэффициент аффинной связности в теории гравитации); в других – нет: естествовед не видит смысла аксиомы Архимеда, иррациональных, трансцендентных чисел, несоизмеримостей и т. д., он не может работать с координатой X , имеющей «величину $X = \sqrt{2}$ дюймов или $X = \pi$ сантиметров» [1, с. 64];

б) математизация возможна в том случае, если возможности естественнонаучного спроса и математического предложения совпадают. «Математик, – Эйнштейн упоминает афоризм друга-математика, – на что-то способен, но, разумеется, как раз не на то, что от него хотят получить в данный момент» [8, с. 14].

Следует выделить три случая с точки зрения используемости математического аппарата в естествознании:

- 1) математический аппарат актуально используется в естествознании;
- 2) математический аппарат может использоваться потенциально, что, в свою очередь, таит две возможности:

2.1) возможность потенциального применения математического аппарата может иметь материальный характер. Такой вариант отражает хорошо известные факты временного несоответствия двух планов естественнонаучной деятельности – получения формализма и его интерпретации. Как отмечает Дирак, «легче открыть математическую формулу, необходимую для какой-нибудь основной физической теории, чем ее интерпретировать. Это потому, что число случаев, среди которых приходится выбирать при открытии формализма, весьма определено, так как в математике немного основных идей, тогда как при их физической интерпретации могут обнаруживаться чрезвычайно неожиданные вещи» [7, с. 140]. Степень неординарности проблемы нахождения материального носителя электромагнитных процессов в пространстве отражена в том факте, что теория Максвелла, основывающаяся на признании поля объективной реальностью, рассматривалась современниками в качестве чисто феноменологической теории (системы уравнений Максвелла, которые до создания СТО так и не получили удовлетворительного толкования);

2.2) возможность потенциального применения математического аппарата в естествознании может иметь формальный характер. Такой вариант отражает существование реально неиспользуемых в естествознании математических структур, которые не внедрены в теории, исходя из несоответствия тре-

бованиям «предметной логики», но которые все же могут быть внедрены в них, исходя из самонепротиворечивости;

3) математический аппарат, востребуемый естествознанием, отсутствует. Причина возникновения «ножниц» в производстве и потреблении естествознанием математических структур объясняется просто. Математика – автономная наука, а не придаток естествознания – в принципе не производит осознанный в естественнонаучном плане продукт. В математике выработка результатов подчинена внутренней логике изменения проблемной области, а не внешним запросам, какими являются, в частности, запросы естествознания. Естествознание обращается к математике тогда, когда может проецировать математические структуры на проблемную область, может передать математические формулировки своим языком и наоборот.

Необходимость разработки математического аппарата актуализировалась ввиду потребностей описания, анализа процессов дискретной природы. Наличие таких потребностей отмечается в физике: устранение «противоречий» между признанием непрерывности распределения тепла и признанием его молекулярно-кинетической природы; между признанием непрерывности поля и его квантуемости; сходные проблемы имеют место в газовой динамике и т. д. Серьезные трудности наблюдаются в квантовой механике, они состоят в том, «что из того математического аппарата, которым она пользуется... вытекают бесконечные значения полевых масс и констант связи («расходимости»)»; трудности «могут быть объяснены несовершенством... математического аппарата и, в первую очередь, несоответствием действительности современного представления о структуре пространства» [5, с. 59].

Усовершенствование математического аппарата востребовано развитием физики в связи с представлениями структуры пространства. Общепринятое представление структуры пространства как множества точек, где «определены предельные точки подмножеств», сформулированное К. Вейерштрассом, Р. Дедекиндом, Г. Кантором, требует переосмысления ввиду необходимости разработки теорий квантованного пространства – таких методов математика «впрямую не заготовила». Запрос налицо; его потенциальное удовлетворение, состоящее в получении эффективных результатов в ходе имманентного прогресса математики, составит содержание грядущей математизации естествознания;

в) во многих случаях математика знает, что она может и хочет дать естествознанию. На всех уровнях организации материи, не учитывая морфологическую, структурную специфику объектов, их кинетика универсальна, что, в свою очередь, определяет ее хорошее и сравнительно беспрепятственное моделирование; никаких специальных знаний математику здесь не требуется. Но бывает, что проводящему математизацию теории математику требуется соответствующая естественнонаучная подготовка. Причинами отсутствия широкой математизации химии является то, что лишь 5% математиков сведущи в проблематике этой науки.

Аналогичные проблемы появляются в математическом прогнозировании поведения экосистем. Р. Митчелл, Р. Мауэр, Дж. Даунхауэр отрицательно оценивают экомодели, построенные с применением аппарата дифференциальных уравнений [10], подчеркивая, что использование языка математики «хотя и позволило впервые объединить деятельность биологов разной направленности, но это произошло вне какого-либо... глубокого переосмысления эколо-

гических явлений; весьма сомнительной оказалась практическая ценность... исследования» [4, с. 114]. Причина – «предметная неадекватность» математического аппарата.

Язык дифференциальных уравнений не приспособлен для описания неустойчивых, нестационарных биосферных систем. В полиномиальном моделировании предполагается, что «мир устроен так умно, что аргументами всегда оказываются только неслучайные величины. И, более того, предполагается, что в этом хорошем мире зависимых переменных всегда много меньше, чем аргументов. При изучении экосистем эта посылка явно не выполняется» [4, с. 115]. Вероятностно-статистическое описание основывается на допущении устойчивости частот, их регулярности; утверждается существование некоего «неизменного пространства», «над которым может быть построена функция распределения вероятностей» [4, с. 115]. Между тем не проходит допущение «неизменности пространства», устойчивости частот, нет уверенности в их регулярности и т. д.

Для эффективной математизации учет предметных особенностей естественнонаучной теории достигается в рамках так называемой предметной аксиоматики. Математизация биологии, рассматриваемая обще (неконкретно), не позволит сделать выбор между дискретными и континуальными системами мышления. Но при конкретном подходе такой выбор сделать можно. Для математизации морфологии приоритет у континуального стиля мышления, для математизации генетики – у дискретного. Это должно опираться на предметные аксиомы, играющие роль своеобразных посредников между предметно нейтральной математикой и предметно ориентированными естественнонаучными теориями. При осмыслении «уникальности» биологических систем эффективна теория категорий, способная оперировать «локальным временем» систем в случае соответствующего аксиоматико-предметного задания «индивидуальности» и т. п., производящая функторные сопоставления структур и т. д.

Список литературы

1. Бриллюэн Л. Научная неопределенность и информация. М.: Мир, 1966. 272 с.
2. Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М.: Иностранная литература, 1963. 292 с.
3. Вигнер Е. Этюды о симметрии. М.: Мир, 1971. 318 с.
4. Налимов В.В. Анализ оснований экологического прогноза // Вопросы философии. 1983. № 1. С. 98–117.
5. Розенфельд Б.А. Теория относительности и геометрия // Эйнштейн и развитие физико-математической мысли. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 239 с.
6. Смирнов Г. Числа, которые преобразили мир // Техника молодежи. 1981. № 11. С. 35–39.
7. Степин В.С., Елсуков А.К. Методы научного познания. Минск: Вышэйшая школа, 1974. 152 с.
8. Эйнштейн А. Собрание научных трудов: в 4 т. М.: Наука, 1965. Т. II. 702 с.

9. Эйнштейн А. Собрание научных трудов: в 4 т. М.: Наука, 1967. Т. IV. 600 с.
10. Mitchell R., Mauer R., Daunhauer G. An Evolution of Three Bionic programmer // Science. 1976. Vol. 192 (4243).

THE POWER OF MATHEMATICAL STRUCTURES

V.V. Ilyin, E.A. Biryukova, S.N. Vishnevskaya

Bauman Moscow State Technical University (Kaluga branch), Kaluga

In the centre of author's attention is the story of the creative renewal, the productive restructuring of the body of knowledge based on mathematical ways of thinking and innovative action. Methods of mathematical hypothesis, simulation experiment, abstract modeling with the assessment of the features of possible worlds are considered as contributing to the internal progress of science and stimulating the formation of a new methodological consciousness of physical and mathematical branches of knowledge.

Keywords: *abstract modeling, thought experiment, survey of possibilities.*

Об авторах:

ИЛЬИН Виктор Васильевич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой общественных наук ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)» (Калужский филиал), Калуга. E-mail: vvilin@yandex.ru

БИРЮКОВА Елена Анатольевна – кандидат философских наук, доцент кафедры общественных наук ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)» (Калужский филиал), Калуга. E-mail: cek-mgtu@mail.ru

ВИШНЕВСКАЯ Светлана Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры общественных наук ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)» (Калужский филиал), Калуга. E-mail: ce3@bmstu-kaluga.ru

Authors Information:

ILYIN Viktor Vasilievich – PhD, Prof., Head of the Department of Social Sciences of the Bauman Moscow State Technical University (Kaluga branch), Kaluga. E-mail: vvilin@yandex.ru

BIRYUKOVA Elena Anatolyevna – PhD, Assoc. professor of the Department of Social Sciences of the Bauman Moscow State Technical University (Kaluga branch), Kaluga. E-mail: cek-mgtu@mail.ru

VISHNEVSKAYA Svetlana Nikolaevna – PhD, Assoc. professor of the Department of Social Sciences of the Bauman Moscow State Technical University (Kaluga branch), Kaluga. E-mail: ce3@bmstu-kaluga.ru

УДК 111

МЕТАМОРФОЗЫ МЕТАФИЗИКИ: НЕПРЕРЫВНЫЙ ПОИСК ОСНОВАНИЙ

А.А.Шестаков*, Н.В. Зайцева*, В.В. Ходыкин**

*ФГБОУ ВО «Самарской государственной технической университет»,
г. Самара

**ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет им.
академика С.П. Королева», г. Самара

В статье предметом осмысления выступают метафизические основания бытия в целом и их ключевые элементы от античности до современности. Тематизация метафизики как важнейшей сферы философского поиска проводится в контексте изучения трудов мыслителей различных исторических эпох. На контекстуальном уровне определяются основные этапы развития и формы концептуализации метафизического знания на протяжении его истории. Особое внимание уделяется акцентированию аргументов в пользу сохранения актуальности метафизических поисков для современной философской мысли.

Ключевые слова: метафизика, бытие, рациональность, мировоззрение, философия.

Как бы не казалось странным, но широко представленная в современном философском дискурсе категория метафизики не располагает однозначным и общепризнанным определением. Справедливости ради отметим, что данное понятие уже с самого своего оформления изначально славилось неоднозначностью, порождая бурные дискуссии. При этом сам смысл указанного концепта и понимание его места в структуре философского знания в ходе истории претерпели серьезные изменения. Более того, имевшие место попытки редукции изначального содержания и даже радикальные попытки элиминировать метафизику из рефлексивного обихода пока не увенчались сколь-нибудь ощутимым успехом.

Важно подчеркнуть, что столь устойчивая неоднозначность в интерпретации метафизики во все времена доставляла существенные сложности всем, кто так или иначе ею занимается. В качестве наиболее устойчивых стереотипов истолкования метафизики можно привести следующие: а) синоним философии, б) основание философского анализа ключевых проблем бытия, в) отождествление метафизики с онтологией, г) догматический метод, д) подобие метафоры.

В рамках западной интеллектуальной традиции истоки метафизических оснований бытия принято усматривать в трудах Платона. Именно этот мыслитель предложил сверхчувственное, или надфизическое, интерпретировать в качестве основания бытия. Сама идея о сверхчувственной действительности возникла в контексте платоновского вопроса о возможности физических феноменов быть чем-то конечным. Известно, что с натурфилософских позиций физические или механические причины представляют собой нечто конечное. Что же касается Платона, то он не признавал физическое конечным. Роль последней инстанции философ отводил именно сверхфизическому. В частности,

при экспликации такого феномена, как красота, не стоит замыкаться лишь на физических аспектах формы или цвета. Здесь античный мыслитель предлагает возвысить рефлексирующий разум до осознания того, что есть красота вообще. Словом, сверхфизическое у Платона основывается на мире идей, присутствующих в себе и для себя по принципу иерархии. На вершине мира оказывается Благо, или Единое, как важнейший вектор бытия. Как видим, умопостигаемое становится причиной чувственно воспринимаемого бытия. Умопостигаемое у Платона извечно, стало быть, всегда было, есть и будет вне времени и пространства. Тогда как чувственно воспринимаемое пребывает в рамках пространства и времени. Другими словами, речь идет о динамичном образе вечности, базирующемся на идеале великого в малом.

Платон рассматривает математическое умножение как процедуру упорядочения. Античный мыслитель наделял математические сущности промежуточным статусом между идеями и вещами. При этом повседневность не содержит идеальных геометрических фигур. Они присутствуют внутри человека, что является следствием наличия индивидуального жизненного опыта. Данные органов чувств могут не соответствовать действительности. В такой ситуации необходимо вступление в игру разума, способного добиться соответствия хаотично воспринимаемого и действительно существующего. Подобные рассуждения привели Платона к созданию теории однопорядковой сущности души и тела. В ней говорится о наличии видимой и невидимой субстанций. Высшей субстанцией считается сверхчувственная душа, а тело выступает лишь ее хранящим вместилищем. Отсюда высшим смыслом жизни для души оказывается идея Блага.

Изначально идея у Платона была видимой стороной вещей, но постепенно стала их внутренней сущностью. В частности, в диалоге «Парменид» можно встретить такие рассуждения: «... все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас [их] подобиям <...> только благодаря причастности которым мы называемся теми или иными именами» [8, с. 355]. Подчеркнем, что последнее значение со временем стало ключевым в классических метафизических концепциях. Все это дает основания характеризовать Платона как основателя классической западной метафизики. Рассматривая структуру вещей, античный философ использовал в своих рассуждениях такие категории, как субстанция, сущность, природа, единое как принцип целостного определенного и совершенного бытия и познания, а также диада как принцип множества и неопределенности. Фактически нечто подобное должно способствовать финальному поиску метафизической сущности исследуемого, пониманию того, зачем, собственно, оно вообще есть: «...существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе...» [8, с. 357]

Представляется ясным, что интеллектуальные поиски в данном аспекте предполагают построение системы наблюдений и экспериментов, выбор соответствующего инструментария в виде специального языка, соответствующих формул, символов, графиков, таблиц и прочих изысков современных академических исследований. Однако истоки такого подхода ещё с античных времен сопряжены с дилеммой согласования того, что зримо, и того, что говоримо. Первая опция в данном контексте выступает основой потенциального разрешения указанной дилеммы. Пожалуй, определяющим элементом выражения

зримого и говоримого у Платона выступает категория «идея». Этот термин изначально характеризовал нечто видимое на фоне мрака или хаоса небытия.

Таким образом, изложенное выше дает основание заключить, что в основании платоновской метафизики лежит постоянное воссоздание зримого посредством системы взглядов, формирующих целостную картину вещей с учетом принципа меры. Подобного рода система взглядов выступает необходимым истоком говорения, что, в свою очередь, активно способствует тематической концентрации языка с дальнейшим образованием соответствующей практики речи. Основное препятствие на пути реализации всего изложенного выше Платону видится в смутных движениях души. Необходимое очищение мыслитель предлагает проходить посредством рефлексивной аскезы, способствующей лимитированию страстей и желаний. Подобного рода самодисциплина для мыслителя является залогом способности обоснованно выявлять сущность вещей. Похожий ход рассуждений позднее найдет отклик в трудах и других известных мыслителей. В частности, Г.-В. Лейбниц в «Рассуждении о метафизике» утверждал: «Чтобы лучше понять природу идей, нужно коснуться разнообразия наших познаний» [6, с. 149].

Подтверждением изложенного выше можно считать точку зрения Х.Г. Гадамера, согласно которой история метафизики отчасти сравнима с историей платонизма. Так или иначе в рамках этой интеллектуальной традиции работали такие известные мыслители, как Аристотель, Августин, Кузанский, Лейбниц, Кант, Гегель и многие другие. По сути, все они касались теории субстанции в рамках классической метафизики. К примеру, Аристотель, будучи непосредственным учеником Платона, продолжил развитие метафизики, но с определенными отличиями. Он, в частности, ориентировался на подход с использованием опыта без научного обоснования, т. е. с опорой на очевидность и риторические доказательства. В качестве основного замечания в адрес платоновской картины мира Аристотель в «Метафизике» указал на разорванность бытия, достигаемую за счет деления на вещи и идеи: «...доводы в пользу эйдосов сводят на нет то, существование чего нам важнее существования самих идей: ведь из этих доводов следует, что первое не двойца, а число, т. е. что соотношенное [первое] самого по себе сущего, и также все другое, в чем некоторые последователи учения об идеях пришли в столкновение с его началами» [1, с. 86–87]. Взамен было предложено выделить материю и тесно с ней связанную форму, благодаря которой и образуются все окружающие объекты. Далее мыслитель осуществил деление познания на три основных части: теоретическую, практическую и продуктивную. Наиболее важными Аристотель считал теоретические исследования – метафизику, физику, математику. Так, рефлексия относительно физики была вторичной, а относительно метафизики (надфизической действительности) – первичной. Стараниями Аристотеля метафизика получила распространение в среде античных мыслителей. Философская мысль сконцентрировалась вокруг нескольких основных проблем – первопричины, бытия, субстанции.

В частности, первопричины у философа присутствуют в нескольких вариациях: материальные, действующие или движущие, формальные и финальные. Стагирит считал идеи сверхчувственными, а умопостижимое – обрамлением чувственного. Замену платоновских идей на формы Аристотель объяснял оторванностью идей от вещей: «...следует <...> считать невозмож-

ным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них?» [1, с. 88]. Это обстоятельство, по его мнению, не позволяет идеям стать основой бытия вещей, а также необходимым ключом к их анализу. Что же касается формы, то она наряду с материей выступает необходимым компонентом вещей и их информационной основой. Таким образом, рефлексующий разум проникает в сферу чувственно воспринимаемого.

В данном контексте важно обратить внимание на сверхчувственную субстанцию. Как известно, Аристотель в рамках своей метафизики рассматривал субстанцию как первичное. В частности, не сотворенные движение и время являют собой вечное, идущее от неподвижного и лишено всякой потенциальности Первоначала. Речь в данном случае идет об абсолютном акте сверхчувственной субстанции или абсолютно неподвижном вечном Перводвигателе, давшем движение всему привычному для человеческого разума бытию. Данный абсолютный акт находится над и вне всего сущего с позиций метафизической и логической рефлексии в силу того, что бытие вечного всегда актуально. Космический хаос как результат чистой потенции в силу его невозможности порождать бытие при этом отрицается. Абсолют выступает воплощением чистой энтелехии, удерживающей вокруг себя все бытие в привычном нам состоянии. Абсолютный разум занят рефлексией, в рамках которой сам когнитивный процесс и изучаемый предмет образуют собой единое целое.

Существенно позже, в начале Нового Времени, Р. Декарт с учетом опыта формирующегося естествознания в рамках своей метафизической доктрины устремляется от платоновских вещей и аристотелевских форм непосредственно к построению необходимых алгоритмов их детального анализа. Главный интеллектуальный артефакт Просвещения, представлений в виде готового знания о вещах окружающей действительности, теперь создается без оглядки на особенности познающего субъекта в лице философа или заявляющего о своих правах ученого, специфики их партикулярного видения бытия и использования ими оригинального исследовательского языка: «...здесь в слове "идея" заключается двоякий смысл. Оно может быть взято или в материальном смысле, как действие моего разума, и тогда нельзя сказать, что идея совершеннее меня. Или же оно может быть взято в объективном смысле, как <...> объект <...>, и тогда, <...> он <...> может быть совершеннее меня в силу своей сущности» [3, с. 327]. Соответственно непосредственно наблюдаемое и высказываемое относительно конкретной совокупности деталей исследуемого становятся одним и тем же. И так, начиная отсчет с картезианских «Рассуждений о методе» и вплоть до XX в., в центре внимания оказывается детальное исследование сущего по заранее разработанным правилам. В частности, ряд правил в рамках своего метода разработал и сам Декарт. «Но больше всего удовлетворяло меня в этом методе то, что он давал мне уверенность, что я во всем неуклонно применяю мой разум ...» [3, с. 274]. Некогда традиционное бытие вещей подвергается дифференцированному осмыслению и индивидуации через констатацию их особенностей с целью осуществления классификаций. Таким образом, столь привычное для предыдущих эпох бесконечное множество вещей становится упорядоченным и доступным систематическому взору ученого.

Между тем современная философия нередко сталкивается с изречениями о «конце метафизики». Некогда традиционное для античности вопрошание «что есть сущее?» сменяется принципиально иным, «кто наблюдает и интерпретирует?». В общекультурном контексте наличие целой совокупности позиций по конкретным вопросам становится чем-то вполне очевидным и даже естественным. В подобном ключе высказался И. Кант: «... я не могу не предостеречь от поспешных выводов, которые с особенной легкостью делают по самым глубоким и неясным вопросам» [4, с. 298].

Тернистая траектория западной метафизики среди значимых вех в своем развитии содержит, в частности, рационализированную гегелевскую систему. Последняя в свое время даже претендовала на обобщающие суждения в данной области. Принимая во внимание интеллектуальные изыскания предыдущих эпох, Гегель противопоставлял метафизику диалектике в качестве метода познания. В то же время в русле традиционной интерпретации метафизики в качестве «царицы наук» немецкий классик позиционирует свое учение о разуме. Вот демонстративный сюжет из «Философской пропедевтики»: «Разум – это высшее соединение сознания и самосознания, т. е. знания о предмете и знания о себе. Он есть достоверность того, что его определения являются столь же предметными определениями, определениями сущности вещей, сколь и нашими собственными мыслями» [2, с. 90]. Следует подчеркнуть, что рационализм метафизики Гегеля породил весьма ощутимую антиметафизическую критическую волну. В этом контексте сам переход от классической к неклассической метафизике можно связать с трансформацией приоритета Разума в приоритет Воли, что теоретически и содержательно было связано с усилением роли онтологии и эстетических компонентов в рефлексивных процедурах. Среди основных идейных формализмов подобных метаморфоз чаще указывается волюнтаризм А. Шопенгауэра, экзистенциальные опыты С. Кьеркегора, философия жизни Ф. Ницше, интуитивизм А. Бергсона и фундаментальная онтология М. Хайдеггера.

Остановимся на этом вопросе обстоятельнее. Шопенгауэр, будучи одним из первых критиков классической философской мысли, проявил, тем не менее, тесную взаимосвязь с предшествующей метафизической традицией. Он весьма пессимистично констатировал, что бытие человечества и разум едва ли совместимы. В этой связи мыслитель в основание бытия субъекта помещал волю, а не разум. «Воля как вещь в себе составляет внутреннюю, истинную и нерушимую сущность человека, но в самой себе она бессознательна» [10, с. 268]. Ещё более критичным было восприятие классической метафизической традиции со стороны Кьеркегора и Ницше. Своеобразие Кьеркегора заключается, в частности, в стремлении изнутри проанализировать фундаментальные проблемы классической мысли, намечая новые ориентиры. С этой целью во главу угла датский мыслитель помещает отчаяние, вызванное фундаментальным разочарованием. Кьеркегор, другими словами, считает отчаяние ключом в поисках фундаментальной сущности всех вещей. Он полагает: «Невозможно дать прямого (недиалектического) определения ни одной из форм отчаяния; всегда нужно, чтобы форма эта отражала свою противоположность» [5, с. 268]. Картезианское изречение «я мыслю, следовательно, существую» мыслитель заменяет на «я здесь и потому размышляю, что существую здесь». Словом, существование играет роль исходной рефлексивной категории, дающей начало

интересу ко всем прочим проблемам. Ключевые постулаты классической метафизики мыслитель перенаправляет в иное русло: важнейшей проблемой становится экзистенция личности и предполагаемая судьба ее бытия.

Ницше также выступал с критикой классической метафизики, упрекая последнюю в разделении истинного и неистинного бытия. Беря на вооружение метафизические представления о воле Шопенгауэра, философ делает акцент на «воле к жизни»: «Где противоположная воля, в которой выражается противоположный идеал?» [7, с. 859]. Речь в данном случае идет о стремлении воссоздать известное единство мышления и бытия с метафизическим обоснованием творческой сущности субъекта. Словом, актуализируется вопрос о ключевых проблемах личностного потенциала субъекта рефлексии. Вышеизложенное убедительно свидетельствует о том, что идеи Шопенгауэра, а позднее Кьеркегора и Ницше способствовали трансформации ключевых устоев классической метафизики. Творчество указанных мыслителей демонстрирует переориентацию рефлексии в направлении индивидуальной конкретизации вопросов бытия субъекта. «Я живу на свой собственный кредит, и, быть может, то, что я живу, – один предрассудок?» [7, с. 965]. Представители философии жизни в противовес немецкой классике стремились обосновать невозможность анализа экзистенции, базируясь исключительно на позициях разума. Все изложенное выше свидетельствует о непростых метаморфозах в рамках рефлексивных построений традиционной метафизики, возникших под давлением проблем неклассического характера.

Еще раз подчеркнем, что в рамках классической метафизической платформы особое значение придавалось абстрактным конструкциям. В частности, интерес вызывали по преимуществу внешние контексты бытия субъекта. Соответственно подобного рода абстракции были просто не восприимчивы к отдельно взятому субъекту. К примеру, субъектом в метафизике Гегеля выступало человечество в целом, скрывавшее от аналитических взоров потенциальные проявления индивидуального плана.

Что же касается непосредственной онтологической проблематики, то в условиях кризиса классической метафизики особое место стало отводиться несубстанциональной интерпретации бытия. Это, в свою очередь, свидетельствует о все более чётко проявляющихся интенциях постепенной субъективизации онтологии. При этом субъективная онтология может именоваться и как индивидуальное «Я». Указанный феномен являет собой непосредственную связь действий бессознательного и индивидуального сознания. Именно таким образом личностное бытие оказывается в поле восприятия субъекта. В результате субъективная онтология в качестве связующего начала способствовала некоторому размыванию границ между философией, искусством и повседневностью.

Тем самым по факту признания первичности сознания формируются ключевые ориентиры неклассической ориентированной метафизики. Её доминирующей интенцией становится погружение в глубины души познающего субъекта. Движение рефлексивной мысли в указанном направлении в существенной степени предопределило последующее развитие метафизики, сфокусировавшей основное внимание на принципах бытия субъекта.

В результате обращения к постклассическому наследию А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора и Ф. Ницше М. Хайдеггер констатирует завершение «классического философствования». В данном контексте нужно вспомнить о

хайдеггеровском интересе к проблематике сущности бытия. Отправной точкой, положившей начало поискам решения поставленной проблемы, можно считать его фундаментальный труд «Бытие и время». Эта работа демонстрирует стремление автора к формированию новой метафизики, или фундаментальной онтологии. Философ вводит категорию «Dasein», «...несмотря на то, что метафизика употребляет это имя для обозначения того, что также existentia, действительность, реальность и объективность ...» [9, с. 53]. Мыслитель обращается к началам метафизики в целях поиска фундаментальных оснований бытия. Фактически автор производит переформатирование проблемного поля философского анализа с «что есть бытие?» на «в чем смысл бытия?».

Нельзя не обратить внимание на то, что трансформации в классической метафизике в значительной степени связаны с переходом от сущего к бытию, и с поисками сущности последнего и его истинных оснований. В работе «Что такое метафизика?» Хайдеггер отмечает, что «сущность присутствия заключена в его экзистенции» [9, с. 54]. В «Бытии и времени» мыслитель обозначил для себя задачу перехода от постулатов классической рациональности к категориям и ориентирам художественно-поэтического характера. В этой связи философ обнаруживает близость своего познавательного инструментария с ведущими представителями постклассической философии (Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше, Дильтей, Бергсон).

Итак, в основании хайдеггеровской неклассической метафизики просматривается синкретизм ряда критических по отношению к традиционному рационализму идей так называемой иррационалистической рефлексии. Мало того, в концептуальных построениях автора «Бытия и времени» можно обнаружить также и следы индо-буддийских и конфуцианско-даосистских традиций восточной философии, что, видимо, свидетельствует о начавшемся диалоге западной и восточной философских традиций. Данное обстоятельство свидетельствует еще об одной попытке привнесения восточных элементов в западные метафизические конструкции.

Если же говорить в целом, то развитие современной философии обычно характеризуется двумя основными рефлексивными платформами – эпистемологической и метафизической. Последний тип нацелен на формирование новой онтологии, тогда как первый можно квалифицировать в качестве наследника классического эмпиризма и рационализма, которые в ходе развития претерпели известные метаморфозы позитивистско-рационалистического толка. Конечно, в указанных трансформациях особую роль сыграли прагматизм, все четыре ключевых стадии позитивизма и аналитическая философия в целом.

Черпая вдохновение в восточных рефлексивных традициях, постмодернистское направление западной философии обращает пытливые взоры к возможности достижения гармонии человека как субъекта интеллектуальной активности с повседневным бытием. В данном контексте постмодернистская интенциональность обрамляется в рамки лингвистической интерпретации метафизики, что привело приверженцев постмодерна к попытке преодолеть сложившиеся еще у Платона метафизические оппозиции, какими являются идея и мир, субъект и объект. В качестве идейной альтернативы здесь возникает так называемое недualiстическое мировосприятие постнеклассической метафизики.

Что же в сухом остатке? Следует отметить, что на смену классической метафизике с её универсальными построениями пришла постнеклассическая, в

значительной степени – релятивистская – метафизика, где уже не постулируются универсальность и достоверность получаемых умозаключений в силу признания их исторической ограниченности. Признаются важность и равноценность множества вариаций метафизической рефлексии с соответствующим богатством категориального арсенала, задаваемых соответствующими векторами культурно-исторического развития.

Список литературы

1. Аристотель. Метафизика // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 63–368
2. Гегель Г.-В.-Ф. Философская пропедевтика // Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1971. Т. 2. С.7–209.
3. Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. 712 с.
4. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2. С.291–360.
5. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 383 с.
6. Лейбниц Г.-В. Рассуждения о метафизике // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 125–163.
7. Ницше Ф. Малое собрание сочинений. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. – 1056 с.
8. Платон. Парменид // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 528 с.
9. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2007. С.346–412.
10. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. 671 с.

METAMORPHOSES OF METAPHYSICS: CONTINUOUS SEARCH FOR GROUNDS

A.A. Shestakov*, N.V. Zaitseva*, V.V. Khodykin**

*Samara State Technical University, Samara

**Samara National Research University, Samara

The article focuses on the metaphysical foundations of being in general and their key elements from antiquity to contemporary epoch. Thematisation of metaphysics as the most important sphere of philosophical search is carried out in the context of studying the works of thinkers of various historical eras. At the contextual level, the main stages of development and the form of conceptualization of metaphysical knowledge throughout its history are defined. Particular attention is paid to the emphasis in favor of maintaining the relevance of metaphysical searches for contemporary philosophical thought.

Keywords: *metaphysics, being, rationality, worldview, philosophy.*

Об авторах:

ШЕСТАКОВ Александр Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет». Самара. E-mail:

ShestakovAlex@yandex.ru

ЗАЙЦЕВА Наталья Валентиновна – доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет». Самара. E-mail: zajczeva.natalia2012@yandex.ru

ХОДЫКИН Владимир Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет», Самара. E-mail: VKhodykin@yandex.ru

Authors information:

SHESTAKOV Alexandr Alexeevich – PhD, Prof., Chair of the Dept. of Philosophy, Samara State Technical University, Samara. E-mail: ShestakovAlex@yandex.ru

ZAITSEVA Natalya Valentinovna – PhD, Professor of the Department of Social sciences and Humanities, Samara State Technical University, Samara, Russia. E-mail: zajczeva.natalia2012@yandex.ru

KHODYKIN Vladimir Vladimirovich – PhD, Associate Professor of the Dept. of Philosophy, Samara National Research University, Samara. E-mail: VKhodykin@yandex.ru

УДК 1 (091), 30(304.9)

**ПРОЕКТЫ НОВОГО МИРОВОГО УСТРОЙСТВА.
От национальных государств к глобальным институтам
управления**

Ю.Д. Гранин

ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва

Анализируются различные проекты нового мирового порядка в XXI столетии. Большинство из них опирается на идею отмирания «национальных государств» и вступления человечества в эру «глобальных институтов». По мнению автора, национальные государства еще не исчерпали своих возможностей. Поэтому перспективы развития человечества в обозримом будущем связаны не с «глобальным гражданством», «мировым правительством» или «космополитическим государством», а с использованием механизмов международной интеграции.

Ключевые слова: *государство, космополитизм, национальный, правительство, прогноз.*

Дискуссии о будущем современного миропорядка продолжают не одно десятилетие. В значительной мере их накал и незавершенность связаны с набирающим силу процессом глобализации (интеграции) человечества, амбивалентностью и неопределенностью ее нынешней исторической фазы [2–5]. Последнее обстоятельство создаёт проблемы для дальнейшего существования национальных государств как наиболее распространённой институциональной формы общежития, стимулирует появление многочисленных моделей будущего политического жизнеустройства мирового сообщества. Среди наиболее популярных политические проекты грядущего «сетевого общества» (М. Кастельс), «континентальных федераций» (А.Г. Дугин), «общества множеств – рес-коммуны» (А. Негри, М. Хардт), возглавляемой США «глобальной демократической империи» (Н. Фергюссон), «глобального гражданского общества» (Д. Дарендорф, Э. Гидденс), «глобального гражданства» (Ю. Хабермас, М. Эван) или «космополитического государства» (У. Бек).

Кроме того, рост, обострение и масштаб глобальных проблем стимулируют исследователей на предложения о создании новых глобальных институтов. В числе последних – сделанное осенью 2018 г. предложение шведского философа, директора Института будущего человечества Оксфордского университета Ника Бострома о создании наднационального «специального комитета» для сдерживания неуправляемого научно-технологического прогресса. О продуктивности этой (и сходных с ней) идеи (й) я еще выскажусь. А по мере изложения в тексте данной статьи я постараюсь показать, что современные национальные государства еще не утратили свой исторический ресурс. Поэтому перспективы развития человечества в обозримом будущем связаны не с «глобальным гражданством», «мировым правительством» или «космополитическим государством», а с использованием механизмов международной интеграции и утверждением принципов «глобального этоса».

Впервые упомянутая в трактате «О вечном мире» И. Канта идея глобального гражданства теперь вновь оказалась в центре внимания научной и философской мысли. М. Эван, к примеру, считает, что глобальное гражданство возможно по принципу его автоматического получения вместе с получением гражданства страны-члена ООН или же в форме индивидуального членства в этой организации [16]. В отечественной литературе тезис о возможности глобального гражданства обосновывают Ю.М. Резник и М.В. Ильин. Последний утверждает, что перемещения по миру должны быть урегулированы таким образом, чтобы комплекс прав и обязанностей индивида мог реализовываться независимо от места его пребывания, а гражданин мирового сообщества мог бы свободно осуществлять выбор этого места. Особенно активно эту идею поддерживает известный политический философ Ю. Хабермас. Если в работах большинства авторов идея глобального гражданства в значительной мере остаётся политической декларацией, то в трудах Хабермаса она оказывается логическим выводом из его концепций «постнационального общества» и «конституционного патриотизма».

Следует отметить глубокое понимание Хабермасом сущности глобализации, исследуя которую он проводит прямую аналогию с эпохой становления национальных государств в Новое время. «Сегодня мы стоим перед аналогичным вызовом», глобализация «лишь продолжает процесс, первым значительным примером которого стали интеграционные успехи национального государства», – утверждает Хабермас и предлагает «ориентироваться на образец как раз той исторической формы, которую мы собираемся преодолеть» [12, с. 199–200]. Именно так – «преодолеть». Но каким образом? Он не удовлетворяется «естественностью и неизбежностью» глобализации, как неолибералы, а хочет ускорить процесс. Если «спрямить» его мысль, получается, что так же, как в Новое время национализм перемолол локальные этнизмы, так теперь глобализация перемелет национализмы, и мы придём к «постнациональному обществу». Он, например, утверждает, будто «не только ФРГ, но и все европейские страны после Второй мировой войны развивались так, что уровень национально-государственной интеграции утратил вес и значимость, и они движутся к постнациональным обществам» [13, с. 141].

Хабермас совершенно точно раскрывает роль национализма в строительстве национального государства, связывая её с установлением абстрагирующей тенденции общественной модернизации и идентификацией граждан через национальное сознание благодаря культурной принадлежности к нации. Однако теперь, считает он, «национальное государство должно отвергнуть тот амбивалентный потенциал, который некогда действовал в качестве движущей силы» [12, с. 214]. Думаю, в этом вопросе Хабермас проявляет изрядную долю утопизма и сознательно отказывается от эффективного социокультурного интегратора во имя более толерантного, с его точки зрения, интегратора правового. Он утверждает, что «политическая культура той или иной страны кристаллизуется вокруг действующей конституции», а национальная культура всего лишь развивает ту или иную трактовку абстрактных и абсолютных принципов народного суверенитета и прав человека [12, с. 215].

Но это не так. Национальная культура всегда строилась и строится вокруг «символов» нации и развивает патриотизм и национализм как важнейшие

факторы ее возобновления. Примерами могут служить государственная национальная политика Франции XVIII–XIX вв. или Германии времен Бисмарка, объединившая полиэтничное мультикультурное население этих государств в «нации» – новые исторические общности людей, связанных между собой в сообщество не только общим гражданством (т. е. политически), но и общей исторической памятью, общим языком и общей культурой. Аналогичные (но, как потом выяснилось, явно недостаточные) процессы шли и в Советском Союзе.

Начиная с 1918 г. по всей стране возводились (иногда на прежних постаменты) памятники и монументы новым вождям, героям революции и «людям труда», были созданы шедевры киноискусства «Броненосец “Потемкин”», «Чапаев», «Петр Первый», «Александр Невский», «Нахимов»... Вместе с великой прозой А.Н. Толстого, М. Шолохова, К. Федина, поэзией Маяковского и Твардовского они создавали новое «символическое поле», в котором теперь оказывалось и новое «государство рабочих и крестьян»: его начинают воспринимать как «отечество», во имя которого можно не только убивать, но и добровольно умирать. Границы этого символического поля неуклонно расширялись: новое государство искало и создавало свои исторические корни, постепенно включая в пантеон исторической памяти выдающихся царей, полководцев и борцов «за народное дело», великих ученых, художников, прозаиков и поэтов, которые, с точки зрения власти, составляли гордость нового Отечества.

Так или примерно так во многих странах мира в сознании миллионов культурно разных людей формировался и формируется воображаемый ими образ общего им всем «Отечества – Нации» – «России», «Франции», «Германии» и других «наций-государств», за которые люди, повторю, готовы отдать свои жизни. Вместе с «гражданским сознанием» этот образ доминирует над более древними расовыми и этническими идентичностями, создавая то самое национальное единство населения страны, без которого государство будет крайне неустойчивым.

Так что невзирая на объединение Европы (ЕС) и объявленную политику мультикультурализма весьма сомнительно, что современные западные страны однозначно и неотвратимо движутся к «постнациональному обществу», во всяком случае, история последних десятилетий не даёт оснований для такого вывода. Ещё недавно именно «государство всеобщего благосостояния» рассматривалось (и на деле было) самой мощной в истории формой обеспечения социокультурной интеграции. Неслучайно именно в 1960-е гг. надежды на формирование культурно однородных обществ были наиболее сильны. Однако постепенная эрозия «государства всеобщего благосостояния» привела к резкому усилению культурной разнородности обществ. Чтобы справиться с этой разнородностью, были выработаны два способа: признать её, но как этнографическую реальность – в виде мультикультурализма, или ужесточить требования к иммигрантам в целях ограничения миграционных потоков. Можно использовать оба способа совместно. Появилось даже понятие «антропоток», фиксирующее не просто перемещение населения, но сопряжённые с этим социокультурные сдвиги, как у приезжих, так и в стране пребывания, приводящие к смене идентичностей.

Как показал Ж. Бодрийяр, в условиях фрагментизации культуры гражданская и культурная идентификации осуществляются через потребление. В этой связи появляется принципиальное отличие культурной идентификации, присущее современности: она идёт не через идеологическую мобилизацию и политическое участие, а через доступ к удовольствиям. Сам доступ контролируется, а потребитель получает во фрагментированной культурной среде специфическую идентичность, которая не является результатом его внутреннего развития, а сошла с конвейера, поставлена на поток. В свою очередь, растущая множественность самоидентификаций (религиозная, этническая, экологистская) снижает степень политической мобилизованности граждан, превращая их в демократически индивидуализированную массу. Массовая культура так или иначе находится в руках элиты и превращена в современный механизм символической интеграции, *формирующий новую идентичность глобального потребителя*, в которой сочетаются нивелировка и допущенная, более того, «изготовленная» мера своеобразия.

В настоящее время ситуация складывается таким образом, что под давлением значительной части населения правительства многих государств признали неэффективность политики мультикультурализма, которая на самом деле была просто попыткой следовать за событиями. И вновь в повестке дня старая проблема: каковы интегративные возможности социумов, принимающих мигрантов, и что влияет на повышение, а что – на снижение этих возможностей? Собственно, религия, верность монарху, национализм и были в истории такого рода интеграторами поликультурного населения многих стран. Когда переставал работать один механизм, находили другой. Проблемы с действием интеграционного механизма обусловлены в конечном счёте простым обстоятельством – способностью социума и, главное, желанием его элит обеспечить относительно сходные условия проживания для всех, кто претендует на гражданство. Если это не обеспечивается, общество неминуемо раскалывается. Многочисленные протесты коренного населения стран Евросоюза против инкультурных гастарбайтеров и мигрантов свидетельствуют об этом вполне убедительно. И это требует реанимации политики официального национализма, предполагающей акультурацию населения.

Но Хабермасу приятнее считать, что ФРГ ближе к «постнациональному самопониманию политического целого» благодаря её неизменной Конституции. Правовая реальность, являющаяся выражением и оформлением экономической и социокультурной, рассматривается им как определяющая. Поэтому ему остаётся лишь недоумевать и сожалеть, что в результате неолиберальной политики «источники общественной солидарности иссякают, так что условия жизни стран бывшего Третьего мира распространяются на центры Первого», а «низший класс создаёт социальное напряжение, которое разряжается в бессмысленных разрушительных мятежах и может контролироваться только репрессивными средствами; исходящая из гетто отравы распространяется на инфраструктуру городских центров и даже регионов и проникает во все поры общества» [12, с. 222, 223]. Хабермас тревожится за «универсалистские основы республиканизма» и «статус среднего слоя» и винит в «восстании масс» неолибералов с их «постполитичностью» и атомарной анонимностью социума. Альтернативу неолиберальной политике он ищет вне рамок национального гос-

ударства, считая связку территории, нации, национального хозяйства и национализма устаревшей в условиях глобализации.

Свои надежды он связывает с «конституционным патриотизмом», более того, объявляет его единственно возможной и современной формой патриотизма [13, с. 140], который основывается «не на конкретной нации как целом, но на абстрактных процедурах и принципах» [13, с. 130]. Абстрактные идеи демократии и прав человека представляются ему опорой более надёжной, чем изменчивые национально-культурные традиции. Он считает, что конституционное государство будет формировать постнациональную идентичность, в этом ему видится противоядие от «отравы, выползающей из гетто». «Эта отрезвлённая политическая идентичность отделяется от фона прошлого, централизованного на национальной истории... национальность, ставшая в определённой мере более диффузной, отделяется от государственной принадлежности и освобождает место для политической идентификации с тем, что население в каждом конкретном случае считает важным сохранить в собственном государстве» [13, с. 123]. Но насколько это реально? В значительной мере содержание ответа на этот вопрос зависит от смыслов, которыми обременены понятия «идентичность» и «идентификация».

В специальной литературе существует множество типологий и классификаций идентичности: индивидуальные и групповые, позитивные и негативные, локальные и надлокальные, фундаментальные и релятивные. Самыми устойчивыми (фундаментальными) признаются расовые, этнические, национальные и цивилизационные идентичности, связанные с антропологическими, языковыми, культурными и религиозными различиями людей. А политические идентичности справедливо относят к числу релятивных, апеллируя к практике регулярной смены и уточнений человеком своих политических взглядов в течение жизни и в зависимости от изменений политического ландшафта [2–5]. На что же тогда рассчитывает Хабермас?

Он говорит о некоей вненациональной всеобщей политической культуре, которая позволит перестроить солидарность граждан «на абстрактной основе конституционного патриотизма» [13, с. 290], и надеется на то, что «разумное политическое взаимопонимание в том числе и между чужими» сделает «излишним гарантируемый культурной однородностью фоновый консенсус» [13, с. 289]. Демократический режим, по Хабермасу, может довольствоваться абстрактной солидарностью, и ему не обязательно прибегать к ментальной укоренённости в нации [13, с. 293]. Так современный классик, руководствуясь исключительно благими намерениями придать национализму чисто гражданскую форму, на деле совершенно в духе нашего постмодернистского времени деконструирует единственную оставшуюся скрепу стабильности полиэтнического государства – обусловленную историей и жертвами на благо отечества национально-культурную идентичность – во имя абстрактного конституционного патриотизма. И это при том, что Хабермас высказывается решительно против постмодернистских идей о «конце политики», столь чуждых ему как представителю реформистской мысли.

Альтернатива «концу политики», по мнению Хабермаса, могла бы возникнуть после замены неэффективных Международного банка и Международного валютного фонда «наднациональными дееспособными акторами:

примером может служить Европа» [12, с. 223–224]. Он ополчается против евроскептиков, стремящихся защитить «поблекшие добродетели национального государства», утверждая, что «граждане Европы (что обозначено только благодаря их общему паспорту) должны – невзирая на национальные границы – научиться взаимно признавать друг друга в качестве членов одной и той же государственно-политической системы. До сих пор ограничившаяся национальным государством гражданская солидарность должна распространиться на граждан Евросоюза» [13, с. 319, 322]. Думаю, это вряд ли случится. Политическая идентичность явно слабее и аморфнее национальных и этнокультурных идентификаций, так как жизнь не сводится к паспортам, конституциям и правовым нормам, а часто ломает и то, и другое, и третье. Поэтому считать сферу права устойчивой – иллюзия, правда, весьма распространённая среди теоретиков.

Другой вариант толерантного ответа на коллизию глобализации и национализма представлен концепцией «космополитического государства» известного германского социолога и политического философа У. Бека, перспективу которого он также связывает со становлением надгосударственных структур единой Европы. Он говорит о «западне национального», считая, что «национальный» (термин также берётся в кавычки) подход в мыслях и действиях народов и их правительств лишь разжигает взаимные столкновения, которыми пользуются глобализаторы для выбора экономически выгодных финансовых стратегий. Поэтому, как он считает, национализм поддерживает и укрепляет транснациональную мощь корпораций [1, с. 3, 4]. Вместо «тупиковой» национальной привязки политики, ведущей, по его мнению, к вражде, Бек предлагает использовать потенциал межгосударственного сотрудничества. «Реальная сила государств парализуется противоположным влиянием неолиберализма и национализма», и выход заключается лишь в ограничении независимости национальных правительств, создании транснациональных структур и пространства «объединённого суверенитета» [1, с. 5]. Преодоление внутренних сложностей и обретение правительствами новых возможностей в «противостоянии народу и оппозиции» он видит в отказе от национальной независимости.

Надо признать, ход мысли Бека несколько циничен. Возможно, правители, некоторые экономические и политические элиты много не потеряют за счёт выхода из «западни национального» и «утраты национальной независимости», т. е. того, что ещё как-то объединяло власть и народ в рамках национально-государственного целого. Но что выиграют все остальные – неясно. Тем не менее Бек предлагает рецепт в виде «космополитического государства», основывающегося «на индифферентности государства к признаку национальности» и допускающего «существование национальных идентичностей согласно закреплённому в конституции принципу толерантности» [1, с. 8].

Но в конституциях всех демократических полиэтнических государств уже закреплены равные права граждан (человека) независимо от их расовой, этнической, религиозной и иной принадлежности. К тому же принцип толерантности не является универсальной максимой для речевого и иного поведения людей. Абсолютизированная терпимость в космополитическом государстве открывает путь произволу и насилию. Так что ни при каких обстоятель-

ствах толерантность не должна оборачиваться попустительством злу, в частности терпимостью по отношению к посягательствам на свободу и достоинство человека.

То же самое можно сказать о принципе политкорректности, который стал нормой в большинстве англосаксонских стран, влекущей за собой вполне реальные юридические последствия для журналистов и представителей других профессий, которые называют вещи своими именами. Вот что заявила, например, в интервью газете «Московские новости» постоянный секретарь Французской академии, историк с мировым именем Элен Каррер Д'Анкосс: «Французское телевидение настолько политически корректно, что это просто кошмар. У нас есть законы, которые трудно даже себе представить при Сталине. Вы пойдёте в тюрьму, если скажете, что по телевидению показывали 5 евреев или 10 чёрных. Люди не могут выразить своё мнение об этнических группах, о Второй мировой войне и многих других вещах» (цит. по: [9]).

Принцип политкорректности, до 1990 г. нигде не зафиксированный юридически, сейчас узаконивается. В наше время эти законы появляются, как грибы после дождя. За последние пять лет суды в США вынесли несколько сотен обвинительных приговоров по делам, связанным с нарушениями законов политкорректности штатов (при отсутствии даже определения термина «политкорректность» в федеральном уголовном кодексе США), причём две трети приговоров были связаны с «сексизмом». В рамках англиканской церкви запрещены канонические (неполиткорректные) переводы Библии.

Но дело не только в юридической практике, явившейся уродливым выражением политики борьбы за голоса всех и всяческих, в том числе сексуальных, меньшинств. Есть и другие причины, по которым следует подвергнуть принцип политкорректности остракизму. Во-первых, главный недостаток политкорректности заключается в том, что она противоречит основополагающему принципу демократии – свободе слова. Политические лоббисты политкорректности ввели цензуру на свободу и точность выражения мнений. Во-вторых, методологическим основанием идеологии, политики и практики политкорректности является теоретически сомнительная гипотеза лингвистической относительности Сепира-Уорфа, согласно которой картина мира в значительной степени определяется системой языка, на котором говорят люди. Грамматические и семантические категории языка служат не только инструментами для передачи мыслей говорящего, но и управляют мыслительной деятельностью, формируя идеи человека, а через это – и объективную социальную реальность. После публикации этой гипотезы в 1934 г. последовал ряд исследований мышления людей, говорящих на принципиально различных языках (американских индейцев, полинезийцев и эскимосов). Результаты исследований продемонстрировали, что язык действительно накладывает некоторый отпечаток на характер мышления говорящего на нём, что и так достаточно очевидно. Однако твёрдого, признанного академической лингвистикой доказательства гипотеза Сепира-Уорфа не получила. В-третьих, колоссальным недостатком практики политкорректности, т. е. космополитизма государства, является уже отмеченная абсолютизация принципа толерантности, выводящая за пределы оценки деяния не только этически и культурно сомнительные, но и уголовно преследуемые.

Если бы не усилия американских, а вслед за ними и немецких феминисток, в западном либеральном мире не распространялись бы так широко гей-клубы и подобные им заведения, не появилась бы лояльность к одним из наиболее омерзительных преступников – педофилам, не практиковалась бы в массовом масштабе коррекция пола и сексуальной ориентации. «Поневоле заподозришь, – справедливо отмечает К.С. Шаров, – что вовсе не гендерно-нейтральный новояз формирует новую политкорректную социальную реальность, терпимую ко всему, а определённые феминистские и иные сочувствующие им политические круги пытаются выдумать этот новояз как удачное прикрытие для их социальных амбиций. При прочих равных условиях во Франции, Великобритании или Скандинавских странах на работу возьмут женщину, а не мужчину. В Швеции или Дании при одинаковом балле на вступительных экзаменах в вуз возьмут человека, отметившего в анкете, что он “сексуально нетрадиционно ориентирован”, а нормальный будет изгнан вон. Самой социально защищённой фигурой в США является неработающая чёрная лесбиянка, которая в прошлом была мужчиной (она получает от государства пособие в 6500 \$/мес.)» [14, с. 41].

Но вернёмся к гипотезам У. Бека, основанным на убеждении в неотвратимости победы евроатлантической формы глобализации и негативной оценке политического гражданского государственного национализма, подкреплённого общей для всех граждан надэтнической (национальной) культурой. Глобализация, по мнению Бека, делает общество космополитичным, что требует «преодолеть понимание уникальной, единообразной, территориально определённой национальной родины» [1, с. 8]. Здесь наблюдается тот же ход мысли, что и у Хабермаса: искусственное противопоставление правового национальному, вывод о недемократичности и конфронтационности последнего и чисто формальное, абстрактное понимание права, игнорирование того, что оно само вырастает из национальной истории и оформляет её в ходе становления национального государства, где борьба за нацию и за демократию совпадают. Нет необходимости говорить о том, что полигоном «космополитического государства» для Бека выступает Евросоюз. И в отечественной литературе, правда, в значительно меньших масштабах можно встретить схожие идеи. И. Кремер, например, утверждает: «Сомнительно, что национальной идеей непременно является национализм. Для новых поколений современных западных стран такой идеологией с 1960–1970-х гг. стал европеизм, т. е. нечто противоположное национализму» [6, с. 112].

Не ставя под сомнение благородные устремления Ю. Хабермаса и У. Бека, вновь позволю себе усомниться в эффективности их предложений. «Конституционный патриотизм» и «космополитическое государство» – из области благих пожеланий далёкого будущего, которое, быть может, никогда не наступит. В современной действительности существует не субъект права с паспортом в кармане, а человек во всей его целостности, с его мечтами, символами, традициями – тем, что формирует его идентичность. Всякие попытки навязать ему идентичность сверху во имя толерантности обречены на провал. К тому же они исходят из возможности формирования некоей «глобальной культуры», по поводу которой крупнейшим британским специалистом в области теории и истории национализма Энтони Д. Смитом было верно замечено,

что эта гипотеза не в состоянии учесть укоренённость культур во времени и пространстве и зависимость идентичности от памяти. Поэтому, с точки зрения этого автора, неудивительно, что «культурные измерения проекта европейской интеграции окружает неразбериха и что существуют различные модели окончательного объяснения “Европы”, многие из которых считают как нацию, так и национальное государство своими основными ориентирами» [8, с. 394].

В конце XX в. испанская исследовательница М. Гиберно остроумно заметила, что «инженеры новой Европы должны будут рассмотреть “общеевропейские тенденции” и разработать миф о происхождении, переписать историю, изобрести традиции, ритуалы и символы, которые создадут новую идентичность; но ещё важнее то, что они должны будут найти общую цель, проект, способный мобилизовать энергию европейских граждан» [15, р. 114]. Сославшись на это замечание, Э. Смит логично констатирует: «Но это значит, что придётся создать определённую форму национализма, поднимающую проблемы не только “нехватки демократии”, но и этнического и даже расового исключения иммигрантов, воздвигнуть внешние культурные (а также экономические) барьеры» [8, с. 395]. Адепты наднационального и космополитического как лекарства от конфронтационности не только вынуждены будут (в соответствии с логикой всемирно-исторического процесса глобализации: расширение – интеграция – идентичность) создавать новый национализм, но и сам национализм будет нуждаться, да и сейчас уже нуждается, в новом образе чужого, врага в лице иммигрантов, их потомков. Это наблюдается сейчас в европейской политической жизни, например, во Франции.

Нельзя не согласиться с германским профессором-богословом М. Спикером, который считает, что «ответом гражданского общества на политические вызовы глобализации не должна быть его трансформация в глобальное гражданское общество» [10, с. 305]. Ведь гражданская солидарность предполагает в качестве основы наличие общей культуры, языка, эмоционального склада, формирование которых на глобальном уровне невозможно. Более того, под воздействием глобализации не исключено усиление спонтанных процессов самоорганизации тех или иных национальных и этнических сообществ в качестве реакции на давление извне. В результате может происходить как усиление национального единства, так и возрождение тех или иных исторических общностей в рамках государств-наций.

При благоприятных условиях возможно укрепление региональных основ гражданской солидарности, как, например, в рамках Европейского союза, хотя ещё очень далеко до образования сколько-нибудь единого гражданского общества. Более того, именно этот процесс стимулирует мотивы национальной обособленности, националистические партии стабильно получают свою долю голосов на выборах. Классические государства-нации формировались на основе более или менее сложившегося гражданского общества. В настоящее время в Европе нет ещё общеевропейского гражданского общества, т. е. паневропейской публичной сферы, которая бы обеспечивала реальный диалог различных интересов, – это признают даже активные сторонники «европейской альтернативы» [11, с. 391]. Поэтому ускоренное строительство паневропейских политических институтов, не обеспеченное живым развитием гражданского общества, приведёт и уже приводит лишь к излишней бюрократизации.

Пожалуй, наиболее весомым аргументом в пользу необходимости создания глобальных институтов управления, является неконтролируемый рост биомедицинских и – шире – всех научных технологий, использование которых потенциально грозит человечеству катастрофическими последствиями. Так, летом и осенью 2018 г. по обе стороны Атлантики прошли несколько конференций по проблемам хронополитики (борьбы за будущее), на которых выступили лидеры ведущих «фабрик мысли». Один из докладов сделал шведский философ, директор Института будущего человечества Оксфордского университета, автор нашумевшего бестселлера об искусственном интеллекте Ник Бостром. Он подробно рассказал сильным мира сего о своей «концепции чёрных шаров в уязвимом мире». По его мнению, на историю человечества можно взглянуть и таким способом: используя метафору процесса извлечения шаров из урны, подобно тому как это происходит при жеребьевке чемпионатов мира. «Шары» представляют собой всевозможные идеи, технологии, институции, открытия и даже привычки. За время существования человечество извлекло очень много шаров, но среди них не было ни одного по настоящему «чёрного шара», который содержал бы технологию, безальтернативно и по умолчанию разрушающую цивилизацию, которая ее создала.

Причина того, что нам не попался настоящий чёрный шар, по мнению Бострома, не в какой-то особой человеческой мудрости или осмотрительности сильных мира сего. По его мнению, нам пока просто везло: ни одна человеческая цивилизация не была разрушена до основания своими собственными изобретениями. А теперь это может случиться. И чтобы избежать вселенской катастрофы, Бостром предлагает реализовать *принцип дифференцированного научно-технологического торможения*.

«Надо прямо и честно сказать себе, – говорит Бостром, – что национальные государства – лидеры сегодняшнего мира – успешно ведут человечество к опустошению цивилизации. Они занимаются азартной конкурентной борьбой за овладение любой новой технологией, в том числе той, которая помечена чёрным шаром» (цит. по: [7]). Поэтому внедрение принципа научно-технологического торможения потребует создания «наднациональной разведывательной и контрразведывательно-карающей структуры, способной к ежедневным практическим действиям. Это должно стать своего рода глобальной научной инквизицией» [7]. Однако в отличие от инквизиции эта структура должна определять не научность или ненаучность тех или иных разработок, а их опасность для человечества.

Единственную альтернативу хаосу, который воцарился в настоящее время в мировом сообществе, Бостром видит в установлении жёсткого глобального управления. Из-за дискредитации термина «мировое правительство» он не называет глобальное управление этим словом, а предпочитает использовать термин «специальный комитет». Функции специального комитета должны быть ограничены конкретной проблемой сдерживания научно-технологического прогресса. В этих рамках он должен иметь право в приказном порядке потребовать от любого правительства, включая правительство Соединенных Штатов Америки, выполнить те или иные действия либо предоставить выполнение этих действий на территории страны особым силам спецкомитета. Таким образом, Бостром предлагает модель ограничения суверенитета всех стран мира в части технологического развития. Ни одна страна не

может ссылаться на то, что она суверенна, и соответственно может на своей территории делать все, что ей заблагорассудится.

Несмотря на то, что совокупность предложений Бострома, по сути, представляет собой современную версию Паноптикума Иеремии Бентама, они имеют рациональное зерно: не говоря уже об уровне ответственности действующих правительств, сейчас уровень сложности обществ, технических устройств, а также телекоммуникационных сетей заметно превысил уровень управления. Поэтому вероятность глобальной катастрофы крайне велика. «Несомненно, – полагают Е. Ларина и В. Овчинский, – эта концепция окажет влияние на выбор тех или иных решений в сфере хронополитики, как в Соединенных Штатах и Великобритании, так и, вероятно, в странах ЕС. Несомненно, её будет учитывать в своих практических действиях Китай и примет во внимание Япония» [7]. Но, учитывая рост противоречий внутри международного сообщества последнего десятилетия, я бы не был излишне оптимистичен.

Полагать, что в обозримом будущем суверенная политика национальных государств будет вытеснена глобальными силами – преждевременно. Любая попытка конструировать мировое правление в современных условиях, когда глобального и даже макрорегионального гражданского общества нет, обернется лишь антидемократическими перекосами. Куда как реалистичнее направлять усилия на взаимодействие региональных органов, национальных государств и международных организаций в решении тех или иных глобальных проблем.

В этом случае центральной становится проблема обеспечения диалога идентичностей: межкультурного, межнационального, глобального. Возможности такого диалога будут расширяться по мере перехода от распространенного ныне этоса эффективности (иерархии ценностей, задающей стиль мышления и жизни той или иной группы – этноса, нации и др.) к глобальному этосу, определяющему стиль мышления и общие правила поведения для представителей всех культур, конфессий и цивилизаций. Попыткой примирения этих двух этосов может считаться концепция К.-О. Апеля, в которой проводится идея дополнительности между справедливостью для всех и стремлением к обеспечению блага для собственного народа (этноса). Вместе с тем столь меркантильное понимание этоса вряд ли вызовет сочувствие среди представителей незападных культур, которые будут видеть в этом желание под флагом мультикультурализма сохранить доминирование Запада.

Безусловно, прав А.А. Гусейнов, когда пишет, что для глобализации человечества (в его терминологии – «становления глобального мира») одного лишь диалога культур недостаточно. Предполагается, что глобализированный мир будет в культурном отношении разнообразным, но в своих общецивилизационных проявлениях – экономических, политических, административных, информационно-технологических и др. – он будет единым. Судя по всему, всемирно-исторический процесс глобализации человечества пока реализуется именно таким образом. Но для того, чтобы интегрировать человечество в некую глобальную целостность, сохраняющую культурное многообразие, нужен именно глобальный этос – единая нравственная смысложизненная основа, присущая всем очень разным культурам и религиям. Для того чтобы его сформировать, необходимо выделить и включить в Кодекс глобального поведения (который не исчерпывается нормами международного права) ценности, реаль-

но признанные людьми самой разной этнокультурной и религиозной принадлежности. Вопрос «Как жить совместно?» остро стоит сейчас именно из-за недостатка общечеловеческого публичного пространства для обсуждения всех актуальных проблем. Желания некоторых современных держав Запада преобразовать все страны мира по евроатлантическим лекалам, навязывая свои ценности, приобретает подчас «дикий», насильственный характер «приобщения к демократии». Последнее недопустимо. Можно согласиться с бывшим Генеральным секретарём ООН Бутросом Гали, который выдвигал идею разработки всемирного плана демократизации. Но это – дело будущего.

Список литературы

1. Бек У. Трансформация политики и государства в эпоху глобализации // Свободная мысль. 2004. № 7. С. 6–8.
2. Гранин Ю.Д. Глобализация и национализм // Философские науки. 2006. №7. С.5-23.
3. Гранин Ю.Д. Роль образования в формировании российской нации // Высшее образование в России. 2006. № 10. С.150-156.
4. Гранин Ю.Д. Власть и экологическое сознание // Свободная мысль. 1994. №2–3. С.32–39.
5. Гранин Ю.Д. Национальное государство и самоопределение наций // Свободная мысль. 2003. №9. С.82–94.
6. Кремер И. Этнократия – новая угроза? // Мировая экономика и международные отношения. 2002. № 5. С. 111–114.
7. Ларина Елена, Овчинский Владимир. Глобальная научная инквизиция Ника Бострома [Электронный ресурс] URL:// http://zavtra.ru/blogs/provozhaya_2018_god_tehnologicheskij_armagedon_chyornie_shari_v_uyazvimom_obshestve_global_naya_nauchnaya_inkvizitciya_nika_bostroma (Дата обращения: 10.12.2018 г.)
8. Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. М.: Праксис, 2004. 466 с.
9. Слуцкий Л.И. Тяжёлое заболевание Запада [Электронный ресурс] URL: // http://world.lib.ru/s/sluckij_1_i/politkorrektnost.shtml (Дата обращения: 10.12.2018 г.)
10. Спикер М. Глобализация и развитие: перспективы христианской социальной доктрины // Глобализация и столкновение идентичностей. М.: Московское представительство Фонда им. Конрада Аденауэра, 2003. С. 300–317.
11. Философия коммуникации. Теоретико-методологические аспекты. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2017. 272 с.
12. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001. 296 с.
13. Хабермас Ю. Политические работы. М.: Праксис, 2005. 368 с.
14. Шаров К.С. На тёмной стороне политкорректности: гендерно-нейтральный новояз // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 30–43.
15. Guibernau M. Nationalisms. Cambridge: Polity Press, 1996. 174 p.

16. Evan W.M. Identification with the human species: A challenge for the twenty-first century // Human relations. 1997. V. 50, № 8. P. 987–1003.

**PROJECTS OF THE NEW WORLD ORDER.
FROM THE NATIONAL STATES TO GLOBAL INSTITUTES
MANAGEMENTS**

Yu.D. Granin

Institute of philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow

The article analyzes various projects of the new world order in the XXI century. Most of them are based on the idea of the extinction of «nation states» and the entry of humanity into the era of «global institutions». According to the author, national states have not yet exhausted their capabilities. Therefore, the prospects for the development of mankind in the foreseeable future are not connected with «global citizenship», «world government» or «cosmopolitan state», but with the use of mechanisms of international integration.

Keywords: *state, cosmopolitanism, national, government, forecast.*

Об авторе:

ГРАНИН Юрий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН, г. Москва. E-mail: maily-granin@mail.ru

Author information:

GRANIN Yury Dmitriyevich – PhD, leading researcher of IFRAN, Professor, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow. E-mail: maily-granin@mail.ru

УДК 316.422.4

ИНФОРМАЦИОННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

В.Б. Гухман

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Рассматривается понятие информационной цивилизации и её разновидности: информационное общество, общество знания, сетевое общество (виртуальная цивилизация), технотронное общество (электронная цивилизация), нанотехнологическая, ноосферно-информационная и комбинированная цивилизации, возможные информационные цивилизации отдалённого будущего. Делается вывод о тщетности попыток отделить информационную цивилизацию от других цивилизационных форм существования и развития человечества.

Ключевые слова: *цивилизация, общество, знание, глобализация, коммуникация, технология, ноосфера.*

Понятие цивилизации междисциплинарно, весьма многозначно, неопределённо, субъективно, эклектично [6; 12]. Под цивилизацией понимают и социальную форму движения материи в её способности к стабильному саморазвитию и саморегуляции (философия), и стадию единого всемирно-исторического процесса, связанную с достижением определённого уровня социальности, материально-технических и культурно-духовных достижений (история), и степень общественного развития, следующую после варварства (социология), и локализованную во времени и пространстве систему экономических, политических, социальных и духовных отношений, развивающихся по законам витальных циклов (политология, системология). Известны понятия «производственная цивилизация», определяемая доминирующим способом товарного производства, «этническая» и «внеземная» цивилизации и др.

Полагаем, перечисленных определений достаточно, чтобы понять их условность и скрытую взаимосвязь. Так, все известные человечеству способы товарного производства по мере их появления присущи любой цивилизации. Рецидивы варварства, якобы выпадающего из цивилизационных процессов, наблюдаются в каждой цивилизации в форме немотивированного насилия над природой, людьми и созданными ими обществами. Даже влияние внеземных цивилизаций на цивилизации земные прослеживается в наблюдаемых феноменах, статистически редких (вплоть до уникальных) и не объяснимых ни историей, ни археологией, ни прочими науками. Мы практически ничего не знаем о працивилизациях (в том числе, внеземных), существовавших задолго до исторически обозримых древних цивилизаций землян. Духовные традиции цивилизаций наших пращуров, передаваемые из поколения в поколение, незримо питают культуру и духовность современных цивилизаций, ментальность людей.

1. Информационная цивилизация и информационное общество

Информационная цивилизация (далее – ИЦ) есть современная форма производственной цивилизации, определяемая доминирующим способом «производства информации» в т. н. «развитых странах» и постепенно осваива-

емая «развивающимися странами», в которых всё ещё доминируют индустриальный и аграрный способы производства.

В современных «развитых странах» ИЦ считается важнейшей целью социального развития. Мы далеки от мысли, что информационная цивилизация есть единый для всех шаблонный идеал человеческих устремлений. Ведь жизнь развивается отнюдь не по шаблонам, и то, что стало целеполагаемым идеалом (духовным императивом) для одних людей, для других представляется неуёмной фантазией, не имеющей ничего общего с насущными проблемами обозримого будущего. Есть весьма развитые страны, в которых производство информации – всего лишь приложение к доминирующим неаграрному или неоиндустриальному способам производства. Однако заметим, что информация во всех известных цивилизациях (от доисторических до современных) была и остаётся одним из важнейших ресурсов – не менее значимым, чем человеческий, хозяйственный и военный ресурсы, ибо во все времена быть информированным значит быть вооружённым.

Информационная цивилизация – прямая «наследница» индустриальной цивилизации, которая, в свою очередь, наследовала аграрной цивилизации. В этой последовательности производственных цивилизаций американский философ Э. Тоффлер назвал информационную цивилизацию «третьей волной». Страны, стремящиеся войти в ИЦ, стараются при этом не потерять достижений предшествующей индустриальной цивилизации.

Полагаем, что полноценная ИЦ может быть только глобальной, охватывающей всё человечество¹, т. е. интернациональной, базирующейся на нравственной основе взаимного согласия, уступок и компромиссов при сохранении национально-культурных традиций, без навязывания чьих бы то ни было догм и мировоззрений, без войн и насилия. Глобальная цивилизация выражает единство рода человеческого, его исторической судьбы во всём многообразии его составляющих, сфер и видов деятельности.

В современных печатных и электронных публикациях понятие ИЦ уступает по популярности считающемуся идентичным понятию «*информационное общество*». Но эти понятия не идентичны; понятие информационной цивилизации шире, хотя, надо признать, любое общество, любой социум – локальный и глобальный (человечество в целом) – несёт в себе основные особенности современной ему цивилизации. Локализованные версии (российская, американская, японская и др.) глобальной ИЦ представляются нам всё же надуманными, ибо все они, пользуясь практически одинаковыми информационными инфраструктурами и технологиями, неотличимы друг от друга (разве что по языку) и поэтому принадлежат к единой ИЦ. Для определённости будем считать локальные (национальные) версии ИЦ информационными или им подобными обществами, а понятием «информационная цивилизация» пользоваться в глобальном смысле.

Понятие цивилизации часто ассоциируется с древними территориально локализованными этносами (вавилонянами, египтянами, ацтеками, майя, ин-

¹ Ограничимся человеческой популяцией, хотя полагаем, что информация – атрибут мира, даже если природа «не знает», что такое информация. Не исключено, что человечество, в конце концов, придёт к пониманию необходимости уважительно считаться с информацией фауны, флоры и природы в целом.

ками, греками, римлянами и др.), либо с более близкими по времени сообществами этносов, объединёнными едиными социально-экономическими и культурно-духовными принципами жизнедеятельности и не обязательно проживающими на общих территориях.

Информационная цивилизация никоим образом не локализована в пространстве, и если в названиях её разновидностей встречается понятие «общество», то это, скорее, дань традиционным представлениям, нежели соответствие существу информационной цивилизации, для которой «общество» – это всё человечество.

Любая цивилизация, любая эпоха в жизни человечества была, есть и будет в разной степени информационной. Поэтому, какой бы ни была грядущая ИЦ, её ростки давно рядом с нами, и переход к ней ожидается скорей эволюционным (плавным), нежели революционным (скачкообразным).

Ниже рассматриваются разновидности ИЦ – известные (в том числе, в виде «обществ», подобных информационному обществу), ИЦ обозримого и отдалённого будущего.

2. Общество знания

Информация может быть полезной в виде знаний, вредной в виде дезинформации и инертной в виде «информационного шума», под которым подразумеваются помехи, неинтересные сведения и т. п. Согласимся, что беречь и творить следует знания, а не дезинформацию и шум («информационный мусор»). Поэтому правильной и конкретней было бы строить локальные «общества знания», а не «информационные общества». От такой стратегической переориентации страны ничего не проиграют, а только выиграют. Возобладает культ знаний как один из важнейших социальных и личностных ментальных приоритетов (с продуктивными стимулами развития науки и образования).

Итак, знание – основная производительная сила грядущего общества и информационной цивилизации. Полагаем, не следует отождествлять понятия «общество знания» и «образованное общество», хотя и то, и другое исповедуют творческое развитие каждой личности. Образованные люди – не обязательно знающие, культурные и нравственные. В истории человечества было очень много самоучек, не имевших «документов об образовании», но достигших высот познания в науке и философии, сделавших эпохальные научные открытия и прорывные технические изобретения, в то время как их образованные коллеги, мягко говоря, не блистали. Эрудиция образованного человека в области объяснимых фактов не равноценна их знанию, т. е. пониманию. Сказанное ни в коей мере не означает, что образование и знание не связаны между собой. Наоборот, они жёстко коррелированы, но не тождественны.

Поскольку знание есть продукт науки – одной из важнейших составляющих культуры, то интеллигенция и прежде всего учёные (носители знания) станут ведущим социальным слоем общества. Значит, становление общества знания начнётся с общекультурного подъёма, следствием которого будет повышение социального статуса науки (фундаментальной и прикладной) и знания как любимого детища науки, в том числе, в наукоёмкой «экономике мысли», которая при внедрении hi-tech технологий и создании информационной инфраструктуры потребует соблюдения высочайшей культуры производства и использования инноваций («know how»).

Что касается производственных отношений, то в индустриальном обществе они сводились к известной экономической схеме «труд→капитал». При этом, как правило, игнорировалась зависимость труда от знания, которое неявно присутствует в любом материальном продукте. Ведь всегда, прежде чем что-то делать, надо знать, *что* же именно и *как* делать, а главное, *зачем*. В обществе знания «экономика мысли» должна базироваться на триаде «знание→труд→капитал»², а интеллигенция непременно будет включена в человеческое измерение бесконфликтных производственных отношений.

В обществе знания будет пересмотрено и отношение к собственности. Формально процесс познания отделён от материальной собственности, не связан с имущественными и социальными отношениями, учёные якобы далеки от повседневного мира и интеллектуально свободны наедине с природой и вечностью. А фактически, продукт познания – знание – никогда не отчуждался от собственности, ибо знание, не будучи объектом материального производства, тем не менее, как особо важный фактор (ресурс), заложено в любом продаваемом товаре. Кроме того, знание во все времена было товаром, имеющим самостоятельную ценность и подлежащим обмену. Даже в индустриальном обществе и, тем более, в обществе знания была, есть и будет интеллектуальная собственность, защищаемая законом от неимущественных и имущественных посягательств. Так что в обществе знания производственным отношениям не миновать понятия частной собственности и, соответственно, понятия капитала, который, помимо традиционных ресурсов, приносящих прибыль (средств производства, имущества, денег, недвижимости, энергии) включит два новых прибыльных ресурса: интеллектуальный («знание – сила») и временной («время – деньги»). Что касается науки, то кроме фундаментальной, была и есть прикладная наука, ориентированная на социальные нужды и потому связанная с собственностью. Кстати, «питающие корни» прикладной науки – в науке фундаментальной.

3. Сетевое общество. Виртуальная цивилизация

Коммуникация как один из ключевых элементов социальной жизни в любом обществе содержит в себе предпосылки возникновения концепции «сетевого» («телематического») общества. Такая концепция и возникла к концу XX в. Наибольший вклад в её становление внёс американский социолог М. Кастельс [4; 5].

Конечно, обмен информацией сопровождал развитие цивилизации на протяжении всей истории человечества во всех обществах. Но процесс глобализации внёс новое качество: компьютеризированные информационные линии связи пронизывают общественную жизнь всего современного мира в различных направлениях – горизонтально и вертикально, внутри отдельных стран, регионов и транснационально, образуя разветвлённую сеть коммуникаций, подобную глобальной «нервной сети», которая управляет «организмом человечества». И так же, как в нервной системе человека можно выделить отдельные нейронные структуры, управляющие конкретными функциями индивида, как человечество содержит многочисленные отдельные сообщества людей, так во Всемирной сети можно выделить отдельные сетевые структуры, созданные конкретными сетевыми сообществами людей для поддержания собственного самобытного функционирования. Например, известны сетевые сообщества, объединённые по

² В триаде отсутствует информация, т. к. для труда важно только знание.

интересам, возрасту, профессиональному признаку и общему месту работы (учёбы), коммерческие и некоммерческие сетевые сообщества.

В результате Всемирная сеть оказывается технологическим базисом формирования глобального сетевого общества, виртуально объединяющего все сетевые сообщества, всех пользователей сети вне зависимости от их государственной, национальной принадлежности и социального статуса. В сетевом обществе старые институты индустриальной эпохи, институты гражданского общества и национального государства лишаются смысла и присущих им функций, теряют свою легитимность. Отношения внутри социума, между социумом и государством будут строиться по новым принципам – сетевым, если угодно, сотово-анархическим (подобным рыночным отношениям), где роль сот выполняют сетевые сообщества, внутри которых и между которыми – анархия связей. Но так же, как кажущийся неуправляемым рынок успешно самоорганизуется, а анархия может оказаться единственной «матерью порядка» (П.Ж. Прудон), так и сетевое общество способно к самоорганизации без вмешательства традиционных институтов государственности. И так же, как сообщества людей объединялись в народы, которые образовывали суверенные государства, так и сетевые сообщества образуют «народ», обладающий своим суверенным «государством» (со всеми атрибутами государственности, включая собственное законодательство).

Сетевое государство занимает не физическое, а виртуальное пространство и называется оно Киберпространством. Соответственно, и посягательства на независимость Киберпространства, состоящие в попытках установить на его «границах» информационный карантин (а такие инциденты имели и имеют место в некоторых странах), пресекаются довольно решительно со стороны «сетевого народа». Так, по аналогии с Декларацией независимости США от 1776 г. появилась «Декларация независимости Киберпространства» (Дж. П. Барлоу – основатель и вице-председатель Фонда электронных рубежей, 1996 г.) [10]. Весь пафос Декларации, обращённой к «правительствам Индустриального мира», заключён в призыве Барлоу: «от имени будущего я прошу вас, у которых всё в прошлом, – оставьте нас в покое»³. В Киберпространстве свои культура, этика и неписанные законы. В Киберпространстве «юзеры» живут «без привилегий и дискриминации, независимо от цвета кожи, экономической или военной мощи и места рождения... Мы сотворим в Киберпространстве цивилизацию Сознания. Пусть она будет более человечной и честной, чем мир, который создали до того ваши правительства» [10].

«Сетевой народ» в Киберпространстве, подчиняясь собственным неписаным законам, уважает и писанные законы кибернетики [1]: а) любое управление инициируется информацией; б) система управления должна иметь цепь обратной связи. В Киберпространстве информация управления потенциально исходит от каждого индивида сетевого общества (субъекта управления) и направлена на другого такого же индивида (объекта управления) – это цепь прямой связи (управления). Обратная связь – это цепь контроля, по которой сигналы передаются от объекта к субъекту. Если считать, что в каждой субъект-объектной паре (канале связи) сигналы по обеим цепям передаются однократно, то число неповторяющихся комбинаций каналов связи согласно *ком-*

³ Полагаем, что однажды от суверенного Киберпространства поступит запрос в ООН о его приёме в содружество стран-членов этой уважаемой организации.

*бинаторике*⁴ равно числу сочетаний из n по 2 $C_n^2 = n(n-1)/2$, где n – потенциальное число коммуникантов (каждый связан со всеми, исключая самого себя).

Если число коммуникантов относительно малого сетевого сообщества $n=100$, то $C_{100}^2=4950$. А если в управлении участвует всё многомиллионное «население» Киберпространства, это же миллиарды и миллиарды однократных управлений (плюс повторные управления, плюс обмен ролями субъектов и объектов управления в каждой паре, плюс коллективные объекты коммуникации), передаваемых в сеть без бюрократических проволочек! При этом Киберпространство «мыслит и выстраивает себя подобно стоячей волне в сплетении наших коммуникаций... наш способ правления возникнет на основе этики, просвещённого эгоизма и общего блага» [10].

Современное Киберпространство реализовано, в основном, на технологической базе транспортных протоколов Интернета и, соответственно, может идентифицироваться как современная Интернет-цивилизация [7; 11]. Однако нет никакой гарантии, что со временем Интернет не изменит своего столь привычного названия на новое и по своей сути не станет совершенно иным, чем сейчас. Но что останется неизменным, по нашему представлению, это тяга людей к свободному общению в глобальном виртуальном Киберпространстве, к рассматриванию в нём картинок и видеороликов согласно своим вкусам и мечтам. Поэтому дадим обобщающее имя такой цивилизации – *виртуальная цивилизация*.

Как и в каждом государстве, в Киберпространстве есть внутренние проблемы. По мнению М. Кастельса, это:

- опасность, что инфраструктура Интернета может оказаться в чьей-то собственности, а доступ к нему – объектом контроля;
- самобытность сетевых сообществ, вступающая в противоречие с цельностью, единством сетевого общества;
- неполный охват человечества Сетью, что приведёт к изоляции от сетевого общества отдельных социальных групп;
- выход информационно-коммуникационных систем и технологий из-под контроля человека, что может иметь глобальные катастрофические последствия для всего Киберпространства.

Жизнь показывает, что опасения Кастельса имеют самые серьёзные основания. От себя добавим, что в Киберпространстве анонимность индивидов, их физическая недостижимость часто приводят к безнаказанному распространению дезинформации, этически неприемлемым заявлениям и сюжетам, к психологическим стрессам, зомбированию, оболваниванию «юзеров». Что ж, эта проблема лишней раз подтверждает, что в сетевой (виртуальной) цивилизации, как в любой другой, Добро и Зло всегда рядом.

Понятия «информационное общество» и «сетевое общество», строго говоря, не совпадают, ибо первое классифицируется по способу производства, а второе – по форме правления и социальной структуре. Но вне понятийной строгости, в реальном социуме свойства информационного и сетевого обществ взаимосвязаны, как связаны между собой информация и любая коммуникация, «Всемирная паутина» и циркулирующие в ней информационные потоки.

⁴ Комбинаторика (комбинаторный анализ) – раздел математики, изучающий задачи выбора и расположения элементов из некоторого (обычно конечного) множества согласно заданным правилам.

4. Технотронное общество. Электронная цивилизация

«Технотронное» (техно-электронное) общество – понятие, возникшее в США в 1970 г. (когда об информационном обществе, а тем более об обществах знания и сетевом, ещё не были наслышаны) и понимаемое автором З. Бжезинским (американским социологом и политологом) как доминирование машинных факторов в социальной жизни [9]. Полагалось, что постиндустриальное общество не означает «неиндустриальное». Индустриальное развитие, машинное производство материальных (телесных) благ останутся одними из важнейших социальных функций, только машины станут другими – насыщенными электроприводом, интеллектуальной электроникой в каждой машине и в межмашинных технологических цепочках и сетях (например, сейчас известны *механотронные системы* – станки, цеха). Рутинную работу человека машины берут на себя во всех звеньях производственного цикла, включая управление: разработка → производство → дистрибуция → послепродажный сервис. Иными словами, за понятием технотронного общества стоит новая промышленная революция (неоиндустриализация), когда техника управляет техникой на основе тотального внедрения цифровых автоматов, объединённых в электронные сети передачи информации. В таком контексте глобальное технотронное общество можно идентифицировать как *электронную цивилизацию*.

В известном смысле концепция технотронного общества «приземляет» информационное общество, общество знания, сетевое общество на сферу промышленного производства и экономику – базис телесно-материального благосостояния человечества. Как говорится, информация – информацией, знание – знанием, сеть – сетью, а что у нас сегодня на обед?

5. Нанотехнологическая цивилизация

Информационная техника, составляющая основу инфраструктуры ИЦ, достигла предела своей миниатюризации в микроэлектронных устройствах. Схемные элементы и расстояния между ними (длины проводников), имея микронные размеры порядка 10^{-6} м, при меньших размерах подвержены субмикронным эффектам молекулярного, меж- и внутриатомного (квантового) характера. Соответственно, следующий этап миниатюризации – переход от микроэлектроники к нанотехнологиям ($1 \text{ нм} = 10^{-9}$ м), которые электронными ИТ уже не назовёшь. Это, скорей, молекулярно-атомные и квантовые технологии производства и применения продуктов с заданной атомной структурой путём контролируемого манипулирования отдельными атомами и молекулами.

Развитие нанотехнологий актуально сейчас и в обозримом будущем. Соответственно, на смену электронной цивилизации закономерно приходит *нанотехнологическая цивилизация*.

Нанотехнологии сулят нынешним и будущим поколениям людей оптимистические перспективы. Так, нанодатчики, вживлённые в человека и слушающие по его жизнедеятельностным системам (сосудам, кишечнику, нервным и мышечным волокнам и др.), могут сообщать о состоянии его здоровья. У человека могут появиться немислимые прежде способности: увеличение физической силы за счёт нановолокон в мышцах; усиление мыслительной деятельности и памяти за счёт наночипов (наноимплантантов), вживлённых в мозг; повышение чувствительности всех органов чувств и освоение прежде недоступных им диапазонов излучений (ультра, инфра) за счёт наноприёмников, вживлённых в рецепторную систему; возможно, появление (восстановление?) «ше-

стого чувства». Наноимплантация может способствовать лечению от прежде неизлечимых болезней; некоторый опыт в этом направлении уже приобретён в ведущих клиниках мира.

Нанотехника с её относительно низким уровнем потребляемой энергии позволит в определённой мере снять остроту существующей энергетической проблемы. Будут созданы сверхминиатюрные наноисточники питания, работающие на иных, чем сейчас, физических принципах. В результате станут обыденной реальностью кажущиеся ныне фантастикой «умная пыль», «адаптивная одежда», реагирующая на физическое состояние её владельца, боевые нанороботы – «пташки» и «насекомые» (разведывательного и атакующего назначения) и др.

Однако, наряду с оптимистическими перспективами, грядут и пессимистические сценарии. В частности, вмешательство в физиологическую природу человека, особенно в его мозг и генно-клеточную структуру, чревато непредсказуемыми физиологическими и психологическими последствиями.

Физиологически при вживлении наночипов человек разумный превратится в киборга (машинно-человеческого гибрида), внешне похожего на человека, но внутренне близкого к роботам, откуда останется один шаг до замены человека андроидом (биороботом). Психологическая проблема – опасность подконтрольности и манипуляции сознанием через вживлённые в мозг наночипы. Ни один индивид не будет застрахован от вживления таких наночипов (в роддоме, под наркозом, при инъекциях, приёме пищи и лекарств). Человеку просто не оставят выбора, особенно если процедура вживления будет юридически узаконена. А уж лоббисты такого закона, без сомнения, найдутся! Так появятся «идеальные исполнители» чужой воли – солдаты, рабочие, учёные, депутаты и др., которым будут чужды такие «пережитки», как совесть, стыд, сострадание, любовь, достоинство, собственное мнение. Человек может превратиться в беспрекословного биоробота, стать «человеком массы», т. е. не мыслящим самостоятельно. Исчезнет само понятие неповторимой Личности. Такие сценарии развития нанотехнологической цивилизации возможны, прежде всего, в обществах со значительной маргинальной прослойкой, жаждущей только «хлеба и зрелищ», а вместо цивилизованного альтруизма исповедующей варварский эгоизм. Супервозможности, предоставляемые в таких обществах нанотехнологиями, могут привести к конфликтному противостоянию нищезанского суперчеловека и толпы, социальному неравенству.

Интеллектуальные нанотехнологии могут способствовать выходу техники из-под контроля общества, в результате – антропологический и социальный кризисы. Как и все предшествующие цивилизации, нанотехнологическая цивилизация при всей своей прогрессивности подтвердит известный тезис Лао-цзы (IV–III вв. до н.э.): «Когда узнали, что добро – это добро, появилось и зло».

6. Ноосферно-информационная цивилизация

Только то общество может считаться цивилизованным, которое не подвержено «социальному эгоизму», а уважительно и бережно относится к природе (включая Космос), окружающей это общество. Такое гармоничное взаимодействие общества и природы принято называть *ноосферой*⁵, т. е. областью, в границах которой разумная человеческая деятельность становится

⁵ От νοος (др. греч. – ноос, нус) – разум (творческий атрибут ноосферы).

определяющим фактором развития не в ущерб, а во благо и обществу, и природе.

Было бы ошибкой считать, что природа бесчувственна и безответна, когда мы пользуемся её милостями и попутно познаём её. Она тоже по-своему познаёт нас, пользуясь каналом *взаимной информации* [3]. Ведь любая коммуникация между двумя коммуникантами несёт двунаправленную информацию. Так, слушатели внимают лектору, который, в свою очередь, воспринимает информацию о слушателях через их реакции и корректирует свою речь согласно полученной информации (если, конечно, он – хороший лектор). Аналогично природа, воспринимая информацию, доставляемую ей бесцеремонными вторжениями общества, запоминает (накапливает) её в своём *информационном поле* в (суб)квантовой форме т. н. *атрибутивной информации* [3] и ответно реагирует на полученную информацию в форме мирных, защитных или агрессивных (атакующих) реакций. Иными словами, в любом взаимодействии общества и природы появляется взаимная информация, смысл и ценность которой в общем случае разные для общества и природы – ведь у природы «цели» иные, чем у нас.

Природа, «используя» взаимную информацию в соответствии со своими «целями», отвечает (реагирует), как может, на наши воздействия. Для понимания этого каждому индивиду *ноосферно-информационной цивилизации* достаточно подняться над собственным Эго и ощутить себя в единстве с природой, не утешаясь иллюзией интеллектуального превосходства над ней и якобы «царственной» вседозволенности. Единство с природой может рассматриваться, например, в целеполагании совместного с ней Блага.

Принцип взаимной информации распространяется и на *память*, которая должна быть у природы подобно памяти взаимодействующего с ней человека – это и есть информационное поле природы, хранящее её атрибутивную информацию. Разумеется, ноосферно-информационная цивилизация не сводится только к взаимной информации человеческого разума и природы. Ведь разум, помимо информации в её высшей форме – знании – погружён в идеальный дух, который, как правило, далёк от материализованной «цивилизационной нагрузки» и в значительной мере формирует сознание. Не следует забывать и о роли движущейся материи (телесности, земной и космической природы), которая, наряду с сознанием, даёт пищу разуму. Полагаем, что недалеко то время, когда противостоящие друг другу материализм и идеализм наконец-то объединятся в единое философское учение, например, *ноосферный реализм*, объединяющий воедино материю и сознание⁶, а ноосферное мировоззрение займёт достойное место в человеческом обществе и даст продуктивный импульс развитию ноосферно-информационной цивилизации.

7. Комбинированная информационная цивилизация

Вряд ли реальная информационная цивилизация будет развиваться в форме только одной из рассмотренных выше разновидностей. Скорей всего, разновидности ИЦ причудливо переплетутся в некую комбинированную форму, которой будут свойственны в той или иной степени признаки всех рассмотренных вариантов. В локальном масштабе «обществ» и глобальном масштабе «цивилизации» все разновидности ИЦ «обречены» на сосуществование, как сосу-

⁶ Прообразом ноосферного реализма может служить *реализм* Д.И. Менделеева («материя+энергия+дух»).

ществуют индустриальный и аграрный способы производства, как в одном человеке сосуществуют «гений и злодейство», духовность и телесность, как в любом артефакте искусства и техники присутствуют творчество и ремесло.

Повторяем, становление информационной цивилизации – эволюционный процесс, в ходе которого параллельно с достигнутыми существующими формами неуклонно возникают новые, свойственные будущему облику ИЦ. При этом старые и новые формы в каждой стране, у каждого народа имеют и приобретают неповторимые черты, обусловленные национальными особенностями культуры и ментальности, уклада жизни и развитости технологической инфраструктуры, многогранности жизни и человеческого бытия, что «генетически» проявляется в многогранности реальной информационной цивилизации настоящего и будущего.

8. Информационная цивилизация отдалённого будущего (предпосылки)

Предпосылка 1. Предполагаем, что придёт время, когда человек может оказаться всего лишь завершающим биологическим этапом в продолжающейся глобальной эволюции. Следующим этапом может стать искусственный «субъект», возвращённый информационными нанотехнологиями искусственного интеллекта, робототехники и самовоспроизводящихся автоматов. Миру искусственных самовоспроизводящихся субъектов может вообще не понадобиться человечество вместе со всей биосферой. Такому миру не составит труда заменить условия существования биосферы, благоприятные для жизни людей, фауны и флоры, на условия существования, более благоприятные для себя, и создать собственную искусственную цивилизацию (по типу научно-фантастической цивилизации из известного блокбастера «Матрица», где человечество ещё существует, но уже управляется «разумными» суперкомпьютерами). Назовём её условно *posthomo-цивилизацией*. Вряд ли приход такой цивилизации обрадует человечество. Скорее наоборот, оно сделает всё возможное, чтобы *posthomo-цивилизация* не стала реальностью. Стихия живой жизни и культуры восстанет против *posthomo-цивилизации*.

Предпосылка 2. Известны немногочисленные и в чём-то противоречивые экспериментальные данные (Л. Лорензен, М. Эмото, С. Зенин, С. Сперанский) [8], свидетельствующие об энергоинформационных свойствах воды, о влиянии на неё внешней информации, о воде как хранителе (носителе памяти) и трансляторе информации. А ведь вода – одно из самых распространённых веществ на земле. И это, конечно же, не случайность, не каприз природы. Вода имеет более 200 разновидностей. Поскольку организм человека, его мозг состоят, в сущности, из воды с примесью некоторых органических веществ, возникает гипотеза, что вода является приёмником и носителем информации, передаваемой извне, что эта внешняя информация воспринимается мозгом через содержащуюся в нём воду, что вся водная стихия Земли (свободная и связанная) есть планетарная информационная база данных. Вот вам и «мыслящий океан» Станислава Лема не на фантастической планете «Солярис», а на реальной планете Земля! Однако умерим до лучших времён своё пылкое воображение. Условно назовём эту возможную в будущем разновидность ИЦ *водно-информационной цивилизацией*.

Предпосылка 3. Наконец, в отдалённом будущем возможны, на наш взгляд, разновидности информационной цивилизации, базирующиеся на ком-

муникациях не электромагнитной, как сейчас, а другой, ещё не освоенной (или забытой) полевой природы – гравитационной, торсионной, телепатической или иной. В результате у человека может активизироваться некий «шестой» информационный канал (в дополнение к пяти известным чувственным каналам). Если такое случится, возможно, откроются столь вожаделенные каналы связи с внеземными цивилизациями, не вступающими в контакт с землянами, как нам представляется, по нескольким причинам, включая полевую несовместимость имеющихся каналов связи.

Также не исключено появление совершенно новых информационных коммуникаций человека с объектами живой и неживой природы через каналы связи, которые есть и сейчас (через неизвестные нам носители, например, воду), но скрыты, а в будущем смогут проявиться подобно действующим явно электромагнитным каналам современной связи. Кроме того, если нейрокибернетика и её дитя – искусственный интеллект – исходят из идеи, что единственный орган мышления – мозг, то такая установка представляется сомнительной. Есть достаточно веские основания считать мозг не творцом своего творческого мышления и его высшей формы – сознания, а всего лишь инструментом «сознания», внешнего по отношению к мозгу [2; 8]. Но, хотя мы донныне смутно представляем себе, что такое искусственный интеллект, нам придётся жить с ним в информационной цивилизации отдалённого будущего. Давать даже условное имя такой информационной цивилизации считаем преждевременным.

Рассмотренные предпосылки к облику информационной цивилизации отдалённого будущего, конечно же, носят субъективный характер и не укладываются в рамки современной рациональной науки, но ведь большинство научно-философских прозрений и «ересей», известных в истории, тоже поначалу возникали в «воспалённом воображении» их авторов, а затем воплощались в научных открытиях и прорывных технических изобретениях, которые, в свою очередь, плодотворно влияли на облик современных им цивилизаций.

Заключение

Современная глобальная цивилизация – причудливая смесь аграрной, индустриальной и информационной цивилизаций, в которую вплетены и локальные этнические цивилизации. Выделить из этой смеси информационную цивилизацию в рафинированном виде подчас затруднительно, тем более – обнаружить в чистом виде любую из рассмотренных выше разновидностей ИЦ. Так было во все времена, так будет и впредь. Жизнь человечества слишком многогранна, чтобы её втиснуть в узкие рамки любого цивилизационного идеала, в том числе, идеала информационной цивилизации.

Список литературы

1. Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. М.: Советское радио, 1968. 326 с.
2. Гухман В.Б.. Творец или инструмент? (к происхождению сознания) // *Philosophy&Cosmology*. 2017. V. 18. С. 125–137.
3. Гухман В.Б. Философия информации. М.; Берлин: Direct-Media, 2018. 309 с.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 458 с.

5. Кастельс М. Галактика Интернет. Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У-Фактория, Гуманитарный ун-тет, 2004. 328 с.
6. Кузык Б.Н. Цивилизации: теория, история, диалог, будущее. М.: Институт экономических стратегий, 2006. Т. 5. Цивилизации: прошлое и будущее. 768 с.
7. Михайлов В.А. Интернет как социальное явление. Тверь: ТвГУ, 2007. 155 с.
8. Сто великих тайн сознания / состав. А. Бернацкий. М.: «Вече», 2011. 500 с.
9. Бжезинский З. Между двумя веками: роль Америки в технотронную эру. М.: Прогресс, 1972. 308 с.
10. Декларация независимости Киберпространств [Электронный ресурс] [URL:https://maddot.ru/45-deklaraciya_nezavisimosti_kiberprostranstva.html](https://maddot.ru/45-deklaraciya_nezavisimosti_kiberprostranstva.html) (дата обращения: 15.12.2019 г.)
11. Ильин В.В. Философия технонаучной цивилизации // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. «Философские науки» 2019. № 1. С. 136–147.
12. Кафтан В.В. Философия современного информационного общества // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. «Философские науки». 2017. № 2. С. 39–47.

THE INFORMATION CIVILIZATION

V.B. Gukhman

Tver State University, Tver

The notion of information civilization and its variants are considered: information society, knowledge society, network society (virtual civilization), technotronic society (electronic civilization), nanotechnological, noosphere-information and combined civilizations, possible information civilizations of the distant future. Finally, the conclusion regarding the futility of attempts to separate the information civilization from other civilizational forms of existence and development of mankind is reached.

Keywords: civilization, society, knowledge, globalization, communication, technology, noosphere.

Об авторе:

ГУХМАН Владимир Борисович – доктор философских наук, профессор кафедры социологии ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: gukh39@yandex.ru

Author information:

GUKHMAN Vladimir Borisovich – PhD, Professor of Social Science Dept. of Tver State University, Tver. E-mail: gukh39@yandex.ru

УДК 124.23

АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ АДАПТИВНЫХ МЕХАНИЗМОВ РАЗВИТИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

В.Л. Перминов

ГБОУ школа № 354 им. Д.М. Карбышева, г. Москва

Целью статьи является определение аксиологической сущности возникающих в социальной организации адаптивных механизмов, детерминирующих управление ее развитием. Автором проанализирован значительный объем исследований в области философии и социального управления по проблеме развития социальной организации и управления ею; дана характеристика процесса усложнения социальной организации в контексте иерархии ее ценностей. Доказано, что усложнение социальной организации детерминировано динамикой и обогащением различных ценностей: социокультурных, стратегических, тактических, мотивационно-стимулирующих, регулятивных, – тем самым определена аксиологическая сущность адаптивных механизмов социальной организации в процессе ее развития. Практическая значимость статьи заключается в определении различных видов взаимозависимости между ценностями, инновациями и адаптацией. Статья адресована широкому кругу исследователей социального управления.

Ключевые слова: *социальная организация, ценность, адаптация, развитие социальной организации, адаптивный механизм, инновация, философско-аксиологический подход.*

В сложном процессе развития социальной организации важно понимать динамику и иерархию ценностей организации, т. е. процесс развития от ценностей системы к системе ценностей как системному ориентиру развития организации. В этой связи возникает закономерный вопрос, каким образом ценности социальной организации могут влиять на ее развитие, и как этот процесс связан с целями организации и с ее адаптацией к внешней среде.

Ценности организации – это основание, определяющее ее развитие. Связь ценностей и целей социальной организации заключается в том, что цели всегда определяются ее ценностями. Согласно общей теории систем (Р. Акофф, Л. фон Берталанфи, А.А. Богданов, М. Месарович, Я. Такахага и др.), цели задают структуру и функции системы. Однако для сложных открытых и динамичных систем актуальным становится вопрос об устойчивости системы, поскольку устойчивость важна для ее эффективности и результативности [12]. Устойчивость влияет на стабильность функционирования социальной организации во времени, но поскольку фаза стабильного развития, которая в ряде исследований получила название фазы роста, периодически сменяется фазами транзитивного (неустойчивого) развития, стагнации и регресса, становятся актуальными процессы кристаллизации системы ценностей. Отсюда возникает необходимость социально-философского анализа понятия устойчивости системы.

Согласно позиции Б.Б. Славина, система устойчива, если выполняется условие точного копирования системы при некотором изменении ее элементов: «...точность копии стала залогом устойчивости форм жизни, а малые отклонения – условием развития» [16, с. 55]. При этом важно помнить о принципе рационализации, гласящем, что каждая система стремится к минимизации расхода энергии: рациональное распределение ресурсов свойственно многим живым и неживым системам. Таким образом, достаточно очевидным становится факт прямой связи кристаллизированной системы ценностей на каком-то этапе ее развития с самим качеством развития организации. А поскольку социальная организация функционирует в сложной современной турбулентной среде, то на ее поведение и развитие влияют не только внутренние факторы аксиосферы, но и внешние, и вместе они начинают влиять на логику развития организации, которая, в свою очередь, предопределяет логику принятия управленческих решений внутри организации. Поэтому ценности являются образованиями, детерминирующими устойчивость системы, в то время как цели – безусловно изменяемый компонент социальной организации.

Когда этот процесс развития социальной организации протекает эволюционно, без каких-либо антагонистических противоречий, то естественным образом повышается ее результативность за счет нововведений, ориентации на обучаемость всех субъектов организации. Это приносит значимые успехи организации и способствует появлению у нее определенных конкурентных преимуществ. Когда же в этом процессе появляются антагонистические противоречия и различные деструктивные факторы, то естественным образом начинают формироваться механизмы разрушения системы или, в лучшем случае, процессы торможения ее развития, что в итоге приводит к потере эффективности и результативности.

На практике эти явления, как правило, бывают первоначально мало заметны, и предупредить их влияние «в зародыше» удается не всегда, поскольку любая социальная организация обладает определенной сложностью и традиционно проводимая диагностика в рамках реализации систем оценки качества или иных мониторинговых процедур может ничего не дать. Более того, отсроченные эффекты позитивного влияния на результативность организации могут показать обратное – рост результатов социальной организации. Например, вступившая в фазу регресса школа может давать еще на протяжении ряда лет высокие результаты по ЕГЭ, поскольку ее выпускники большую часть своего обучения, на уровнях начального и основного общего образования, провели в еще достаточно благополучном образовательном учреждении. Или промышленное предприятие, успешно освоившее выпуск качественной, но переставшей пользоваться по каким-либо иным причинам спросом продукции, продолжает еще определенное количество времени увеличивать объемы производства этой продукции.

Иное дело – технические несоциальные системы, у которых может быть большое количество датчиков, передающих информацию в центр контроля функционирования системы, который, в свою очередь, может моментально передать сигнал в центр управления о возникших проблемах и расхождении в каких-либо процессах в любом компоненте системы. Это в итоге выведет всю систему в правильное, заданное состояние функционирования. В сложных же социальных организациях их руководителям очень трудно бывает

уловить микротенденции, которые в итоге могут решающим образом повлиять на конечный результат деятельности организации.

Аксиологическим базисом процесса развития устойчивости социальной организации является ценность адаптации, которая проявляется в способности организации подстраиваться к тем или иным ситуациям. Основное назначение этой способности состоит в том, что она выполняет страховочную функцию, обеспечивая преэмптентность в достижении миссии и целей социальной организации. Кроме того, она выполняет регулировочную функцию между всеми процессами функционирования и развития, протекающими в социальной организации, делая возможным их согласованность в обеспечении устойчивости.

Простое схематичное изображение взаимодействия различных элементов всей организации как системы не полностью может объяснить и показать причину роста результативности и эффективности, ведь в каждой организации всегда есть свой набор субъективных качеств и характеристик, которые взаимодействуют особым, именно для данной организации образом. И для того чтобы понять главные причины успеха организации, исследователю придется изучить систему ценностей организации как формирующий ее фактор, в котором есть свое инвариантное ядро. При этом система ценностей имеет как статичный, так и динамичный вид, а также иерархическую структуру со своей определенной доминантой. В идеале на разных стадиях развития организации доминанта и соотношение ценностей в иерархии должны меняться в силу адаптивных свойств, присущих данной организации, и в силу действующих внешних факторов. Задача руководителей вовремя увидеть и понять, какая группа или отдельная ценность может стать доминирующей, и сообразно этому факту принять комплекс мер в виде набора целей с тем, чтобы вся система могла через какое-то время выйти на устойчивый режим работы с достаточным уровнем эффективности и результативности.

Необходимо отметить состав инвариантного аксиологического ядра, которое имеет временное и пространственное измерения. Мы согласны с М.С. Каганом, который считал, что для такого ядра характерны: «1) наличие того или иного типа атмосферы в культуре; 2) потребность охватить ценностным осмыслением всю полноту объективного бытия и с позиций всех модификаций субъекта; 3) иерархическое строение ценностей, в котором на ее вершину выдвигается то один вид ценностей, то другой» [9, с. 118].

Известно, что современный мир характеризуется информационной насыщенностью и многоплановостью информации, усложнением производства, наличием сложных социальных и экономических институтов, возрастанием рисков. При этом особенности управления современными социальными организациями однозначно вызваны их усложнением. Поскольку в них взаимодействует большое количество сотрудников с разными квалификацией и интересами, для успешной совместной деятельности им необходимы механизмы согласования. Поэтому вся проблематика, связанная ценностями управления сложной социальной организацией, рассматривается нами в контексте философии культуры. Исходя из этого, с одной стороны, социальная организация как объект культуры принадлежит материальному бытию, а с другой стороны, ее ценности находятся в сфере духовного бытия [7]. Это означает, что проблема ценностей социальной организации и управления ее развитием характери-

зуется дуальностью, детерминируемой материальностью социальной организации и духовным характером ее ценностей [6; 14].

Поскольку социальная организация представляет собой культурно-антропологическую (социогуманитарную) систему, функционирующую и развивающуюся в единстве и взаимосвязи структурно-организационного, аксиологического, деятельностного и рефлексивного аспектов, это доказывает наличие многообразных подходов к решению проблемы управления ее развитием. Мы выбрали для теоретического анализа проблемы аксиологической сущности адаптивных механизмов развития социальных организаций работы специалистов в области теории менеджмента, которые на разных этапах развития его теории в своих концепциях рассматривали те или иные аксиологические факторы, влияющие на успешность развития социальных организаций. Например, П. Друкер полагал, что ведущей ценностью «общества знания» является работник, создающий знание [8], что достигается благодаря признанию ценностей новаций, развития и адаптивности, носящих процессуальный характер.

С точки зрения И. Ансоффа доминантой управления выступает адаптивно-сценарный подход, где главное внимание уделено ценности гибкости, поскольку важно, «чтобы гибкость стратегии соответствовала степени неопределённости и непредсказуемости перспектив» [2, с. 84]. Т. Питерс и Р. Уоттерман, акцентировали внимание на роли субъективных ценностей в организации с целью формирования качественной организационной культуры, с сильным акцентом на роли ценностей, адаптации и успехе социальной организации в целом [14]. Опять же прослеживается значимая роль ценностей и гармонизация в управлении [15] на базе интегративной модели П. Сенге – модели «обучающейся организации». В модели И. Нонака социальная организация нацелена на генерацию новых знаний и постоянное стремление к созданию инноваций и должна активно взаимодействовать с окружающей средой [13]. В работах К. Шваба, учитывающих влияние четвертой промышленной революции и шестого технологического уклада, современная организация должна быть инновационной, уметь работать с коллаборативными и дизруптивными инновациями, а организационная культура должна обеспечить максимальную гибкость компании, когда операционные модели компании трансформируются в новые цифровые модели [17].

Понимание адаптивного характера ценностей позволяет прийти к необходимости построения адаптивного управления социальной организацией для защиты от возникающих социальных и экономических кризисов. Под «адаптивным управлением» понимается такое управление, при котором обеспечивается эффективное устранение краткосрочных и долгосрочных колебаний, а мотивация ее сотрудников максимально совпадает с целями развития социальной организации. Важно отметить, что при всякой адаптации необходимо учитывать ценности и цели социальной организации, так как их учет задает ориентир организации при ее многоаспектном функционировании и развитии.

Адаптивное управление позволяют социальной организации устранять краткосрочные и долгосрочные колебания в объекте управления; опираясь на доминирующие в ней ценности, мотивировать деятельность сотрудников организации в интересах достижения ее целей и целей работающих в ней. Важно отметить, если ценности и цели сотрудников и самой социальной организации совпадают максимально, то это во многом снижает конфликтную базу в коллективах.

Отсюда следует, что адаптивное управление для социальной организации будет более эффективным, при прочих равных условиях, чем другие типы управления. Так, при реактивном управлении акцент делается на устранение угроз (стратегия на выживание), при преактивном планировании – на использование благоприятных событий (оптимизация, нацеленная на рост в будущем). При интерактивном управлении происходит сочетание идей реактивного и преактивного планирования, при этом большое значение имеет способность удовлетворять потребности групп, заинтересованных в ее развитии.

Согласно Я. Корнаи, использующего экономический подход к феномену «адаптация», она представляет собой способ организации производства в условиях дефицитной экономической среды, реализуемый с помощью трех основных методов: 1) сокращения производства до уровня, лимитированного дефицитным ресурсом; 2) вынужденной замены ресурсов; 3) адаптации структуры произведенной продукции к структуре имеющихся ресурсов [11]. При этом Я. Корнаи, используя схожую с Р. Акоффом [1] классификацию, выделяет пассивные и активные механизмы адаптации. Исследуя процессы спроса и предложения в двух типах экономик – избытка и дефицита, он определял динамические зависимости спроса и предложения в процессах «созидательного разрушения» (по терминологии Й. Шумпетера [18]), в которых проявляется **адаптивная роль инноваций** как элемент механизма адаптации.

Феномен адаптации связан с навыками адаптивного мышления, но планирование и руководство социальной организацией, в основе которых лежит принцип ее адаптивного поведения, является достаточно новыми явлениями, как в теории, так и в практике управления. При адаптивном планировании и руководстве управляющая и управляемые системы социальной организации ведут себя таким образом, что их ориентация на достижение эффективности происходит естественным образом. При интерактивном планировании становится возможным контролировать будущее за счет уменьшения возможных ожидаемых колебаний в поведении существенных частей системы или ее внешней среды [10].

Согласно А.Б. Бакурадзе, социальная организация опирается на иерархию ценностей, следовательно, в основе ее функционирования и развития находится иерархия целей [4]. Адаптивный характер ценностей состоит в том, что в русле одной ценности возможен выбор нескольких целей, например целей-средств и целей-условий; целей, способствующих обеспечению устойчивости социальной организации через сохранение ее структуры, или целей, связанных с модернизацией некоторых ее элементов, что в итоге может привести и к изменению ее структуры [3]. Здесь мы должны согласиться с Дж. У. де Болтом в том, что адаптация социальной организации связана с ее приспособлением к более сложному и динамичному окружению, с одной стороны, а с другой стороны, с решением проблемы внутренней интеграции самой организации [5].

Необходимо специально отметить связь адаптивных возможностей социальной организации с инновационным процессом. Процессы ее адаптации тесно связаны с созданием новых товаров и услуг, освоением новых видов деятельности или новых условий деятельности, с инновационными процессами в социальной организации как основным условием ее выживания и развития в условиях конкуренции или кризиса. Рассматривая развитие социальной орга-

низации как ценностно-детерминированный комплекс управления, можно увидеть, что аксиология управления связана сложным образом с адаптивностью организации и механизмом обеспечения ее устойчивости и развития. Рассматривая детерминацию ценностей и адаптации, необходимо отметить прежде всего инновационную функцию адаптации – преемственность как ценность, обеспечивающую переход социальной организации к нелинейному развитию, повышающему ее устойчивость. Таким образом, можно говорить о преемственности как ценности управления развитием социальной организации.

Итак, можно сделать следующие выводы.

1. Усложнение социальной организации детерминировано динамикой и обогащением социокультурных потребностей (ценностей-оснований), влекущих за собой усложнение стратегических ценностей-целей как смыслообразующих, тактических (деятельностно-технологических) ценностей, мотивационно-стимулирующих (ценностных отношений), регулятивных (собственно управленческих, включающих такие механизмы, как рефлексия и самоидентификация).

2. Адаптивность социальной организации детерминирована:

а) тем, что в русле одной ценности возможны несколько целей, а следовательно, их выбор задаётся социальной организацией;

б) уровнем ценности в их иерархии, а следовательно, и уровнем их выбираемых целей;

в) видом цели (стратегическая или тактическая), а значит, и совокупностью задач, которые при этом ставятся.

3. С точки зрения динамики процесса и его результативности необходимо соблюдать принцип рационализации, при этом логика управления не должна противоречить логике развития организации.

Между ценностями, инновациями и адаптацией существуют взаимозависимости: функциональные, онтологические и деятельностные, что создает аксиологическую основу управления развитием социальной организацией, а усложнение социальной организации является объективным фактором изменения управления ее развитием при доминанте аксиологического императива.

Список литературы

1. Акофф Р., Эмери Ф. О целеустремленных системах. М.: Советское радио, 1974. 272 с.
2. Ансофф И. Стратегический менеджмент. СПб.: Питер, 2009. 344 с.
3. Бакурадзе А.Б. Аксиологические основания управления социальной организацией: философский анализ: автореф. ...д-ра филос. наук. М.: МГОУ, 2015. 40 с.
4. Бакурадзе А.Б. Функции и иерархия ценностей управления социальной организацией // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2018. № 1. С. 17–26.
5. Болт Дж. У. де Причины и следствия неудач модернизации в России. Социологический анализ // Социс. 2006. № 1. С. 20–31.

6. Бондарева Я.В., Бакурадзе А.Б. Аксиологические основания эволюции управления // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2015. № 1. С. 26–38.
7. Губман Б.Л. Теория наррации аналитической философии истории и наследие прагматизма // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2018. №2. С. 130–143.
8. Друкер П. Задачи менеджмента в XXI веке. М.: Вильямс, 2000. 198 с.
9. Каган М.С. Теоретические проблемы философии. Избранные труды: в 2 ч. М.: Издательство Юрайт, 2018. Ч. 2. 191 с.
10. Каган М.С. Философия культуры. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. 416 с.
11. Корнай Я. Нарушая обещания: венгерский опыт // Вопросы экономики. 2013. № 8. С. 123–142.
12. Месарович М.Д., Такахара Я. Общая теория систем: математические основы. М.: Мир, 1978. 312 с.
13. Нонака И., Такеучи Х. Компания – создатель знания. Зарождение и развитие инноваций в японских фирмах. М.: ЗАО «Олимп – Бизнес», 2011. 436 с.
14. Питерс Т., Уоттерман Р. В поисках совершенства. Уроки самых успешных компаний Америки. М.: Альбина Паблишер, 2014. 524 с.
15. Сенге П., Клейнер А., Росс Р., Смит Б., Рот Д., Робертс Ш. Танец перемен: новые проблемы самообучающихся организаций. М.: ЗАО «Олимп – Бизнес», 2017. 304 с.
16. Славин Б.Б. Эпоха коллективного разума: или о роли информации в обществе и коммуникативной природе человека. М.: МГУ, 2014. 216 с.
17. Шваб К. Четвертая промышленная революция. М.: Экономика, 2018. 208 с.
18. Шумпетер Й.А. История экономического анализа. СПб.: Экономическая школа, 2001. 676 с.

AXIOLOGICAL ESSENCE OF ADAPTIVE MECHANISMS OF SOCIAL ORGANIZATION DEVELOPMENT

V. L. Perminov

School No. 354 named after D.M. Karbyshev, Moscow

The article is aimed at the definition of the axiological essence of a social organization adaptive mechanisms determining its management development. A considerable amount of research results in the field of philosophy, axiology, and social management focused on the development of a social organization and its management was analyzed. It helped to understand the process of complexity potential growth of a social organization in the context of its hierarchy of values. The increasing complexity of a social organization is approached in the perspective of its determination by dynamics and enrichment of different values: socio-cultural, strategic, tactical, motivationally-enabling,

regulatory. Thus, the axiological essence of a social organization adaptive mechanisms in the process of its development is defined. The practical significance of the study consists in revealing various kinds of interdependence between values, innovation and adaptation. The article addresses the issues that should attract attention of a wide range of social management researchers.

Keywords: *social organization, value, adaptation, development of social organization, adaptive mechanism, innovation, philosophical-axiological approach.*

Об авторе

ПЕРМИНОВ Василий Леонидович – педагог дополнительного образования, ГБОУ школа №354 им. Д.М. Карбышева, Москва. E-mail: vlperminov@yandex.ru

Author information

PERMINOV Vasiliy Leonidovich – teacher, Extension education Dept., School No. 354 of them. D.M. Karbyshev, Moscow. E-mail: vlperminov@yandex.ru

УДК 316.728:61:355/359

ПРИНЦИПЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ – ПРИНЦИПЫ БЫТИЯ

С.Н. Коськов, Т.В. Серегина

ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет им. И.С. Тургенева»,
г. Орел

Рассматривается христианское мировоззрение и его постулаты в качестве основы для становления социальных ценностей европейского человека. Раскрывается понятие мировоззренческая программа в качестве особой новой философской категории. Содержание христианской мировоззренческой программы имеет в себе определенные смыслы и формы, которые, с точки зрения логики и истории, являются базисом для матрицы всей европейской культуры. Христианство не только оказало сильное влияние на философию и жизнь Средних веков, а навсегда изменило все мировоззрение европейского человека, и это влияние мы можем наблюдать и в наше время.

***Ключевые слова:** мировоззрение, мировоззренческая программа, культура, ценности, христианские ценности, теоцентризм.*

В мире существует множество различных ценностей, интересов, мировоззрений, которые определяют, как развитие цивилизаций, так и повседневную жизнь людей. Культура Европы зиждется и продолжает развиваться в русле христианской мировоззренческой парадигмы. Несмотря на критику схоластики в возрождение, реформацию и дискредитацию католичества, антиклерикальные настроения начала XX в., европейская философская мысль, даже в своей критике христианства, продолжает существовать в контексте христианских ценностей и мировоззренческих смыслов. Для понимания генезиса западной, в том числе, и современной западной культуры рассмотрим в деталях становление и функционирование всевозможных аспектов и атрибутов христианской мировоззренческой программы, которая выступает в качестве фундамента для общественных ценностей европейской культуры.

I. Центром мировоззрения античного человека был космос, некий макрокосм. Он не имел начала и конца, существовал всегда, сам по себе и воплощал в себе вечный порядок, вместилище для людей и богов.

Со сменой религиозной парадигмы меняется и культурный акцент. Так происходит переход от политеизма к монотеизму, от космоцентризма к теоцентризму, на смену политеизму приходит монотеизм. Центром внимания, в новом мировоззрении, становится Господь Бог, который одновременно капсулируется в нашем (тварном) мире и вместе с тем является трансцендентным, внешнем по отношению к нашему миру. Таким образом формируется принципиально новый подход к пониманию Бога, мира и человека, иными словами, формируется совершенно новая онтология и соответственно этому совершенно новое мировоззрение. Мировоззрение – это совокупность принципов и понятий, образов и представлений, в которых и через которые человек осознает себя, мир и свое место в этом мире [3].

II. В учении о святой троице так же есть совершенно новая концепция восприятия Бога. Он единичен и един, но вместе с тем существует в трех ипостасях Бог Отец, Бог Сын, и Святой Дух. Святая троица, и ее формирование это важный момент в изменении мировоззрения. Парадоксальность одновременного единства и множества впервые была так явно и четко выражена и сформулирована, что не могло не отразиться на чертах мировоззрения европейского человека.

III. Трансцендентное осознание Бога разворачивается перед нами через принцип креационизма через сотворение всего Богом. Апогеем божественного творчества предстает человек. Он неповторим, не может быть подменен, каким бы то ни было образом изменен или искажен, он уникален, как и его создатель. Исходя из вышесказанного человек уже является важной ценностью, но только в случае если это не подменяется самоценностью или же самоцелью. Человек ценен, когда подобен богу, а не от тождества самому себе.

В христианской парадигме, как мы уже видели ранее, важна сама идея творения. Именно идея того что космос не есть нечто изначальное, а есть нечто сотворённое, имеющее отправную точку, заставляет нас прийти и к идее о точке конца – эсхатологической точке.

«Они погибнут, а Ты пребываешь; и все обветшают, как риза» (Евр1:11) [1]. Вечный мир, который наступит после той самой эсхатологической точки не будет иметь в себе времени как токового вообще, но в своей жизни на земле человек, благодаря присущей ему божественности как бы создает для себя время, и тем самым осознает смерть. И богословие и другие философские направления (такие как экзистенциализм) активно развивали тему конечности человека. Подобная черта мировоззрения выросла в общекультурную черту европейского человека – историчность.

Данная точка зрения часто вызывает у ученых вопрос: «не ставите ли вы под сомнение существование феномена истории в Античности?». Разумеется, и понятие «история», и первые историки существовали и до Античности, историчность не являлась общечеловеческой, архетипичной чертой культуры.

Чувство истории – это особое, сложное по своей структуре и организации чувство, в котором можно выделить следующие важные пункты:

а) новативность (ощущение новизны), т.е. способность человека (социума) к принятию нового, в активной и в пассивной формах; активное – это свойство общества, характеризующееся в нормальном естественном создании нового и в его восприятии. Новативность – это основной элемент чувства истории;

б) необратимость (проистекает из чувства новативности, осознав которое появляется необратимость событий как неотъемлемая часть человеческого существования). Основным отличием общественной жизни в различные отдельно взятые моменты времени является количество новизны. Необратимость выражается в желании и возможности описать историю того или иного общества. Само понятие «необратимость» схоже с общим понятием «историчность», ведь самое главное в истории и ее восприятии – это понятие исторического факта, как свершенного и необратимого;

в) исторический факт – это своеобразно осознаваемое событие жизни социума, и судьбы. Это осознание, или же восприятие включает в себя следующие элементы:

1 Ощущение неотвратимости и необратимости события, осознание того, что любые изменения или подлоги приведут к противоречию. Само восприятие судьбы не просто неотвратимо, но и конкретно, его значение предопределено.

2 Ощущение невозможности искажения исторического события. Следует это ощущение из предыдущего, являясь следствием неподменяемости и уникальности. Воспроизводя определенный исторический факт рассказ либо неминуемо пойдет о нужном нам событии, являющимся предметом разговора, либо, в случае искажения, уже о другом. В ситуации отклонений и искажений без затрагивания сущности исторической ситуации (как это обычно и бывает, ибо присуще нашему мировоззрению) мы все равно пойдем о какой исторической ситуации идет речь. Закон тождества не может нарушаться. Чувство историчности развивается в европейском человеке вместе с формированием и таких сторон как логика, что мы и видим в данном примере.

3. Ощущение необратимости определенного события, историческое событие не может быть искажено в направлении и последовательности.

г) Эсхатологизм. Между иудеями, христианами и арабами есть одно значительное сходство, всех их называют «ахль аль-китаб», что в переводе можно толковать как «Люди писания». Из всех представителей этих безусловно многочисленных религий христианство ярче всего выделяется своей идеей конечности мирского бытия. Как бы оно не менялось и не интерпретировалось, любые его ответвления приблизительно одинаково важно оценивают установку конечности мироздания. Линия истории неумолимо стремится для них к точке, после которой никакой истории уже не будет, тем самым подчеркивается четкое наличие истории здесь и сейчас. Концепция Страшного Суда раскрывается в «Откровении» Иоанна Богослова, но это лишь одно из возможных предположений о неминуемом конце.

IV. В христианстве Бог понимается через его коммуникацию с человеком. Эта коммуникация проявляется не во внешнем, как общение, а во внутренней, через уподобление. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» (Быт. 1:26) [1]; Это подобие надломилось после выдворения человека из рая, но все еще существует. Личностное подобие Бога и человека воплощается в феномене Бога-Сына, т. е. Иисусе Христе, который есть не что иное, как личностный бог, который ближе к человеку, и через которого человек становится ближе к Богу

Древние боги никогда не ставили своей целью заботу об отдельном человеке, и в целом о всем человечестве, а взаимодействовали с людьми только для своих личных интересов, таких как проделки, интриги, козни и прочие забавы. Антропологический поворот в философии, предпринятый Сократом, был так же и поворотом к личному отношению с богами, личное общение со своим «демоном», что другие афиняне не могли принять.

Само утверждение, что Сын Божий приходит в мир для спасения человека, является крайне важным. Не в качестве телесном или же только духовном приходит Господь, а как человек. Сам Господь Бог (первая ипостась) жертвует Своим Сыном (вторая ипостась) во имя спасения каждого отдельного человека, а не всего человечества. Человечество ждет конец, но человек все же будет спасен. Бог становится человеком ради человека.

Христос тихо прибыл в этот мир, незаметно, но покинул наш мир навсегда преобразив человека, его мировоззрение. «Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви. Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна. Сие есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих. Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин.15:10-15) [1].

Нет каких бы то ни было рациональных путей достижения царства небесного: попытка построить Рай на Земле (Томас Мюнцер), создание очередного рейха (фашизм), строительство коммунизма, попытка стремление в любое актуальное на земле, но вместе с тем мифологическое «светлое будущее» обречена на бессмысленность, ведь по словам Христа: «...Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк.17:22) [1].

Иисус Христос является личным для каждого человека Богом, и человек, всматриваясь в личность и сущность Христа, через внутреннее личностное общение с ним сам конституирует собственную личность.

Понимание человека как личности, как Я, как внутреннего человека, как самосознание, это один из главных предметов философских исследований. Кроме того, это личностное понимание человеком себя, и восприятие самоценности личности именно с приходом христианства становится важной архетипической чертой, экзистенциальной составляющей европейского человека. Естественно, в Античности так же существовала личность как таковая, что является отличительной чертой человека как вида. Все яркие личности, известные нам с античного времени, которых мы сейчас продолжаем воспринимать и уважать, несомненно являлись выдающимися людьми, но тем не менее это не было важным акцентированным элементом мировосприятия.

V. Важным последствием смены мировоззрения является формирование в способе труда нового иерархического средневекового миропонимания. Процесс этот и по сей день остается незавершенным до конца.

Физический труд как таковой в Античности презирался как низший и рабский. Это была не просто черта, а устойчивая психологическая установка. Тем не менее и в древней Греции и в древнем Риме труд рабов зачастую носил интеллектуальный характер, к примеру, были рабы-учителя, рабы-писари. И такое положение дел сохранялось, несмотря на то, что иной раб мог обладать большим числом полезных компетенций и оставался при этом презираемым свободными людьми. В сущности, эти люди, несмотря на статус, совершенно не были приспособлены к политике или иным интеллектуальным проявлениям социальной жизни. В вопросе об отношении к рабам, как во многом другом, Рим был как гиперболизированная Греция, спектр деятельности рабов был шире, но отношение к ним было еще более жестоким.

Коренным образом в Средние века отношение к крестьянам в сущности не поменялось. В мышлении аристократии все так же не укладывалась мысль, что перед Богом все одинаковы, равны, несмотря на социальный статус.

Тем не менее такое отношение с течением времени начало изменяться, как минимум на условном юридическом уровне. Происходит определенный перелом сознания и начинает признаваться ценность физического труда, хотя жизнь людей, им занимающимся, не становится явно лучше. Развитие сельского хозяйства привело к тому, что позднее Средневековье стало относительно сытым временем, и численность людей продолжала расти.

Воинское дело продолжало развиваться и требовало все больше ресурсов, в том числе и живых. Появлялись новые способы добычи энергии, такие как мельницы, уголь, модернизировались орудия труда и производства, появлялись новые ремесла, росли города, и сословий, живущих физическим трудом, становилось все больше, а так же росла их численность. Именно эти сословия начинают быть опорой общества, той базой, которая определяет уровень жизни и благополучие страны.

Любой труд необходимо ведет к должному существованию человека: «Не заграждай рта у вола молотящего; и: трудящийся достоин награды своей» (1 Тим. 5:18) [1]; «..в тот же день отдай плату его, чтобы солнце не зашло прежде того, ибо он беден, и ждет ее душа его; чтоб он не возопил на тебя к Господу, и не было на тебе греха.» (Втор. 24:15) [1]. Такого рода постулаты стали необходимыми элементами конституции любой страны, но реализация данных принципов и в наше время оставляет желать лучшего.

Труд по факту является одним из основных факторов человеческого существования, а вместе с тем и второй Божьей заповедью, данной Адаму. Первая заповедь сформулирована четко и ясно, и является актуальным и понятным постулатом – «От дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт.2:17) [1]. Случилось следующее: Адам не сознался в своем грехе: «я не виноват...», а решил оправдаться, ссылаясь на Еву; Ева, в свою очередь, так же решила не признавать вину, а обвинить во всем змея искушителя. В виду того, что случилось далее, и появилась вторая заповедь: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься...» (Быт 3:19) [1].

Труд, как понятие и деятельность, прочно закрепил свой статус в европейском мировоззрении не только в качестве обязательного условия жизни и развития, но как особая форма служения Богу: «...ибо праздность научила многому худому» (Сирах.33:28) [1]; «Разве не знаешь ты, что от века, – с того времени, как поставлен человек на земле, – веселье беззаконных кратковременно, и радость лицемера мгновенна?» (Иов.20:4) [1].

В рамках христианской мировоззренческой программы труд существует не просто как физическая или умственная работа, но как форма немой молитвы, борьбы с греховной праздностью. «Вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить. Я пришёл для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10) [1]. «Кто крал, впредь не кради, а лучше трудись, делая своими руками полезное, чтобы было из чего уделять нуждающемуся.» (Еф. 4,28) [1]; «...если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес.3:10) [1].

Ценность труда, признаваемая в христианстве, не возводит труд в самоценность и не сподвигает к постоянному труду ради него самого, не пытается сделать из человека душевно нездорового трудоголика. «Итак не заботьтесь и не говорите: что нам есть? Или что пить? Или во что одеваться? Потому что

всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же, прежде всего Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам. Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы» (Мф. 6:31–34) [1].

VI. Нельзя пройти мимо краеугольной установки христианского мировоззрения, которой является идея служения Богу. Люди, как правило, предпочитают говорить о служении чему-то высшему, а не просто о бесцельной жизни для себя. Определение для себя высшей цели является смыслоопределяющим элементом нашей жизни, который наполняет смыслом не только наши дела, но и нас. Вместе с тем, идея служения является оправданием, напоминанием о слабости и незначимости человека: «Когда исполните все повеленное вам, говорите: “мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать”» (Лк.17:10) [1].

Все существование европейского человека – это своеобразное служение Богу в той или иной форме. Вассал, служащий сюзерену, на самом деле служит Богу. Какой бы деятельностью и для кого человек бы не был занят, это его служение Богу: «И всё, что делаете, делаете от души, как для Господа, а не для людей, зная, что в воздаяние от Господа получите наследие, ибо вы служите Господу Христу» (Кол. 3:23) [1]. Так называемое исполнение супружеского долга и обязательств, как служение друг другу, так же является служением Богу.

По факту сама идея служения уже отображается в нашем языке. Государственная служба – отражает не просто труд, а служение чиновника людям, народу, Богу. Военный человек не работает офицером или солдатом, а служит людям и Богу, наконец в храме так же служат, а не работают.

Сейчас подобный оттенок значения утратил свою фактическую актуальность. Не исполнение своей службы, ее неправильное исполнение считалось грехом, а предательство – одним из самых страшных грехов. Интересно отметить тот факт, что Данте при написании своей «Божественной комедии» помещает убийц и фальшивомонетчиков на один уровень. Автор делает это не потому, что приравнивает обход казны и обман к преступлению. Фальшивая монета, как и в сущности любая фальшь — это всегда попытка замены истины ложью. Это своего рода форма богоборчества, что естественно стоит на том же уровне что и убийство [6].

Предательство выделяется в отдельный, наиболее важный грех. Происходит это потому, что акт предательства являлся самым страшным преступлением на протяжении всей человеческой истории вне зависимости от мировоззрения, и с течением времени он просто укореняется. С точки зрения христианства, что изображает Данте в своем творении, первым предателем был Люцифер, а, следовательно, и всякий кто последует его примеру приравнивается к нему и заслуживает самого страшного наказания.

VII. Важной составляющей именно христианской мировоззренческой программы, а в каком то смысле и ее основой в современном обществе является моногамная семья. Классическая семья, моногамная семья без каких бы то ни было экспериментов или иных форм. «И сказал: посеми оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одной плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлуча-

ет» (Быт 2: 24.Еван. От Мф 19: 5,6) [1]. В сущности, именно христианство закрепляет за семьей статус базовой ячейки общества, социальный микрокосм, определенный институт воспитания и конечно воспроизводства новых поколений, передача традиций, культуры, опыта и т.д. Вместе с тем конкретно в христианстве, семья – это в первую очередь религиозная община, домовая церковь, это форма и способ целомудрия – то есть сохранения и спасения себя от греха. Как отмечалось выше, супруги, служа друг другу, так же служат и Богу в лице каждого из них. Именно в семье и через нее ярче и четче всего воплощается заповедь: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всей душою твоей и всем разумением твоим: сия есть первая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф 22:37–40) [1].

Примером идеальной каноничной семьи естественно являются перволюди Адам и Ева. «...не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответствующего ему... И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]» (Быт 2:18–23) [1]. Первые муж и жена на древнееврейском языке – иш и иша (на русском языке очень трудно передать адекватность этих слов) Я и Я. Это по факту одна сущность единая в двух лицах, которые тождественны друг другу. Через друг друга им надлежит познавать друг друга и Бога. Двое и их единство являются земным воплощением Святой Троицы.

Но первая идеальная пара не является тождеством современному союзу мужчины и женщины. Современная семья лишь стремится и пытается воплотить в себе ту близость и единство, то тождество и гармонию, которые были у перволюдей.

В обществе, важно понимать, что не только в современном, люди обо активного сексуального возраста, часто сетуют на то, какие порой строгие рамки и запреты выстраивает христианство – «Половой акт разрешается только с целью зачатия». К сожалению, это крайне распространенное заблуждение, которое выросло из вольного толкования и выдумки. Ни для кого не является секретом, что христианское мировоззрение подразумевает, что внебрачные связи и половые извращения — это грех. Права же супругов на близость и жизнь в браке никто не ущемляет, но важно понимать, что понятие секс тут не очень уместно. Секс всегда связан с индустрией, он является товарным понятием, а не духовным. В любом случае в Библии не говорится непосредственно ни о каких ограничениях в личной жизни супругов. «Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим» (1 коринфянам 7: 4-5; Кол. 3:18–19) [1]. «Также и вы, мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах» (1 Пет. 3:7) [1].

До непосредственного выдворения из рая это было своего рода общением, а вот после – подвижничеством. «Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа (Еф. 5:33) [1].

VIII. Важный постулат христианского мировоззрения – это отношение к Библии и книге как таковой. Эта священная книга является для христиан откровением, и носит глубинный характер: «...изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Пет.1: 21) [1]. Помимо Библии важно понимать, что такое отношение европейцев постепенно распространилось и на все книги.

Библия – это не просто Духовное Откровение, ниспосланное кому-то одному кто все записал, как под диктовку. Даже со скептических позиций, это важнейший трактат своего времени и последующих эпох. Библия переписывалась множество раз и вобрала в себя всю античную и средневековую мудрость и опыт. Кроме написания, так же и развивалась традиция толкования и интерпретации этой мудрости, а вместе с тем и традиция книжности. Основным способом было не непосредственное изменение Библии, а ее комментирование. Таким образом создавались все новые тексты и развивалась система интерпретации и исследования текстов.

Средневековая система образования во многом строилась на базе античной, т. е. изучения базовых классических текстов, но в Средние века таким выступал один текст – Библия. Постоянное прочтение и комментирование требовало не просто выдумки, а анализа, развития семантики, поиска и трактовки смыслов. Именно в этот период разрабатывается и развивается логика, как наука и учебная дисциплина, и закладываются тот базис рационального логического мышления, который до сих пор является востребованным и актуальным [2]. Аристотель, конечно, заложил основы главных, базисных логических законов, но востребованы и широко известны они становятся именно в Средние века. Схоласты, риторы Средних веков, философы, которые главным образом занимались богословием, выполнили очень большую работу по формулированию основных философских принципов, несмотря на то что в последующие эпохи они подвергались критике и насмешкам.

Перманентный анализ священных текстов как итог порождает герменевтику как подход к пониманию всей культуры. Именно это и становится базисом всего гуманитарного знания, отсюда исходит активное развитие филологии, языкознания, богословия, юриспруденции и т. д. В сущности, Библия начинает существовать как основная ценность, важнейший источник мудрости в европейской культуре, причем как для верующих, так и для их оппозиции. «Всё Писание боговдохновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен» (2 Тим. 3:16–17) [1].

Знание Библии стало для любого современного человека обязательным знанием. Оно входит в базис той образованности, без которой европеец не может себя в принципе считать образованным, независимо от того является ли он представителем христианства, атеизма или иной конфессии.

IX. Не обходится христианская мировоззренческая программа и без естественнонаучных тенденций. Научную программу можно выразить в следующем: а) если мы полагаем, что Библия есть не что иное как откровение Бога, то Мир, Бытие, Универсум, Природа, все выступают перед нами как естественное откровение Бога. Бог-Отец пребывает во всеполноте всего, он есть неизреченная любовь и бесконечная потенция, через логос (слово, смысл, определенный закон), которым представляется Сын Божий («В начале было

Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не Начало быть, что начало быть» (Ин. 1:1–3) [1]), порождает из небытия, из ничто Вселенную и непосредственно человека. Бог так же связывает человека со Вселенной через свою благодать. Но человек, в отличие от всего сущего, единственный в силу свободы совершил грех, но вместе с тем, нельзя сказать, что он стал менее божественен, чем все вокруг него.

Вопрос о сущности человека и мира в их непосредственной взаимосвязи составили неотъемлемую проблематику как гуманитарных, так и естественных наук. Человек всегда имел познавательный интерес, естественно вызываемый в нем окружающим в силу абстрактного мышления. Желание найти причинно-следственные связи, тождества, закономерности всегда двигало человеком. Развиваясь, человек выдвигает все новые и новые научные теории, зависящие от контекста его бытия. В наше время — это концепт эволюции Вселенной. Доля христианства в мировоззрении человека в том, что оно закрепило за человеком статус ученого, который пытается понять закономерности сотворённого Богом мира

В настоящее время наука, по мнению многих, стоит на пороге великих открытий или же, просто поняв закономерность процессов, так и не смогла и не сможет понять «первопричину».

б) Если мы полагаем природу Божественным творением, то познание ее — это Богоугодное дело. Человек, познавая природу, тем самым приближается к познанию и пониманию Бога и его замысла. До грехопадения человек мог непосредственно взирать на Бога, а через него на сущность всех вещей, затем же сущность была скрыта и ныне требует проникновения в нее, не без приложения множества усилий.

Наука все время занимается раскрытием тайн и поиском закономерностей в природе, она старается приблизиться к глубинным тайнам и смыслам заложенным в мире. Наука и познание мира, так же как и вся жизнь и труд являются служениями Богу и богоугодным делом, ведь познание истины, это познание правды, но за это приходится терпеть многие мирские тяготы и лишения. Всем нам известны судьбы Р. Бэкона (XIII в.), Галилея (XVII в.) и многих других, которые являются явными примерами самоотверженности перед целью познания мира.

Отношение к природе как к божественному откровению вовсе не означает простого отношения. Напротив, именно такой подход окончательно помог сформироваться познавательному интересу, хотя сейчас многие не заостряют на этом факте свое внимание.

в) Античность наполняла природу всевозможными духами, мифологическими существами, каждое из которых так или иначе определяло то или иное проявление природы. Даже в физике Аристотеля, которая все же серьезнее чем простое мифологическое представление, сохраняются архаичные мифические черты. Так, камень у него стремится к своему естественному положению, а потому всегда падает вниз, а огонь имеет положение вверх, от того и стремится вверх.

Такого рода духи, населяющие мир и определяющие явления, существовали как на уровне обыденного, так и на уровне вполне научного мировоззрения. Основной же задачей средневековых алхимиков, механиков и прочих

ученых было именно выявление определенных законов природы, законов божественного устройства, а не придумывание сущностей.

Современная наука практически лишена всяких элементов мифа, а архаичные меры сил и расстояния (лошадиные силы, аршины) остаются всего лишь метафорами или данью древней культуре. Их устранил терминологический конвенционализм [4]. Процесс отсеивания и отказа от подобных понятий занял около двух тысяч лет, и продолжается до сих пор, особенно подобное явление наблюдается в обыденном мировоззрении.

Этот процесс и есть научное познание в самом подлинном смысле, поиск закономерностей, установка причинно-следственных связей. Не смотря на то, что и после Античности часто в науке встречаются и подлог и выдумка, это скорее явление заблуждения и ошибки, которые, как мы можем видеть, устраняются с течением времени.

По большей части все представители классической науки стремились к подобной объективности совершенно вне зависимости от религиозных убеждений. Коперниканский поворот долгое время не был принят во внимание по различным причинам, все его труды сожгли спустя 30 лет после его смерти (сменилась администрация Ватикана). В данный исторический период важно понимать контекст: противостояние католичества набирающему обороты протестантизму. Но как это не удивительно и те и другие сходились в одном, что Коперник просто никак не может быть прав в том, что мы существуем в небесной сфере, где есть обитель лишь для ангелов. Такая аксиологически-психологическая мировоззренческая установка существовала и функционировала как на уровне обыденном, так и научном. Для нового осмысления Космоса и помещенного туда человека пришлось переламявать не только догмы и каноны, но и психологические мировоззренческие установки, складывающиеся множество веков. Важно понимать, какова сила данных установок вне модуса их истинности или ложности. Так же необходимо понимать и чисто идеологический подтекст, т. е. заинтересованность определенных лиц в сохранении привычной формы мироощущения.

Выдающейся личностью был такой человек, как Галилео Галилей, который, используя свои великолепные природные задатки, сумел сделать множество великих открытий, такие как телескоп, прототип микроскопа, термометр, гидростатические весы, а ведь это лишь изобретения, используя которые, он делал множество выдающихся открытий, и все это было в рамках его христианского мировоззрения.

Материальное единство мира, являясь принципом диалектического материализма, по сути своей является христианским. Тот факт, что небесные тела материальны и требуют изучения как материальные тела, вступал в конфликт с идеологией, но не с христианством. Коллеги Галилея не смогли оценить его вклад не только по причине объективной, а так же и по субъективному нежеланию. Вновь проявились устоявшиеся мировоззренческие установки. Научное общество в любую эпоху всегда обладает излишней консервативностью, что является защитным механизмом перед натиском поспешных и ложных идей. Научное знание устремлено к истине и объективности, но сам процесс постижения истины сложен и противоречив. Такой процесс в конечном счете носит характер консенсуса.

Научное сообщество, состоящее из множества независимых ученых, представляет собой сложный познавательный коллективный субъект. В современном мире эта совокупность специалистов рассредоточена и может состоять из лично незнакомых людей, но так или иначе она связана и трудится на благо развития той или иной научной дисциплины.

Эта связь между учеными может носить непосредственный характер фактических связей и коммуникации, особенно развитой в реалиях современного информационного общества, или опосредованный, условный характер, который проявляется в общем информационном поле научного дискурса.

Научные концепции являют собой упорядоченное, рациональное явление, поддающееся анализу и теоретизации. Это всегда конкретное творчество группы ученых, имеющее свою доказательную базу и логику. Множество одновременно сосуществующих рядом научных концепций, всегда носят конвенциональный характер, так как часто различаются в отдельных аспектах. Консенсуальное познание, напротив, характеризуется хаотичностью, неконтролируемостью, спонтанностью. Консенсуальная истина зачастую вырастает не из «научного сговора», но напротив, из распрей и противоречий. Консенсуальная истина как бы существует над научным сообществом, а не под ним. Конвенция всегда носит более личностный и формальный характер принятия, в то время как консенсус принимается или не принимается естественным образом. Не малую роль, разумеется, играют и отдельные значимые личности в той или иной области научного знания, но только лишь потому, что в консенсусе, как коллективном продукте, эти люди будут иметь больший вес и влияние над другими. В конечном итоге признание чего бы то ни было истинным, научным, или же лженаучным остается решением всего научного сообщества [5; 7].

Консенсус всегда более объективен и более значим чем конвенция, просто в силу самой его надличностной природы [3]. Объективность, социальность, историчность – вот что представляет консенсус, и что по настоящему соответствует реальному историческому процессу развития научного познания.

В Псалме имеется следующая фраза: «Милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются» (Пс.84:11) [1]. Эта может служить идеалом направления для жизни общества и отдельного человека, но не для науки.

Х. Особое, сакральное положение в христианском мировоззрении занимает Язык Библии.

а) Изначальный вариант Нового завета был сформулирован на арамейском языке, но со временем появилась потребность перевода святого писания. Христос заповедовал: «И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелии». (Мк. 13:10) [1]. Первые два языка для перевода Библии – это греческий и латинский языки. Именно эти три языка (арамейский, греческий, латинский) и по сей день остаются сакральными, как раз благодаря христианству. Важно отметить, что латынь на долгие столетия стала общим языком всей средневековой культуры.

Самый поздний из базисных переводов Библии – латинский – стал важной частью всего христианского европейского мировоззрения. Он становится каноничным для литературы, педагогики, науки и т.д.. Этот язык стал связующим звеном для многочисленных народов, разбросанных по всей Евро-

пе и за ее пределами. Во многом именно поэтому все достижения науки носили не национальный, а всеобщий характер.

Латынь как таковая потеряла своё доминирующее влияние в XIX в., уступив множеству языков. В XX в. стали лидирующими 2 новых языка – это английский и русский. Но с распадом СССР доминирующим остался только английский язык, который тем не менее уже не имеет того сакрального статуса как латынь.

б) Христианство на Руси распространялось задолго до официального принятия религии, в том числе распространялись и священные тексты на греческом языке. В 988 г. Владимир официально принимает христианство, делая из него государственную религию. Во многом это произошло под влиянием Ольги, которая приходилось ему не только бабкой, но и нравственным воспитателем, а она в свою очередь очень остро и тонко восприняла идеи христианской веры. Распространение христианства в первую очередь связано с Кириллом и Мефодием, которые создали славянскую азбуку и перевели на нее Библию и первые церковные книги. Русский язык возник не на пустом месте. Устные языки славян, конечно, существовали и имели внутреннюю организацию, а так же слабо отличались друг от друга, а кириллица, унифицировав эти языки, позволила таким образом объединить культурное пространство славянских земель. Дальнейший переход на славянский язык с греческого в качестве официального языка православной веры лишь упрочивал позиции и фундамент славянского мира.

История как всегда сложна, противоречива и кровава. Внешние и внутренние войны могли привести не просто к потере самостоятельности, территорий Киевской Руси, Московской Руси, но и зарождающейся государственности. В такие критические периоды только Вера оказывается спасительной.

Язык Библии становится объединяющей ценностью, связующим элементом культуры. Язык священного писания, которым в последствии стал русский язык, способствует созданию единого культурного пространства, в котором бытийствуют различные народы.

Наконец хотелось бы добавить, что самой главной ценностью системы христианской мировоззренческой программы является сама жизнь, причем жизнь как «земная» так и «вечная». «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф.22:32).

Список литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета // Синодальные издания 1876. М.: Российское Библейское Общество, 1995. 1372 с.
2. Коськов С.Н. Мировоззренческая программа, методологическая программа и развитие эпистемологии //Среднерусский вестник общественных наук. 2013. № 2. С. 31–37.
3. Коськов С.Н. Мировоззренческая программа и философия науки//Среднерусский вестник общественных наук. 2014. № 3. С. 14–18.

4. Коськов С.Н., Лебедев С.А. Гносеологические корни возникновения конвенционализма // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1980. № 5. С. 17–23.
5. Koskov S.N., Rodina V.A., Seregina T.V. The philosophical meaning of Christianity – the basis of the formation of European mentality //2017. № 8 (1). С. 28–37.
6. Данте А. Божественная комедия. М.: Культурная инициатива, 1991. 624 с.
7. Песоцкий В.А., Жебит В.А. Конец антропоцентрического мира и перспективы законосообразного развития цивилизации нового периода // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. «Философские науки». 2017. № 4. С. 69–77.

WORLD OUTLOOK PRINCIPLES AS PRINCIPLES OF BEING

S.N. Kos'kov, T.V. Seregina

Orel State University named after I.S. Turgenev, Orel

The article examines the Christian worldview and its postulates as the basis for the formation of the social values of a European person. It reveals the content of the ideological program concept that should be understood as a special new philosophical category. The content of the Christian ideological program has in itself certain meanings and forms that, from the point of view of logic and history, are the basis for the matrix of the European culture in general. With its strong influence on the philosophy and life of the Middle Ages, Christianity forever changed the whole worldview of a European person, and this influence is observable in our time.

Keywords: *worldview, worldview program, culture, values, Christian values, theocentrism.*

Об авторах:

КОСЬКОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, профессор, профессор каф. философии и логики, ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет им. И.С.Тургенева», г.Орел. E-mail: antonovaM3095@mail.ru

СЕРЕГИНА Тамара Владимировна – кандидат философских наук, доцент, доцент каф. философии и логики, ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет им. И.С.Тургенева», г.Орел. E-mail: v_noz@mail.ru

Authors information:

KOS'KOV Sergey Nikolaevich – PhD, Prof. of the Dept. of Philosophy and logic, Orel State University named after I.S. Turgenev, Orel. E-mail: antonovaM3095@mail.ru

SEREGINA Tamara Vladimirovna – PhD, Assoc. Prof. of the Dept. of Philosophy and logic, Orel State University named after I.S. Turgenev, Orel. E-mail: v_noz@mail.ru

УДК 111.852

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ КОРРЕЛЯТЫ ТВОРЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

О.М. Мазаненко

ГОУК «Луганская государственная академия культуры и искусств имени Михаила Матусовского», г. Луганск

Поставлена задача проанализировать с точки зрения феноменологической концепции процессы художественного творчества, в которых разворачивается творческое сознание в эстетическом поле. Найдено обоснование разделения таких процессов на две группы. Первая обозначена как содержащая в себе трансцендентные акты сознания, которые автор рассматривает с позиций процессуальности и нацеленности на экстериоризированность вовне. Вторая в большей мере отражает интериоризированность, имманентность сознательных актов, субъектность творца. Анализ этих процессов позволил установить особую роль эстетических коррелятов, которые служат фундаментальной основой в упорядочивании, балансировании, развитии творческого сознания художника.

Ключевые слова: *творческое сознание, трансцендентность, имманентность, аккумуляция, эффектизация, формообразование, элиминация, вакансияция, аттенцияция, хаотизация, диссолюция, рекурсия, голографизация, балансизация, монадизация, комплементация, пульсация.*

Совершенно не нуждается в доказательстве тот факт, что эстетические потребности, эстетическая интуиция, эстетическое наслаждение, эстетические чувства, эстетические ценности, эстетические переживания, эстетический вкус, реализуясь в художественном творчестве, собственно и определяют смысловое наполнение творчества, его ценность, значимость, уникальность. Обоснование данного тезиса находим в работах современных ученых-эстетов В.В. Бычкова, М.Б. Глотова, М.С. Кагана, А.М. Резникова, Е.А. Капичиной и многих других.

Наша позиция совпадает с мнением М.С. Кагана о том, что отсутствие таких коррелятов вообще сводит на нет эстетическую платформу художественного творчества, тем самым ставя под сомнение тот факт, можно ли считать деятельность вне этих коррелятов художественным творчеством [4, с. 87].

В связи с обозначенными тезисами актуальным становится вопрос о том, каким образом названные эстетические корреляты взаимодействуют с творческим сознанием художника. Другими словами, важно понять, какие процессы запускает творческое сознание для реализации эстетического в художественном творчестве. Решение поставленных задач мы видим в обращении к феноменологической концепции, с точки зрения позиций и категорий которой будет выстроена данная работа.

Прежде чем перейти к анализу процессов взаимопроникновения творческого сознания и эстетических основ, обозначим, что в данном ракурсе мы будем понимать процесс как последовательную смену состояний сознания в связи с их разворачиванием в художественном творчестве. Несмотря на условное дифференцирование этих процессов, некоторые из них в большей

мере можно отнести к трансцендентным актам сознания, которые для нас будут характеризовать процессуальность и нацеленность на экстерииоризированность вовне, а некоторые в большей мере отражают интериоризированность, имманентность сознательных актов и в большей мере связаны с субъектной позицией художника [3, с. 76].

Прежде всего остановимся на описании трансцендентной направленности творческой деятельности, связанной с работой художника над познанием и запечатлением материала реального или вымышленного, деятельностной составляющей творчества, хотя повторимся, что разделение процессов является исключительно условным.

Одним из таких процессов является *аккумуляция*, которая в сфере культуры понимается как прибавление новых позиций к наличным. С точки зрения творческого сознания как эстетического феномена данный процесс нам представляется в виде накопления и генерации опыта художника в виде знаний, умений, навыков, его энергии, ресурсов, возможностей, выкристаллизовывания ценностей, смыслов. Р. Вайсберг под аккумуляцией также понимает сжатие материала, заполнение им изначально заданной матрицы в виде огромного кроссворда [1, с. 302–318].

Творец не следует от начала до конца, не движется слева направо. Он наносит и уплотняет мазки, штрихи, звуки, что на первый взгляд выглядит совершенно хаотично. Ж. Дюббюффе в таком процессе постепенного проявления эстетических коррелятов в художественном творчестве видит соединение в одном пространстве (от автора: в нотной партитуре, хореографическом номере, скульптуре и т.д.) реальных объектов, предметов, явлений или их частей из обыденной жизни творца [там же].

Следующим процессом, соединяющим эстетические переменные и творческий акт, является *эффектизация* (от лат. effectus – исполнение, результат). Собственно, это есть процесс творчества, обладающий напряженностью и неким ритмическим импульсом. Такой процесс обеспечивает мобилизацию внутренних ресурсов, усиление эмоций стенического характера, которые позволяют творцу продвигаться в создании художественных произведений даже в ситуации неопределенности, недостаточности информации. Сначала появляется эффектизация как чистый поток действия, который определяет мысль, выделяющуюся и оформляющуюся в ходе художественного творчества.

Таким образом, из беспорядочного появляются новые формы, которые в сознании художника приближаются к идеальным. Речь идет о сущностной характеристике процесса *формообразования*, который в художественном творчестве выступает одним из основополагающих процессов нивелирования энтропии. Ле Корбюзье называет творчество не иначе как актом упорядочивания [1, с. 302–318].

Формообразование можно трактовать как процесс внешнего очерчивания, а вот наполнение этих очертаний происходит за счет описанных нами ранее эстетических коррелятов. Так, в музыкальном творчестве в результате формообразования появились различные музыкальные стили и направления. В творчестве литературном это, к примеру, многообразные творческие приемы, структуры и размерности. В изящных искусствах это выразительные и изобразительные средства художественного произведения.

Взаимодействие творческого акта и эстетических коррелят также обеспечивается в ходе процесса *элиминирования* (от лат. *elimino* – изгоняю), который трактуется как исключение, устранение всего лишнего, расчистка, устранение помех и старых вредных форм, как перераспределение элементов и установление новых, полезных комбинаций. Эстетические корреляты в этом смысле служат неким флагманом, указывающим на то, что следует в творческом процессе оставлять и усиливать, а что есть наносное, несущественное, мешающее.

Лиотар усматривает сущность художественного творчества как раз в разрушении внешних и внутренних границ в искусстве и в высвобождении либидо.

При этом творец получает возможность своеобразного расширения точек переходов между предметами, которые в его сознании становятся текучими, гибкими и открытыми. Все предметы как бы уравниваются между собой. И то, что в жизнедеятельности обычного человека не несет определяющего значения для художника, приобретает первостепенное значение. Такой процесс называют *вакансацией* (от лат. *vacans* – пустующий, свободный). Этот процесс способствует тому, что порой несочетаемое в произведениях искусств предстает в новых связках, получая уникальный окрас и новый смысл. Это опустошение того, где ранее был шаблон, схема, паттерн. Это своеобразное очищение, освобождение трансцендентного сознания, внутренний покой и умиротворение художника. Такое состояние ощущается как спокойное наслаждение, в котором раскрывается истинная сущность творца. Нередко в таком состоянии более четко выступает эстетический идеал и приходит вдохновение [2, с. 27–29].

Вдохновение в творческом сознании как эстетическом феномене расширяет пространственные горизонты, дает сознанию простор видения. Тем самым запускается процесс *аттендизации* (от лат. *attendere* – простирать, расширять). Этот процесс дает ощущение полета, свободы, безграничных возможностей. При этом возникает желание идти вразрез с общепринятыми догмами, позициями, устремленностью к неизведанному. Нередко такие желания и устремления в творчестве художника включают процесс хаотизации (от греч. *chaos* — зияние; *chasco* — развеваю).

Хаотизация в творчестве связана с усилением беспорядка, неопределенности, дисбаланса, которые художник направляет на разрыв связывающих, тормозящих его деятельность факторов. П. Клее считал, что креативную среду можно создать только в хаосе. А Шеллинг вообще вводит понятие «разумный хаос» как способ достижения красоты и идеала [1, с. 278–292].

На наш взгляд, хаотизация как процесс творческого сознания художника не превращается в абсолютную свободу, во вседозволенность как раз благодаря определяющей роли эстетических коррелят творчества. Если хаос – это плюральная подвижная «зародышевая плазма», то эстетические корреляты, по мнению Делеза и Гваттари, – это структурная ризома хаоса.

В художественном творчестве метафора динамичного, неудержимого, грандиозного легла в основу особой эстетики хаоса, где он (хаос), понимается как океаническое явление, наделяющее все особой силой. По своей сути хаотизация есть преодоление жесткой структурности трансцендентных и имманентных актов творческого сознания как эстетического феномена [там же].

В художественном творчестве разворачивается процесс конструирования идеального образа, который базируется на гармоничном сочетании эстетических ценностей. Такой процесс *идеализации* в наибольшей степени обостряют все возможные противоречия и диссонансы. Воплощение эстетического идеала предстает перед художником как заветная цель, квинтэссенция его творческих усилий. Ключевым фактором здесь выступает чувствительность к несовершенству, дисгармонии, ассиметрии. А потому художник как бы расщепляет предмет, явление в своем представлении на его светлую, идеальную сторону и тeneвую, несовершенную. В ходе творчества художник решает это главное противоречие, уравнивая идеальное, но часто утопическое и несовершенное, путем регулирования и сведения в одну точку, основой которой выступают эстетические ценности, идеалы и вкусы.

Такое преодоление противоречий в ходе создания художественного произведения приводит к *упрощению*, но не в сторону вульгаризации или примитивизма, а в сторону *симплизации*. Этот процесс связан с прояснением сущности объекта, который при этом не лишается сложности и глубины, а скорее приобретает черты определенности, избавления от запутанности, достижения точности, ясности и легкости формы. Это высшая степень элегантности в художественном творчестве, что выглядит как безусловное следование критериям красоты, симметрии и гармонии [7, с. 71–73].

Разрушение структур, связей, паттернов, схем, шаблонов, барьеров осуществляется в художественном творчестве в процессе *диссолюции* (от лат. *dissolutio* – распад, разложение, ослабление). При этом становятся возможными актуализация забытой информации, выведение несущественного из периферии творческого сознания на передний план, что в целом обновляет содержание сознания, делая его более гибким и флексибильным. Творчество начинается разворачивается в некоем гомогенном пространстве, в котором сознание, обращаясь к своему предыдущему опыту в виде переживаний, становится более глубоким и тонким.

Вектор движения сознания художника «внутрь», запускаемый диссолюцией, активизирует и противоположный по направлению вектор «вовне». Этот вектор раскрывается при помощи процесса *рекурсии* (от лат. *recurso* – возвращаться, вновь пробуждаться, круговорот). В художественном творчестве этот процесс выражается в экспликации высших эстетических принципов, ценностей и богатств человеческой культуры. В ходе рекурсивных процессов становится возможным открытие новых приемов творчества, совершенствование мастерства. Это усовершенствование своего таланта, настроенного на постижение эстетических ценностей через их объективацию в собственном уникальном, оригинальном исполнении. Рекурсия в творчестве зачастую проявляется в создании измененных, улучшенных, наделенных новым смыслом копий. Это может быть один и тот же образ, по-разному обыгранный в различных сюжетах, произведениях одного творца. В таких новых конструкциях рекурсия генерирует новое выражение базовой модели на основе эстетических законов, при этом удерживая в поле зрения автора первичную новизну. Рекурсия несет в повторениях определенную ритмичность, которая на каждом следующем витке спирали окрашивается новыми смыслами для художника. Это его своеобразный перенос в бесконечность [7, с. 71–73].

С процессом рекурсии в художественном творчестве тесно связан процесс *голографизации* (от греч. holos – весь, полный и grapho пишу), сущность которого состоит в достраивании недостающих частей живой реальности путем бесконечного вкладывания этих частей друг в друга по принципу «все в каждой части». При этом все части голограммы представляют собой не совокупность отдельных фрагментов, а фундаментальные грани, проекции целостной матрицы. Голографизация в художественном творчестве позволяет создавать произведения, минуя аналитическую деятельность, логическое простраивание фрагментов творчества. Художник мгновенно схватывает, связывает, переосмысливает и конструирует прошлое, настоящее и будущее, которые в его сознании одновременно разворачиваются на единой вселенской панораме. Любая творческая идея, замысел, образ содержат в себе всю информацию, бывшую в опыте творца и во вселенских процессах. Эстетические ценности являются моделью голографического мира, а потому в художественном творчестве они выступают реконструирующей силой, сохраняющей и транслирующей культурные традиции [4, с. 112–120].

В художественном творчестве очень значимым является процесс уравновешивания, который получил название креативной *балансизации*. В результате балансизации творчество приобретает возможность сочетать в себе два начала – традицию и новизну, явное и скрытое. Поэтому творчество знаменует собой трансдименсизацию в метапространство, которое, по определению А. Коблякова, помогает обрести панорамное видение.

По сути, каждый ученый в своей теории ищет баланс между двумя мирами, структурами, конструктами. Так, Н. Кузанский в своих трудах находился в поисках баланса между бесконечно великим и бесконечно малым, абсолютной полнотой и абсолютной пустотой бытия. Так и художником в творчестве движет стремление к равновесию, гармонии [1, с. 12–15].

Нередко у художника возникает не просто необходимость поиска балансных решений, но и потребность единения и согласования двух биполярных начал. Такую задачу решает процесс *монадизации* (от греч. monás, родительный падеж monados – единица, единое). В плане художественного творчества субъект и объект творчества не противодействуют, не сопротивляются, а взаимопроникают внутри единого творческого процесса. Такое взаимопроникновение не предполагает полного растворения, а создает определенную динамику отношений творца со своим произведением в виде циклического и волнообразного движения, поднятия и погружения, проявления и сокрытия. Лейбниц в полярных началах видит один источник, в котором проявляется предустановленная гармония. Эта гармония есть эстетическое наполнение взаимодействия художника и объекта его творчества. Их разделение принципиально невозможно, они обязательно соотносены и зависимы от единого центра, которым выступают эстетические корреляты, сводящие в одну точку микро- и макрокосм, материальное и идеальное, прошлое и будущее в творчестве [6, с. 68–74].

Процесс *комплементации* (от лат. complementum – дополнение), так же как и монадизация, связан с согласованием различных компонентов, в том числе и биполярных, но по другому принципу. Это прием достраивания, дополнения и завершения целостной системы через нахождение взаимного соответствия компонентов. Это принцип собирания пазлов, подбора ключа к замку, цветового отображения замысла, звуко-динамического выражения настроения в

музыке, рифмования в поэзии. При этом творческое сознание художника ищет и рано или поздно находит то, чего недостает до создания завершенного целого. Этот поиск может быть скорым, а может быть достаточно длительным. В любом случае сознание художника стремится к поиску такого результата, в котором наилучшим для него образом каждый элемент встроится в гармоничную констелляцию и принесет чувство эстетического удовлетворения, восхищения, внутренней успокоенности, т. е. всего того, что и указывает на достижение баланса. Здесь нужна особая чувствительность к тем компонентам, которые на первый взгляд похожи на нужное решение, но на самом деле таковыми не являются. Со стороны художественное произведение может быть оценено как близкое к идеальному, без изъянов, но только творец знает все нюансы, чувствует малейшие диссонансные вкрапления. Поэтому часто художник является сам для себя очень строгим критиком. А потому комплементация ведет к творческому становлению, обогащая художника на уровне индивидуального мастерства и вбирания социокультурного опыта. То есть творчество по своей сути не может быть не комплементарно, закрыто, косо [6, с. 68–74].

Бесспорно, основой художественного творчества является стремление к эстетическому идеалу, но как бы отдаленно не находилось творческое сознание от этого идеала, благодаря ритмичной пульсации он неизбежно будет продвигаться к этому осевому центру. За счет приема *пульсации* (от лат. *pulsatio* – биение) очень тонко синхронизируется ритм Творческого Я с ритмами всех структур окружающего мира за счет достижения резонирования между ними. Резонанс трансцендентных и имманентных актов творческого сознания ведет художника к динамическому центру, в котором есть сонастроенность с собственной психикой, социумом, Вселенной.

Существует мнение о том, что приостановка активности, появление пустот в привычном течении деятельности делает возможным заполнение ее творческой пульсацией. Как пульсирует космос, сердце в определенном ритме, так пульсация присуща и творчеству. В любом случае пульсация – это источник энергии, импульсов, которые, как круги на воде, влияют на все стороны жизнедеятельности творца. Бесспорно, пульсация творчества для каждого художника сокральна и уникальна, однако центром энергии этой пульсации выступают эстетические корреляты – потребности, чувства, состояние вдохновенности и др. Эстетические корреляты синхронизируют пульсацию, превращая ее во внутреннюю музыку звучания творчества. Они подстраиваются к внутренней пульсации экспрессивности и волевого напряжения автора. Эстетические корреляты и внутренняя организация творца выступают организующим пульсом художественного творения [5, с. 89–96].

Таким образом, нами были выделены те процессы, которые связаны с трансцендентной направленностью творческой деятельности, с работой художника над познанием и запечатлением материала реального или вымышленного, деятельностной составляющей творчества, а именно: процессы *аккумуляции, эффектизации, формообразования, элиминации, вакансиации, аттендации, хаотизации, диссолюции, рекурсии, голографизации, балансизации, монадизации, комплементации, пульсации*.

Кроме этих процессов, существуют такие, которые отражают интериоризированность, имманентность сознательных актов и в большей мере связаны с субъектной позицией художника.

Прежде всего, это один из уникальных процессов художественного творчества – *трансценрация* (от лат. trans – за, пере- пронзаю насквозь; centrum – центр, зернышко). Если художника рассматривать как центр творческого акта, то в ходе трансценрации субъект творчества непременно занимает позицию смещения центра во всех возможных феноменологических позициях. Так, это может быть смещение с позиции «Я сейчас» в сторону самоуглубления, с трансцендентного центра в виде отображаемого в творчестве объекта – в сторону открытия новых центров, с персональной позиции – к позиции со-творчества, которое невозможно без идентификации с другими, и т. д. Такой процесс обеспечивает видение всегда нового, расширение творческого сознания, конструирование новых смыслов. Такая диссипация, рассеивание сознания, по мнению Т. Шарден, связана со стремлением эволюции к собиранию и пробуждению. М. Эпштейн процесс смещения центра в сознании трактует как переключение на несуществующее, неявное, невидимое, которое после включения в осознаваемую структуру дает новый смысловой центр [8, с. 74–85].

На наш взгляд, творческое сознание художника в процессе создания произведений чередует децентрацию с концентрированностью как канативность, сличение результатов с горизонтным видением, идеальным представлением предполагаемого конечного результата.

Концентрация позволяет ухватить те моменты самодостаточности, которые связаны с эстетическим удовольствием. Трансценрация следом за предыдущим процессом для художника детерминирует новизну, устремленность в неизвестное. Сочетание трансценрации и концентрации является балансным сочетанием, уравнивающим художественное творчество как полет, свободу и эстетические корреляты как идеальные траектории поиска художника, его субъектной позиции.

Следующий процесс, разворачивающийся по тем же принципам, что и трансценрация, – это *медитация*, которая проявляется как чувственная отстраненность и от субъективной позиции, и от объектов внешней реальности. Такая позиция дает возможность нового, беспристрастного соотношения с сущностными признаками предметов и явлений.

Точно так, как дихотомичный конструкт трансценрация и концентрация, процесс медитации на другом полюсе предполагает процесс *идентификации*. Это как раз отождествление, погружение, вживание, связанность с объектами и явлениями. Причем идентификация в представлении М. Бахтина предполагает позицию внаходимости, а в работах Д. Рисман она называется «отсоединенной принадлежностью». Такой процесс позволяет художнику преодолевать время и пространство, наделяя его творчество свойством темпоральности [8, с. 74–85].

Следующий процессуальный конструкт объединяет в себе позиции самоактуализации и персонализации. Эти процессы в наиболее ярком виде представлены трансцендентными и имманентными актами творческого сознания. Так, *самоактуализация* – это спонтанность субъекта, реализующаяся в мобилизации и выражении всех своих ресурсов, возможностей через субъектную внутреннюю активность. Это максимально полное раскрытие в творчестве художником его потенциала, достижение акме. Это проявление Я в измененных, отображенных, запечатленных художественных образах. *Персонализация* же, напротив, состоит в подчинении миру, использовании энергии объектов и яв-

лений внешнего мира. И в тот момент, когда эти объекты и явления попадают в поле сознания художника, отношение к ним как самостоятельным, свободным единицам не изменяется.

Еще два взаимосвязанных процесса организации творческого сознания, связанные с организацией себя творческого, – это трансорганизация и самоорганизация. Совершенно очевидно, что эти приемы различаются в связи с наибольшей представленностью трансцендентных и имманентных актов сознания.

Трансорганизация (от лат. trans пере-, и от греч. органон – инструмент, ново лат. organize – сообщаю стройный вид, устраиваю) развертывается как сознательные практические и умственные действия, направленные на совершенствование и воспроизведение в более продвинутой представленности как правило нематериальных систем. Вектор направленности вовне позволяет ставить новые цели, прогнозировать, уходить от стереотипов и шаблонности. При этом происходит переход на более высокий уровень самоорганизации.

Самоорганизация как процесс организации творческого сознания основывается на формировании идеальных целей и смыслов, в которые включается новый феноменологический опыт мыслей, дискурсов, образов, общения с людьми, интеграции в группы и т. д. При этом новый опыт в процессе становления творца в дальнейшем не отбрасывается, а, дополняясь новыми феноменами, самоусложняется. Самоорганизация в творчестве понимается как конгруэнтная структура, которая постоянно самообновляется и самосовершенствуется. Такое самосовершенствование возможно в связи с чувствительностью творческого сознания к воздействиям, согласованным с характером и свойствами творческой деятельности. Внутренняя самоорганизация симметрична тому или иному фрагменту действительности. Это позволяет художнику находить аттракты, связывая то, что вовне, с интроспективным отражением, а затем объективируя из в художественном произведении [7, с. 71–73].

Особым процессом творческой самоорганизации художника выступает случайность, а также малое, незначительное, которое в творчестве получает огромное влияние и значение. Однако условием для включения случайного и незначимого выступает чувствительность творца, обеспечивающая селекцию, выбор того, что будет встроено в творение. Эти приемы связываются с такими переживаниями художника, как вдохновение, инсайт, провидение. Здесь включаются проекции «сознание – пространство», «сознание – время», «сознание – вероятность».

Вместе с тем случайность, вероятность, чувствительность к малому, не основному, несут важную нагрузку художественного творчества как такового, самоорганизация творческого сознания основана на отборе информации, смыслов, образов музыкальных, цветовых, словесных. Потому должна существовать система ориентиров, критериев, которые будут помогать определять этот отбор. Такими критериями, на наш взгляд, для творца и выступают эстетические ценности. Это фундирующие основания для самоорганизации творца, которые разворачивают свои атрибуты в исполнении конкретной уникальной творческой личности, пребывая в каждой интенции творческого акта [6, с. 68–74].

В ходе самоорганизации в творческом сознании возможно накопление избыточного потенциала, который ищет возможность спонтанного проистека-

ния в виде идей, замыслов, действий. Такая эманация способствует прорыву в поле креативности, которое представляет собой сопространство глубинных пластов художника и мощи Универсума и природы, которых объединяет их творческая самоорганизация. При этом ресурсы творца подкрепляются и возрастают, наполняя его энергией и смыслами. Эманация творческой самоорганизации продуцирует эстетическое наслаждение и творческий «экстаз». Однако не стоит думать, что эманация творчества совершенно спонтанна, фаталистична и независима от художника. Напротив, творческая эманация предполагает значительное проявление произвольности, волевой напряженности, трудолюбия, настойчивости и упорства. Речь идет о том, что эманация творчества, протекающая по эстетическим закономерностям, представляет собой отражение сущностных творческих сил природы и Универсума.

В связи с последними тезисами считаем необходимым остановиться на еще одном сущностном процессе творческого сознания художника, который в философии получил название *Универсного Мимесиса* (от др.-греч. μίμησις – подобие, подражание, воспроизведение). Универсный Мимесис в трудах Аристотеля трактуется как изображение, форма духовного выражения, репрезентация идеального образца. Ш. Батте видит в Мимесисе подражание прекрасной природе.

Сущность Мимесиса – в пробуждении во внутреннем мире художника глубинных смыслов и знаний мира, переживание радости узнавания своего творческого начала, восходящего к Универсуму. Феномены, смыслы, архетипы, сверхсознание – это те категории, которые были нами описаны ранее и которые отражают стремление ученых описать и объяснить сущность Мимесиса. Творческое сознание, направленное на создание новых творений, дают творцу ощущение синтеза внешних феноменов и феноменов внутренних. Каждый творческий акт в искусстве выступает как то, чего не было ранее, как эвокация неконвенциональных, небывалых представлений, неожиданная объективация восприятий, переживаний, эмоций, образов, смыслов художника. Творчество уже нельзя рассматривать как отражение человека или окружающей действительности. Ядром творчества становится особый взгляд, переживание и осмысление художником своей уникальной деятельности с точки зрения Вечности, Абсолюта и Универсума. Такой взгляд можно назвать Абсолютной Визуализацией. Это своеобразное вмещение в творческое сознание художника всей сингулярной полноты вселенского сознания, всего конгломерата социокультурного опыта человечества [1, с. 306–318].

Абсолютная Визуализация наступает только в связи с особой экзистенциальной позицией творца, постижения своего творческого Я. Творческое сознание при этом невероятно расширено и панорамно, оно с легкостью и удивительной свободой перемещается во времени и пространстве от объекта к объекту, от нового и вспоминаемого, от существующего и порождаемого. Такое Абсолютное Видение выводит художника на уровень мастера, учителя, проводника, гения, способных вести за собой, вносить масштабный и значимый вклад в культуру человечества.

Абсолютное Видение помещает творца в индивидуализированное многомерное универсное пространство, которое голограммно и концентрированно содержит всю информацию и смыслы Универсума. В связи с этим высвобож-

даются возможности, задействуются все возможные ресурсы, возрастает свободная активность художника.

Абсолютная Визуализация позволяет удерживать в сознании целостную панораму матрицы реальности, при этом каждая точка матрицы в любой момент может приобрести творческую самодостаточность и реализоваться в творении, максимально опираясь на эстетические корреляты художественного творчества [1, с. 306–318].

При этом особые свойства приобретают все субъектные качества творца, определяя его ценностные, когнитивные, эмоциональные и поведенческие диспозиции.

Резюме. Существенным, на наш взгляд, является то, что процессы, отражающие интериоризированность, имманентность сознательных актов, можно охарактеризовать как дихотомические конструкты: трансцентрация – концентрация, медитация – идентификация, самоактуализация – персонификация. Они отражают субъектную позицию художника в творческой деятельности, которая может содержать в себе как проявления рефлексивного анализа, обращенного к себе, так и экзистенциальную позицию открытости миру, вершиной проявления которой является Универсальный Мимесис и Абсолютная Визуация. Таким образом, парные конструкты отражают те субъектные диспозиции, которые определяют особенности творческого сознания буквально на каждом этапе творческого акта.

Все описанные процессы раскрытия творческого сознания как эстетического феномена являются взаимодополняющими и взаимопроникающими интенциями художественного творчества. Анализ этих процессов позволил установить особую роль эстетических коррелятов, которые служат фундаментальной основой в упорядочивании, балансировании, развитии творческого сознания художника.

Список литературы

1. Бычков В.В. Эстетика. М.: КНОРУС, 2012. 528 с.
2. Глотов М.Б. Эстетическое и художественное // Эстетика сегодня: состояние, перспективы. Вып. 1 / Материалы науч. конф., 20–21 октября 1999: тез. докл. и выступл. СПб: СПб философское общество, 1999. С. 27–29.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии [Электронный ресурс]. М.: ДИК, 1999. Т. 1. 227 с. URL: http://www.rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/gusserl/2/ (дата обращения – 12.01.2019).
4. Каган М.С. Эстетика как философская наука. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. 544 с.
5. Капичина Е.А. Феноменология восприятия: философско-эстетический аспект // Вестник БГТУ. Сер.: «Философия». 2016. С. 89–96.
6. Мазаненко О.М. От творческой деятельности личности к творческому сознанию субъекта: перспективы осмысления эстетического. // Философско-культурологические исследования. Луганск: ЛГАКИ, 2019. № 5. С. 68–74.

7. Резников А.М. Сознание художника как противоречивое единство различных типов сознания // Эстетика сегодня: состояние, перспективы. Вып. 1: материалы науч. конф., 20–21 октября 1999: тез. докл. и выступл. СПб: СПб философское общество, 1999. С. 71–73.
8. Сорокин Б.Ф. Философия и психология творчества: научно-метод. пособие для аспирантов и молодых преподавателей. [Электронная ресурс]. URL: philosophy.allru.net/perv265.html (дата обращения – 20.01.2019).

THE AESTHETIC CORRELATES OF CREATIVE CONSCIOUSNESS

O.M. Mazanenko

Lugansk state Academy of culture and arts named after Mikhail Matusovsky, Lugansk

The article examines in the phenomenological perspective the processes of artistic creativity in which the creative consciousness unfolds in the aesthetic field. The substantiation of division of such processes into two groups is found. The first one is designated as containing transcendental acts of consciousness, which the author considers from the standpoint of the process focused on the exteriorization. The second one largely reflects the interiorization, immanence of conscious acts, subjectivity of the Creator. The analysis of these processes allowed to establish a special role of aesthetic correlates, which serve as a fundamental basis in the ordering, balancing, development of creative consciousness of the artist.

Keywords: *creative consciousness, transcendence, immanence, accumulation, effect production, shaping, elimination, vacancy dimension finding, expansion, chaotic disordering, dissolution, recursion, holographization, balance finding, monadization, complementation, pulsation.*

Об авторе:

МАЗАНЕНКО Оксана Михайловна – кандидат психологических наук, доцент, докторант кафедры рекламы и PR-технологий, Луганская государственная академия культуры и искусств имени Михаила Матусовского, г. Луганск. E-mail: oksanamazanenko@mail.com

Author information:

MAZANENKO Oksana Mikhailovna – PhD (Psychological Sciences), Associate Professor of the Department of Advertising and PR-Technologies, doctoral student, Lugansk State Academy of Culture and Arts named after M. Matusovsky, Lugansk. E-mail: oksanamazanenko@gmail.com

УДК 140+001:316

МИР ФАНТАСТИКИ И РЕАЛЬНОСТЬ: НАНОТЕХНОЛОГИИ БУДУЩЕГО В ВИДЕНИИ ПИСАТЕЛЕЙ-ФАНТАСТОВ

М.В. Бейлин

ФГБОУ ВО «Белгородский государственный университет», г. Белгород

В статье на основе ретроспективного анализа научно-технических прогнозов, сформированных в научно-фантастической литературе, сделан вывод о целесообразности использования источников данного жанра для прогнозирования. Показано, что научная фантастика органично комплементарна футурологии и должна применяться в комплексе с последней. Рассмотрены примеры нанотехнологических прогнозов, сделанных в научно-фантастической литературе.

***Ключевые слова:** научная фантастика, нанобудущее, футурология, научно-технические прогнозы, нанотехнологии, конвергирующие технологии.*

Попытки предвидеть будущее имманентны человеческой психике. Не вызывает сомнений, что их корни кроются в природе живых организмов, в присущем жизни стремлении к самосохранению и саморазвитию.

В древнейших мифах и религиозных учениях обнаруживаются не только объяснения происхождения или наличного бытия Универсума, но и предсказания того, что будет с отдельным индивидуумом, человечеством, «подлунным миром» в целом. Развитие технологий и, в частности, нанотехнологий и других конвергирующих технологий едва ли не изначально сопровождалось разного рода предсказаниями и прогнозами относительно как них самих, так и их влияния на человеческое бытие. Важную роль в формировании таких прогнозов играла и продолжает играть научная фантастика, в основе которой лежит предположение о том, что рациональное предположение имеет шанс на реализацию в будущем. Это позволяет научной фантастике идти в авангарде прогресса, и в первую очередь технического прогресса.

Интерес к будущему подвигает человека ко всё новым изобретениям и открытиям, позволяя ему воплощать мечту об улучшении технического и социального бытия и даже самого человека. При этом часто именно писатели-фантасты формируют самые первые, эскизные наброски новых технологий и образцов новой техники. Ретроспективный анализ реализуемости технических идей, высказанных в данном жанре, убедительно свидетельствует о том, что последний явно не помещается в нише беллетристики и заслуживает серьёзного внимания инженеров, конструкторов, медиков, социологов и иных специалистов, а сами высказываемые в рамках жанра идеи следует воспринимать как форму прогноза и носящего вероятностный характер технического знания.

В научной фантастике событие или объект представляются как принципиально возможные и вероятные, а далее художественные методы и средства исследуют условия этой возможности. Благодаря фантастике человеческое воображение конструирует реализацию возможных будущих событий, находясь одновременно в двух мирах: в реальной действительности и в сфере

воображаемого мира. «В фантастике человек обращён к воображаемому миру, построенному вокруг желаний и наполненному плодами его успехов и неудач» [6, с. 33]. Фантазмы позволяют человеку находится параллельно в повседневной реальности и в сфере воображаемого. Человеческое воображение структурирует метафоры времени и пространства, наделяя их особыми свойствами, не имеющими ничего общего с реальными свойствами материального мира, в котором время раскрывается в пространстве, а пространство осмысливается и измеряется временем.

Футурология обычно выделяет ряд более или менее взаимосвязанных подходов. Один из них – это собирание, осмысление и относительно строгая интерпретация знаний и представлений о будущем, подаваемых в рамках художественной литературы, религиозных текстов или пророчеств, других подобных источников, лежащих вне сферы научного познания. Другой подход отвечает визионерскому прогнозированию, выработке так или иначе обоснованных футурологических концепций типа коммунизма Карла Маркса, грядущей эры нанотехнологии Эрика Дрекслера, общества мечты Ролфа Йенсена и т. п. Третий подход – это проведение форсайтных исследований (foresight research study), выработка и практическое применение конкретных научных методик прогнозирования, пригодных для широкого применения. Например, в середине прошлого века специалистами корпорации RAND был создан метод прогнозирования «дельфи», главная идея которого состоит в том, что если особым образом обобщить и обработать индивидуальные прогнозы квалифицированных экспертов касательно некоей перспективной ситуации, то полученная коллективная оценка будет иметь достаточно высокую надежность.

Научная фантастика предоставляет собой едва ли не самое благодарное литературное поле для футурологического анализа. Применяемые в ней приёмы экстраполяции и моделирования позволяют мысленно проследить широкий спектр вероятных последствий разного рода событий или проблем в их мыслимой взаимосвязи с прошлым, настоящим и будущим. Комментируя различия между футурологией и научной фантастикой, создатель теории решения изобретательских задач Г.С. Альтшуллер (известный как писатель-фантаст Генрих Альтов) заметил, что «футурология менее способна к реальному предвидению будущего, чем научная фантастика. Причина проста – футурологи экстраполируют уже имеющиеся тенденции и потому ошибаются, поскольку тенденции имеют свойство прерываться в результате возникающих качественных скачков. Фантасты же, зная о тенденциях, предвидят именно качественные скачки в развитии и потому чаще футурологов оказываются правы» (цит. по: [3]). И, несмотря на имеющий место в настоящее время явный крен жанра от серьёзной научной фантастики в сторону «фэнтези», которая является скорее сказками для взрослых, признаком развития жанра является «появление в США новой волны научной фантастики, которая рассматривает сверхдолгосрочные перспективы развития человечества и технологий, но при этом оперирует не категориями традиционной научной фантастики, а фазами технологического развития, кризисами перехода между технологическими парадигмами, проблемами посттехнологического развития и другими вопросами, которые явно не входили в круг интересов традиционной научной фантастики» [10].

Функции научно-фантастической литературы не сводятся только к художественному продуцированию вариантов разрешения существующих проблем. Здесь происходит и пионерное осмысление проблем потенциальных, которые еще не попали в фокус внимания относительно более «тяжелой на подъём» и осторожной научной мысли. Художественная литература, особенно научная фантастика, способна предвосхитить интеллектуальные запросы, интенции и тенденции общества или индивидуума, новые блага и угрозы, которые со временем могут быть артикулированы философами, учёными, политическими деятелями. «Научная фантастика... предстаёт как мысленный полигон, где испытываются на жизнеспособность не традиционные, а зачастую “безумные” идеи, гипотезы и концепции науки. Полигон этот являет собой редкую возможность наглядно представить возникающие социальные, психологические, этические и иные следствия новых идей. Фантастическое предсказание значительно чаще, чем научно-технический прогноз, позволяет понять, как повлияет та или иная тенденция развития научно-технической идеи на жизнь людей, позволяет привлечь внимание общества к возможным положительным или отрицательным следствиям... Писатели-фантасты выступают, в сущности, как многочисленная, хотя и разнородная, группа экспертов» [2].

Несомненную ценность в научной фантастике представляет то, что, начиная с Мэри Шелли, Жюль Верна, Герберта Уэллса или Александра Беляева, писатели-фантасты, вводя в тексты своих произведений прогнозирование научно-технических, технологических и социальных инноваций, пытаются анализировать также соответствующие реакции индивидуумов и социума, моделировать не только конкретные ситуации, но и изменения в бытии всего человечества. Г.С. Альтшуллер, проведя анализ степени реализованности предложенных идей Ж. Верна, Г. Уэллса и А. Беляева, в 1969 г. в книге «Алгоритм изобретений» представил их в следующем обобщённом виде [7]:

Авторы	Общее количество фантастических идей	Судьба фантастических идей					
		Сбылись или обязательно сбываются в ближайшее время		Подтвердилась принципиальная осуществимость		Оказались ошибочными или неосуществимыми	
		количество	%	количество	%	количество	%
Ж. Верн	108	64	59	34	32	10	9
Г. Уэллс	86	57	66	20	23	9	11
А. Беляев	50	21	42	26	52	3	6

В числе писателей, успешно пытавшихся представить, каким может стать будущее человечества, наряду с Жюлем Верном, Гербертом Уэллсом и Александром Беляевым можно назвать Генриха Альтова, Ивана Ефремова,

Хьюго Гернсбека, Олафа Стэплдона, Станислава Лема. По мнению П. Амнуэля, «если рассматривать только этих авторов и только произведения, относящиеся к научно-фантастическому направлению, то количество новых идей и количество сбывшихся предвидений окажутся аномально высокими – во всяком случае, далеко выходящими за пределы случайных совпадений. ...90 % сбывшихся проектов Жюль Верна, столько же, если не больше, – Уэллса и Беляева, да и у Альтова более чем достаточно сбывшихся прогнозов или таких идей, которые были антинаучными в момент публикации произведения, но перестали быть таковыми по прошествии лет, когда наука дошла, наконец, до того рубежа, который был ранее обозначен в произведении фантаста [1].

К неназванным Павлом Амнуэлем писателям с высокими прогностическими способностями следует отнести Айзека Азимова и Артура Кларка. Анализ прогнозов, сделанных в 1964 г. в рамках исследования корпорации RAND с привлечением писателей-фантастов, в том числе Айзека Азимова и Артура Кларка, свидетельствует, что эвристический потенциал научной фантастики заслуживает уважения и изучения: сбылись или сбылись частично 31 из 55 сделанных ими прогнозов [5]. При этом Артур Кларк полагал, что «полный контроль над материей на атомном уровне» будет достигнут в 2015 г., а обобщенный прогноз RAND Corporation относил это событие к 2024 г. [11, с.232–233].

Методика приведенного исследования учитывала несколько уровней реализации прогнозов, в том числе: полная реализация; частичная реализация; реализация в другой и непредвиденной экспертами форме; реализация на уровне принципиальной возможности. При этом большая часть несбывшихся прогнозов касалась физики и геофизики. А в числе сбывшихся оказались предсказания относительно:

создания синтетических сверхлёгких материалов;

использования автоматизированных переводчиков на иностранные языки, создания системы хранилищ информации с широким доступом для универсального или специализированного поиска информации;

трансплантации и протезирования новых органов взамен поврежденных, имплантации в человеческое тело искусственных органов из пластмассы и электроники;

создания медицинских препаратов для повышения уровня интеллекта, экономически эффективной возможности промышленного производства материалов с заданными свойствами путем реструктуризации сырья на субатомном уровне;

электронного протезирования (радар для слепого, сервомеханические конечности и др.);

автоматической диагностики симптомов заболевания, создания ЭВМ, понимающих стандартные тесты IQ и способных отвечать на них;

сопряжения человека с компьютером, расширяющего возможности человеческого интеллекта.

Более поздний анализ, датированный 2010 г. [4], позволяет убедиться в эффективности прогнозов, сделанных другими писателями-фантастами. Например, в незаконченном утопическом романе «4338-й год» появление сети Интернет и блогов предсказано русским писателем и философом Владимиром Одоевским (1837), интернет-зависимость впервые описана в повести-антиутопии Э.М. Форстера «Машина останавливается» (1909), а Иван Ефре-

мов в повести «Сердце змеи» (1958) описал микрокибернетическое устройство, которое способно после проглатывания его больным поставить диагноз и выполнить лечение (первый прототип подобного устройства создан на основе ДНК в 2010 г.). Подобным образом были предсказаны искусственное выращивание человеческих эмбрионов (Ян Лари, «Страна счастливых», 1931), геостационарные спутники Земли (Артур Кларк, статья «Внеземные ретрансляторы», 1945), банковское электронное мошенничество (Гарри Гаррисон, «Стальная крыса», 1966), криминальная торговля человеческими органами (Ларри Нивен, «Человек-загадка», 1967) и автомобиль-робот (Айзек Азимов, «Солли», 1969).

Высокий уровень реализации сделанных писателями-фантастами прогнозов подтверждает актуальность дальнейшего изучения как самого феномена предвосхищения ею открытий и их разнообразных последствий, так и новейших предсказаний относительно будущего наномира.

В продуцируемых моделях нанобудущего художественно-футурологическая составляющая занимает периферийное опоясывающее положение, «снимая» в себе элементы научных теорий и аксиологических предпочтений, иногда присовокупляя к ним пласт эсхатологических фантазий и т. п. Особенностью прогностической активности здесь является поливариантность: каждый автор предлагает свою субъективную модель будущего. При этом убедительность доказательной базы заменяется убедительностью оригинальных художественных средств, используемых в фиксации полета фантазии, что, впрочем, для художественного творчества не только вполне естественно, но и необходимо.

Что же касается картин мира нанобудущего, то они неоднородны. В них могут быть выделены два направления: оптимистическое (нанофилия) и пессимистическое (нанофобия). Одни смотрят на наномир с позитивными ожиданиями, а другие описывают «мрачное будущее», в котором человеку отведена второстепенная роль и место – и то не всегда. В общем и целом футурологические научно-фантастические прозрения рисуют мир, в котором будут иметь место как усиление власти человека над природными процессами, так и рост зависимости человека от создаваемых им новых нанореалий. Достаточно общей темой оказывается переход от человека в некоему постчеловеку, например, в духе Nano Sapiens В.М. Кишинца. По мнению современного российского философа В.М. Маслова, научная фантастика позволяет делать максимально возможные для мысли (логики, науки) выводы из современных научно-технических результатов и тенденций, а эти максимально возможные выводы/следствия напрямую ведут к проблематике постчеловеческого будущего [9, с. 63].

Размышления о наномире, включая наночеловека и нанобщество, побуждают отказываться от привычных повседневных образов, представлений и обратить взор к художественным символам и метафорам. Этим требованиям отвечает «пограничное» положение научной фантастики на границе различных культур современности – восточной и западной, научно-технической и гуманитарной, «реальной» и виртуальной и т. п. Объединяя элементы научного подхода и пронизательные приемы искусства, помещая современного человека в нанотелесность предположительного будущего, делая постчеловека воплощением зла либо добра, фантастика выступает уникальным способом познавательной практики, базирующимся на идеях боровской дополненности

и «трансдисциплинарности-1». Немаловажно, что прямая связь с наукой даёт ей возможность правдоподобно схватывать суть проблем настоящего или будущего, а родство с литературой не только дарит иногда удивительно точные предвосхищения, но и позволяет представить творческий синтез в виде, доступном и интересном массовому читателю.

Таким образом, писатели-фантасты фактически начинают ту работу, которой после них занимаются футурологи и представители других научных дисциплин. Но, в отличие от них, фантасты намного свободнее, поскольку для них несбывшееся предсказание не является свидетельством низкого профессионализма или недобросовестности автора: ведь, по словам Булата Окуджавы, «вымысел не есть обман».

В массе разнообразных произведений научной фантастики можно выделить те, которые непосредственно связаны с представлением будущего наномира и созданы на протяжении последних двух десятилетий. Однако не менее важным оказывается подмножество относительно старых произведений, которые не используют образов и понятий наномира прямо, однако раскрывают возможные блага или угрозы, потенциал добра и зла будущего вне зависимости от его научно-технической и технологической базы. В силу этого их рассмотрение также представляется вполне уместным. Например, идея одной из разработок наноружия – «умной пыли» – фактически предвосхищена в повести Станислава Лема «Непобедимый» (1964). В её основе лежит предположение о боевом применении мельчайших роботов. Не имея интеллекта и будучи способными лишь на простейшие действия, в массе они представляют собою смертельно опасного и действительно практически непобедимого противника.

Родственная концепция неконтролируемой «серой слизи» Эриха Дрекслера в художественной форме представлена американским автором Майклом Крайтоном в романе «Рой» (2002), где говорится о самоорганизованной стае нанороботов-ассамблеров – «механической чумы», захватившей Землю [8].

Эсхатологический сюжет столкновения человечества с биомассой, обладающей коллективным искусственным интеллектом – продуктом геной инженерии, представлен в книге Джона Ширли «Ползучие» (2003) [12].

В указанных произведениях отражена фундаментальная проблема неполной предсказуемости/управляемости развития конвергентных технологий, возможности выхода их продукции из-под конечного контроля человека. Поскольку эксплуатируемые социумом порождения технологической конвергенции обладают потенциалом непредсказуемости и неуправляемости, они могут «свалиться» на неожиданную траекторию эволюции и породить иную реальность, не только далёкую от первоначальных благих намерений их разработчиков, но и вообще неподконтрольную людям, а это чревато тяжёлыми последствиями, вплоть до фатальных.

Вошедшие в золотой фонд научной фантастики произведения Рэя Бредбери, Клиффорда Саймака, Станислава Лема, Аркадия и Бориса Стругацких и ряда других писателей акцентируют внимание читателя на темах, так или иначе связанных с формированием представлений о будущем, его развитии, благах и угрозах. Их мысли и образы, не ограниченные рамками конкретных технических или технологических решений, вполне экстраполируемы и на нанобудущее.

Список литературы

1. Амнуэль П. Возвращение из будущего. Об идеях и предсказаниях Станислава Лема // Реальность фантастики. 2004. № 10. С. 163–171.
2. Амнуэль П.Р. Звёздные корабли воображения. М.: Знание, 1988. № 2. 64 с.
3. Виноградов П., Шандлоренко Д. Будущее уже настало. [Электронный ресурс] URL: http://samlib.ru/w/winogradow_p_w/futurologij_prognozi.shtml (дата обращения: 23.02.2019).
4. Владленова И.В. Формирование NBIC-конвергентной парадигмы в современной науке // Практична філософія. 2010. № 4. С. 20–26.
5. Гордон Т. Впереди XXI век: перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики 1952–1999. М.: Academia, 2000. С. 90–94.
6. Дьюи Д. Реконструкция в философии. М.: Логос, 2001. 162 с/
7. Зубакин Ю.Ю. Применение фантастических допущений в курсе «Развитие Творческого Воображения» [Электронный ресурс] URL: <http://www.litmir.me/br/?b=132079&p=21> (дата обращения: 23.02.2019).
8. Крайтон М. Рой. М.: Изд-во «Эксмо», 2004. 480 с.
9. Маслов В.М. Высокие технологии и феномен постчеловеческого в современном обществе: дисс. ... докт. филос. наук. Нижегородский гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского. Нижний Новгород, 2014. 305 с.
10. Переслегин С. Новые карты будущего, или Анти-Рэнд. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, СПб.: Terra Fantastica, 2009. 701 с.
11. Федорченко С.Н. Научная фантастика как особый метод прогнозирования будущего человеческой цивилизации // Футурологический конгресс: будущее России и мира: материалы Всеросс. науч. конф., 4 июня 2010 г., Москва. М.: Научный эксперт, 2010. С. 225–234.
12. Ширли Д. Демоны. Ползущие. М.: АСТ, 2006. 736 с.

THE WORLD OF FICTION AND REALITY: THE NANOTECHNOLOGY OF THE FUTURE IN THE VISION OF SCIENCE FICTION WRITERS

M.V. Beilin

Belgorod State University, Belgorod

On the basis of the retrospective analysis of scientific and technical forecasts developed in the science-fiction literature, it becomes possible to reach the conclusion that the sources of this literary genre could be used for forecasting. The article reveals that science fiction and futurology are both organically complementary and should be used in conjunction. Examples of nanotechnology forecasts developed in the science-fiction literature are considered.

Keywords: *science fiction, nanofuture, futurology, scientific and technical forecasts, nanotechnology, converging technologies.*

Об авторе:

БЕЙЛИН Михаил Валерьевич – доктор философских наук, проф., проф. кафедры философии и теологии ФГБОУ ВО «Белгородский государственный университет», г. Белгород. E-mail: beilin@bsu.edu.ru

Author information:

BEILIN Mikhail Valerievich – PhD, Prof., Prof. of Philosophy and Theology Dept., Belgorod State University, Belgorod. E-mail: beilin@bsu.edu.ru

УДК 13.130.1

СОМАТИЧЕСКОЕ И ЭКСТРАСОМАТИЧЕСКОЕ: ЧЕЛОВЕК В ИНТЕРЬЕРЕ МИРА ВЕЩЕЙ

Л.М. Газнюк

ФГБОУ ВО «Белгородский государственный университет», г. Белгород

Рассматривается взаимосвязь между вещами, явлениями и органами чувств человека в соматическом и экстрасоматическом бытии человека, что указывает на его символическую способность и сказывается на поведении и желании не только «*быть*», но и «*иметь*». Взаимоотношения человека и вещи представлены как взаимное уподобление вещи и её хозяина в результате симбиоза, расфокусированного вне тела средой персональности; становясь вещами-пожитками по своей сути, они становятся кристаллами трансперсонального бытия.

Ключевые слова: *соматическое, экстрасоматическое, человек, бытие, вещь, символ, событийность, иноприсутствие, персональность.*

Современный социокультурный пространственно-временной континуум чрезвычайно динамичен. И человек в осмыслении своего бытия зачастую не поспевает за стремительным развитием новой техники и технологии, которые, с одной стороны, наполняют его повседневность и создают его материальный комфорт, а с другой, лишают личной памяти о прошлых событиях, вызывают непостижимую тоску по автобиографически утерянному. Именно личные вещи способны вызвать воспоминания, воссоздать картины пройденного.

Своим персональным соматическим бытием человек вписан в культуру как экстрасоматическую традицию, ведущую роль в которой играют символы и вещи. Возникновение способности к символизации повлекло за собой возникновение нового ряда феноменов экстрасоматического, культурного ряда, в частности, мира вещей.

Человек придаёт ценностное значение вещам, прежде всего, для того, чтобы этим сохранить себя; он наделяет вещи не просто смыслом, а человеческим смыслом. Поэтому человек и стал человеческим, что начал оценивать окружающий мир, других и себя. Только через оценивание появляются ценности, и без оценивания мир представлял бы собой мир вещей самих по себе. И изменение ценностей представляет собой не изменение ценностей самих по себе, а ценностей, как они даны человеку. «Мир, где человек сталкивается с вещью – это временно трансцендентный мир, связанный с экзистенцией, которая несёт его структуру. Помещённость такого мира в вещь оправдана, ...потому что вещь наделяется человеческими смыслами, т. е. вообще способна ими обладать, благодаря бытию-человека-в-мире» [1, с. 49].

Будучи демиургом по назначению, человек существует и творит, согласно Канту, в своих измерениях, в двух мирах – в мире, где царят законы детерминации, и в свободном мире, где возможна автономная деятельность практического разума. Ценности определяют деятельность разума в обоих мирах, с чем связано их разделение на две группы – ценности эстетические, как предметные, и ценности этические, как личностные.

Базовые ценности сами по себе инвариантны для всех людей. Согласно признанному авторитету в философской антропологии М. Шелеру, «сама иерархия ценностей» представляет собой нечто абсолютно неизменное, в то время как «правила предпочтения», которые возникают в истории, принципиально вариабельны. По М. Шелеру, именно характер, склонности человека, т. е. «правила отдания предпочтения одним ценностям и пренебрежения другими», определяют также структуру и содержание его мировоззрения, познания мира, мышления о мире, и к тому же его волю к самоотдаче вещам или к господству над ними. Он подчеркивает, что это «имеет силу для индивидов и рас, наций, культурных кругов, народов и семей, партий, классов, каст, сословий». Человек перемещается словно в раковине, образованной всякий раз особой субординацией самых простых, ещё не оформленных как вещи и блага ценностей и ценностных качеств. Эту раковину он везде носит с собой; и ему не избавиться неё, как бы быстро он не бежал. Через окна этой раковины он воспринимает мир и себя самого – не более того и не менее, чем то, что показывают ему в мире и в нём самом, эти окна, согласно их положению, величине, цвету» [6, с.306].

Можно предположить, что люди, исходя из общечеловеческих трансцендентальных оснований, накладывают на них заданную смысловую шкалу, а в результате априорное – инвариантная иерархия ценностей, и опять же не сами ценности, в процессе её осмысления приобретают вариабельность. Таким образом, суть персональных разногласий составляют разногласия не в самых ценностях, а в системе формирования оценок.

Человек, как телесное существо из плоти и крови, с чувствами и переживаниями в персональном соматическом бытии сопричастен и к экстрасоматическому бытию.

По мнению американского исследователя Л. Уайта, один и тот же элемент человеческого поведения можно рассматривать в соматическом и экстрасоматическом контекстах. В соматическом контексте чрезвычайно важна взаимосвязь между этими предметами, явлениями и органами человека. Рассмотренные в соматическом контексте предметы и явления, связанные с символической способностью человека, обозначаются как его поведение. Как правило, под поведением подразумеваются идеи, отношения, действия, поскольку топоры и керамика не могут быть непосредственно названы поведением, но они созданы трудом человека, т. е. овеществлённым поведением людей. В экстрасоматическом контексте взаимосвязь этих предметов и явлений друг с другом важнее, чем их взаимосвязь с организмом человека, и обозначается как культура [7, с. 247]. Человек эволюционирует от «естественного» к «культурному», поскольку именно сознание является основополагающей естественной склонностью к овладению миром вещей и предметов. В случае отождествления человека с его сознанием возникает противопоставление «иметь» и «быть». Для человека, т. е. для его сознания, всё, что существует, имеет определённое значение. Но человек – это ещё и плоть, тело, для которого существование выражимо в овладении и присвоении, и поэтому это телесная форма существования, в отличие от означающего – сознания.

Конечно, тело ограничено тесными пространственно-временными рамками, которые непосредственно вживлены в мир вещей. Различные объекты, окружающие тело человека, имеют разную степень сопротивления индивиду-

альным запросам и разную степень самостоятельной активности (потенциальной угрозы). Отношение к объектам окружающего мира, как к собственным, означает рост перспективности существования тела, возрастание его безопасности и комфортности. «Потребность в комфорте имеет психологическую природу или, лучше сказать, психосоматическую, то есть и физическую, и психологическую» [3, с. 23]. И это столь же близко и имманентно человеку, как и духовные радости, осуществление желаемого. Если для сознания самореализовываться в любой сфере деятельности и есть «*быть*», то для тела столь же свойственно владеть, пользоваться как естественными своими составляющими, так и тем, что можно использовать. Соответственно, владение является зоной бытийности тела, расширением периметра его безопасности. Человека можно определить как тело, которое имеет сознание, или сознание, присвоившее тело.

Вполне естественно желание человека владеть вещами и людьми, но оно всегда радикально ограничено подобными же притязаниями других людей и соответствующим уровнем общественного производства. Предметы, которые улучшают наше телесное существование, и нужные нам люди часто труднодоступны, а реальные шаги для обеспечения владения связаны с большими потерями жизненных сил. Безусловно, противоестественным выглядит лишение человека того, чем он уже обладает. Для подавляющего большинства людей именно такие социоматериальные потери, как утрата имущества, положения в обществе, социальных перспектив весьма чувствительны и вызывают негативные переживания, хотя они и не фундаментальны в антропологическом отношении. Бытийность вещей способна наполнять человеческую жизнь ощущением профанной и сакральной связи с миром. Что же происходит с вещами, когда они становятся неотъемлемой частью повседневного бытия человека? М. Хайдеггер пишет об убыточности вещи в процессе её бытия как *вещности*. «Отдельные изделия, если ими пользоваться, изнашиваются и становятся обыденными. И так сама жизнь изделия приходит в запустение и опустошение. Такое опустошение исправности является уменьшением надёжности. А убыточность, которой все вещи человеческого потребления бывают обязаны своей тоскливо-назойливо повседневности, является лишь новым свидетельством в пользу начальной сущности изделия» [5, с. 67–68].

Итак, на вопрос «что же происходит с вещами, когда они становятся неотъемлемой частью повседневного бытия человека?» напрашивается ответ: они расходуются, изнашиваются. Конечно, перед этим они изготавливаются и обмениваются, и как раз эта предварительная стадия давно обратила на себя внимание. Способы доставки изделия до места его потребления подробным образом описаны в политэкономии, а отдельные особенности доставки, например, через акт дарения или упаковывания в товарную форму даже выделены как характерные для исторических эпох. Относительная легкость фиксации траектории распространения (дистрибуции) вещей подталкивает к переоценке предыдущей стадии, к тому, чтобы выделить способ производства как решающий момент *вещности* изделия [5, с. 67–68].

Однако дальнейшая судьба вещи, после того как она изготовлена и обменена, выпадает из поля зрения политэкономии, словно ничего существенного более не происходит. Между тем именно здесь, как предполагает Хайдеггер, происходит самое главное – нечто, имеющее отношение к сущему. Вещь

переживается каким-то образом, она несёт в себе определённую бытия-в-смерти. Человек выражает себя до полной высказанности, если, конечно, случай не оборвет его на полуслове, проживает собственное тело, расходует уделённое ему присутствие дальних и близких и – проживает несколько вещей. В этом регионе сущего и осуществились изменения, которые поставили, пожалуй, и сам вопрос относительно достоверности бытия.

Башмаки, о которых пишет Хайдеггер, – это спонтанные башмаки. Этот момент принципиально важен, ведь именно знак убыточности обнаруживает добротность изделия. Только что изготовленная, новая вещь должна ещё доказать свою пригодность, и способ этого доказательства, будучи исторически изменчивым, оказывает более значительное влияние на человеческое бытие, нежели способ производства или доставки. Действительно, разношенные башмаки или пристрелянное ружьё свидетельствуют о том, что бытие изделия выявило его полноценную *вещность*, служебность и пригодность, которые не отделяются в процессе использования, а расходуются только вместе с расходом материала. Если же знак убыточности привёл к расщеплению, к тому, что материал ещё крепкий, но если извлечение пользы наносит существенный ущерб вещи, а значит, изделие не отличается добротностью: букет свойств рассыпается при первом встряхивании.

Башмаки на картине В. Ван Гога воплощают архетип поколения вещей, которые теперь следует считать ушедшими из нашего бытия. Их родовой чертой было подражание природе – тому единству формы и материи, которое возникает только путём генезиса: «Постоянная устойчивость вещи, её консистенция заключается в том, что вещество находится вместе с формой» [5, с. 60]. В качестве образца Хайдеггер рассматривает глыбу гранита, имея в виду слияние свойств в готовой форме. Уже в этом видится некий архаизм по сравнению с Кантом и Гегелем, для которых примером «первой вещи, которая попала на глаза» всегда оказывается что-то сделанное: скорее корзина или стол, чем глыба гранита.

Но для Хайдеггера важен вопрос, как и в подражание чему сделана вещь; важнее всего не пропустить незамеченным тот водораздел, с одной стороны которого окажется и глыба, и корзина, а с другой, например, одноразовая посуда или одноразовое постельное белье. Пребывание вместе с формой – это далеко распространяемое единство конструктивного принципа: «помещённая в себе гранитная глыба представляет собой нечто вещественное в определённой, хотя и несложной форме. Под формой здесь имеется в виду распределение и упорядочение частей вещества по их месту в пространстве, в результате чего возникают особые очертания, а именно контуры гранитной глыбы. Но вещество, находящееся и стоящее в определённой форме, – это кувшин и башмаки» [5, с. 61–62]. Добротным молот является именно в той мере, в которой он воплотил в себе монолитность гранитной глыбы: он не собьется с рукоятки, хотя она уже и отполирована ладонями до блеска, и не собьется при условии его правильного использования. И башмаки останутся башмаками до полного износа, как священным остаётся камень Каабе, который уже второе тысячелетие служит верующим мусульманам. Любая вещь начинает существовать, как только она выходит из рук мастера, который её изготовил, но свою персонафицированную жизнь эта вещь получает лишь только тогда, когда произошло

испытание износом, когда осуществилось вхождение в симбиоз, и вещь начала проживать свою жизнь вместе с человеком.

Произведенные сапожником башмаки изготавливались, чтобы стать ботинками, словно приготовились к использованию. Но они должны вступить ещё в бытие как вещь, прийти в пору и представить свою единственную экземплярность, найдя своего хозяина. С этого момента дело приобретает персонафицированное содержание и входит в экстрасоматическое бытие человека. Таким образом, вещь была изготовлена и приготовлена для того, чтобы стать вещью в действительности, но она не станет ею без встречного желания со стороны иных родственных связей. Если, согласно Аристотелю, мастер указывает на деятельностную причину кувшина, то деятельностной причиной этого кувшина окажется также и винодел. Без других родственных связей изделие не может быть явлено как вещь для человеческого потребления. Даже вещь, изготовленная для себя, всё же оказывается рожденной второй раз – только после примерки и подгонки ей предоставляется полнота бытия как вещи. Таким образом, можно говорить о приручении и воспитании вещей как существ, причастных к экстрасоматическому бытию человека. У Платона есть соответствующее указание на то, что «не производитель кифары сможет наилучшим образом определить её пригодность, а кифарист» [4, с. 216].

Таким образом, вещи имеют свою историю. Возможность отчуждения сделанности в качестве всеобщего эквивалента (стоимости) ещё не наступила, и хотя производство (*poiesis*) представляет собой нечто иное, чем *genesis*; но подражание различным образом сглаживает это расхождение. Хорошо «воспитанная» вещь биографична, она входит в свой *акме* и клонится к закату. Полезное свойство, или другими словами, функция, не находится вместе с формой, функция оттеснена от материального носителя и отделяется в процессе использования. Сама экземплярность факультативна, она результат простой дубликации численности потребителей, так что количество копий для «распечатки» может быть определено в последний момент. Но главное – это угасание предыдущего критерия добротности и остаточной полезности, которая, не отделившись, воспринимается теперь как несовершенство, ненужное замедление, напрасный труд. Современная вещь – это, прежде всего, средство доставки полезных свойств в пределах одного кванта полезности. Материальный носитель кванта полезности должен быть или легко растворимым в первичном материале (универсальном полуфабрикате), или, наоборот, незатронутым после считывания свойства, как жетон в метро. В любом случае, бывший критерий добротности выступает как препятствие для нового круговорота вещей.

Только то, что уходит в забвение, может стать достоянием сознания – предстать перед обобщающим взглядом с привилегированной точки зрения. Равномерная актуальность присутствия не даёт повода для работы сознания, для реставрации целого извне. Человек знает, что потерял или приобрёл, и менее всего он знает то, что имеет.

Контекст, в котором вещи потребления именуется «собственно пожитки», предстаёт перед человеком во всей яркости и художественной убедительности. Это происходит потому, что человек находится в другом контексте, в котором вещи, даже задержавшись больше положенного срока, оказываются в лучшем случае пережитками, свидетельством неблагополучия, строками

приговора, который хочется скорее отбыть. Ничто биографическое не задерживается в стремительно обновляемом парке вещей: среда вещности утратила способность накапливать и сохранять следы времени.

Только долгоживущие вещи могут стать пожитками, и только при условии, что они сохранили свою добротность, как главный критерий изделия. Пожитки – это материализованные фрагменты биографии, это то, что прожито за пределами собственного тела. Хайдеггер легко расшифровывает сообщение, содержащееся в ботинках, как простую летопись, которая рассказывает о жизненных перипетиях их хозяйки. Как и любая дважды рождённая вещь, башмаки содержат фрагменты генного опыта родителей. В плане ёмкости биографических свидетельств пожитки ещё важнее, чем поверхность тела. Загар, шрамы на лице, мозоли на ладонях – все это аналоги в вещах (пожитках), которые принадлежат человеку, но в них содержится и многое другое – протяжённость и замысел рассказа. Взаимная уподоблённость вещи и её хозяина выступает как результат симбиоза, расфокусированного вне тела средой персональности: и комоды, и столы, и стулья, даже самый маленький из стульчиков, казалось бы, говорил своим видом: «...и я тоже Собакевич» [2]. От гоголевской иронии и любования к эпической констатации наличия собственного имени в вещи простирается овеществлённая биографичность изделия; вещи – пожитки во многих аспектах родственны домашним животным – нужно считаться с особенностями их нрава и привычек, даже с благоприобретёнными недостатками, и все эти мелочи не ослабляют взаимной приязни. Кофейная мельница скрипит и трудно прокручивается, но что делать, она тоже состарилась вместе с дедом и отцом, она служила им верой и правдой, да и теперь не подведет, если проявить терпение. Полезность не отделилась от неё (старость вещи является безусловным подтверждением добротности), однако наслоилась история семьи и собственная история. Благодаря всем обиходным хроноуправлявателям прошедшее время не стало абсолютно прошлым, оно пришло сюда, в эти вещи, частично осело в них и даже приобрело объективную значимость. Когда человек говорит: «Эта вещь дорога мне, как память», он отказывается соотносить её с денежным эквивалентом. В принципе, одна чаша может быть эквивалентна одному пальто или пяти рулонам ткани, но *эта чаша* здесь ни при чём: из нее пил отец, а он получил её в подарок на свадьбу и брал с собой в поход, и она эквивалентна определённой степени родительского присутствия в памяти человека. Её можно, конечно, подарить или обменять в крайнем случае, но это будет эксцессом и в результате такого чрезвычайного обмена человек неизбежно станет беднее, поскольку лишится части доверенного ему иноприсутствия, которое содержит среди прочего и замысел о нём самом. Кроме того, человек лишает себя и надёжного транспортного средства, способного переместить собственное бытие-в-посмертности.

Вещи как пожитки по своей сути являются стабильными крупинками жизни, кристаллами трансперсонального бытия, хотя бы до тех пор, пока они не изъяты из текучести повседневности, не отчуждены в товарную форму. Они не только находятся вместе с формой, но и состоят в родственных связях с близкими человека; они, если угодно, суть материальные узы родства, в котором нахожусь и «Я», они сверхпроводники скоротечного времени, которые заменяют его быстротечность.

Популяция этих отживших вещей, которые плотно заселяли все экологические ниши повседневности – чердаки, комоды, берега рек, кошельки и шкапулки – это популяция исчезла, вымерла, как динозавры. Вещам-пожиткам больше нет места в нашей жизни, их вытеснили вещи-проекты.

У человека нет способа рассчитать баланс приобретений и потерь. Лучше исходить из того, что обстановка современности обусловлена совсем другим сценическим реквизитом, и в этих декорациях невозможно играть прежнюю пьесу, не впадая в невыносимую фальшь. Вещи уже больше не находятся вместе с формой хотя бы потому, что время не стоит на месте. Хотя, сравнивать пробы времени возможно, руководствуясь параметром «пожитки – проекты».

Безусловно, взяв за пример конец XVII в. и вынеся за скобки целый ряд подобного и отличного, можно констатировать принципиально другие характеристики популяции вещей. Современная женщина имеет в своём распоряжении едва ли меньше вещей, чем аристократки Елизаветинской эпохи, но пожитков у неё нет. Немногие могут вспомнить, как выглядела их позапрошлогодняя обувь, предыдущая скатерть на обеденном столе; вряд ли кто из современных женщин может посчитать количество сумок, которыми они пользовались в течение жизни. Между тем не только крестьянские девушки, но и представительницы более состоятельных сословий могли легко вспомнить все свои гребешки. Знакомые вещи содержали «изюминки» (собственные особенности и приметы), так что их трудно было спутать. К сожалению, качества добротности, весомости, неразрывности с формой оказались бесполезными и даже вредными для естественного отбора. Желанная вещь современности специально выдвинута в будущее, ничем не обременена, она парит над краем материализации. Она абсолютно нейтральна к любой персональности и является таким же проектом, как и большинство фоновых продуктов воображения. Обвинение в вещности, адресованное обществу потребления, по сути, лишено смысла. Вспомогательное, которым человек теперь распоряжается, выступает как пустая оболочка, в определённом смысле «прикоснуться к столу» сейчас так же трудно, как «прикоснуться к благотворительности», – ведь пребывание в настоящем отдельного экземпляра исчезающе мало по сравнению с гиперреальностью идеи дизайнера.

Среди важнейших сдвигов современности есть несколько факторов, которые, собственно, и позволили этому времени наступить. Несколько сдвинулась, образовав проем, и *событийность*, которая бросилась в этот проём и стала складываться в свою собственную, т. е. персональную историю. Тот факт, что вещи, которые составляют нашу современность, перестали удерживать и консолидировать время (продолженность присутствия), привёл к последствиям двоякого рода: во-первых, произошло общее ускорение всего происходящего и, во-вторых, резко возросла напряжённость в модусе бытия как авторствования. Речь идёт об одном и том же явлении, только наблюдаемом с разных сторон.

Желание любой ценой быть автором, т. е. отметить персональной атрибуцией какого-нибудь «текста», направления связано с сокращением возможностей иноприсутствия, с отпадением целого региона посмертного сохранения персональности.

Вещи из прошлого являются убедительным вещественным доказательством сохранения иноприсутствия. Правда, эти доказательства следует теперь считать утратившими силу, поскольку больше нет свидетелей, которые передали их из рук в руки. Теми вещами уже нельзя пользоваться, извлечь пользу из их добротности. Вещи-пожитки выброшены, как старый хлам, или сакрализованы, как музейные экспонаты – и в том, и в другом случае свойства, которые хранили их иноприсутствие, потеряны.

Чтобы зафиксировать портретное сходство, нужно определённое время (экспозиция), но этого времени больше нет, оно не удерживается в своём стремительном беге средой вещественности. Только в произведении фиксируется персональность автора, причём этот процесс не носит более характер «вывода в не-тайное», ведь материалы не осуществляют сопротивление, с которым следовало бы считаться, не образуют устойчивую форму, подобную глыбе гранита. Столпотворение неосуществлённых проектов возле узкого жерла бытия-в-признании больше всего напоминает битву голодных духов за вечно дефицитную плоть. Период полураспада вновь возникающих продуктов ноэзиса всё время сокращается, большинство из них даже не поднимается до уровня осуществления. Неспособность крестьянских ботинок или бабушкиной одежды оставаться альтернативным инструментом заветного инвестирования приводит, в конечном счёте, к более существенным изменениям человеческих обстоятельств, чем те, что происходят в любом другом визуальном измерении.

Традиция несуетного проживания стала действительно маргинальной, принципиально несохраняемой, даже узы ближайшего родства не предотвращают угасание присутствия. Оставшись пустыми, вещи-оболочки напоминают, в лучшем случае, о факте отсутствия, их эфемерное единство распадается сразу же, как только владелец исчезает. «Теплый круг вещей, глубинно соотносенных с человеком в условиях серийного производства. Совсем невелик, но тем более значимым становится обнаружение самости и стереотипности его смысла» [1]. Персонифицированный мир вещей и порождаемых ими символов образует совокупность физической формы и значения, дополняя соматическое бытие человека и находя своё место в экстрасоматическом бытии.

Таким образом, следует отметить, что:

1) существует взаимосвязь между вещами, явлениями и органами чувств человека в соматическом и экстрасоматическом бытии человека, что указывает на его символическую способность и сказывается на поведении и желании не только «*быть*», но и «*иметь*»;

2) вещи, предназначенные для персонального потребления, вступая в бытие как вещественность и представляя свою единственную экземплярность, найдя своего хозяина, входят в экстрасоматическое бытие человека;

3) вещи потребления, как «пожитки» и следы на теле (загар, шрамы, мозоли и др.) образуют симбиоз биографических свидетельств в визуальном измерении;

4) взаимное уподобление вещи и её хозяина выступает как результат симбиоза, расфокусированного вне тела средой персональности, а становясь вещами-пожитками по своей сути, они становятся кристаллами трансперсонального бытия.

Список литературы

1. Бурова О.К. Человек и вещь. Философское путешествие в поисках партнерства: монография. Харьков: Право, 2015. 336 с.
2. Гоголь Н.В. Соч.: в 9 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 1–2. 469 с.
3. Ливрага Х.А. Общество комфорта и философия риска // Новый Акрополь. 2003. № 1. С. 16–26.
4. Платон. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т.2. 528 с.
5. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 47–116.
6. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова / под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 259–337.
7. White L.A. Ethnological Essays. New Mexico: Albuquerque, 1987. 389 p.

SOMATIC AND EXTRASOMATIC: A HUMAN BEING INSIDE THE WORLD OF THINGS

L.M. Gazniuk

Belgorod State University, Belgorod

The article examines the relationship between things, phenomena and human sensory organs in the somatic and extra-somatic dimensions of human existence that reveals its symbolic potential, behavioral impact and desire not only «to be», but «to have». Relations between a human being and things are considered as in the perspective of their mutual identification in the personal space. As personal belongings things become the crystals of transpersonal life.

Keywords: *somatic, extrasomatic, human, being, a thing, a symbol, the eventfulness, other presence, personality.*

Об авторе:

ГАЗНИУК Лидия Михайловна – доктор философских наук, проф., проф. кафедры философии и теологии ФГБОУ ВО «Белгородский государственный университет», г. Белгород. E-mail: gazniuk@bsu.edu.ru

Author information:

GAZNYUK Lidia Mikhailovna – PhD, Prof., Prof. of Philosophy and Theology Dept., Belgorod State University, Belgorod. E-mail: gazniuk@bsu.edu.ru

УДК 130.2

О ФЕНОМЕНЕ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

В.В. Буланов

ФГБОУ ВО «Тверской государственной медицинский университет», г. Тверь

Автор статьи стремится доказать, что не все традиционные ценности связаны с ценностями людей традиционных обществ. Он формулирует своё определение ценности и выделяет четыре вида ценностей. Также он констатирует, что ценности всегда пребывают в составе ценностно-смысловой взаимосвязи. Автор статьи приходит к выводу, что два из четырех видов ценностей не могут быть причислены к традиционным ценностям.

Ключевые слова: *ценность, смысл, ценностно-смысловая взаимосвязь, традиционная ценность.*

Сейчас, в эпоху глобализации, как никогда актуально осмысление роли культурного наследия. В этой связи ряд современных исследователей используют концепт «традиционные ценности» [2, с. 45; 3, с. 144]. Его интерпретации могут быть различными, но все они не учитывают два важных обстоятельства – не все ценности субъектов культуры, живущих в одну и ту же эпоху, могут быть названы традиционными, и все ценности (как традиционные, так и чуждые традициям) нельзя исследовать вне их взаимосвязи со смыслами.

Как представляется, под ценностью можно понимать феномен, которому присущи три характерные черты. Во-первых, ценность является эталоном должного поведения. Это потому, что человек, как отмечает А. Камю, может бунтовать против чего-либо только во имя защиты своей ценности [9, с. 63–64], а мотивом такого поведения может быть лишь её эталонный статус. Тем самым бунт является формой должного поведения, а ценность, связанная с этим бунтом, эталоном этого поведения. Во-вторых, ценность обладает положительной значимостью для людей. Ведь, по наблюдению И.И. Докучаева, «ценности нет необходимости утверждать или навязывать», т. к. они сами притягательны, положительно значимы, притягательны для людей [7, с. 65]. В-третьих, ценность всегда существует в сознании людей. К этому выводу можно прийти на основании наблюдения, согласно которому всё содержание культуры «интерпретируется с позиций... ценностных эталонов» [4, с. 337]. У каждого объекта оценки (всего, что соотносится с ценностью), одновременно есть и идеальная составляющая (значение), и материальный носитель (звуковые волны, книги, технические устройства и т. п.). Поэтому и сама ценность может находиться лишь в сознании субъекта оценки.

На основании данного понимания феномена ценности можно выделить четыре их вида – ценности-средства, нормы (ценности-регулятивы), идеалы (ценности-цели) и фундаментальные ценности.

Под ценностью-средством понимается субъективно значимая ценность, обладающая положительной значимостью как инструмент содействия ориентации на объективно значимую ценность. Ценности-средства изменчивы из-за их инструментального характера. В частности, для рыцаря ценностью-

средством были доспехи, утратившие былую положительную значимость с появлением тяжелых арбалетов и мушкетеров.

Норму можно назвать ценностью-регулятивом, т. к. ориентация на неё содействует следованию общезначимым социальным требованиям. В пользу этого свидетельствует наблюдение К.-О. Апеля, согласно которому каждый поступок характеризуется людьми при помощи оценочных мерок, принятых в их обществе [1, с. 201]. Нормы, входя в состав табу, морали, законов, правил и инструкций, тоже трансформируются, возникают и исчезают. Например, в Российской империи до отмены крепостного права существовали ценности-регулятивы, в соответствии с которыми помещичьи крестьяне были вынуждены терпеть распоряжения помещика, касающиеся их личной жизни, а Манифест от 19 февраля 1861 г. отменил данные ценности-регулятивы, даровав этим крестьянам личную свободу.

Идеал является ценностью-целью, и в этом качестве стимулирует отдельного субъекта или группу людей к ориентации на эталон вневременного совершенства. Вместе с тем каждому человеку и любому обществу той или иной историко-культурной эпохи идеалы присущи свои идеалы, которые со временем сменяются другими ценностями-целями. Например, идеалы смирения и сострадания были важнейшими ориентирами христиан как оппонентов античной культуры Римской империи, а через ряд веков Ф. Ницше, призывая к переоценке всех ценностей, критиковал эти христианские идеалы. Эти призывы нашли поддержку среди ряда его современников, что содействовало девальвации христианских идеалов.

Важно отметить, что ни одна из доминирующих объективных ценностей, будь то норма или идеал, не может быть воспринята всеми субъектами в качестве бесспорной и всецело приемлемой: всегда были, есть и будут самые разные альтернативные ценности (П.А. Сорокин) [11, с. 434].

Фундаментальные ценности – это ценности, играющие ведущую роль в архитектонике культуры (Э.В. Дробышева) [8, с. 84–85]. К ним можно причислить три ценности, имеющие вневременной характер, ими являются истина, добро и красота (Л.Н. Столович) [12, с. 6]. В.С. Соловьев доказывает, что именно эти три ценности составляют основу мировоззрения любого человека и каждая из них обладает максимальной положительной значимостью лишь при наличии двух других ценностей [10, с. 85]. Например, если человек чужд добру, то для него невелика ценность истины и красоты, преклонение перед истинной перед истиной побуждает соотносить её с представлениями о добре и красоте.

Так как под традиционными ценностями понимаются ценности, присущие обществу, в котором общественная положительная значимость приоритетна по сравнению с индивидуальной ценностью [7, с. 70–71], то статусом традиционных ценностей могут обладать далеко не все виды ценностей. Ими могут быть нормы и идеалы, и никогда не являются ценности-средства (они никак не связаны с общественной положительной значимостью) и фундаментальные ценности (вследствие их универсальной значимости и неизменности).

В свою очередь, нормы и идеалы можно назвать традиционными или причислить их к объективным ценностям, имеющим новаторский характер, лишь учитывая их взаимосвязь со смыслами. Эту взаимосвязь современные исследователи называют по-разному в зависимости от контекста – то ценност-

но-смысловым полем [4, с. 337], то ценностной моделью [7, с. 28–29], то ценностной ориентацией [5, с. 135]. В феноменологическом смысле представляется оправданным следовать концепции Э. Гуссерля, в соответствии с которой этот феномен является результатом совокупности интенциональных актов человеческого сознания, интегрированной общим объектом познания [6, с. 56, 62–63, 67]. Если смыслы сопряжены с традициями, то входят в состав ценностно-смысловой взаимосвязи с теми или иными традиционными ценностями.

Формирование и существование ценностно-смысловой взаимосвязи в человеческом сознании обусловлено тем, что человек испытывает постоянную «потребность в системе ценностных координат», потребность, вызванную сравнительно слабой (по сравнению с другими животными) инстинктивной детерминацией поведения [13, с. 288].

Ценностно-смысловая взаимосвязь базируется на одновременности процессов оценки смыслов и осмысления ценностей, проходящих в сознании человека в процессе осуществления интенционального акта. В зависимости от базовой ценности, ценностно-смысловые взаимосвязи бывают витальными (в них приоритетна ценность-средство, содействующая выживанию), социальными (для них наиболее значима норма, побуждающая выполнять требования общества) и мировоззренческими (в этом случае важнее всего идеал, побуждающий следовать той или иной фундаментальной ценности).

Ценностно-смысловые взаимосвязи, включающие в свой состав нормы и ценности (а это социальные и мировоззренческие ценностно-смысловые взаимосвязи), включают в свой состав два вида смыслов: личный (субъективный) и культурный (объективно значимый, в виде концептов, понятий, символов) смыслы. Вне соотнесённости со смыслами нормы и ценности являются для человеческого сознания всего лишь пустыми абстракциями, не способными выполнять свою мотивирующую функцию.

Концепт «традиционные ценности» можно корректно использовать только с учётом следующих нюансов: такими ценностями являются не все ценности, на которые ориентируются представители традиционных обществ и словосочетание «традиционные ценности» может быть осмыслено лишь при обращении к смыслам, релевантным традициям.

Список литературы

1. Апель К.-О. Коммуникативное сообщество как трансцендентальная предпосылка социальных наук // К.-О. Апель. Трансформация философии. М.: «Логос», 2001. С. 193–236.
2. Бондарева Я.В., Молчан Э.М. Духовно-нравственные ценности как вектор развития социальных систем // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. «Философские науки». 2019. № 1. С. 43–51.
3. Григорьева Д.Д., Макаров А.В., Михеев М.И. Свободный выбор как модус формулирования индивидуального этоса в обществе массового потребления // Молодежь и медицинская наука. Материалы V Межвуз. науч.-практ. конф. молодых учёных, Тверь, 23 ноября 2017 г. Тверь, 2018. С. 142–146.

4. Губман Б.Л. Введение в философию культуры // Губман Б.Л. Современная философия культуры. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. С. 289–523.
5. Гуревич П.С. Кризис ценностных ориентаций // Личность. Культура. Общество. 2008. Т. X. Вып. 5–6. С. 135–148.
6. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювента, 1998. С. 49–292.
7. Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры. СПб: Наука, 2009. 595 с.
8. Дробышева Э.В. Ценности в архитектонике культуры // Культура vs свобода: материалы круглого стола в рамках IV Московского форума культуры «Культура как стратегический ресурс России в XXI веке» (Москва, 24 апреля 2013 г.). М.: МГУКИ, 2014. С. 81–91.
9. Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Миф о Сизифе; Бунтарь. Минск: Попурри, 1998. С. 143–537.
10. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Избранное. М.: Сов. Россия, 1990. С. 61–113.
11. Сорокин П.А. Кризис нашего времени // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 427–504.
12. Столович Л.Н. Красота, добро, истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. 464 с.
13. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. Минск: Попурри, 1999. 624 с.

ON THE PHENOMENON OF TRADITIONAL VALUES

V.V. Bulanov

Tver State Medical University, Tver

The author of the article seeks to prove that not all traditional values are connected with the values of people of traditional societies. He formulates his definition of value and identifies four types of values. He also states that values are always based on the composition of the value-semantic relationship. The author of the article comes to the conclusion that two of four types of values cannot be ranked as traditional values.

Keywords: *value, meaning, value-semantic relationship, traditional value.*

Об авторе:

БУЛАНОВ Владимир Владимирович – доктор философских наук, доцент кафедры философии и психологии с курсами биоэтики и истории Отечества ГБОУ ВПО «Тверской государственной медицинской университет», г. Тверь. E-mail: althotas3111978@mail.ru

Author information:

Bulanov Vladimir Vladimirovich – PhD, Assos. Prof of Tver State Medical University, Tver. E-mail: althotas3111978@mail.ru

УДК 130. 2

СЕМИОТИКА ПРОТЕСТАНТСКОЙ ПАРА-АГИОГРАФИИ

В.Ю. Лебедев*, А.М. Прилуцкий**

*ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

**ФГБОУ ВО Российский государственный педагогический университет
им. А.И. Герцена, С.-Петербург.

Статья посвящена анализу специфики агиографических устных нарративов, популярных среди неопротестантов. Несмотря на фактическое неприятие почитания святых, протестантизм накопил параагиографические тексты, во многом напоминающие классическую агиографию. Авторы используют в качестве источников опубликованные материалы и устные интервью, записанные в разное время. Данное исследование проводилось в рамках семиотического подхода. Авторы обосновывают вывод о народном характере протестантского параагиографического нарратива и его способности адаптировать традиции классической агиографии в ином религиозном контексте.

Ключевые слова: *агиография, агиология, протестантизм, апокриф, гонения.*

Методологической особенностью нашей работы является ее семиологический и культурно-антропологический, фольклористический характер, мы не претендуем на онтологический подход, связанный с выявлением подлинности тех или иных событий, а тем более их оценкой. Нас интересуют лишь механизмы их семиотизации и трансляции, преимущественно устной. Если в православии и католицизме агиографические жанры религиозного дискурса фундируются традицией почитания святых, то протестантизм, редуцировавший исторический культ святых в англиканстве и лютеранстве и фактически полностью его ликвидировавший в радикальных протестантских обществах, с неизбежностью должен был переосмыслить агиографию в соответствии с новыми теологическими установками. Сохранить существующие агиографические жанры в неизменённом виде в качестве своего рода адиафоры: теологически-необязательного, но при этом допустимого элемента религиозной семиосферы было затруднительно для протестантских теологов именно в силу семиотического значения традиционной агиографии, которая во многом выступала в качестве символического кода средневекового католицизма, с которым велась борьба. Однако при этом проявляла себя семиотическая инерция, в особенности характерная, как отмечали многие авторы, например, Ю.М. Лотман, для религиозных знаковых систем [5, с. 11–71]. Эта инерция и определяла трудность отказа от ряда элементов прежнего дискурса, которые в новом становились вроде бы лишними, и в итоге сформировала эклектичный характер новой протестантской параагиографии. На наш взгляд, это обусловлено общим структурным сходством между конфессиями и религиями, причем степень сходства увеличивается при увеличении объема общих элементов. Избавиться от такого «протаскивания» ненужных элементов можно лишь полным уничтожением структуры et eo ipso структурного сходства. Ю.С. Степанов

описывает в качестве одного из законов семиотики инерцию именованья [7, с. 78–88], мы же сосредоточим внимание на инерции структурной, каковая, на наш взгляд, также может претендовать на статус закона семиотики, если говорить о наличии таковых.

Протестантская агиография прежде всего идет по пути максимального сохранения структуры житийного нарратива при смене элементов, заполняющих эту структуру. Прагматика («поступай подобным образом») при этом сохраняется. Повествования о жизни святых, выполненные в соответствии с канонами, в котором особое место занимает описание совершенных ими (при жизни и посмертно) чудес, несли в себе элементы дореформенной стилистики, того средневекового типа набожности, который создавал семиотический фундамент народной религиозности, пронизанной духом сотериологического синергизма. Произошла и инверсия аксиологического компонента агиографического нарратива. Святой чудотворец, помогающий верующим своим заступничеством, в протестантской интерпретации превратился в «идола, заслоняющего Христа», а народное почитание святых было объявлено априорно «грубым злоупотреблением наподобие открытого идолопоклонства, каковому придается низменная чернь в отношении святых и паломнических странствий» [1, с. 279].

Однако, как это часто бывает, уничтожение текстов оказывается не более чем знаковым приемом, порождающим множество новых текстов [3, с. 50], а отказ традиционного почитания святых в реальности лишь заменил агиографию пара-агиографией. Под последней будем понимать биографический нарратив, связанный с жизнью почитаемых религиозных деятелей, иногда – «простых верующих», заслуживших известность какой-либо духовной добродетелью¹, но при этом не воспринимаемых в качестве святых в традиционном агиологическом смысле. Радикальный протестантизм быстро нашел оправдание для такой агиографии непосредственно в Библии, в указании «помянуть наставников», но не молиться им. В результате все, что не являлось откровенным взыванием с просьбой о защите, могло существовать вполне легально. Замена святого угодника пресвитером, проповедником или просто «очень верующим братом», уточнение, что молился он исключительно Богу, без упоминания святых или ангелов, возможно, замена или элиминация еще некоторых деталей – и, если не учитывать более современный язык – пара-агиографический текст предстает вполне завершенным. Интересно, что и сдвиги в иконопочитании происходили во многом схожими путями. В интервью с пресвитером одной из общин ВСЕХБ нам удалось выявить мотивацию, не позволяющую ему допустить помещение портрета Лютера в комнате заседаний братского совета (не в молельном зале): «Кто-нибудь из внешних подумает, что мы ему поклоняемся». Если ответ был полностью искренним, то наличие портрета мешали не принципиальные установки, а привходящие обстоятельства в виде боязни случайного соблазна. Равным образом и пара-агиография становится допустимой, если никого не «соблазняет» наличием признаков почитания и ритуальной молитвенной инвокации. В остальном основные жанровые модели традиционного жития, включая и наиболее распро-

¹ Например, миссионерскими трудами, стойкостью в условиях гонений, благотворительностью, etc, etc.

страненные типы чудотворения, в целом сохранились, причем устная трансляция таких житий позволяет, по нашим наблюдениям, гораздо быстрее возвращать ее к образцам традиционного жития. Нами зафиксирован устный рассказ о жизни одного из деятелей российского евангелизма, которому, помимо прочего, была приписана прозорливость – этот брат предсказал день своей смерти (Информант Н). Приведем пример еще одного случая прозорливости: информант С. (баптист, 73 года, среднее специальное образование) поведал об «очень духовном брате, который ничего не читал, кроме Библии, телевизора не было у него и радио, но он знал обо всем, что в мире происходит, о чем в газетах пишут. Так он раньше всех узнал о смерти Хрущева в 64 году» (интервьюер явно путает дату отставки Н.С. Хрущева в 1964 г. и смерти, которая произошла 11 сентября 1971 г.). Жизнеописание Николая Пейсти, отца известного радиопроповедника Ярла Пейсти, содержит вполне агиографичный элемент: в лесу, во время вынужденной смены места обитания, по молитвам пастора некая фигура вынесла ему посуду с манной кашей для ребенка. Нам приходилось фиксировать такой рассказ задолго до появления его интернет-версий, в 1990-х гг., причем ни о какой фигуре в нашей версии речи не было, каша просто была неким чудесным образом найдена (Информантка М., медработник). Иногда сюжетный элемент «вознаграждение праведника» становится не просто центральным, а сопровождается редукцией остальных, приближаясь к жанру поучительной, дидактической истории. Так, информант В. рассказывал о том, как у бедной пенсионерки, благодаря ее молитвам, всю зиму не кончался ограниченный запас угля, которым она отапливала избу. Информант С. (неоконченное среднее образование, пенсионер) рассказывал о прозрении слепой девушки во время ее свадьбы, посланное ей за то, что она не стригла волосы и сохранила их длинными (табу, распространенное среди многих радикальных протестантов).

Поскольку своих «чудотворцев» и «праведников» протестанты канонизировать не могут, то семиотика соответствующей пара-агиографии носит вынужденно аллегорический и метафорический характер: примером служат различные «божьи генералы», «демонстраторы духа», «отцы пятидесятницы», «люди чудес», и даже «катализаторы пятидесятницы» [4] – очевидно, что эти и подобные кластеры являются заменой традиционных агиологических рангов святых в католицизме и православии. Отметим, что в «духовное звание генералиссимуса» производят своих особо полезных сторонников и последователи Рафаила Берестова – лидера маргинального православного течения царбожников, и, подобно протестантским «божьим генералам», «генералиссимусы» о. Рафаила тоже представляют собой пара-агиологический ранг [6]. В качестве другого примера можно привести название пара-агиографического панегирика «Лютер – пророк, учитель и героическая личность» [2]², прагматикой которого является формирование представлений о М. Лютере как о своего рода метафорическом заместителе святого, поскольку отсутствие почитания святых в протестантизме вызывает у многих верующих ощущения экклезиальной неполноты и связанного с ним психологического дискомфорта. Порой сама Реформация в некоторых текстах апологетически подается если и не как «вторая Пяти-

² В английском оригинале пара-агиографические мотивы звучат более выразительно: «Martin Luther as Prophet, Teacher, and Hero» [8].

десятиница» (что само по себе уже должно требовать агиографической подачи), то как «самое великое событие со времен Пятидесятницы» (оценка Второго Ватиканского собора как «второй Пятидесятницы» вызвала ироническую реплику традиционалиста: «Первой было недостаточно»). Помещение скульптурных изображений Лютера в некоторых протестантских храмах только подчеркивает совершенно ясную тенденцию. Да и странно было бы не почитать хотя бы просто изготовлением статуи такую личность, как пророк новой Пятидесятницы.

Традиционная агиография знает два основных сюжета, описывающих детство и молодость святого, условно их можно определить как «сын благочестивых родителей» и «покаявшийся грешник» (типология женской святости, менее разработанная, в целом тоже подчинена этим сюжетам).

В качестве промежуточного, третьего кластера можно рассматривать сюжет, повествующий о самостоятельно сформированном благочестии будущего святого, который с детских лет желает посвятить себя монашеской аскезе, что вступает в противоречие с намерением родителей.

В протестантской пара-агиографии представлены вариации всех этих традиционных сюжетных линий, причем преимущество отдается типологии «покаявшийся грешник», поскольку она в большей степени созвучна протестантскому пониманию покаяния как сотериологически значимого события (но не таинства), предшествующего «принятию водного крещения в сознательном возрасте». Впрочем, дети верующих родителей (под верующими понимаются исключительно протестанты), для которых существуют аббревиатура ДВР, пользуются некими привилегиями, однако и они должны пережить своего рода падение (достаточной формой его может быть охлаждение к вере или протестное непосещение богослужений; возможен вариант изначально недостаточно пламенной религиозности), иначе не в чем потом будет каяться.

Особое место в протестантской пара-агиологии занимает тема «гонений», причем типология гонений исключительно широка, но не несет почти ничего нового, если только не считать причисления к гонителям православных, католиков, а порой и консервативных протестантов. Нами был зафиксирован рассказ баптистского проповедника П. (незаконченное среднее образование), в весьма неясных, но крайне эмоциональных формах предлагавший узнаваемый агиографический сюжет, когда какого-то «брата» зачем-то поймали и привели к патриарху Тихону, непонятно куда и зачем «проезжавшему в своей карете», при каких-то обстоятельствах коротким и мудрым ответом этот брат посрамил духовенство, сопровождавшее патриарха. Полагаем, что мы встретились с типичным устным пара-житием, к тому же или изначально фрагментным, либо вырванным из контекста и переданного с заметными утратами. Интересно и то, что в данном случае произошло хронологическое смещение, инверсия хронотопа, что характерно для типичных народных житий. Если знать дату избрания митрополита Тихона патриархом, то становится весьма сомнительно, что в послереволюционный период кто-то мог вылавливать «братьев» для того, чтобы привести их к самому патриарху. Более того, радикальные протестанты примерно до середины 1920-х гг. пользовались определенными привилегиями, как «пострадавшие при царизме». Другой проповедник, Г. (бывший технический работник) на вопрос, почему не следует носить галстук, воспроизвел явный фрагмент подобного же нарративного тек-

ста про некоего безымянного брата, который «во время войны проповедовал по всему Крыму», носил кирзовые сапоги, а галстука не носил. Дидактический момент налицо в обоих случаях, хотя во втором он и выражен сильнее. В принципе к «гонениям» может быть отнесено создание любых сложностей в сфере религиозной деятельности: от реальных судебных репрессий в 1930–50 гг. до закрытия молитвенного дома пожарнадзором из-за плачевного состояния проводки или опечатывание сортира санитарной властью, что в целом говорит о девальвации гонений. Факты гонений должны служить повышению социального престижа, а также и подтверждению экклезиологической состоятельности, т. е. целям апологетики конфессии. В результате сюжетные элементы «гонений» как части пара-агиографического нарратива становятся центральными, постепенно образуя уже упомянутый выше новый жанр – дидактической истории, где центральным событием является уже наказание тех или иных неугодных или просто скептиков («гонителей»), причем гонения из физических сплошь и рядом становятся вербальными, так что сама их сущность просто пропадает. Граница жанрового перехода, соответственно, нередко трудноуловима. Подчас «гонения» и козни, по-видимому, изобретались на пустом месте – как необходимый сюжет для нарратива. Тот же информант, что говорил о ношении галстука, сетовал, что пресвитер их общины специально сдвинул время начала собрания, чтобы «людей меньше пришло» (время было сдвинуто сообразно желанию части пасомых, боявшихся в темное время суток ехать на край города). Иногда подобное просто перерастает в сведение счетов, при чем рассказ может далее транслироваться совершенно самостоятельно, меняя детали. Информант Б. (проповедник) рассказывал о смерти пресвитера, с которым имел плохие отношения: в гробу у него была ужасная гримаса на лице. Сообщения о посмертных гримасах сомнительны в силу того, что до начала трупного окоченения вся мускулатура расслабляется (покойник даже прибавляет в росте из-за полного выпрямления позвоночника). Надо констатировать или полную медицинскую неграмотность, или имплицитные претензии на чудесность описываемого события, когда естественный порядок вещей изменился. В последнем случае будет естественным возвести рассказ к многочисленным и очень древним, даже дохристианским по происхождению назидательным историям о смерти грешников, которая может сопровождаться и явными чудесными знаменами (достаточно указать хотя бы на агадические истории). Такие истории могли существовать самостоятельно, инкорпорироваться в тексты иных жанров (гомилетических, агиографических), так что и легкое преодоление конфессиональных границ видится совершенно естественным. Гонения поэтизируются и апокрифируются, при этом формируются устойчивые агиографические штампы и кочующие сюжеты о том, как мужественный пастор посрамил «слуг антихристовых в погонах» (как вариант, повествуется о последующем покаянии следователей/тюремщиков). Видимо, эти рассказы восходят к более старому пласту текстов, пример которых мы уже привели выше (касавшихся святителя Тихона и непонятно кем и зачем поиманного «брата»). Как вариант гонений следует рассматривать все сюжеты с «хулением истинной церкви», которую осуществляют «отделившиеся», т. е. образовавшие параллельную общину, «отпавшие», «отступники», а также православные и католики, особенно из тех, кто присоединился к этим церквям, порвав с радикальным протестантизмом. Община истинно верующих терпит

хулу (смягченный вариант гонений, где действия чисто вербальные), получая моральный ущерб, а хулитель потом непременно получает наказание. Подобные тексты используются в дидактических целях, дабы желающих «хулить» ту или иную общину стало меньше. Информантка А. (бухгалтер) завершила свой краткий рассказ о преждевременно умершем «хулителе общины» поучением «вот и умер, потому что хулил». Информант С., баптист, именовал «Иродиадой» ничем не примечательную работницу коммунальной службы, требующей от руководства общины зимой обеспечить уборку снега перед молитвенным домом.

Встречаются и вольные пересказы, адаптация житий разных святых, особенно мучеников раннехристианского периода, однако опознать, какое житие подверглось обработке, часто затруднительно из-за склонности элиминировать имена святых и заменять их «братьями» и «сестрами». Нами был зафиксирован пересказ узнаваемого фрагмента жития св. Августина, где святой фигурировал как «один брат».

Не менее интересным явлением является адаптация протестантами православных псевдоагиографических апокрифов новейшего времени (поскольку текст апокрифа вероятностно повествует о действии святого, наказывающего грешника (остается открытым вопрос о том, кто именно является источником наказания – святой или Бог), мы можем рассматривать данный сюжет как псевдоагиографический). Так, в 1960–80 гг. в дискурсах народного православия фиксировался апокрифический рассказ о легкомысленной девушке, которая в качестве кавалера для танца использовала икону святителя Николая Мирликийского (икона выступает в качестве метонимического заместителя отсутствующего живого человека – Николая, знакомого этой девушки, с которым она планировала провести вечер); в итоге нечестивая танцовщица была наказана особым параличом-окаменелостью и смертью (существуют и другие варианты конца этой легенды, например, об исчезновении окаменевшего тела, которое пришлось вырубать из досок пола). Данный апокриф позднее получил название «Зоино стояние», т.к. изначально анонимная его героиня в более поздних версиях получает имя Зоя. Анализ этого текста, возможных механизмов его генерации и дальнейшей передачи уже посвящались работы этнографического характера. Церковь не высказала окончательного отношения к этим событиям, хотя в Самаре интенсивно распространялись слухи о чуде, да и до сих пор среди самарских верующих сомневаться в подлинности истории обычно не принято, существуют даже иконы с изображением этого события. В некоторых епархиях в начале 1990-х гг. имели хождения брошюры с изложением подробностей данного события (как к этому относилась церковная иерархия, была ли официальная санкция на их издание, нам не известно, но существование брошюрок несомненно). Проверка затрудняется тем, что разъяснения того времени представляли события в любом случае не имеющими потустороннего компонента, свидетельства возможных очевидцев доходят до нас чаще в пересказах, когда появляется не менее одного промежуточного утраченного звена коммуникативной цепочки, а надежды что-то узнать из аутентичных документов почти утрачены. Считать ли соответствующий рассказ отображением неких событий или все же целиком благочестивой легендой – пока неясно, в православной среде легенда о «Зоино стоянии» периодически воспроизводится, а за счет устного, фактически фольклорного быто-

вания можно отметить некоторые вариации непервостепенных деталей. Однако весьма интересен факт хождения этого рассказа в другой конфессиональной среде. В протестантской среде в 1990-х гг. нами фиксировался вариант этого апокрифа (фиксировано среди протестантов-баптистов и евангельских христиан – Нижегородской области и Нижнего Новгорода; интересно, что данный сюжет знаком некоторым протестантским пасторам Санкт-Петербурга, которые считают его «бабьими баснями»), в котором легкомысленная «сестра» танцевала (что уже является предосудительным поступком с точки зрения многих протестантских деноминаций) с Библией в руках. Если в православном варианте действие легкомысленной танцовщицы кажется нелепым, но благодаря метонимической связи «знакомый Николай» – «икона св. Николая» у него прослеживаются рациональные основания, то в протестантском варианте оно уже граничит с полным абсурдом и выглядит почти как антиклерикальный анекдот. Плюсуња-протестантка равным образом была наказана параличом и смертью. Интересно, что при этом протестантская теология категорически настаивает на том, что Библия в качестве материального предмета не должна быть объектом почитания, каковое считается разновидностью идолопоклонства. Однако данный сюжет свидетельствует о том, что в рамках народной протестантской традиции сохраняются и активно воспроизводятся вполне мифологические взгляды, заимствованные из православной народной культуры, что лишний раз свидетельствует в пользу того, что народная религиозность во многих проявлениях является интерконфессиональной.

Еще интереснее то, что петербургский пастор, с которым этот сюжет обсуждался нами в середине первого десятилетия XXI в., утверждал, что на самом деле нечестивица не была парализована, но провалилась в отхожее место (очевидно, вместе с Библией), о чем умалчивается из соображений благопристойности. Трудно представить, насколько странной должна была быть архитектура здания, чтобы такое падение было бы возможным, вряд ли кто-то стал бы устраивать выгребную яму под полом жилого помещения. Полагаем, перед нами образец сатирического травестирования пара-агиографического апокрифа, содержащий одновременно завуалированное ироничное указание на патологический страх типичных протестантов перед скатологической лексикой, что было весьма точно и тонко подмечено нашим собеседником.

Стоит отметить, что данный нарратив показателен и как образец семиотической замены православной реликвии (реальной с точки зрения православной теологии) аллегорическим (или метафорическим) протестантским заместителем. Если в православных текстах богохульство, как правило, символизируется глумлением над священными изображениями (реже – священными сосудами, Евхаристией), то в протестантской интерпретации символом богоборчества является практически всегда демонстративное сожжение, либо иное уничтожение (порча) Библии. Данное замещение иконы Библией при заимствовании сюжета может, как в приведенном примере, носить механический характер, что неизбежно приводит к потере смысла.

Вообще же рассказ о «Зоином стоянии» нам приходилось фиксировать от респондентов-протестантов неоднократно, причём детали могли различаться (например, уточнение того, что девушка, придя в себя, ответила на вопрос, за счет чего она жила окаменевшей, говорила, что ее кормили голуби – т. е. явно посланцы Бога – информантка М., 74 года). Возникает явная параллель и

с известным агиографическим сюжетом, так, в житии св. мученицы Екатерины пищу для святой в темницу приносит голубь. Зато частотное упоминание о посещении дома с окаменевшей девушкой неким старичком, похожим на святого Николая Мирликийского, с иконой которого Зоя и совершила кошунственный танец, в случае бесед с респондентами-протестантами не зафиксировано нами ни разу. Вопрос о том, за что же была наказана девушка, уже упомянутая рассказчица пояснила, что хотя та не знала «истинной веры» и вообще была атеисткой, кошунство она совершила сознательно (в среде таких же «невежественных в вере», как и она сама), а значит и наказание вполне объяснимо. Вообще вопрос об истинной вере, «возрожденности» и ясности для людей мотивов наказания или иных знаков Бога решается в протестантской параагиографии обычно в пользу того, что искренняя вера, даже ошибочная (последняя оговорка в подобных случаях носит конфессионально-апологетический характер, поскольку иначе протестантам пришлось бы признать богоугодность иконопочитания и имплицитно выступать его защитниками), позволяет молитве быть услышанной. Это подтверждается следующим текстом (информант С., 19 л., столяр): некая адвентистка молилась о просвещении своих родственников, упорно евших свинину (их конфессиональная принадлежность не уточнялась). В результате варившееся в кастрюле доброкачественное свиное мясо внезапно оказалось кишасшим червями. Интересно, что информант, баптист, с похвалой высказывался о силе веры этой адвентистки и полагал, что ответ на подобные молитвы вполне возможен, даже при заблуждениях в вере. Интересную сюжетную перекличку находим в рассказе информанта Н. (74 года, помощник пресвитера, пенсионер, ранее – водитель трамвая, образование среднее специальное): «Рассказывали братья, это было в году где-то в девяносто пятом. Была одна сестра, молодая, кровь горячая, одна она жила, без мужа. И вот, горячая кровь, ей лет двадцать было, она впала в блуд. С одним иеговистом, он тогда был в их секте тогда в большом чине, я не знаю, не помню тогда точно, как мне тогда говорили. Да и не знаю я их нюансов всяких. Старейшина там, или областной, типа того. И вот они блудили, ладно, грех такой, “потому что все согрешили и лишены славы Божией”. Как сказано в Библии, “каждый, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействует с нею в сердце своем”, а он не просто на нее смотрел, а он ее реально имел, и не один раз. Потом, когда она была в собрании, после хлебопреломленья, к ней пошел один брат и обличил ее. Сказал, “ты во грехе живешь, блудишь, если сегодня не покаешься, завтра умрешь”. Она испугалась, побежала к пресвитеру в кабинет, покалась, на коленях стояла. Потом пришла домой, позвонила тому иеговисту – “больше блудить с тобою не буду, грех, и ты покайся”. Ну, он тогда посмеялся. И вот что, на другой день он окаменел, парализовался совсем. Увезли его в больницу, он там неподвижно лежал. Ему уколы делают – иглы гнутся (sic!). Врачи ничего не понимают. Так он полежал там неделю и умер. А сестра покалась – спаслась. Покаяние и вера правильная, вот и спаслась. Потом замуж вышла, дети у нее были. А что за брат ее обличил – по ее потом словам, никто его не знал, откуда он пришел, кем он был – никто не знал его (sic!) . Может, ангела Бог послал ее обличить и спасти. Наверное, ангел был». Параллели с «Зоиним стоянием» очевидны, возник ли текст о «наказании блуд творящих» целиком уже после того, как рассказ о Зое стал циркулировать в пространстве народной религиозности, или из «стояния»

лишь заимствовали некоторые детали, чтобы орнаментировать какой-то более старый текст, на данный момент трудно сказать, но подробные компаративные семиотические исследования вполне могут пролить свет и на этот вопрос, и на множество подобных.

Проведенное рассмотрение дискурса протестантской пара-агиографии позволяет выделить фольклорный характер не только самого способа передачи текстов, но и их особенностей, получаемых благодаря использованию такого канала, а также постоянную эксплуатацию классического жития с не очень значительными и однотипными вариациями, своего рода семиотическое «паразитирование», семиотическая «прививка», позволяющая питаться за счет ресурсов другой конфессиональной культуры.

Список литературы

1. Апология, XXI, 16. // Книга Согласия. Б.м.: Фонд Лютеранское согласие, 1998. 837 с. С. 67–364.
2. Колб Р. Мартин Лютер: пророк, учитель и героическая личность, Образ реформатора 1520–1620. М.: Книга-лабиринт, 2017. 273 с.
3. Лавров А. С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000. 574 с.
4. Лиардон Р. Божьи генералы. М.: Светлая звезда, 2012. 400 с.
5. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
6. Почему Рафаил (Берестов) со товарищи раскалывает РПЦ? (часть 2) [Электронный документ] URL: <http://www.golden-ship.ru/publ/rafaillber2/1-1-0-185> (дата обращения – 16.12.2018).
7. Степанов Ю.С. Язык и метод: к современной философии языка. М.: Языки русской культуры, 1988. 784 с.
8. Kolb R. Martin Luther as Prophet, Teacher, and Hero. Michigan: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, Lutheran Heritage Foundation Grand Rapids, 1999.

SEMIOTICS OF THE PROTESTANT PARA-AGIOGRAPHY

V.Y. Lebedev*, A.M. Prilutskij**

*Tver State University, Tver

**Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg

This article is focused on the analysis of the specifics of the hagiographic oral narratives, which are popular among modern Protestants. Despite the actual rejection of the veneration of saints, Protestantism spread para-hagiographic texts that in many respects resemble classical hagiography. Authors use both published materials and oral interviews recorded at different times as sources. This study was carried out in the framework of the semiotic approach. Finally, the authors substantiate the conclusion emphasizing the folk character of the Protestant para-hagiographic narrative and its ability to adapt the traditions of classical hagiography in a different religious context.

Keywords: *hagiography, hagiology, Protestantism, apocrypha, persecution.*

Об авторах:

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры теологии Института педагогического образования ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: Semion.religare@yandex.ru.

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социологии и религиоведения, ФГБОУ ВО Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, С.-Петербург. E-mail: Alpril@mail.ru

Authors information:

Lebedev Vladimir Yurievich – PhD, Assoc. Professor, Professor of the Department of theology, Institute of pedagogical education and social technologies, Tver state University, Tver. E-mail: semion.religare@yandex.ru.

Prilutskii Alexander Mikhailovich – PhD, Professor, Professor of the Department of sociology and religious studies, Herzen State Pedagogical University of Russia, St.- Petersburg. E-mail: alpril@mail.ru

УДК 13.130.1

ДОМ КАК МЕТАФОРА ДЛЯ ВЫРАЖЕНИЯ ПРИВАТНОСТИ

О.А. Полоскова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь;
Военная академия воздушно-космической обороны
им. Маршала Советского Союза Г. К. Жукова (ВА ВКО), г. Тверь

Предметом исследования выступает социальный феномен «дом», представленный в своем метафорическом значении. Выполнен краткий обзор современных толкований дома, ассоциируемым с жилищем, домохозяйством, территорией, границей, приватностью. Дается объяснение причин разрыва взаимоотношения дома и приватности в глобализирующемся мире.

Ключевые слова: *дом, метафора, приватность, граница, территория, бездомье.*

Аристотель в трактате «Поэтика» дает толкование метафоре как перенесение необычного имени или с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии. Из такой дефиниции следует вывод об акте мыслительной операции, различных интерпретациях, включая философское и научное понимания. Сложно представить мышление без метафор. Метафорическое мышление включает в себя множество образов. Некоторые из них пустые и ничего не проясняют, а некоторые несут явный отпечаток чего-то. Метафоры чего-то или о чем-то есть отражение определенной эпохи, сопричастных ей ценностных приоритетов, смыслов, ожиданий. Рассмотрим дом как фигуру метафоры.

Значение слова дом тесно связано с глаголом жить, следовательно дом представляет собой нечто необходимое для жизни человека. Большинство словарей в качестве основного значения слова дом приводят «жилое здание / помещение» [6; 8; 12; 14] или «строение, пригодное для жилья». В этом значении слово дом является синонимичным слову жилище [12, с. 190]. Согласно «Историческому энциклопедическому словарю» [8], издревле в разных культурах дом представлял собой некое строение, приспособленное для проживания, при этом границы этого строения были четко очерчены, имели стены, позволяющие оградить живущих в этом строении от всех других. Для того, чтобы живущий мог попасть на территорию своего дома извне, из чуждой среды, в высоких наружных стенах делался единственный узкий проход - дверь, что позволяло эффективнее защищать свой «внутренний» мир от мира окружающего. Дополнительно в стенах проделывались небольшие редкие отверстия – окна, которые ни в коем случае не оставались открытыми, а непременно предполагали различные механизмы изоляции (в зависимости от региона и культурных особенностей), отделения от внешнего мира. Например, на востоке таким способом умышленного отделения домашней жизни от общественной являлись (и по сей день являются) решетки, собранные из тонких деревянных реек, крепящиеся на оконные проемы. Подобные конструкции пропускают свет и дают возможность видеть, что происходит снаружи, но препятствуют тому, чтобы домашняя жизнь стала достоянием общественности. («Дом устраивался в древности... обычно следующим образом: наружные стены редко имели окна, только одна узкая дверь вела во внутренний

двор, куда выходили и двери всех помещений... Окна домов закрывались решетками – тонкими досками с множеством мелких отверстий, через которые было хорошо видно происходящее снаружи и ничего не видно внутри» [8].

Дом – это не только «строение, пригодное для жилья», но «семья, люди, живущие вместе, их хозяйство» [2; 12; 14]. Это значение слова дом раскрывает нам новые грани данного понятия: дом это не только место (где?), но и окружающая обстановка, люди (как?), причем окружающее человека имеет характер традиционный, закономерный, отчасти подчиненный определенным правилам, установленным самим этим человеком. Следовательно, дом – это не только, а точнее не столько, место, сколько практики существования в этом месте, сформировавшиеся под воздействием хабитуса одного человека или группы людей, проживающих, а следовательно, сосуществующих на одной территории. Группа лиц, проживающих вместе и ведущих совместное хозяйство, может быть членами одной семьи, т. е. иметь биологическое родство, а может быть чуждыми друг другу с точки зрения генетики, но входящими в одну социальную группу индивидами. В первом случае мы будем говорить о «династии, роде», «фамилии, поколении» [3; 8; 12; 14;], во втором – о людях, «объединенных общими интересами» [12, с. 169] (и на фоне этих интересов осознанно входящих в определенную социальную группу) или «общими условиями существования» [2; 12; 14] (включённых в социальную группу посредством некоего «социального родства», рода деятельности или сложившихся определенным образом жизненных обстоятельств: детский дом, дом престарелых, дом учителя...). На основании принадлежности/ непринадлежности членов одной социальной группы к одной семье, одному роду «Большой толковый социологический словарь» разграничивает понятия дом и домохозяйство. Согласно данному источнику, «группу людей, совместно проживающих и ведущих общее домашнее хозяйство, имеющих общие интересы и обязанности, но не имеющих родственных отношений» можно называть только домохозяйством, т. к. «в отличие от семьи отношения родства между членами домохозяйства не обязательны, более того, оно может состоять из одного человека, живущего самостоятельно» [2].

Следовательно, дом – это некая территория, надежно огороженная от окружающего мира, и близкие (генетически или духовно) люди, живущие на этой территории, соблюдая совместно выработанные и принятые данным микрообществом правила и традиции. Для каждого члена такого общества дом представляет собой наиболее безопасное и спокойное место, где он может отдохнуть, восстановить свои физические и духовные силы, быть самим собой без постоянной необходимости подчиняться принятым в социуме правилам и условностям. Это не значит, что он не будет соблюдать правил и условностей, установленных в своем доме, просто «внутренние», домашние правила не будут восприниматься каждым членом этого сообщества как «правило», скорее это будет хабитус – привычные практики существования в данном пространстве: человек легко может передвигаться в своем доме в абсолютной темноте, прекрасно знает, где расположены выключатели, как работают коммуникации, где находятся те или иные бытовые приборы и вещи домашнего обихода, автоматически, не задумываясь над последовательностью действий, заваривает чай, достает из конкретных отделений шкафа вещи, здоровается и прощается определенным образом с «домашними», традиционно не садится ужинать пока все «домашние» не собрались вместе за столом... Все эти действия совершаются людьми по привычке. Но, оказываясь в чу-

жом доме или номере отеля, все эти элементарные действия становятся невозможными и требуют от людей тщательного обдумывания и просчетов.

Дом позволяет человеку чувствовать себя в безопасности. Часто это ощущение безопасности необходимо человеку не потому, что он ощущает некую реальную угрозу своей жизни или своему здоровью, а потому, что он просто устал, его психологическое состояние нуждается в восстановлении и лучше всего это может быть сделано именно дома. Когда людям дискомфортно находиться в каком-либо месте, когда они чувствуют усталость или недомогание, нежелание заниматься какой-либо деятельностью, не приносящей им радости или удовлетворения, можно услышать от них слова: «Хочу *домой!*» В этом неосознанном крике души отражены сакральные представления человека о доме как о «центре мира, убежище Великой Матери», символизирующем «замкнутость и защиту» [13]. Причем данное понятие может расширяться до космических размеров или сужаться до размеров плодного мешка в утробе матери: «Культовый дом, хижина или вигвам в племенных религиях олицетворяет космический центр, наш мир, вселенную, а также возвращение в утробу при инициации, нисхождение во тьму перед возрождением или регенерацией» [13]. Это же неосознанное желание оказаться в безопасности звучит как заклинание в детских играх, основанных на преследовании (догонялки, пятнашки, прятки...), когда еще маленький человек, не имея возможности влиять на ситуацию игры, находит в крике: «Я в домике!» единственно возможный шанс на спасение, ведь *дом* – это «место, где, по правилам игры, нельзя преследовать» [14].

Сущностный признак дома – граница, поэтому дом выполняет функцию защиты и обеспечения безопасности. Граница призвана разделить Я и Других, приватное и публичное, и сохранить таким образом приватную жизнь, как неотъемлемую составляющую домашней жизни. Граница дома выступает оппозицией внутреннего к внешнему миру. Внутреннее пространство противопоставлено внешнему. В работе «Дом и мир: проблема приватного и публичного» С.В. Климова [9] пишет об «условности» этой «границы» и указывает на парадоксальность попытки установления границы между внешним и внутренним, публичным и приватным. С.В. Климова отмечает, что для современного человека необходимо совмещение обоих миров, как внешнего, так и внутреннего, подобное слияние является ценным «элементом целостного человеческого окружения», а «...сооружение границы, обособляющей частную жизнь от внешнего мира, представляется значимым для устройства социального пространства современности. И здесь особую значимость приобретает соблюдение Принципа приватности, допускающего частную жизнь и оговаривающего конечные пределы, непроницаемые для внешнего окружения» [9]. Таким образом, границы дома устанавливаются самим человеком и делят социальную реальность на приватное и публичное. Человек, имея биосоциальную природу, формирует собственную социальную реальность, идентифицируя себя с частной и публичной жизнью. Абсолютизация каждой из этих жизней проблематизирует личную, персональную и социальную идентичности, устойчивость границ социальной реальности. По мнению Климовой, «границы приватного пространства, как правило, сужены и локализованы в конкретном месте (доме)» [9]. Попытка расширить «круг вращения», «выставляя жизнь индивида на всеобщее обозрение», искажает «среду обитания (обитель)» и превращает ее в «место общего пользования», что неизменно ведет к «разъединенности, эгоизму, обрыву коммуникаций». «С некоторых пор, дом и общая кух-

ня становятся принципиально несоединимыми понятиями. Неужоженность и запущенность коммунальных квартир – признаки, не соотносимые с идеей дома» [9].

Приватность напрямую соотносится с образом дома. Некоторыми современными философами (Э. Левинас, И. Гофман, Х. Арндт) [1; 4; 11] понятие дома воспринимается как противопоставление внутреннего внешнему, частного публичному. Х. Арндт, например, сопоставляет приватность с пространством лишенности [1, с. 77], но в то же время указывает на ценностное восприятие частного как потаенности (интимности) бытия. Х. Арндт особо подчеркивает, что характерная особенность приватности (и дома как сферы частного бытия, где можно скрыться от публичности) заключается в «отсутствии других» [1, с. 76], что воспринимается положительно. Публичная же жизнь, по мнению философа, представляет собой «поверхность» бытия, которая характеризуется прозрачностью, просматриваемостью. Публичное и частное сосуществуют и являются созависимыми. Таким образом, частное – это нечто тайное, скрытое, интимное. Личная граница социального пространства человека, не подлежащая обсуждению, – непрозрачное бытие человека.

Каждой личностью приватность воспринимается по-разному. Человек определяет границы своей приватности, исходя из своей биосоциальной сущности: личностного познавательного опыта восприятия и переживания физического пространства и различных аспектов социальной и личностной деятельности. Понятие приватности связано с метафорами пространства, дома, территории (границы). Определяя частное как жизненное пространство, личное пространство, жизненное пространство личности, стоит обратить внимание на понятие «жизненное пространство», ставшее центральным в психологической теории поля К. Левина и являющееся психологическим инструментом понимания мотивов, внутренних конфликтов и притязаний человека [10]. По мнению К. Левина, жизненное пространство личности формируется путем взаимодействия окружающей среды и поведения человека, транслирующего его сознательный опыт, в свою очередь включающий в себя цели и ожидания данного индивида. К. Левин рассматривает жизненное пространство личности как познавательный процесс, промежуточным результатом которого становится полученное дифференцированное знание о мире, дающее возможность влиять на имманентные жизненному пространству процессы. Широта жизненного пространства каждого человека индивидуальна и обуславливается масштабом мировоззрений конкретной личности. Жизненное пространство личности нестабильно и подвержено постоянному изменению путем расширения или сужения. К. Левин считает, что наиболее широким жизненное пространство личности становится во время достижения человеком пика жизненной активности и вовлеченности в как можно большее количество социальных коммуникаций, что способствует выработке социального опыта и неизменно отражается на уровне личностного бытия. В то время как потеря социальных связей путем исключения родственников, профессиональных и других коммуникаций неизбежно ведет к сужению жизненного пространства личности.

К. Уилбер [15], один из основоположников трансперсональной психологии считает, что жизненное пространство личности обусловлено границей, которую проводит сама личность между собой и окружающим миром. По мнению К. Уилбера, любая граница представляет собой источник конфликтов, которые могут быть разрешены путем расширения пространства Я с целью

достижения сознания единства с другими людьми и миром в целом. Способность личности осознать мир как свой, присвоить его, определяет диапазон широты жизненного пространства этой личности.

Немаловажным для определения жизненного пространства личности является концепт «проприум», введенный Г. Олпортом [16, р. 236] и обозначающий внутреннее единство личности, переживание смысловой важности своей жизни. По мнению Г. Олпарта, обладание сильно расширенным чувством Я является отличительным признаком зрелой личности. Организация жизни, представляющая собой непрерывное изменение и становление, исходя из системы мотивации с целью расширения и усиления Я, является отличительной особенностью личности. Таким образом, понятие «жизненное пространство личности» складывается из понятий «жизненное пространство» и «проприум» и представляет собой инвариантное видение мира с дифференциацией и приоритетным выделением и переживанием Я-мира, личного, частного, частного бытия. Следовательно, границы личного пространства подвижны.

Современный мир, стремящийся к глобализации, уничтожает понятие «граница» и ставит под сомнение реалии этого понятия. Глобализация ведет к «безграницью», детерриториализации, неопределенности, уходя от противопоставления внутреннего внешнему и рисуя новую реальность, где «внешнее как таковое исчезло, теперь все включено во все» [5, с. 58]. Подобная проницаемость является отличительной чертой современных границ и достигается путем использования современных средств коммуникации, способных преодолевать границы, вторгаться в культурные коды и делать их универсальными, формируя всеобщее социально-коммуникативное поле. Детерриториализация современного мира, стремящегося к глобализации, проявляется в потере традиционной привязанности к земле и в новом восприятии территории как пространства. Динамика глобализационных процессов приводит к замене пространственных признаков на временные. Таким образом, в современном дискурсе такие метафорические «знаки» частного бытия как пространство, территория, граница изменяются: пространство сводится ко времени, территория – к детерриториализации, граница – к пограничью.

Понятие детерриториализация стало отправной точкой для формулировки современными теоретиками (Ф. Гваттари, Ж. Делезом, З. Бауманом) [17; 18] наиболее распространенной и актуальной на сегодняшний день метафоры номада (кочевника). Номад представляет собой «не точку», а «линию ускользания» («...у номада нет точек, путей или земли... Если номад может быть назван детерриторизированным *par excellence*, то именно потому, что с ним не происходит последующей детерриториализации, как с мигрантом» [18, р. 52]. З. Бауман считает, что в современном мире метафоры «бродяга», «турист» являются предпочтительными метафоре «номад» («кочевник»), объясняя это тем, что кочевники перемещаются с места на место без курса передвижения в регулярном режиме, это их образ жизни, в то время как бродяга не имеет в своем передвижении пункта назначения вовсе, а турист «платит за свою свободу, право не обращать внимание на местные заботы и чувства, право создать собственную сеть значений» [17, р. 243].

Таким образом, метафора «дом», традиционно используемая для презентации феномена приватности в социальном бытии, не способна в полной мере раскрыть характерные социально определенченные признаки этого феномена в современном философском и социальном дискурсах. С одной стороны, приватность

обусловлена классическим значением и неотъемлемыми характеристиками дома, такими как: неподвижность, фиксированность, территориализация – а, с другой, – «текучестью» среды, где «границы временами возникают и снимаются, дают течь или исчезают вовсе, тогда как отношения преобразуются без разлома. То есть порой социальное пространство ведет себя как текучая среда» [19, р. 643]. Подобная «текучесть», «подвижность» пространственно-временных способов социального бытия, характерная для современной жизни, разрушает привязку современного человека к дому, конкретному месту, обрывает якорь, удерживающий его в привычном жизненном пространстве личности и порождает «одноразовую» культуру, «одноразовый» дом, не имеющие границ, но, в то же время, не имеющие и ценности. Перемещаясь по миру, человек привыкает к «бездомью», к одноразовому окружению, лишаясь таким образом наличных вещей, памяти, а следовательно и будущего: «Быстрота перемещений, обеспеченная современными технологическими возможностями, смена мест пребывания формируют неустойчивый мир одноразовых отношений, быстротечных знакомств и коротких связей, свойственных постмодерной культуре. Семейные альбомы с пожелтевшими фотографиями уходят в прошлое с кончиной их владельцев, новое поколение выбирает альбомы в Facebook и Instagram, где фотографии являются файлами, которые в любой момент могут быть удалены» [7, с. 19].

Список литературы

1. Арендт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни*. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
2. Большой толковый социологический словарь [Электронный ресурс] URL: <http://znachenieslova.ru/slovar/sociologic/domohozyaistvo> (дата обращения – 14.11.2018)
3. Горбачевич К.С., Хабло Е.П. Словарь эпитетов русского литературного языка [Электронный ресурс] URL: <http://znachenieslova.ru/slovar/epithet/dom> (дата обращения – 14.11.2018)
4. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-пресс-Ц, 2000. 302 с.
5. Гречко П.К. *Онтотологический дискурс современности: историческая продвинутость и ее вызовы*. М.: УРСС, ЛЕНАНД, 2015. 312 с.
6. Даль В.И. Толковый словарь живаго великорусского языка [Электронный ресурс] URL: <http://znachenieslova.ru/slovar/dal/dom>. (дата обращения – 11.11.2018)
7. Емелин В.А., Тхостов А.Ш. Деформация хронотопа в условиях социокультурного ускорения // *Вопросы философии*. 2015. № 2. С. 15–24.
8. Исторический энциклопедический словарь [Электронный ресурс] URL: <http://znachenieslova.ru/slovar/history/dom> (дата обращения – 11.11.2018)
9. Климова С.В. Дом и мир: проблема приватного и публичного [Электронный ресурс] URL:

- http://www.kuchaknig.ru/show_book.php?book=177890. (дата обращения – 12.11.2018)
10. Левин К. Теория поля в социальных науках. СПб.: «Сенсор», 2000. 368 с.
 11. Левинас Э. Время и Другой. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 265 с.
 12. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: АЗЪ, 1995. 928 с.
 13. Словарь символов [Электронный ресурс] URL: <http://znachenieslova.ru/slovar/symbol/dom>. (дата обращения – 12.11.2018)
 14. Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под ред. Д.Н. Ушакова. [Электронный ресурс] URL: <http://znachenieslova.ru/slovar/ushakov/dom> (дата обращения – 11.11.2018)
 15. Уилбер К. Никаких границ. М.: АСТ, 1998. 283 с.
 16. Allport G.W. Pattern and growth in personality. New-York: Holt, Rinehart&Winston, 1961. 593 p.
 17. Bauman Z. Postmodern Ethics. L: Wiley-Blackwell, 1993. 262 p.
 18. Deleuze G., Guattari F. Nomadology. N.Y.: The MIT Press, 1986. 160 p.
 19. Mol A., Law J. Regions, Networks and Fluids: Amaemia and Social Topology // Social Studies of Science. 1994. No. 24.

HOUSE AS A METAPHOR FOR THE EXPRESSION OF PRIVACY

O.A. Poloskova

Tver State Technical University, Tver
Military Academy of Aerospace Defense, Tver, Russia

The article examines «house» as a social phenomenon in its metaphorical meaning. A brief review of contemporary interpretations of the «house» phenomenon associated with the dwelling, household, territory, border, and privacy has been carried out. An explanation of the reasons for the breakdown of mutual relations between home and privacy in a globalizing world is given.

Keywords: *house, private, public, privacy, society, family, border, philosophy.*

Об авторе:

ПОЛОСКОВА Ольга Александровна – аспирант кафедры психологии и философии ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет»; преподаватель Военной академии воздушно-космической обороны им. Г.К. Жукова (ВА ВКО), Тверь. E-mail: poloskova_olga@mail.ru

Author information:

POLOSKOVA Olga Alexandrovna – Ph.D. student of the Psychology and philosophy Dept., Tver State Technical University, Tver; lecturer at the Military Academy of Aerospace Defense named after G.K. Zhukov, Tver, Russia.

УДК 141.2

ФЕНОМЕН ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМАХ

Э.М. Молчан

ФГБОУ ВО Сергиево-Посадский филиал Высшая школа народных искусств
(академия), г. Сергиев Посад

Исследуется феномен духовно-нравственных ценностей в социальных системах, определяется их сущность и характеристики. Методологией исследования выступают системный, историко-философский, аксиологический подходы и социально-философский анализ актуальных проблем социального бытия. Акцентируется внимание на сущности духовно-нравственных ценностей, которые выступают вектором развития социальных систем. Подчеркивается, что духовно-нравственные ценности определяют генно-историческое развитие современного государственного уклада, определяют особенности функционирования социальных систем, выражаются в потребности познания и освоения социального бытия личностью, поиске смысла жизни. Автор приходит к выводу, что духовно-нравственные ценности – это свойства бытия человека, проявляющиеся во всех видах духовно-нравственной деятельности и реализующиеся как во внутреннем (духовно-душевно), так и во внешнем (душевно-материальном) его мире посредством ориентации на сознание, чувства, поведение, общение, отношение, потребности.

Ключевые слова: *духовно-нравственные ценности, субъекты взаимодействия, духовность, общество, социальные системы, социальное бытие, образовательные системы.*

Поиск моделей устойчивого развития социальных систем в условиях глобализирующего мира через духовно-нравственные ценности является актуальной темой современного общества. С ростом количества информации в социальных системах процесс познания личности обретает новую форму и содержательность, а феномен духовно-нравственных ценностей расширяет свои горизонты, объединяя различные области исследования. В связи с глобальными изменениями в социальных системах феномен духовно-нравственных ценностей приобретает иной статус и требует соединения различных отраслей знаний и форм познавательного опыта воедино. Формирование духовно-нравственных ценностей в социальных системах соединяет генно-историческое развитие общностей. Социальные системы создают условия для функционирования образовательных систем согласно нравственным законам. Взаимодействие субъектов образовательной деятельности по законам добра и справедливости раскрывает нравственное сознание личности, что способствует усвоению ценностей на уровне убеждений. Духовно-нравственные ценности, определяя ценностные ориентации личности, формируют иерархию ценностей в сознании человека, одухотворяют чувственно-эмоциональное состояние, выстраивают образ мыслей по совести. Нравственное сознание личности, сформированное на духовно-нравственных ценностях способно различать добро и зло. Однако для выработ-

ки нравственных критериев в сознании необходимо целенаправленное воздействие среды на сознание и поведение личности. Положительное отношение субъектов взаимодействия осуществляется по моделям поведения до момента, когда личность не осознает важность такой деятельности. Вектор развития духовно-нравственных ценностей личности определяется ценностным основанием социальных систем, которые через образовательные системы формируют нравственное сознание субъектов образовательной деятельности. Образовательные системы на теоретическом уровне задают модели поведения личности, используя генно-историческую культуру общества. При этом ценности, закрепляясь в нравственном сознании личности, становятся доминантой социальных взаимоотношений в социальном бытии [2; 7].

Социальное бытие раскодирует духовно-нравственные ценности от закрепления в нравственном сознании личности на информационном уровне с последующей реализацией их в нравственном поведении. Ценностное основание социальных систем не всегда соответствует критериям нравственной среды, в которой функционирует личность. В социальных системах образование выступает основным плацдармом духовно-нравственного воспитания личности. Духовно-нравственные ценности проходят несколько стадий социализации: знаниево-информационную – закрепляются в нравственном сознании как интерес, информация; чувственно-эмоциональную – выступают переживаниями духовно-нравственного характера; мотивационную – побуждают к действию, способны активизировать скрытый потенциал личности; деятельность-поведенческую – выступают ценностными ориентирами в жизнедеятельности личности [10, с. 56].

Г. Гегель, исследуя духовно-нравственное развитие личности в социальных системах, обратил внимание на привычки. Привычки формируют устойчивый характер. Привычка к духовно-нравственной деятельности формирует устойчивый иммунитет к безнравственным поступкам в социальных системах. Благодаря привычке, отношения приобретают форму сущего, входят в бытие личности. Выработка привычки к духовно-нравственной деятельности в социальном бытии требует усилий сознания, воли и поведения. Закрепляясь в сознании личности, духовно-нравственные привычки объединяют сознание и поведение в освоении и преобразовании социального бытия. Идеальные модели поведения, сформированные в сознании личности, воплощаясь в постоянно повторяющихся поступках, приобретают большую широту и закрепляются в поведении личности. Поведение личности, обусловленное нравственными привычками, формирует ценностное основание души человека, где духовно-нравственные ценности определяют поведение его в социальном бытии. Духовно-нравственные ценности, сформированные в сознании, выступают внутренним началом мотивационных предпосылок для внешних взаимодействий в социальном бытии [4, с. 123].

Виктор Франкл раскрывает особенности формирования смысловых универсалий в нравственном сознании личности через духовно-нравственные ценности [11]. Нравственное сознание личности включает три класса осознанных ценностей: творческие ценности, чувственно-эмоциональные ценности и ценности взаимоотношения. В нравственном сознании личности в процессе освоения социального бытия происходит соприкосновение с ценностным основанием социальных систем. Выступая вектором развития личности, ценности играют роль сущностных характеристик сознания и поведения. Ценностное основание личности, про-

пуская через иерархическую призму духовно-нравственных ценностей взаимодействие в социальных системах, формирует в нравственном сознании модели деятельности по освоению социального бытия [6, с. 57].

Исследование ценностного основания социальных систем и сущности духовно-нравственных ценностей личности в образовательной системе Российской Федерации предполагает обращение к работам С.Ф. Анисимова, Р.Г. Апресяна, Л.М. Архангельского, В. Брожика, С.Н. Булгаков, М. Вароша, Н. Гартмана, А.А. Гусейнова, О.Г. Дробницкого, Д.А. Леонтьева, Н.О. Лосского, А.П. Скрышника, А.И. Титаренко, М. Шелера, М.Хайдеггера, А.С. Хомякова и др., которые раскрывают сущность данных феноменов, исследуют проблемы их формирования в образовательных системах.

Социально-философские подходы к изучению ценностей рассматривают духовно-нравственные ценности как особую реальность, не зависящую от потребностей личности. Соприкасаясь в нравственном сознании с личностью, духовно-нравственные ценности проходят стадию закрепления, приобретая статус личностных. «Субъекты взаимодействия в социальном пространстве, наделяя объект статусом ценности, – отмечает В.А. Малахов, – субъективируют этот объект, открывая для него значимость и самостоятельность функционирования в социальном бытии [9, с. 41]. Л. Витгенштейн рассматривает ценности, наделяя их особыми свойствами, бытие которых не подчинено законам материального мира. Как самостоятельные сущности в социальном бытии ценности универсальны по своей природе, естественно-природные условия не довлеют над их данностью. Духовно-нравственные ценности социальных систем – это некая надреальность, где личность выстраивает свою иерархию ценностей, соприкасаясь с реальностью социального бытия [2, с. 70]. Феномен духовно-нравственных ценностей многосторонен и многогранен, взаимосвязан как с социальными системами, так и с субъектами взаимодействия, поэтому их сложно рассмотреть в системе. Но тем не менее мы постараемся проанализировать данный феномен.

Н.Б. Крылова определяет ценности как природные объекты, которые социализируются в социальных системах и являются основанием субъект-субъектных взаимодействий [5, с. 172]. Духовно-нравственные ценности – это ценностное основание общества и личности, включающие в себя идеи, идеалы, цели. Субъекты социального взаимодействия являются носителями ценностей, как неких сущностей в социальном бытии. Ранги ценностей имеют сложную иерархическую структуру, определяющую функционирование общества и личности в зависимости от значимости и выбора их последними. В зависимости от стратегии государственной политики ценности объединяются в системы, представляя собой определенную иерархическую структуру, которая меняется в исторической последовательности поколений [1]. В сознании личности выстраивается своя структура ценностей, выступающая ориентиром в освоении социального бытия. Закрепленные в сознании человека ценности отражаются в поведении, при этом само поведение обусловлено ценностями. Воплощаясь в поведении человека, ценности выступают ориентиром в освоении социального бытия, контролируют поведение личности в социуме, приобретая статус функции.

Функционируя в социальных системах как самостоятельные феномены, духовно-нравственные ценности независимы от материального мира. Преобладая над материальными ценностями, они проявляют себя в конкретной ситуации как

характеристики социальных объектов и субъектов во взаимодействии. В социальном бытии относительность духовно-нравственных ценностей связана с нравственным сознанием человека. Историческая относительность духовно-нравственных ценностей в социальных системах характеризуется оцениванием субъектом взаимодействия ситуации и возможной значимости той или иной ценности. Являясь идеализированными феноменами, духовно-нравственные ценности неизменны по своей сущности на протяжении всего периода развития цивилизации, однако подвержены изменению в сознании человека, которое трансформирует их в социальные системы с разными сущностными характеристиками. Историческое развитие социальных систем не изменяет духовно-нравственные ценности, а изменяет отношение человека к ним. Духовно-нравственные ценности социальных систем определяют исторические пути развития цивилизации, практически реализуясь через взаимодействие человеческих общностей. Иерархия ценностей предполагает раскрытие их сущностных характеристик, как координатных составляющих ценностное основание социальных систем. Целостность и единство духовно-нравственных ценностей образуют стержневую структуру современного общества. Духовность как центр ядра духовно-нравственных ценностей выстраивает систему положительных ценностей, в которую входят базисные и системные [8]. Системные ценности конкретных природных, социальных, экзистенциальных образований «разворачиваются» через частные предметные ценности, образуя мир ценностей как систему духовно-нравственных ценностей с определенной структурой (см. рис 1).



Рис. 1

Базисные ценности в бытии предстают как проявления добра в социальных системах и определяются духовностью как критериальным показателем. Образуя иерархическую структуру, духовно-нравственные ценности формируют системно-структурное единство социального бытия и проявляют себя в идеализированном мире сознания человека. Выстраивая взаимодействия субъектов в социальных системах, духовно-нравственные ценности изменяют пространство бытия, воздействуя на личность, формируют ее самость, определяют пути развития в современном обществе. Социальное бытие и духовно-нравственные ценности выстраивают взаимодействие субъектов, определяют пространственно-временные рамки и условия функционирования. Человек как связующее звено между социальными системами и духовно-нравственными ценностями структурирует и систематизирует пространство бытия. Социальное бытие является частью самоорганизующейся фрактальной системы, состоящей

из множества подсистем и взаимодействий в каждой из них. Социальное бытие существует независимо от взаимодействий структурированных и самообразующихся фрактальных систем. Оно есть объективная реальность в пространственно-временном континууме [12].

Социальные системы находятся во взаимосвязи с образовательными системами, которую определяют стратегию духовно-нравственного развития личности. Ценностное основание образовательных систем трансформируется в духовно-нравственные ценности общества и личности. Образовательные системы не только выполняют информационную функцию, передачу накопленного опыта поколений, но и формируют фундамент ценностей личности. Основная цель образовательной деятельности – получение профессии и дальнейшая трудовая деятельность. Рассматривая труд как духовную ценность, а трудовую деятельность как творческую реализацию личности в социальных системах, необходимо определить ценность этой деятельности. Трудовая деятельность в социальных системах открывает личности материальное обеспечение и определяет её место в обществе. Однако если человек рассматривает трудовую деятельность как стремление заработка любыми средствами, то труд вводит личность в материальную зависимость и становится в тягость. Трудовая деятельность личности, сосредоточенная на материальных ценностях без духовного основания, не приносит морального удовлетворения и не всегда является творческим процессом. И совсем другое, когда человек в трудовой деятельности раскрывает свой творческий потенциал, приобретает стремление совершенствоваться в труде. Результат такой трудовой деятельности раскрывает нравственные основы личности, обеспечивает высокие достижения в труде. Моральная сторона трудовой деятельности выражается в личностном интересе к творческой активности человека, сочетается с общественными интересами, служит побудительным мотивом общественно ценного, морального поведения. Моральная трудовая деятельность формирует систему личных ценностей, выражающих их вторичные потребности, взгляды и стремления и оказывает существенное воздействие на характер поведения.

Ценностное основание социальных систем и потребности формируют чувственный мир личности. Образовательные системы выполняют воспитательную функцию, воздействуя на чувственную сферу личности. Получая нравственные знания в форме убеждений, наставлений, норм личность иерархически выстраивает свою систему ценностей. Нравственно образованный человек духовно-нравственные ценности, нормы, идеалы подвергает критическому анализу и полностью принимает их лишь будучи убежденным в их правильности, разумности. Такую убежденность может дать система образования, ориентированная на духовно-нравственные ценности. В социальных системах необходимо учитывать сложность и динамизм Российской Федерации, выстраивая ценностное основание социальных систем нужно учитывать интересы и ценности всех общностей. Наивысшей ценностью социальных систем является социальный идеал, определяющий вектор развития современного общества, выступающий объединяющим началом многонационального Российского государства. Социальный идеал – это системообразующее начало социальных систем, консолидирующее общности Российской Федерации. Консолидирующее начало социального идеала заложено в ценностном основании социальных систем. Солидарность многонационального Российского народа позволит сформировать духовный иммунитет социальных систем, про-

тивостоять негативным воздействием глобализирующего мира, стирающего национальные ценности.

В результате разработки учеными проблемы ценностей возникло несколько толкований категории ценности, обобщение которых выделяет две основные трактовки: это нужда организма, личности в чем-либо и отражение этой нужды в сознании человека. В зависимости от того, насколько та или другая ценность стала внутренней потребностью личности, ее устойчивым интересом, можно выделить следующие уровни усвоения ценностей:

Ценности могут быть усвоены личностью лишь внешне. Этот уровень характеризует минимальное совпадение потребностей и интересов личности с потребностями общества.

Духовно-нравственные ценности – это качество духовно-нравственных сущностей, которое связано с объектами и субъектами, характеризующихся и являющихся свойством бытия человека, проявляющихся во всех видах духовно-нравственной деятельности и реализующихся как во внутреннем (духовно-душевно), так и во внешнем (душевно-материальном) его мире посредством ориентации на сознание, чувства, поведение, общение, отношение, потребности; это особые свойства объектов и субъектов, характеризующие высший уровень развития духовного мира личности, принявшей эти ценности посредством духовной деятельности в процессе ценностных ориентаций в различных группах, коллективах, обществе; это определенные нормы и правила, выступающие важнейшим фактором моральных и жизненных регуляторов при принятии жизненных решений и выборе целей личностью.

Список литературы

1. Беркут В.П., Бондарева Я.В., Майкова В.П., Молчан Э.М., Песоцкий В.А. Методологические и аксиологические подходы к решению проблем консолидации общества в эпоху глобализации // Вестник Новосибирского государственного педагогического университета. 2018. Т. 8. № 1. С. 138–158.
2. Бондарева Я.В. К вопросу о предмете исследования философии образования // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. «Философские науки». 2016. № 2. С. 6–12.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. 1. 612 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч.: в 14 т. М.: Изд. АН СССР, 1959. Т. 1. Ч. 1. 438 с;
5. Крылов Н.Б. Культурология образования. М.: Народное образование. 2000. 272 с.
6. Майкова В.П. Начало русской социальной философии: учеб.-метод. пособие. М.: Издательство «Спутник+», 2018. 96 с.
7. Майкова В.П. Общественное сознание в условиях интеграции: учеб. пособие. М.: Издательство «Спутник +», 2018. 186 с.
8. Майкова В.П., Молчан Э.М. Духовность как фактор устойчивости социальных систем // Вестник Московского государственного областного университета. Сер.: «Философские науки». 2017. № 1. С. 46–54.

9. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность. Киев: Наук, думка, 1984. 119 с.
10. Савченко Е.А. Образовательная деятельность как социокультурный феномен (теоретико-методологический анализ): монография. Брянск: Изд-во БГУ, 2005.
11. Франк С.Л. Смысл жизни. Антология // Смысл жизни: антология. М.: Издательская группа «Прогресс-Культура», 1994. С. 489–583.
12. Хайдеггер М. О сущности истины // Философские науки. 1989. № 4. С. 88–104.

PHENOMENON OF SPIRITUAL AND MORAL VALUES IN SOCIAL SYSTEMS

E.M. Molchan

Sergiev Posad branch Graduate School of Folk Arts (Academy), Sergiev Posad

The article is aimed at the study of the phenomenon of spiritual and moral values in social systems, their essence and characteristics. The research methodology is based on systems, historical-philosophical, axiological approaches to the analysis of current social problems. Within the research format, attention is focused on the essence of spiritual and moral values as a vector of social systems development. It is emphasized that spiritual and moral values determine the genetic and historical development of the contemporary state structure conditioning the characteristics of the social systems functioning. The author comes to the conclusion that spiritual and moral values are the properties of being of a person, manifested in all types of spiritual and moral activities that are realized both in the inner (spiritual and mental) and in the outer (mental and material) world through orientation on human consciousness, feelings, behavior, communication, attitude, needs.

Keywords: *spiritual and moral values, subjects of interaction, spirituality, society, social systems, social being, educational systems.*

Об авторе:

МОЛЧАН Эдуард Михайлович – кандидат педагогических наук, доцент кафедры общегуманитарных и естественнонаучных дисциплин ФГБОУ ВО Сергиево-Посадского филиала Высшей школы народных искусств (академия), г. Сергиев Посад. E-mail: ed.molchan2015@yandex.ru

Author Information:

MOLCHAN Eduard Mikhailovich – PhD (Pedagogical Sciences), Associate Professor of the Department of Humanities and Natural Sciences at the Sergiev-Posad branch of the Graduate School of Folk Arts (Academy), Sergiev Posad. E-mail: ed.molchan2015@yandex.ru

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)

ВОПЛОЩЕНИЕ ИДЕЙ ЛЕЙБНИЦА И ВОЛЬФА В ПРИНЦИПАХ ОРГАНИЗАЦИИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК И РОЛЬ ФИЛОСОФИИ

С.Н. Корсаков

ФГБУН Институт философии Российской академии наук, г. Москва

В статье рассматриваются основные идеи Лейбница о принципах организации Академии наук в Петербурге. Показано, какие идеи Лейбница и его последователя Христиана Вольфа повлияли на императора Петра Первого и были реализованы в структуре Петербургской академии наук. Прослежены изменения статуса и роли философии в Петербургской академии наук на протяжении XVIII в.

Ключевые слова: *Просвещение, Петербургская академия наук, Лейбниц, Петр Первый, Христиан Вольф, философия.*

Лейбниц – гениальный мыслитель и благородный человек, вдохновлявшийся стремлением к просвещению всех людей, независимо от их национальности, – навсегда памятен России как инициатор создания Академии наук в Петербурге.

Возымев счастливую мысль о «водворении наук в России» и угадав в Петре Великом государя, который сможет воплотить сей дерзновенный замысел, Лейбниц настойчиво добивался его принятия на протяжении двадцати лет, вплоть до самой своей смерти. Настойчивость гения была вознаграждена, ибо он не ошибся в главном: намерениях и характере русского царя. «Я с малолетства любил науки, занимался ими и имел счастье сделать разные очень важные открытия, – писал Лейбниц царю Петру. – Я не находил только могущественного государя, который достаточно интересовался бы этим. Надеюсь, что нашёл такового в Вашем Величестве» [2, с. 702]. В концепции «просвещённого монарха – покровителя наук» нет и теперь ничего антикварного. Расцвет или упадок наук во многом определяется тем, каковы те, кто принимают решения в государстве, способны ли они прислушаться к мудрым советам, понять благо своей страны и поставить его выше личных выгод. «Привлечь на свою сторону ум одного человека, подобного этому царю, и направить его к истинному благу, вдохнув в него подлинное рвение во славу Божию и во имя усовершенствования человека, – означает сделать больше, нежели выиграть сотню сражений, ведь от воли такого человека зависят многие миллионы других людей», – писал Лейбниц [2, с. 601]. Лейбниц понял натуру Петра, зная о нём понаслышке, задолго до личного знакомства с ним. Он понял главное: этот царь не только «составляет и приводит в исполнение планы, о которых не смел и думать ни один из его предшественников, он даже идёт далее, чем требуют нужды его собственной страны» [2, с. 591].

Лейбниц тщательно собирал сведения о России. Он заочно был полон веры не только в «богатырские намерения» Петра, но и в способность русского

народа осуществить модернизацию страны. Лейбница не останавливали мнения бывавших в России иностранцев, будто «московский народ совершенно неспособен к изысканию подобных диковинок, ибо он не прилагает ни малейшего труда ни к чему, что не пахнет деньгами или не представляет явной пользы» [2, с. 581]. Из Ганновера Лейбниц видел Россию яснее, чем знатные путешественники в самой Москве. В конфликте России и Швеции Лейбниц не принял сторону Карла XII, сочтя, что бессмысленный милитаризм этого монарха не послужит делу цивилизации. Как сегодня сказанные, звучат слова академика В.И. Герье о Лейбнице: «Он убедился, что европейское образование проникнет на Восток только тогда, когда её рассадником сделается Россия, и с этих пор он возложил все свои надежды на Петра. В этом отношении Лейбниц может послужить примером для западных людей. Со времени Лейбница и по настоящие дни на Западе больше занимаются опасениями насчёт возрастающего могущества России, чем интересуются её успехами в образовании и цивилизации, хотя с этими успехами так тесно связаны и общечеловеческие интересы» [2, с. 640].

Принципиальное отличие планов Лейбница по созданию академических учреждений в России от намерений его современников и коллег – западных учёных, философов и богословов, – в том, что Лейбница вдохновляли чистые интересы науки, возможность распространить её свет. Большинство же коллег Лейбница по Берлинской академии были озабочены распространением своего вероисповедания на российские земли, на русский народ. Академия эта специально обсуждала, какие меры к тому нужно предпринять. Лейбниц остудил пыл своих коллег, сказав им, что не следует в дело науки вмешивать религию: в увещеваниях этот государь и русские вообще не нуждаются. В этой принципиальной позиции – ещё одна причина глубокой признательности, которую испытывает Россия и русский народ к Лейбницу.

В тогдашнем девственном состоянии русского образования Лейбниц усматривал не недостаток, а преимущество для реализации своих планов. Он сразу же оценил возможности, которые предоставит для реформатора системы образования эта *tabula rasa*. Для Петра же создание Академии наук было такой же осуществлённой на практике авантюрой, как и все его проекты. Он не остановился перед внедрением высшей формы организации научной жизни в стране, где не было даже всеобщего начального образования. И осуществил свой замысел, благодаря непреклонной политической воле, которая использует всю мощь государства.

В записке о введении образования в России, которую Лейбниц в 1708 г. передал через русского посланника в Вене, говорилось, «что эта держава, будучи как бы неисписанною доской и не успев усвоить чужие заблуждения, обладает великим преимуществом, так как сможет избежать наших ошибок, кои незаметно и постепенно копились в Европе» [4, с. 12]. Гениальность Лейбница как мыслителя и организатора науки и Петра как политика и государственного деятеля в данном вопросе проявилась в том, что ими была избрана для внедрения в России самая прогрессивная из существовавших на тот момент в Европе форма организации научных исследований. Выбор этот имел решающее значение для темпов последующего развития науки и философии в России. Были три возможных варианта, с каждым из которых Лейбниц был хорошо знаком. Первый – это университет. В то время университеты в Европе в наибольшей

степени оставались хранителями схоластических традиций. Второй – это академии ренессансного типа: своего рода аристократические клубы, в которые допускались и собственно учёные. Наконец третий – Академия как профессиональное сообщество по типу Лондонского королевского общества. Лейбниц сам был членом, а иногда и организатором таких научных обществ. Поэтому он предлагал царю перенять лучшую из существовавших форм организации науки.

Будь на месте Петра другой правитель, также настроенный на реформы, но не столь радикальный по методам, например, старший брат его Фёдор, либо сестра Софья с князем Василием Голицыным, российское образование и науки начали бы развиваться по первому или второму вариантам, как более реалистичным. В результате вместе с формами организации образования и науки были бы переняты и те их стороны, которые к началу XVIII в. уже были устаревшими. Трудность воплощения третьего варианта – Академии наук – заключалась в том, что Академию приходилось бы возводить сверху вниз как воздушный замок, не имеющий под собой опоры. Сознывая эту трудность, Лейбниц предлагал в своём проекте создавать сразу единую трёхступенчатую систему: гимназия – университет – Академия. Именно так и было сделано при учреждении Академии наук в Петербурге. Сделано, несмотря на сопряжённые с этим трудности. Ведь первое время приходилось не только профессоров Академии приглашать из-за границы, но и просить их привозить с собой студентов для академического университета, а потому в течение ряда лет среди студентов не было ни одного русского [1, с. 16]. Лейбниц предвидел эти трудности и в своём проекте советовал посылать русских юношей учиться за границу, а также надеяться на то, что приглашённые в Россию учёные воспитают себе смену из русских людей, которые вырастут «в отличных учёных, и даже лучше, чем где-либо в Европе» [2, с. 761]. Русские стремительно осваивали чужой опыт, отличались высочайшей работоспособностью и широтой преобразовательных планов. Вот так «волею судеб “неорганичный” проект Академии оказался в наибольшей степени реализованным» [5, с. 148].

В той же записке царю от 1708 г. Лейбниц выдвигает ещё одну замечательную мысль, имевшую большие последствия. Академия, или же иной орган, руководящий наукой, должен быть устроен по типу коллегии. Лейбниц пишет: «...необходимо для этой цели учредить коллегию, облеченную властью и авторитетом, от которой зависели бы начальные и высшие школы, корпус учёных, книгоиздательство, типографии, переводы и цензурование книг» [4, с. 14]. Примерно так и были определены впоследствии полномочия Академии наук в Петербурге.

Во время их последнего свидания в 1716 г. Лейбниц составил для Петра специальную записку об учреждении системы государственного управления Россией в виде коллегий, среди которых им была вновь названа и учёная коллегия. Не будем входить в дискуссию о том, подал ли Лейбниц эту мысль первым, или же он, как принятый на русскую службу советник, которому было поручено представлять свои соображения о реформировании русского законодательства, подготовил обоснование идеи, уже утвердившейся в уме Петра. Важно то, что в 1717 г. Петр действительно заменил систему приказов коллегиями. Среди них ещё не было *учёной коллегии*. Но когда была учреждена Петербургская академия наук, она также была организована как коллегия. Не будем преувеличивать степень коллегияльности в работе этих коллегий. Конеч-

но, все они, в том числе и Академия наук, были придворными учреждениями. Однако же высшим органом Академии была академическая конференция. Коллегии были заменены в России министерствами в 1802 г. Академия просуществовала как самоуправляющаяся организация до 2013 г. Отказ от принципа академического самоуправления привёл к многочисленным кризисным процессам в российской науке, которые приходится наблюдать.

По сути, Лейбниц, выдвинув идею учёной коллегии в ряду других государственных учреждений, заложил гарантии сохранения Академии наук в России на столетие вперёд. Удивительно, что Академия наук была учреждена Петром. Но ещё более удивительно, что её не закрыли преемники Петра в целях «оптимизации» государственного бюджета. Её спасало то, что она по своим принципам организации была встроена в ту систему управления страной, которую создал Пётр. Лейбниц же предложил Петру ввести эту новую систему с тем, чтобы среди прочих коллегий в ней была также и учёная коллегия.

По принятии в 1712 г. на русскую службу Лейбниц не только составил целый ряд ценнейших записок для царя. Он искал в Европе сведущих людей, которых можно было бы пригласить в Россию для научных занятий. Лейбниц выражал готовность лично возглавить дело создания Академии наук в Петербурге, оставив ради этого все свои службы в Европе. Кончина Лейбница не дала реализоваться этой возможности. Симптоматично, однако, в каком направлении планировал Лейбниц свою деятельность для России. Он говорил о своём желании составить для русских общую энциклопедию наук, иначе говоря, «квинтэссенцию» наук на русском языке, «которая во многих отношениях превосходила бы всё, что в этом роде существует на других языках» [2, с. 728]. Энциклопедию эту Лейбниц мыслил строить по систематическому принципу, снабдив алфавитным указателем для удобства. В последней записке для царя в 1716 г. Лейбниц изложил перечень дисциплин, которые должны изучать в Академии и преподавать в университете. В начале списка идут философские дисциплины в том виде, в каком они понимались в немецкой рационалистической традиции того времени: естественная теология, учение о душе, логика, этика. Идеи Лейбница о структуре философского и научного знания были восприняты и систематизированы Х. Вольфом и реализованы в структуре Петербургской академии наук.

Лейбниц «положил основание славной традиции “признания” России крупными деятелями культуры Западной Европы, и в этом заключалась одна из незабываемых его заслуг перед русским народом» [10, с. 132].

После смерти Лейбница Пётр обрёл достойного ему преемника в Христиане Вольфе. Пётр неоднократно приглашал Вольфа в Россию. Если бы не смерть Петра, возможно, Вольф и решился бы возглавить работу по организации Академии наук в Петербурге. Вольф был избран первым иностранным почётным членом Академии и регулярно сотрудничал с ней. Самый известный эпизод этого сотрудничества связан со стажировкой у Вольфа в Марбурге студента академического университета Ломоносова. Многие из тех, кто был избран членами Академии, были рекомендованы Вольфом.

В любом случае Вольф та личность, без обращения к которой нельзя составить себе представление о постановке изучения философии в Петербургской академии наук в первые десятилетия её существования. Если спросить, как тогда понималась философия в Петербургской АН, то наиболее верным

будет ответ: *так же, как в системе Вольфа*. Преемственность Вольфа по отношению к Лейбницу заключается, прежде всего в том, что Вольф предложил решение задачи, поставленной Лейбницем: систематически изложить науку. Система Вольфа идеально соответствовала эпохе додисциплинарного естествознания. Тогда грань между наукой и философией не только не была проведена, но отдельные науки входили как составные части в общую систему знания, которая, по сути, отождествлялась с философией. «Вольф с самого начала понимал философию как науку» [8, с. 23]. Философия – совокупность знаний о мире; в качестве разделов низшего порядка в неё включены эмпирические науки, подобные физике или химии. Задача философии – служить фундаментом других наук, формулировать надёжные принципы, доставлять методы постижения истинного знания [3, с. 132]. В системе Вольфа все составные части её были скреплены единым логико-геометрическим методом. Научный характер философии засвидетельствован дедуктивным характером этого метода.

Система Вольфа делится на теоретическую и практическую части, каждая из которых, в свою очередь, подразделяется на рациональный и эмпирический уровни [9, с. 19]. Рациональный уровень представляет собой дедуктивно-демонстративную совокупность априорных понятий. Эмпирический уровень составляет опытное знание, имеющее прикладной характер. Это – сфера частных наук (например, физики). Существенно, что результаты, полученные этими науками, заведомо не могут противоречить принципам и понятиям рационального уровня и служат им лишь в качестве иллюстраций. «Все рациональные науки имеют своим предметом определённое, взятое во всеобщности, а эмпирические науки имеют отношение только к реальному, т.е. к конечному» [8, с. 70]. Вверху рационального уровня располагается собственно философия. Конкретнее, высший уровень теоретической части системы Вольфа составляет метафизика. Метафизика включает в себя отдельные философские дисциплины: онтологию, учение о душе, рациональную космологию и естественную теологию. Физика, к примеру, будет эмпирической частью рациональной космологии. Высший уровень практической части системы также философский: естественное право, философия морали и учение о государстве. Эмпирической частью философии морали будет прикладная этика.

Понятие члена Академии появилось несколько позже, в академическом регламенте 1747 г. Пока же в составе Академии были профессора, так как члены Академии вели занятия в созданных при ней гимназии и университете. Профессора занимали те или иные кафедры. При организации Петербургской академии наук в её составе были предусмотрены две философские кафедры – в соответствии с учением Вольфа о теоретическом и практическом знании. Одна – это кафедра логики и метафизики, вторая – кафедра нравоучительной философии и политики. Первым профессором кафедры логики и метафизики стал Г.Б. Бильфингер, непосредственный ученик Вольфа [9, с. 210]. Вторую философскую кафедру возглавил ученик Бильфингера Х.Ф. Гросс, читавший студентам академического университета этику и естественное право по Пуфендорфу. Среди студентов, слушавших лекции Гросса, был знаменитый русский поэт и дипломат Антиох Кантемир.

Философия Вольфа всецело соответствовала идеалам Просвещения. Будучи системой абсолютного рационализма, система Вольфа занимала в интеллектуальной жизни Германии того времени среднее положение между схо-

ластикой и пиетизмом, мистикой. Поэтому выбор этой системы в качестве идейной основы для изучения и преподавания нельзя не признать для Петербургской академии наук наилучшим в тех условиях. Академия, а с нею и академический университет, были, по существу, изначально избавлены от богословской проблематики. Последняя, если и затрагивалась, то в рамках естественной теологии, без принижения роли разума [8, с. 133]. Что не охраняло, конечно, Академию от трений с православным Святейшим Синодом [11, с. 37]. Во всяком случае, рациональная доминанта Академии способствовала постепенному формированию соответствующей социокультурной среды. «Зарождающаяся профессиональная светская культура России требовала дисциплинирующего методологического принципа и формирования рационалистического мировоззрения, противостоящего религиозному мистицизму и национальной культурной архаике. Результатом этого процесса явилась способность русской интеллектуальной элиты воспринять более радикальные идеи английского и французского Просвещения» [8, с. 137].

К середине XVIII в. влияние вольфианства в Европе сходит на нет. В России сочинения Вольфа ещё переводят. Философ-вольфианец И.Г.С. Формей избирается иностранным почётным членом Академии. Правда, философская кафедра в Академии осталась только одна и называлась теперь просто кафедрой философии. Во второй половине XVIII – начале XIX в. европейская наука, составной частью которой была Петербургская АН, приобретает форму дисциплинарной организации. Ситуация принципиально изменилась. Прошло то время, когда в науке поощрялся энциклопедизм, санкционированный вольфовской философией, а «физика и метафизика не были разделены» в практике работы Академии [1, с. 25]. «Ряд событий второй половины XVIII века сделал менее значительным традиционный курс логики и метафизики» в академическом университете [1, с. 28]. Формирование дисциплинарного естествознания привело к тому, что самостоятельное существование философских кафедр Академии стало излишним. После смерти в 1768 г. профессора философии академика И.А. Брауна философская кафедра осталась незамещённой, и прекратилось избрание штатных членов Академии по философским специальностям.

Вместе с тем среди иностранных членов Академии, избранных во второй половине XVIII в., довольно много философов. Разумеется, эти философы проявили себя и в других областях знания, но многие из них всё же были философами по преимуществу. В чём причина подобного несоответствия? В том, что процесс дифференциации научных дисциплин привёл к выделению самой философии в качестве особой дисциплины. В Европе в отличие от России философия уже была развитой самостоятельной областью знания. Академики Петербургской АН, коими были, преимущественно, иностранцы, осознавали себя тогда не в качестве русских учёных, а как члены европейского научного сообщества. Поэтому они считали честью избрать в свой коллектив тех, чьи работы получили известность в Европе. Сопутствующим тому фактором были пропагандистские интересы Екатерины II. При ней иностранными членами Петербургской АН были избраны Д'Аламбер, Дидро, Кондорсе, Гольбах.

В течение нескольких десятилетий в России в академическом университете и гимназии велось преподавание философских дисциплин. Существенно, что, несмотря на магистральную вольфианскую ориентацию, профессора Петербургской академии «дополняли и исправляли» философию Вольфа, где

считали нужным, как, например, это делал И.А. Браун, а также привлекали философские идеи и концепции Лейбница, Декарта, Локка. Поэтому изначально изучение и преподавание философии в России носило «плюралистический, разноосновный, эклектический» характер [6, с. 69].

Благодаря Академии наук и университету при ней в России «начался процесс» становления профессиональной философии «не только как сферы теоретического творчества профессуры, но и как предмета теории» [6, с. 66]. Но с последней трети XVIII в., процесс этот затормозился. В России к тому времени ещё не сложилось главное условие самостоятельного существования философии, а именно «социальная и культурная среда, для которой была бы насущна философская компонента жизни» [7, с. 125]. Руководство Академии наук не стремилось проявлять активность в развитии философии, поскольку на многих примерах обнаруживалось, что при самодержавной власти и господстве духовной цензуры философские занятия означали в итоге «политическую неблагонадёжность» [12, с. 38]. Светская культурная среда ещё только формировалась «на протяжении XVIII века, и сложилась полностью к первой трети следующего столетия». Пока этот процесс шёл, европейская светская философия бытовала в России как «маргинальная линия, как элемент эрудиции или предмет критики», а потому спорадически появлявшиеся философские тексты русских авторов носили «комментаторский характер».

Следует различать значение, которое имел для развития философии в России сам факт существования Академии наук и влияние, которое сознательно оказывалось Академией на развитие философии. Если первое можно констатировать с момента создания Академии в 1725 г., то о втором можно говорить приблизительно с 40-х гг. XX в. В XIX – начале XX в. статус философии в системе Петербургской АН определялся положением, которое занимала философия в русском обществе и в системе высшего образования. Какой-то самостоятельной линии, которая бы оказывала влияние на развитие философии, Академия не проводила. Поэтому значение Академии для развития философии носило опосредованный характер. Роль Академии в развитии философии сводилась к абсорбированию тех явлений и процессов культурной и образовательной жизни страны, в которых философия сумела закрепиться прочно. Академия тем самым как бы санкционировала присутствие философии.

Список литературы

1. Артемьева Т.В. Философия в Петербургской Академии наук XVIII века. СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 1999. 182 с.
2. Герье В.И. Лейбниц и его век. СПб.: Наука, 2008. 807 с.
3. Жучков В.А. Предыстория немецкой классической философии: дисс.... д-ра. филос. наук. М.: Институт философии РАН, 1994. 468 с.
4. Лейбниц Г.В. «Чтоб науки и искусства в вящий цвет произошли...» // Химия и жизнь. 1975. № 10. С. 11–17.
5. Г.В. Лейбниц и Россия. СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 1996. 223 с.

6. Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. СПб.: РХГИ, 2003. 919 с.
7. Солонин Ю.Н. Философия и политический контекст её бытия // Вестн. Рос. филос. общества. 2005. № 4. С. 123–131.
8. Христиан Вольф и русское вольфианство. СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей, 1998. 393 с.
9. Христиан Вольф и философия в России. СПб.: РХГИ, 2001. 400 с.
10. Чучмарёв В.И. Г.В. Лейбниц и русская культура. М.: Высшая школа, 1968. 48 с.
11. Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. 608 с.
12. Яковенко Б.В. История русской философии. М.: Республика, 2003. 510 с.

THE EMBODIMENT OF THE IDEAS OF LEIBNIZ AND WOLF IN THE PRINCIPLES OF THE ST. PETERSBURG ACADEMY OF SCIENCES AND THE ROLE OF PHILOSOPHY

S.N. Korsakov

Institute of Philosophy of RAS, Moscow

The article discusses the main ideas of Leibniz on the organizing principles of the Academy of Sciences in St. Petersburg. It reveals the ideas of Leibniz and his follower Christian Wolf that influenced Emperor Peter the Great and were implemented in the structure of the St. Petersburg Academy of Sciences. Changes in the status and role of philosophy in the St. Petersburg Academy of Sciences during the XVIII century are traced.

Keywords: *Education, St. Petersburg Academy of Sciences, Leibniz, Peter the Great, Christian wolf, philosophy.*

Об авторе:

КОРСАКОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник ФГБУН Институт философии РАН, Москва. E-mail: snkorsakov@yandex.ru

Authors information:

KORSAKOV Sergey Nikolaevich – PhD, Assoc. Prof., Leading Researcher of the Institute of Philosophy of RAS, Moscow. E-mail: snkorsakov@yandex.ru

УДК 1:37.01

РЕЦЕПЦИЯ ЭТИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ

А.Ф. ЛОСЕВА

С.Н. Климов

ФГБОУ ВО Российский университет транспорта (МИИТ), г. Москва

Рассмотрены взгляды отечественного философа А.Ф. Лосева на проблемы познания через призму морально-нравственных подходов и оценок. Постоянно учась и познавая окружающий мир, мыслитель стремится поделиться своими мыслями относительно сложных вопросов познания, обучения. Представлен оригинальный подход к интерпретации сущности знания, нравственных аспектов его освоения, значение науки и диалектической методологии.

Ключевые слова: *А.Ф. Лосев, знание, познание, смысл учения, знание как любовь, знание и зло, признаки знания, роль и значение науки, диалектика как метод.*

Жизнь и деятельность замечательного отечественного философа А.Ф. Лосева тесно связаны с педагогической теорией и практикой. Пройдя блестящий путь педагога – от гимнастических уроков до преподавания в вузах в провинциальных городах (Чебоксары, Куйбышев, Полтава), а затем в МГУ (начало 1940-х гг.), МГПИ им. В.И. Ленина (с 1944 г. до конца своих дней) – Алексей Федорович настойчиво старался передать свой живой интерес к знанию, процессу познания, учению.

Еще будучи гимназистом, А.Ф. Лосев начал задумываться над проблемами реализации человеком данных ему от природы возможностей. В 16 лет он написал одно из своих ранних сочинений под названием «Корень учения горек, но плоды его сладки», которое является изречением древнегреческого риторика Исократа. Целью изучения наук Лосев видел в формировании цельной личности, обладающей совокупностью идей и убеждений. Идеал образованного человека он определял так: «Быть цельным, быть самостоятельной единицей, то есть иметь Свое действительно своим» [3, с. 844].

Знание может приносить как непосредственные материальные выгоды, так и служить источником духовного наслаждения: «Тяжел и многотруден посев первых стараний учащегося, но будущий урожай настолько заманчив, настолько он много дает обещаний, что “корень учения” всяким должен переноситься с полным терпением и добросовестностью» [3, с. 845].

В книге «Дерзание духа», являющейся своего рода духовным завещанием, он говорит о важности постижения человеком неизвестного путем перехода от незнания к знанию, для чего необходим «живой ум», «живое мышление».

Сила живой мысли такова, что сформированный и основанный на ней мозг «запретит вашему организму болеть, наградит долголетием, откроет в каждой пылинке великую мысль, превратит бытовые будни в счастье, осмыслит все трудности и приведет к светлым победам на великих фронтах борьбы за лучшее будущее» [3, с. 6].

Чтобы стать настоящим интеллигентным человеком, следует идти по пути длительного, терпеливого, возможно многолетнего воспитания. Первым шагом на этом пути является становление личностью себя в качестве *ученика*. При этом имеется в виду не короткий, ограниченный школьной партией период, а постоянный процесс самообучения, самообразования, саморазвития. Своеобразным лейтмотивом для А.Ф. Лосева являются слова одного из «семи мудрецов» Древней Греции Солон: «Старею, всегда учась!».

Размышляя над проблемами познания окружающего мира, философ вскрывает свои собственные смыслы научения, знания.

При первом приближении основными аспектами учения могут быть:

- *знаниевый аспект* – приобретение знаний. Действительно, знания важны для ученика, но одних лишь знаний мало; «если человек имеет только знания и ничего другого – это страшный человек, беспринципный человек и даже опасный человек» [4, с. 323];

- *профессиональный аспект*. Профессиональная направленность важна, однако если целью обучения выступает исключительно получение профессии, то возможно становление человека узким ремесленником, не говоря о возможном росте такого индивида в качестве руководителя, управленца и с перспективой получения «бездушного чиновника» или «беспринципного администратора»;

- *культурно-прогрессистский аспект*. Каждый ученик готовит себя к тому, чтобы стать культурным и прогрессивным человеком. Но в то же время история знает много примеров того, когда сами «культуры» (имеется в виду определенный тип цивилизации) выступали антигуманными, античеловеческими, равно как и неоднозначно понимаемые направления прогресса.

Такой обывательской интерпретации А.Ф. Лосев противопоставляет свою интерпретацию знания.

Он определяет знания через *любовь*, которую понимает, с одной стороны, как проникновение в тайны любимого, а с другой – как ощущение родства с любимым. При этом речь идет не о слепой любви, а о любви, способной критиковать недостатки, радоваться успехам, переживать о промахах. Радуюсь тому, что узнал, настоящий ученик страдает от недостатка знаний, их несовершенства применительно к самому себе.

Понимая знание как любовь, настоящий ученик имеет намерение обратиться к «потенциальной бесконечности знания», которая является «приютом для обучающегося». «Настоящий ученик тот, кто хочет бесконечно знать» [4, с. 325] – утверждает А.Ф. Лосев, формулируя по сути внутренний, стержневой принцип непрерывности образования.

Изучив и поняв какой-либо фрагмент знания, сделав его своим достоянием, подлинный ученик получает удовлетворение от открывшейся любви к истине и стремится к порождению новых истин.

Знание через любовь, через борьбу с недостатками готовит ученика к подвигу жизни.

Знающая любовь и любящее знание предполагают наличие мирного благоденствия, которое в то же время выступает целью в борьбе со злом в процессе воспитания человеком в себе силы духа.

Тезис мыслителя о том, что плох тот ученик, который не «чувствует личной ответственности за всех, за всеобщее человеческое благоденствие в

будущем» [4, с. 325], в наши дни стал еще более актуальным. Поскольку роль каждого человека в современном социуме возросла, постольку от отдельно взятого индивида сегодня может зависеть судьба огромного количества людей. Поэтому безответственное знание – подлинное зло, способное привести к непоправимым последствиям.

Исходя из данного посыла, Алексей Федорович считает, что личность должна быть готова к обучению при условии осознания ею такого рода ответственности. При отсутствии же ответственности необходимо воздержаться от учебы до тех пор, пока не наберешься у жизни ума-разума.

«Знания и любовь, родина и подвиг, вооруженность против зла и будущее счастье благоденствующего человека – это альфа и омега всякой учебы» [4, с. 327]. Эти слова, пропущенные философом не только через разум, но и через душу и сердце, звучат своеобразным наказом всем, кто учится, кто хочет учиться и кто достоин этого.

Оценивая значение знания в сопоставлении с жизнью, А.Ф. Лосев ставит это знание в его объективном существовании и выражении выше жизни, наделяя его эстетическими (благородство, возвышенность) и этическими (бесстрашие, стойкость, героизм) характеристиками.

В этом смысле Алексей Федорович продолжает традицию мыслителей русского религиозного ренессанса рубежа XIX–XX вв., где в творчестве В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, Н.О. Лосского проследживается мысль о том, что этика способна расширять границы познания [1; 2].

Интересна мысль философа о соотношении знания и зла: человек, мало знающий о зле и его проявлениях в жизни, беспокоен и много боится, тогда как прошедший через зло, ощутивший его в достатке спокоен и бесстрашен, что делает его благородным.

Определяя для себя сущностным назначением знания «разрешение противоречия жизни», А.Ф. Лосев рассуждает о том, что составляет содержательную сторону знания. При этом ему неизбежно приходится размежевывать знание природных законов и социального знания, указывая на несводимость познания общественных процессов через законы природы. Соотношение между законами и предметами окружающего мира обусловлено реальностью движущихся природных явлений. «Законы природы есть только отражение реально данной картины природы. А почему реальная картина природы именно такова, этого никакие законы не объясняют» [5].

В числе сущностных признаков знания мыслитель называет следующие:

- основу, на которой строится фундамент знания, составляет жизнь в многообразии ее проявлений, которая в то же время суть цель и смысл знания;
- знание, вызванное потребностями жизни, – это всегда «знание общего»: «Общее — вот что освещает и осмысляет все частное, все частичное, все случайное, все уединенное и отъединенное. Общий закон, общий вывод или хотя бы какое-нибудь общее наблюдение — вот где знание и вот где начало преодоления смутного животного хаоса ощущений» [5];
- процесс познания – это разделение, противопоставление субъекта и объекта познания, сравнение исследуемого предмета с другими, что с необходимостью требует выхода за рамки познаваемого, иначе субъекту грозит до-

вольствоваться знанием только отдельных сторон, деталей без постижения предмета в его целостности.

Отграничивая жизнь человека от природной среды и подчеркивая стремление его к обособлению, А.Ф. Лосев обозначает своего рода предел, каковым выступают род, родственные отношения, за которыми – Родина. Именно в родной стихии в пределах своей Родины «он знает для себя такое общее, которое, несмотря на свою общность, содержит в себе бесконечное богатство индивидуального, когда это общее максимально внутренне для него, когда оно есть он сам, в своей последней и интимной сущности» [5].

На примере философии Алексей Федорович говорит о знании как «знании об общем», тесно связанным с познанием родного, любимого, того, что будет соответствовать социальному и духовному развитию Родины: «Всякая философия, которая не питается учением о Родине, есть наивная и ненужная философия. Ее “обобщения” слишком узки и ничтожны; ее “познание” слишком нежизненно, ее “мир” и “бытие” — пустота и тюрьма, всезлостное исступление рассудка, безличное раскаяние живого духа на Голгофе собственного жалкого самообожествления» [5].

В своем сочинении «Значение наук и искусств и диссертация Руссо “О влиянии наук на нравы”» философствующий гимназист Алексей Лосев размышляет над ролью научного знания. По его мнению, значение науки для человека и общества состоит в следующем.

Во-первых, несомненно ее прагматическое значение, что выражается в пользе научных открытий для удовлетворения материальных потребностей и соответственно развития материальной культуры. Причем, удовлетворяя материальные потребности, люди опосредованно совершенствуют и свою духовную организацию.

Во-вторых, наука способствует развитию нашего ума, который оттачивается при открытии законов окружающего мира. Другое дело, что количество мировых загадок увеличивается по мере того, как человек становится умнее.

При этом важнейшим эффектом влияния науки на человека является не столько то, что собственно он открыл, а то, как это повлияло на него самого, на совершенствование его интеллектуальных и духовных возможностей. «... Науки, не давая абсолютного знания о природе и сущности всего существующего, развивают наши духовные способности, духовные силы, которые мы можем употреблять на наше внутреннее совершенствование» [3, с. 58], отмечает А.Ф. Лосев.

В-третьих, наука укрепляет волю и духовные силы, что расширяет возможности человеческой деятельности.

В-четвертых, наука освобождает человечество от предрассудков, которые наносят ему ощутимый вред.

В-пятых, наука формирует альтруистические чувства, так как умственное развитие способствует строгости нравов.

Вместе с тем по мере представления наукой способов удовлетворения материальных потребностей, развития материальной культуры возникает противоречие между наукой и нравственностью.

С одной стороны, это противоречие проявляется в злоупотреблении людьми достижениями науки. Наука выступает средством, которое человек использует как во имя добра, так и зла, которое также является необходимо-

стью в нашей жизни, ибо в борьбе со злом, происходит возвышение и совершенствование личности. Потенциально наука, ее открытия положительно влияют на человека, на его нравственные устои, а если это влияние отрицательное, то это вина самого человека, который вынужденно сталкивается с негативными проявлениями в окружающей его жизни. «Не наука влияет дурно на человека, а человек на науку» [3, с. 60] – таков вывод философа.

С другой стороны, наука вынуждает человека страдать, следуя по пути поисков истинного знания. Но история научных открытий полна обратных примеров, свидетельствующих о том, как серьезные ученые, стремящиеся преодолеть препятствия, возникающие при достижении истины, усиливали свою энергию по мере возрастания напряжения в этой борьбе.

Наука не имеет своим предназначением абсолютное познание мира, поскольку такая постановка вопроса ведет к множеству противоречий. Умножая наши знания о мире, мы попадаем в ловушку новых, скрывавшихся за сделанными открытий.

Главная цель науки – постоянно питать наш ум, служить духовному развитию и росту человека. Кроме того, необходимо заметить, что даже если считать уровень научных достижений незначительным, то «все наши теперешние познания не имеют существенно важного значения для абсолютного понимания сущности всего, что существует» [3, с. 62].

В разделе «Мировоззрение и жизнь» книги «Дерзание духа» Алексей Федорович обращается к науке как социальному явлению и высказывает, казалось бы, парадоксальный тезис о вечной молодости науки. Если все вещи, явления в окружающей нас действительности, постоянно изменяясь, со временем ветшают, стареют и умирают, то не имеющая возраста наука удивительным образом молодеет.

Все ее успехи, полагаемые как устаревающие или устаревшие, являются фундаментом для последующих достижений. Таким образом, наука как бы останавливается в темпоральном измерении и не имеет возраста. Отсюда философ делает заключение о том, что причастные к науке люди также живут вне возраста. Занятия научной деятельностью приводят, напротив, к расцвету личности ученого.

Науку, считает А.Ф. Лосев, можно представить в облике величественной дамы, способной, с одной стороны, совмещать проблемы бытовой жизни с молодостью и привлекательностью, а с другой – выступать в роли единственно верной возлюбленной, постоянно покрытой тайнами, которая все же позволяет иногда приоткрывать таинственные завесы в их молодом свете.

В своем завете А.Ф. Лосев подчеркивает: «...если хотите быть вечно молодыми, всегда старайтесь служить вечной молодости в науке. Постоянное приобщение к науке будет приобщать и вас самих к вечной молодости; и сколько бы вы ни жили, вы всегда будете чувствовать себя вне возраста» [4, с. 272].

В предисловии к книге «Философия имени» А.Ф. Лосев особый акцент делает на проблеме *методологии*, используемой им в процессе познания мира. В качестве таковой он называет и успешно применяет как единственно допустимую *диалектику*. Алексей Федорович подчеркивает мысль о сложности и неоднозначности толкования данного термина, а посему для понимания своих взглядов дает ряд разъяснений.

Во-первых, он утверждает, «что истинная диалектика всегда есть непосредственное знание» [6, с. 36], т. е. это знание, самым тесным образом связанное с жизнью, взятое из объективной реальности. Приводя конкретные примеры, философ указывает на следующее противоречие: любое единичное явление, отдельно взятый предмет не мыслится без общего (многого), с необходимостью предполагая его в качестве важной составляющей. А само многое суть в определенном смысле отдельно взятое единичное. Данное противоречие разрешается, снимается категорией целое, являющей собой диалектический синтез «одного» и «многого».

Во-вторых, постулируется философская идея *реализма* диалектики, представленной в окружающем нас мире через всю совокупность вещей, взятых в их «смысловом саморазвитии». В его представлении диалектика должна быть направлена на реальные предметы, поэтому мыслитель исповедует «диалектику, для которой существуют сущности и смыслы, но проявленные, открытые реальному опыту живого человека, и существуют реально ощущаемые явления, но — несущие на себе определенную смысловую закономерность и определенный существенный принцип и силу» [6, с. 37].

В-третьих, диалектика, наряду с непосредственной данностью и реальностью явлений окружающего мира, суть «*нечто абстрактное*». Любой предмет, конкретная вещь, взятые в их ощущаемой форме, требуют осмысления. Получается, что непосредственно данные нам в ощущениях вещи предстают в нашем сознании в определенной логической форме. Абстрактность же и возникает в силу логической закономерности как следствия реализации мыслительного процесса. Признавая абстрактность диалектики, А.Ф. Лосев называет ее как бы «скелетом жизни, ритмом жизни, оформлением и осмыслением жизни» [6, с. 39].

Жизнь как таковая совершенно не нуждается в диалектике, но в то же самое время она, эта жизнь, и порождает из себя диалектику, которая при этом предполагает соблюдение ряда условий, а именно: наличия не только факта жизни, но и верного, адекватного ее восприятия; нравственного образа жизни, «неуродливого» опыта ее проживания человеком.

В-четвертых, диалектика, отстаивая позиции *абсолютного эмпиризма*, призвана осознанно относиться к опыту. Не имея целью описания какого-либо определенного опыта, диалектика только предоставляет свой арсенал логических скреп и смыслов, которые могут быть применены к любому опыту как таковому. А.Ф. Лосев настаивает на тесной связи, синтезе эмпирии и рационализма, теории и опыта практики.

Таким образом, творчество А.Ф. Лосева далеко от пределов исчерпаемости смыслов и значений для сегодняшнего дня и требует дальнейшего осмысления. Представление им знания в контексте категории любви, насыщенность знаниевой основы морально-нравственными коннотациями, далекими от обывательских и строго научно-гносеологических интерпретаций, значительно расширяет смысловое поле процесса учения, познания. Кроме того, во многих работах философа прослеживается неявно сформулированный, но имплицитно присущий мыслителю и проходящий красной нитью принцип непрерывного образования через становление каждой личности в качестве ученика, находящегося в творческом поиске и постоянно занимающегося самообразованием и саморазвитием.

Список литературы

1. Колесниченко Ю.В. Особенности философии личности в русской мысли 20-30-х гг. XX столетия // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. «Философские науки». 2017. № 1. С. 90–95.
2. Кондратьева С.Б. Этико-философское наследие русского религиозного ренессанса конца XIX – начала XX в. // Вестник Московского государственного областного университета. Серия Философские науки. 2018. № 2. С. 134–141.
3. Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов / общая ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий; сост. Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий; предисл. А. Тахо-Годи; комментарии и примечания А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. М.: Прогресс-Традиция, 2015. 1086 с.
4. Лосев А.Ф. Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. 366 с.
5. Лосев А.Ф. Жизнь [Электронный ресурс]. URL: <https://royallib.com/> (дата обращения: 11.02.2019).
6. Лосев А.Ф. Философия имени // Самое само: соч. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 29–204.

ON RECEPTION OF A.F. LOSEV'S ETHICAL AND GNOSEOLOGICAL VIEWS

S.N. Klimov

Russian University of Transport (МИТ), Moscow

The views of Russian philosopher A.F. Losev on problems of knowledge are examined through the prism of his moral and ethical approaches. Expressing his understanding of the world, this thinker seeks to share his thoughts on the complex issues of cognition and learning. His original approach to the interpretation of the essence of knowledge, the moral aspects of its development, the importance of science and dialectical methodology is analyzed within the article's format.

Keywords: *A.F. Losev, knowledge, cognition, the meaning of learning, knowledge as love, knowledge and evil, characteristics of knowledge, the role and importance of science, dialectics as a method.*

Об авторе:

КЛИМОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры «Философия, социология и история» Российской открытой академии транспорта МИИТ, г. Москва. E-mail: klisn@mail.ru.

Author information:

KLIMOV Sergey Nikolaevich – PhD, Professor, professor of the department «Philosophy, sociology, and history», Russian open academy of transport (МИИТ), Moscow. E-mail: klisn@mail.ru.

УДК 1 (091)

К.Д. КАВЕЛИН О «ВСТРЕЧЕ» НОВЫХ СМЫСЛОВ ФИЛОСОФИИ, ИСТОРИИ И ПСИХОЛОГИИ

Е.Е. Михайлова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь

На примере воззрений русского философа, историка и общественного деятеля К.Д. Кавелина показано, какую роль сыграли представители позитивистской философии истории в становлении теоретической психологии в России. В исследовательской позиции Кавелина вскрыты две прямо противоположные направленности: строгий детерминизм и гибкая диалогичность. В качестве текстового первоисточника в статье анализируется работа Кавелина «Задачи психологии» (1872). Автор статьи приходит к выводу о том, что, в замыслах Кавелина «встреча» философии, истории и психологии во второй половине XIX в. происходит на новой основе, где история и психология уже выступают в качестве самостоятельных наук, а философия перестает чувствовать себя высшим авторитетом истины.

Ключевые слова: *К.Д. Кавелин, философия, психология, история, позитивизм, многофакторный анализ, субъект познания, диалог.*

Российские представители философии истории второй половины XIX – начала XX в., изучавшие в поливариантном ракурсе историческое прошлое, неизменно сталкивались с трудностями объяснения и понимания таких сложных факторов, как национальное или правовое самосознание, общественные идеи и идеалы, неосознанные индивидуальные поступки и массовые стихийные проявления, веровательные представления народа, волевые качества исторических личностей и т. д. Тем самым они невольно включались в сферу задач психологии, стараясь понять и скорректировать теоретические основания уже сложившихся психологических проблем. Поэтому нет ничего удивительного, что на волне построения новой научной классификации представители философии истории пытались определить место психологии среди других наук, выявить ее задачи, предмет изучения, принципы и соотношение с философией, историей, социологией, биологией, лингвистикой, этикой и другими направлениями научной мысли конца XIX – начала XX в.

Тексты представителей русской позитивистской философии истории (их научные исследования и публицистические высказывания) дают основания говорить о том, что общей чертой авторов оказалась диалогичность, т. е. умение вести конструктивную полемику, способность выстраивать собственный доказательный смысловой ряд, подвергать его сомнению и «слышать» аргументы своих оппонентов. Об этом сами за себя говорят эпистолярные дискуссии: К.Д. Кавелина с В.С. Соловьевым – о границах возможностей позитивного знания; Н.И. Кареева с Н.Я. Данилевским – о сильных и слабых сторонах теории культурно-исторических типов; П.Н. Милокова с Г. Тардом – о рисках чрезмерного увлечения принципом подражания в объяснении фактов социокультурного развития; П.Н. Милокова с П.А. Сорокиным – о природе и статусе национальности, о путях формирования национального самосознания и т. д. [6, с. 82–83; 8, с. 153; 9].

На очерченном выше полемическом фоне, а также в русле понимания диалога, выстроенного М.М. Бахтиным как открытость сознания исследователя, его готовность к общению «на равных» и «поочередно» [1, с. 371, 385], хорошо высвечивается роль русских позитивистов в становлении теоретической психологии в России. Наиболее ярко эти усилия отражены в сочинениях русского философа, историка права и публициста Константина Дмитриевича Кавелина, в наследии которого обнаруживаются примеры полемических суждений, глубоких по содержанию и сбалансированных по форме изложения.

Задачи философии, истории и психологии в замыслах К.Д. Кавелина

К.Д. Кавелин ратовал за строгий детерминизм в изучении исторического прошлого, но это нисколько не мешало ему чувствовать историю как «встречу» сознаний познающих субъектов. Такую исследовательскую установку, например, ярко иллюстрирует его конструктивно-критический анализ спора славянофилов и западников, в котором отчетливо показаны и разногласия, и общие перекрестные места познающих субъектов. Постепенно Кавелин занимает позицию, согласно которой частые контакты с оппонентами и взаимопересечения полярных воззрений помогают глубже изучить человека в его истории, культуре и обществе. Именно в таком ракурсе Кавелин и говорит о нарождающейся на его глазах науке психологии, участвующей во «встрече» с философией и историей уже в новом качестве – как самостоятельной отрасли знания.

В работе «Задачи психологии» (1872) Кавелин тонко улавливает уже наступивший момент «отпочкования» психологии от философии. Как многогранно рефлексирующий исследователь, он не может оставаться в стороне и считает нужным участвовать в осмыслении формирования самостоятельного предмета психологии, ее задач и методов. Кавелин начинает свои рассуждения с выяснения роли философии в становлении психологии. С этой целью он подробно анализирует содержание двух основных философских направлений XIX в. – спиритуализма и материализма – с их попытками осмысления двойственной сущности бытия. Как известно, сторонники идеалистического направления выводили внешнюю природу человека из психических начал, а философы-материалисты, наоборот, называли психическую жизнь следствием физиологического развития. Итогом подобного наблюдения за столь крайними позициями стал критически-конструктивный вывод Кавелина о том, что оба философских направления «страдают» односторонностью выводов и поэтому должны уступить место положительным наукам, способным исследовать психические явления и факты при помощи точного индуктивного метода и многофакторного анализа [3, с. 421, 637]. Заметим, что в той же мере Кавелин критиковал и односторонность физиологического подхода, считая, что для исследователя в области психологии важна не материалистическая или психологическая сторона человеческого бытия, а прежде всего «соответствие» между ними [3, с. 382].

По наблюдениям Кавелина, к концу XIX в. психология в своем изучении источников человеческой деятельности пришла «на смену философии». Там, где философия останавливалась на общих и отвлеченных началах, психология оказалась способной проникать в самую глубину явления, анализируя следы прошлого и показывая многофакторность формирования «продуктов психических процессов и отправлений». Кавелин не раз подчеркивал общность предмета изучения философии и психологии. Обе отрасли знания занимаются разрешени-

ем одной и той же задачи, но подходят к ней с различных сторон. Предметом философии, согласно интеллектуальной дифференциации Кавелина, должны выступать «объективно данные продукты духовной жизни», а психологии – «способы и законы происхождения этих продуктов» [3, с. 638].

Приступая к теоретическому осмыслению психологических проблем, Кавелин исходит из определения психологии как «науки о душе, ее свойствах и проявлениях». Но, поскольку душа тесно связана с телом, отличить факты психические от материальных, по свидетельству многочисленных исследований XIX в., оказалось делом чрезвычайно трудным. В связи с этим современная психология представляется Кавелину пока «самой темной и заброшенной» из всех отраслей знания, т.к. в ней наблюдается смешение идей и отражены бесконечные колебания ученых, в зависимости от господствующих воззрений эпохи. По наблюдениям Кавелина, амплитуда колебаний мнений исследователей постоянно раскачивается, склоняясь то к метафизическим, то к физиологическим трактовкам психологических проблем [3, с. 388–389].

Во многих исследованиях Кавелина рефреном проходит мысль о юридическом и политическом бесправии человека в России, где «нравственная личность как будто уходит со сцены и на ее место встают безличные массы» [3, с. 613]. В работе «Задачи психологии» наиболее остро поставлена проблема «нравственного ничтожества» личности. Здесь наряду с политико-правовыми и социально-экономическими причинами бесправного положения российского человека Кавелин особо выделял необходимость индивидуализировать историю. Он подчеркивал «ошибочность» поиска сущности и значения самой психической жизни только в окружающем ее материальном мире. В связи с этим именно в психологии ученый увидел «ключ» ко всей области человекознания. К этому выводу, по собственному признанию, Кавелин пришел не сразу, а «вследствие занятий юридическими и политическими науками, историей, философией и народными верованиями» [3, с. 375].

Как позитивистски сориентированный исследователь, Кавелин связывал перспективы развития психологии с положительным знанием, в основе которого должны лежать научные факты. Для этого, по мнению мыслителя, требовалось первоначально разобраться в самом определении «фактов», особенно в области психологических процессов. Дело в том, что в научных исследованиях 60–70-х гг. XIX в. в большинстве случаев психические факты считались недоступными для их изучения точными науками. Кавелин, напротив, старался доказать, что все науки могут участвовать в подготовке материала для психологии, что от степени совершенства обработки и интерпретации фактов зависит успешность психологических исследований.

Точные науки, рассуждал ученый, как и психология, основывают свои выводы на критически обработанных впечатлениях. Разница состоит лишь в том, что теоретики естествознания имеют дело с впечатлениями, непосредственно полученными от физического мира, а психологи – с впечатлениями от внешних следов психической жизни и деятельности. В этой связи знания и понимания смысла предметов и явлений Кавелин предлагает рассматривать в качестве «психологических продуктов», выработанных впечатлениями исследователя [3, с. 575]. Именно в таком контексте – внешней, средовой определенности этих впечатлений и стройной логике фактов – видится Кавелину возможность изучения истории верований, языка, политических учений и учреждений, искусств, науки и культуры. Сравнивая

«однородные явления» различных сообществ и внутреннюю эволюцию исторической жизни каждого отдельно взятого народа, можно выявить динамику и закономерности таких изменений, что, в свою очередь, способствует дальнейшему исследованию психической жизни и деятельности человека [3, с. 403].

Как видим, осмысление психологических проблем Кавелиным вызревало из его философских воззрений – гносеологических, мировоззренческих и нравственных. Это способствовало расширению и углублению поисков путей становления психологии как самостоятельной науки, ее места в системе других наук, таких, как философия, социология, история, биология, экономика, лингвистика, этика и других отраслей научного знания конца XIX в. Результаты творческих изысканий Кавелина, как и впоследствии других историков, в частности Н.И. Кареева, В.О. Ключевского и др., в немалой мере сказались на формулировке задач и предмета исследования психологии, ее научной методологии. Поливариантный подход к изучению психических свойств и процессов в культурно-историческом контексте способствовал тому, что сама психология, в замыслах Кавелина, становилась делом не только «книжной учености или простого любопытства», а приобретала потенциальные возможности по свойству и обширности своих задач превратиться в «самую жизненную» отрасль научных знаний [3, с. 613].

Таким образом, участвуя в поиске предметных оснований психологии, ее задач и места в классификации гуманитарных наук, Кавелин проявил гибкую диалогичность. Прямо или опосредованно он вступал в дискуссию со своими идейно-теоретическими предшественниками, полемизировал с современниками, намеренно ставил себя, своего оппонента и читателя в ситуацию противоречивых суждений. Оставаясь верным поливариантной исследовательской позиции, Кавелин в любом учении старался видеть зерно здравого смысла и подвергать критике одностороннюю идеализацию.

Позиция К.Д. Кавелина: диалог преодолевает замкнутость и односторонность

В интенции Кавелина, «встреча» задач и смыслов философии, истории и психологии должна помочь каждой из этих отраслей знания глубже понять себя и других. Спустя три года после работы «Задачи психологии» Кавелин пишет статью «Философская критика: По поводу полемики Лесевича и Соловьева» (1875), где прямо говорит о том, что современная философия должна стать «понимающей себя психологией» [5, с. 324]. Историки должны не только фиксировать и объяснять, но и интерпретировать психические процессы и свойства людей изучаемого ими прошлого. Психологи должны внимательно изучать культурно-историческую среду, в контексте которой полнее раскрываются психологические факторы. Для исследователя в области психологии важна не материалистическая или психологическая сторона человеческого бытия, а прежде всего «соответствие» между ними.

Заметно, что Кавелин поддается увлечению психологией, как поддаются всему новому. Чувствуются нотки чрезмерной экзальтации, когда он говорит о том, что психология может помочь философии истории в ее рефлексии над коллективными ошибками прошлого и в преодолении раскола между теорией и действительностью. В любом случае, значимость позиции Кавелина заключается не только в фиксации «встречи» трех наук – философии и двух ее «дочерей» – истории и психологии, но и в осмыслении важности их перекрестной референции.

Междисциплинарный диалог, в рассуждениях Кавелина, видится важным средством преодоления замкнутости и односторонности отдельных наук, одновременно помогая им решать и свои мировоззренческие и методологические задачи. Философия видится Кавелину основой для диалога наук, изучающих человека во всех его проявлениях. Он констатирует, что философские вопросы и задачи – самые общие, что они есть начало всех наук и сознательно или неосознанно рождаются в голове «всех и каждого» [5, с. 322]. Однако, отмечает Кавелин, философия, являясь по своему содержанию и задачам «самой живой из живых наук», до сих пор слышит в русском общественном сознании как «кабинетное, книжное знание» [5, с. 323]. Между тем основные начала философии присутствуют в каждой отрасли знания. «Как только опыт... заставит нас критически посмотреть на эти основные начала, подвергнуть их проверке, – мы тотчас же становимся с философией лицом к лицу», – пишет Кавелин [5, с. 324].

В рассуждениях Кавелина высвечивается еще один аспект философии. Помимо того что философия является основой для диалога всех наук, она выполняет еще одну немаловажную роль – роль «критика умственного движения». Потребность в философской рефлексии усиливается в переходные периоды развития общества, когда почва уходит из-под ног. «В такие эпохи люди вынуждены искать себе точки опоры в системе осмысленных воззрений, прошедших через критику» [5, с. 324]. Умственный и нравственный рост, как и цивилизационные достижения, выталкивают человека из старого порядка и заставляют создавать новый, отвечающий вызову времени. Именно в такой ситуации и нужна философия как критическое знание. Надо стремиться, считает Кавелин, чтобы пробуждение философского сознания у нас выражалось не в «общих, полуинстинктивных расположениях и наклонностях к тому или другому мировоззрению», как это происходит сейчас, а в систематическом освоении взглядов и накопленных научных знаний [5, с. 325].

Любопытно, что, будучи позитивистски настроенным исследователем, Кавелин далек от идеализации возможностей научного знания. Он неоднократно повторяет, что наука не всесильна, что исследователь может неправильно объяснять факты, зачастую перенося свои внутренние представления на внешний мир явлений. В статье «Злобы дня» (1888) он прямо пишет: «Наука, в своих заключениях, по своим приемам, неотразима; а, между тем, она не удовлетворяет, оставляет какие-то душевные потребности без объяснения и без ответа. В этом очевидно есть какое-то противоречие» [4, с. 1041]. И это противоречие возможно преодолеть посредством диалога наук.

Сама процедура диалога, если не устраняющего, то, по крайней мере, ослабляющего односторонность и замкнутость наук, в замыслах Кавелина выглядит как единство научного анализа и философского синтеза. Любая наука, в том числе и история, и психология, не исследуют «цельный предмет в его совокупности, в его живой действительности». Они исследуют условия и законы существования и деятельности, обобщая их в общие формулы. Вот почему любая наука всегда и везде начинается с «разложения действительного, живого факта на его составные части и получает в результате уже нечто совсем иное, чем была действительность, подвергнутая научному анализу», рассуждает Кавелин. Философия выступает как критическое знание и как объективное знание. Как критическое знание философия помогает оценить выстроенную комбинацию научных фактов, выявить их пользу для человека. Как объективное знание философия старается

отразить целостность предмета или явления. Заметим, что, используя понятие «объективное», Кавелин пытается отмежеваться от его метафизической природы. «Мы называем это отношение объективным, когда не один какой-нибудь человек, а огромное большинство людей, весь род человеческий находится в одинаковых отношениях к предмету» [4, с. 1047]. Оттого и объективная истина видится Кавелину «подвижной, способной к самосовершенствованию» в той мере, в какой совершенствуется сам человек как субъект познания [4, с. 1047].

Как видим, Кавелин представляет «встречу» философии, истории и психологии второй половины XIX в. на новой основе, где история и психология уже выступают в качестве самостоятельных наук, а философия перестает чувствовать себя высшим авторитетом истины, признает возможность самокоррекции истины. Обмен смыслами и задачами важен как для каждой отдельной науки, так и в целом для формирующегося социогуманитарного знания. В интенции Кавелина философия и психология должны сообща «распределить» предмет исследования, а психология и история – методы исследования.

Современные реалии показывают правоту исследовательской установки Кавелина. Междисциплинарный подход к изучению социокультурных явлений, несмотря на трудности взаимопонимания теории и методологии наук, воспринимается всеми как продуктивный, всерьез и надолго. Об этом говорят работы современных исследователей, работающих в перспективе междисциплинарного анализа взаимовлияния философии, истории и психологии [2; 7].

Позволю еще раз процитировать М.М. Бахтина: «Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответы на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины» [1, с. 354]. Эти слова Бахтина хорошо известны, я и сама их уже приводила в одной из своих работ [8]. Важность их заключается в том, что Бахтин говорил о «встрече» смыслов культур. Если науку рассматривать как компонент культуры, то слова Бахтина зазвучат по-новому: смысл одной науки, раскрывая свои глубины, встречается со смыслом другой, пока еще чуждой ему: между ними начинается диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность смыслов этих наук; мы ставим чужой науке новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответы на эти наши вопросы, и чужая наука отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / сост. С.Г. Бочаров; текст подгот. Г.С. Бернштейн и Л.В. Дерюгина; примеч. С.С. Аверинцева и С.Г. Бочарова. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. 445 с.
2. Гуревич П.С. Соотношение философии и психологии // П.С. Гуревич. Психология. М.: Старик Ватулин, 2005. С. 65–75.
3. Кавелин К.Д. Задачи психологии // Собр. соч. в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. Наука, философия, литература. С. 375–648.

4. Кавелин К.Д. Злобы дня // Собр. соч. в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. Наука, философия, литература. С. 1019–1074.
5. Кавелин К.Д. Философская критика: По поводу полемики Лесевича и Соловьева // Собр. соч. в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. Наука, философия, литература. С. 319–326.
6. Косарская Е.С. Проблема типологии социокультурного развития в философии истории русского позитивизма конца XIX – начала XX века: дисс.... канд. филос. наук. М.: МГОУ, 2016. 187 с.
7. Ленъков С.Л. Трехуровневая психолого-педагогическая модель личности // Педагогика: науч.-теор. журн. РАН. 2018. № 6. С. 12–23.
8. Михайлова Е.Е. Диалогичность философии истории русского позитивизма и современность // Соловьевские исследования. 2017. № 2 (54). С. 151–159.
9. Моисейкина Т.А. Онтологическая целостность как нерешенная задача русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия Философские науки. 2019. № 1. С. 108–117.

K. KAVELIN ON THE «MEETING» OF NEW MEANINGS IN PHILOSOPHY, HISTORY AND PSYCHOLOGY

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

The article examines the role played by the representatives of the positivist philosophy of history in the development of theoretical psychology in Russia on the example of the views of the Russian philosopher, historian, and public figure K.D. Kavelin. Two directly opposite directions in Kavelin's the research approach are revealed: strict determinism and flexible dialogue. In the article's format Kavelin's work «Problems of Psychology» (1872) is analyzed as a textual source. The author comes to the conclusion that, in Kavelin's project, the “meeting” of philosophy, history and psychology in the second half of the XIX-th century should take place on a new basis, where history and psychology already act as independent sciences, and philosophy ceases to feel itself as the highest authority of truth.

Keywords: *Kavelin, philosophy, psychology, history, positivism, multi-factor analysis, subject of cognition, dialogue.*

Об авторе:

МИХАЙЛОВА Елена Евгеньевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры психологии и философии ФГБОУ ВО «Тверского государственного технического университета», Тверь. E-mail: mihaylova_helen@mail.ru

Author information:

MIKHAILOVA Elena Evgenyevna – PhD, Prof., Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: mihaylova_helen@mail.ru

УДК 1 (091)

Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ И И.А. ИЛЬИН: НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ УНИВЕРСУМ

С.А. Малинин

ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет»,
г. Москва

Рассматривается проблема взаимосвязи нравственных оснований человеческой жизни и конституирования политико-правового универсума в наследии Г.В.Ф. Гегеля и И.А. Ильина. Показано, что, переосмысливая наследие Гегеля, Ильин сохраняет многие установки, сопряженные с его видением этой темы на базе собственной консервативно-либеральной платформы, отмеченной аристократизмом и неприятием идеи неограниченной демократии, которая в течение его жизни эволюционировала в духе восприятия авторитарных и тоталитарных учений. Так, рассуждая о конституировании субъективного Духа, Ильин акцентирует примат общественной нравственности над моралью, хотя и ставит под сомнение автоматическое торжество первой. Гегелевское учение о правовых основаниях общества как сферы объективного Духа переосмысливается Ильиным в его теории правосознания и возникающих в её рамках понимания природы корпоративного государства как отвечающего высшим требованиям естественного права и нравственности.

Ключевые слова: человек, личность, мораль, нравственность, естественное и позитивное право, правосознание, либерализм, консерватизм, аристократизм, демократия, государство, корпоративизм.

Введение

Учение Гегеля о человеке, нравственных основаниях его существования в политико-правовом универсуме трактуется И.А. Ильиным как интегральное звено созданной немецким мыслителем теодицеи. Неудивительно, что эта часть доктрины Гегеля интерпретируется русским автором, как разделяющая в целом судьбу его теодицеи. По вполне понятным причинам кризис гегелевского варианта богооправдания создавал для Ильина и повод критического пересмотра постановки немецким философом темы взаимосвязи человека, нравственного фундамента его бытия и государственно-правовой сферы [7, с. 72]. Правда, первоначально, до событий Октябрьской революции 1917 г. Ильин не ревизует радикально гегелевского понимания взаимосвязи человека и государства в концептуально-теоретическом и политическом ракурсах. Его собственная философско-правовая и политическая позиция в общих чертах изначально вполне укладывалась в русло размышлений Гегеля. В классическом варианте следовавшая канве гегелевского теоретизирования русская философско-правовая мысль, представленная, например, сочинениями К.Д. Кавелина и Б.Н. Чичерина, при всех существующих различиях их построений, характеризовалась преобладанием консервативно-либеральной направленности. В дореволюционную эпоху эта установка со всей очевидностью разделялась и Ильиным.

Подобно иным русским гегельянцам Ильин изначально исходил из идеи значимости вхождения человеческого субъекта в ткань исторически доминирующего нравственного начала как достояния народа, который нуждается в конституционно оформленной монархической государственности и парламентском начале. Конечно же, при этом, он, подобно другим русским либерал-консерваторам, всегда акцентировал специфику культурно-духовных и политических ценностных начал России, что придавало его гегельянству особый оттенок. Однако именно революционные потрясения и насильственная эмиграция заставили Ильина по-новому прочесть гегелевское наследие, перенося те моменты критики гегелевской теодицеи, которые наметились ранее, в русло выработки нового понимания государственно-политического начала и его соотношения с народной нравственностью и внутренним миром человека, находящегося в присутствии несоизмеримой с ним реальности Бога [5]. Ильин и после революционных потрясений и последующих трагических событий русской и мировой истории «мыслил вместе с Гегелем», рассматривая общественную жизнь в её динамике, как поле борьбы исходящего от Абсолюта благого начала с противостоящим ему Злом, но при этом он не воспроизводит догматически категориальный строй и связи доктрины немецкого мыслителя, пытается найти собственные варианты понимания происходящего. В плане политических предпочтений он, отчаявшись в автоматическом торжестве добрых начал и стремления к свободе, присущего духу народа, расстается с либерально-консервативной платформой и приходит к апологии диктатора государственно-политического начала. Попытаемся рассмотреть основополагающие для философской мысли Ильина черты взаимосвязи человека, нравственных оснований его жизни и государства, которые исходят из доктрины Гегеля и составляют основу платформы понимания политико-правового универсума русским автором в динамике её трансформации от базисных идей «Философии Гегеля как учения о конкретности Бога и человека» к позиции, представленной в другом фундаментальном труде «О сущности правосознания».

Человек и нравственные основания его бытия

Единство человека и Абсолюта – то положение учения Гегеля, которое, по мысли Ильина, заслуживает всестороннего философского обсуждения, ибо раскрывает имманентный смысл бытия, а, следовательно, и основания общественной жизни и её политико-государственного измерения. Философское учение Гегеля должно, на его взгляд, быть в целом понято как учение о свободе Бога. «Его философия пытается адекватно раскрыть сущность Божию и устанавливает, что эта сущность в свободе; она пытается изобразить путь Божией жизни и обнаруживает, что этот путь есть самоосвобождение; она стремится постигнуть смысл человеческой жизни и утверждает, что человек и его дух, его дела, его нравственность, его история и его смерть – все это образует высший этап самоосвобождения Божия» [8, с. 255]. Для Гегеля действительно, и здесь Ильин верно акцентирует направленность его учения, утверждение свободы Бога в философском смысле означало его ничем не лимитированное самоопределение, сопряженное с его субстанциальностью и способностью к творчеству.

Отрицательное определение Божества у Гегеля выступает как первая грань его свободы, связанная с отсутствием иных субстанциальных лимитов её реализации, тогда как второй, логически дополняющей первую, гранью свободы, является способность к бесконечному творческому самоопределению. Иль-

ин подчеркивает, что именно творческое самоопределение составляет в гегелевском понимании суть божественной свободы. Однако творческая мощь божественной свободы, изображаемая Гегелем, не может реализоваться автоматически, и именно саморазвитие Абсолюта после его самоотчуждения в мир рисуется Ильину отнюдь не безоблачным его торжеством. Эмпирическая конкретика мира природы и истории оказывается противостоящей чистой логике [4]. Человек должен подтвердить, сообразно с гегелевской логикой, значимость свободного самосовершенствования Духа. Здесь, как полагает Ильин, срабатывают фихтеанские основания учения Гегеля, ибо «онтологический корень человеческого существа Фихте и Гегель понимают одинаково – как духовное самоосвобождение» [8, с. 259]. Жизнь человека в созвучии с Абсолютом как неустанное стремление к свободе, сообразно с гегелевской доктриной, обретает смысловое наполнение. Однако сама по себе полярность природно-телесной и психическая организации человеческого существа, присутствие его перед выбором, обнаруживающим альтернативу Добра и Зла, отнюдь не гарантирует автоматического торжества свободы, как финальной цели Духа. Осознавая имманентную противоречивость гегелевской теодицеи, Ильин стремится показать потенциал учения немецкого мыслителя для характеристики возможности реализации человеческой свободы в пространстве политико-государственных форм.

Понимание Гегелем специфики человеческого существования, как подчеркивал Ильин, составляет отправной пункт его подхода к трактовке нравственности и государства потому, что именно человек способен обнаруживать свободу как наивысшую характеристику самореализации Духа по пути к свободе. Действительно, гегелевское учение о «субъективном духе» предлагает всестороннее видение его философии человека, без которого не могла бы состояться и его теория социально-политической жизни – «объективного духа», и, конечно же, понимание жизни «абсолютного духа» как теории высших духовно-ценностных форм культуры. Гегель действительно видел в человеке существо, несущее в себе импульс Духа в его самостановлении. Природа, по Гегелю, являясь порождением Абсолюта, не доходит до стадии самосознания. Если обратиться к животному как высшей её форме, то жизнь его души выступает как «чуждое всему духовному» движение от одного ощущения к другому. «Только человек впервые поднимается от единичности ощущения к всеобщности мысли, к знанию о самом себе, к постижению своей субъективности, своего “я”, – одним словом, только человек есть мыслящий дух, и этим – притом единственно только этим – существенно отличается от природы» [3, с. 24–25]. Самодвижение Духа с его устремленностью к наделению смыслом тотальности мира и стремлением к свободе реализуется именно в жизни человеческого существа.

Ильин подчеркивает значимость гегелевского понимания полярности и противоречивого взаимодействия начал, присутствующих в человеке. «Судьба человека в мире, – писал Ильин, резюмируя имманентный пафос гегелевского видения антропологической проблематики, – определяется тем, что он состоит из чувственности и разума, тела и духа. Это означает, что человек в своей жизни, подобно всем “образам мира”, уже свободен и еще не свободен. Дух и разум составляют его сущность; следовательно, он в корне своем причастен абсолютной свободе» [8, с. 273]. Как наделенное телом существо человек, таким образом, произведен от природы, принадлежит животному царству, но одновременно он – носитель души, сопричастной Духу. Душевная организация

человека, как акцентирует Ильин, читая Гегеля, также неоднородна, ибо чувственность порождается его конкретно-телесным присутствием в мире, тогда как его разум возносит его в царство идеального, осмысленного миропостижения. «Но разум его связан с чувственностью, и, может быть, его сила лишь потенциально сияет из глубины; а дух связан с телом, и, может быть, ему еще не удалось подчинить себе его косность. Назначение человека в том, чтобы раздуть свою искру абсолютной свободы в целое, яркое и всеохватывающее пламя. И это освобождение, рано или поздно, обеспечено ему, потому, что дух человека есть модус самого Понятия» [8, с. 273]. На пути постижения свободы разум должен находиться в союзе с волей человека.

Именно альянс разумного и волевого начал создает, по Гегелю, человеческую личность. Она предполагает самосознательное определение человеческого «Я» в его абстрактной отделенности от окружающего мира, в его для-себя-бытии. «В личности есть поэтому знание себя как предмета, возведенного мышлением в простую бесконечность и благодаря этому пребывающего в чистом тождестве с собой» [2, с. 97]. Каждое живое существо мыслится Гегелем как субъект, но лишь человек есть лицо, знающее себя свободным. В выделении личностного аспекта человеческого бытия для Гегеля, а вслед за ним и для Ильина, обнаруживается основание права, морали, нравственности и реалий существования человека в общественно-политической сфере. Личностное обособление – предпосылка выхода за границы индивидуального существования, вхождения в совокупность интересубъективных связей.

В отличие от Гегеля, у Ильина прослеживается обостренное внимание к полюсу присутствия трагического барьера между индивидуально-личностными мирами. Он подчеркивает, что автономия личного бытия есть некоторая изначальная характеристика человеческого существования, предшествующая моральным исканиям. «Поэтому все люди своеобразны и единственны в своем роде, несмотря на обилие отдельных, отвлеченно взятых, сходных черт. И, невзирая на постоянное, повседневное, сознательное и бессознательное общение, каждый человек совершает свой путь и осуществляет свою судьбу в глубоком и неизбывном одиночестве» [6, с. 110–111]. В построениях Ильина достаточно остро звучит экзистенциально окрашенная тема одиночества, которая, конечно, связана с признанием первичности автономии личности, фиксируемой в русле исканий немецкой классической философии, и, в частности, под непосредственным гегелевским влиянием, но не сводимой только к нему. Она, по всей видимости, сопряжена с восприятием им установки философии жизни, ибо совсем далека от просвещенческого рационалистического оптимизма, в значительной мере унаследованного Гегелем. Такого рода умонастроения нарастают в эмигрантский период его творчества, отмеченный повышенным интересом к аналитике религиозного измерения личностного существования. Акцентируя момент одиночества, сопряженный с личностной автономией и предполагающий момент уникальности пути каждого в мире, Ильин, следуя за Гегелем, говорит о том, несмотря на него, человек должен искать связи с предметным окружением и другими людьми.

Критикуя пантеистические и панлогистские устремления Гегеля, его терпящее крах желание заключить целостность мироздания в прокрустово ложе диалектико-логической схематики, Ильин одновременно на протяжении всей своей профессиональной карьеры полагал, что немецкому философу уда-

лось представить в спекулятивном синтезе надприродно-духовное измерение человеческого существования перед ликом Абсолюта, как на уровне индивидуальном, так и в плане общественно-политических связей и абсолютных ценностных ориентиров деятельности. Однако само выполнение высокой миссии реализации порыва Духа к свободе, вопреки изначальному замыслу Гегеля, по Ильину, обнаружило и трагическую неспособность человека всецело следовать божественному предначертанию в своих индивидуальных и общественных делах. Отсюда впоследствии в эмиграции в творчестве Ильина родится возвращение к православно окрашенному переосмыслению несоизмеримости Абсолюта и внутренней духовной жизни индивида, а также к осознанию невозможности полной корреляции индивидуально-личностного и нравственно фундированного общественно-политического измерений человеческого бытия, в гегелевской версии так или иначе ориентированных на обнаружение созвучия, запрограммированного телеологией абсолютного начала.

Наличие у человека личностного начала оказывается у Гегеля предпосылкой абстрактного и, в силу этого обстоятельства, формального права. Оно, по мысли немецкого мыслителя, определяет отношение воли лица к внешним обстоятельствам его существования, к вещным факторам, отношениям с иными лицами, к регламентации такого рода связей и их поддержанию в виде наказания. Однако присущая личности воля нуждается в рефлексивном самопостижении, и именно это её отношение к себе рождает моральное измерение личностного существования. «Поэтому точка зрения моральности есть по своей форме право субъективной воли. Согласно этому праву, воля признает и есть нечто, лишь постольку оно ее, постольку она в нем есть для себя как субъективное» [2, с. 155]. Моральная позиция субъекта, по Гегелю, предполагает рефлексии направляемых волей поступков личности в перспективе обнаружения тех норм, которые не только руководят индивидуальным стремлением к Благу, но и могут рассматриваться как всеобщие в деле постижения такового и следования ему. Она видится ему как необходимый шаг в коррекции формально-правового отношения к миру с точки зрения обнаружения деонтологических регуляторов произвола воли, и в этом плане наследие Канта рассматривалось им как связанное с вполне логичной проработкой этого тематического поля. Одновременно Гегель выступает с острой критикой «формализма», сугубой, на его взгляд, неконкретности деонтологического прочтения задач морали в ключе воззрений Канта.

Критикуя кантовский деонтологический подход, кульминирующий в требовании категорического императива, Гегель полагал, что само по себе указание на существование высшего морального основания, призванного определять направленность воли личности, еще не содержит раскрытия содержания такового. «Требование, чтобы принцип мог быть также определением всеобщего законодательства, – замечает он, – предполагает уже содержание, и если бы оно было, то применение его не составило бы труда» [2, с. 177]. В утверждении формальности категорического императива Гегель по преимуществу опирается на первый вариант его формулировки, отставляя в стороне второй, призывающий относиться к человечеству, любому представляющему таковое человеческому существу как к цели, а не как средству. Очевидно, однако, что это второе прочтение категорического императива не просто призывает руководствоваться всеобщим требованием морали, но и уточняет содержание такового (см.: [10, с. 234, с. 239–240]). Поэтому вряд ли гегелевская критика кан-

товского подхода к деонтологическому обоснованию морали может быть признана обоснованной.

Ильин считал в целом возможным присоединиться к гегелевскому варианту критики ограниченности моральной установки. Аргументация, принимаемая им для критики кантовского обоснования морали, всецело воспроизводит гегелевскую. Основной порок подобного подхода, на его взгляд, состоит в своеобразном отрыве моральной перспективы в её абсолютизированном «монадологическом» варианте от понимания онтологической «встроенности» личности в целостность божественного бытия, которая объективно телеологически ориентирована на реализацию торжества абсолютного Добра. «Эта картина существенного разъединения завершается в этических построениях независимо от того, исходят ли они от принципа долга (Кант), или от принципа “абсолютного Я” (Фихте), или же от принципа эмпирической самобытности (романтики, Штирнер); этика строится как учение о множестве субъективных, личных процессов, имеющих, может быть, черты сходства, но существенно различных по содержанию и отдельных по бытию. Социальная “абстрактность” человеческой монады остается последним словом этого понимания даже в том случае, если личность находит в себе “монументальную” глубину, соединяющую её с “потусторонним” миропорядком и Божеством» [8, с. 364–365]. Именно поэтому для трансцендентального субъекта кантовской философии существует принципиальная раздвоенность между эмпирическими условиями его существования и рассудочно обоснованными основаниями морального существования. Он не может обрести на основе разума реального видения своей сопричастности онтологии реализации божественного Добра и потому следует лишь курсом формального повиновения долгу, для которого присутствует лишь бесконечная аппроксимация полноте абсолютно благого начала. При этом, правда, проработка перспективы морального воления как самораскрытия, самоуглубления личностной субъективности важна для утверждения начала совести, способного повести в дальнейшем к утверждению созвучия чаяний индивида и абсолютного волевого начала мира.

Примат нравственного начала над индивидуальной моралью – основополагающий принцип гегелевского видения человеческого бытия. Именно в нравственности Гегель видел звено органического синтеза субъективной и объективной воли, составляющего основание человеческого бытия в пространстве социально-политических форм. «Нравственность, – писал Гегель, – есть идея свободы, как живое добро, которое в своем самосознании имеет свое знание, воление, а через его действие свою действительность, равно как самосознание имеет в нравственном бытии свою в себе и для себя сущую основу и движущую цель; нравственность есть понятие свободы, ставшее наличным миром и природой самосознания» [2, с. 200]. Нравственность рисуется Гегелем как наличное состояние Духа, устремленного к реализации в реальности имманентного ему стремления к Свободе и Добру. Самосознание Духа соединяет в себе это бесконечное саморазвитие по направлению к Свободе и Добру с кристаллизацией конкретных проявлений такового. В нем, по замыслу Гегеля, находит конкретное воплощение единение универсального и конкретно-исторического. Односторонность формально-правового и морального отношения к миру снимается в нравственном начале, позволяющем личности обрести в качестве основы самоопределения сопричастность формам объективного Духа.

«Нравственность, – констатирует Гегель, – есть завершение объективного духа, истина субъективного и самого объективного духа» [3, с. 339]. Нравственность мыслится им как несущая в себе субстанциальную синтетическую глубину жизни Духа, обеспечивающую единение субъективной и объективной воли. Она воплощается в конкретике в духе народа, с необходимостью и мощью спланивающего отдельных лиц в устремленности к Свободе и Добру. Универсальность нравственного начала таким образом реализуется в народном духе и в уникальной личностной жизни. Целое народной жизни, по Гегелю, создает возможность созвучия образа мысли отдельных личностей, «знания о субстанции», то, что отдельные существа «взаимно знают себя» только в границах этого тождества, культивирующего доверие к нравственному образу мыслей. Применительно к отдельной личности её созвучие с нравственной субстанцией, по Гегелю, рождает добродетель. В плане форм её объективного проявления нравственная субстанция находит воплощение в семье, гражданском обществе и государстве.

Читая Гегеля, Ильин не склонен полностью солидаризироваться с его тезисом о безусловном и телеологически запрограммированном торжестве нравственности в конкретике истории, хотя и одобряет утверждение Гегеля о важности примата нравственности по отношению к морали. Осознание в целом истоков кризиса гегелевской теодицеи заставляет его сделать следующее важное заявление: «Общий закон спекулятивной жизни, согласно которому высшая ступень осуществляется только в функции низших ступеней, приводит к тому, что образ “нравственности” подводит итог всем низшим состояниям, включая их в себя и, так сказать, “выговаривая” себя в их терминах. При этом, оставаясь в сфере “действительности”, обреченной на двойственный состав, образ нравственности слагается в результате победы “конкретно-спекулятивного” над “конкретно-эмпирическим” в такой области, в которой чувственная видимость явно не уступает побеждающей силе духа: философия нравственности учит о спекулятивном сращении телесно разъединенных людей» [8, с. 353]. В силу сказанного у читателя Ильина создается устойчивое впечатление, что он хочет следовать линии гегелевского спекулятивного синтеза в понимании роли нравственности в общественно-политической сфере, однако отчетливо сознает при этом, что нормативность такого видения реальности приходит в столкновение с реалиями жизни. Эта «нестыковка» сущего и должного станет особенно очевидной для Ильина на фоне событий истории революционной и постреволюционной России, а также Европы первой половины минувшего столетия.

В своем стремлении найти позитивное содержание учения Гегеля о нравственности Ильин обнаруживает таковое прежде всего в желании немецкого мыслителя примирить субъективное и объективное волевое начало. Он подчеркивает то обстоятельство, что моральная воля оторвана от собственной субстанциальной глубины и должна обнаружить её в финальной инстанции, погружаясь в «сверхсубъективное». Таким путем «страдающая воля», услышав голос совести, поднимается до всеобщего – божественного благодатного начала, присутствующего в мире. В этом акте погружения в субстанциальное нравственное начало проявляется торжество разума над рассудком, преобладавшим на ступенях формального права и морали. Так представления, существовавшие на двух этих предшествующих этапах, обретают содержательно-конкретное нравственное наполнение. Пафос гегелевского учения о нравственности Ильин обнаруживает в том, что «люди сращены друг с другом, как органы единого Божественно-

го организма; и нравственность состоит в том, чтобы сознательно и творчески жить этой конкретной жизнью» [8, с. 366]. Так преодолевается, на взгляд Ильина, формальное противостояние личного и всеобщего, а человек «узнает себя в другом и другого в себе», открываясь свободе. Нравственность оказывается, как подчеркивает русский автор, и состоянием Божественной субстанции и личностной добродетели, соединяя воедино общественное и личностное бытие [8, с. 374]. Самосознание личности должно, сообразно с таким пониманием, рождать добродетельную личность, необходимую для воспроизводства социальной целостности и государственно-политического начала.

Тема нравственно добродетельной личности, напитанной субстанцией народного духа и способной поддержать государственность, является центральной в комментарии Ильина к рассмотрению объективного Духа Гегелем. Именно учение о добродетели, на взгляд Ильина, способно спасти философию немецкого мыслителя от обвинений в поглощенности личного начала, его подавленности народным духом. Характер и индивидуальная воля, растворяясь в народном духе, должны для этого оставаться творчески ориентированными и формирующими добродетели доверия, храбрости и патриотизма [8, с. 399]. Для читателя Ильина очевидно, что, рассуждая таким образом, он старается создать образ добродетельной личности, прямо сопрягая её с государством, являющим собою вершину торжества объективного Духа. В конечном счете, подвергнув недостаточно аргументированной критике универсальность моральной кантовской перспективы видения общества, он также не сумел защитить гегелевскую интерпретацию нравственного истолкования его основы. Судя по тональности рассуждений Ильина относительно этого сюжета, избирая нормативную тактику защиты гегелевского понимания нравственности как необходимого условия гармонии человека и государства, русский автор был отнюдь не уверен в возможности согласования эмпирической реальности с должным. Течение событий истории, свидетелем которого он стал, заставило его еще более серьезно задуматься о непогрешимости нравственного состояния народного духа и возможных вариантах соотношения с ним политико-государственного устройства общественной жизни, роли человеческой личности в установлении такого рода соответствия. Именно эта группа вопросов должна была всерьез занимать Ильина после осознания им крушения плана гегелевской теодицеи.

Естественные права личности, положительное право и идеал государственности

Внимательное изучение текстов Гегеля привело Ильина к вопросу об идеальной модели включения личности в целостность государства на базе естественного и позитивного права. Подобно Гегелю, Ильин первоначально был уверен, что универсальные основания права должны конституировать базу позитивного законодательства, которому надлежит стать основой конституционно-монархической государственности. Гегелевское наследие, несмотря на содержащуюся в нем критику различных версий философского обоснования либерализма, и, прежде всего, полемику с Кантом, содержит приверженность идеям автономии личности и правовой государственности. Эти мотивы философии Гегеля вместе с его достаточно ярко выраженным преклонением перед устоями британской государственности позволяют констатировать, что наряду с этатистской установкой его конституционно-монархическое учение содер-

жало по канонам своего времени определенные элементы либеральной политической платформы (см.: [12; 13]). Конечно, наиболее популярно в наши дни прочтение Гегеля как предтечи современного коммуитаризма. Одновременно сам способ тотализирующего диалектического мышления, окрашенного в теологические тона, дает сегодня многим либеральным и леворадикальным противникам его идей основание видеть в Гегеле предшественника многочисленных современных проявлений не только политического консерватизма, но и авторитарного и даже тоталитарного политического мышления. Однако это может быть скорее расценено как момент последующей интерпретации содержания его наследия. Что же касается Ильина, то можно констатировать, что изначально его видение содержания гегелевского политико-правового учения было обусловлено обстоятельствами ситуации российского общества, в котором начиналась его профессиональная карьера. Именно поэтому, всецело солидаризируясь с идеями автономии личности и правовой государственности Гегеля, Ильин видел их по стандартам собственной либерально-консервативной установки, предполагавшей конституционалистский вариант сохранения и видоизменения российского самодержавия. Однако революционные потрясения, вынужденная эмиграция и исторические события между двумя мировыми войнами обусловили серьезную консервативную трансформацию его первоначальных философско-политических воззрений.

Гегель предложил свою версию интерпретации проблемы естественного права на основании развитого им учения об укорененности такового в бесконечном стремлении Абсолюта к свободе, находящем выражение в конкретике нравственности [11, р. 27–32]. Рассуждая о соотношении наук о нравственности, морали и естественного права, Гегель заключает, что «нравственность отдельного индивидуума подобна удару пульса всей систему и сама есть вся система в целом» [1, с. 250]. В процессе формирования собственной философско-правовой доктрины он противопоставил выработанный им абсолютный подход к естественному праву эмпирическому подходу при определении такового (Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо и др.) , а также формальному подходу (И. Кант, И.Г. Фихте) (см.: [9, с. 96–131]). Естественное право, по Гегелю, находит воплощение в конкретных проявлениях позитивного права, без которых невозможно функционирование семьи, гражданского общества и государства.

«Право, – писал Ильин, – в своем первоначальном, “естественном” значении есть не что иное, как необходимая форма духовного бытия человека. Оно указывает тот строй равной, свободной самостоятельности каждого, при котором только и возможна на земле духовная жизнь» [6, с. 117]. Звучание формулы естественного права в редакции Ильина говорит о том, что он в целом движется в его истолковании по пути, который был намечен в рамках учения Гегеля, хотя мы не обнаруживаем при этом прямой ссылки на немецкого мыслителя. Размышляя далее, он констатирует, что только изменение способа человеческого бытия могло бы привести к угасанию или даже исчезновению стремления личности к поддержанию этой формы духовного существования личности. Это означало бы, что человечество перестало бы являть собою множество самостоятельных личностей, сплоченных совместным существованием в границах общественной целостности. Положительное право, явленное в законодательстве, сопряженное с некоторой системой правоприменения и конкретным типом правосознания, по Ильину, предстает как форма поддержания естественного права.

Рассматривая соотношение естественного и позитивного права Ильин более, нежели Гегель, склонен акцентировать их неустранимые коллизии, и даже трагический разлад на материале реалий российской действительности дореволюционного периода. «Всякий, кто знаком с содержанием положительного права и со способами его осуществления, – наверное, не раз испытал глубокое разочарование, преисполняясь чувством протеста и негодования. Можно даже уверенно предположить, что на этом негодовании воспитывается принципиальное отрицание права и государства», – констатирует Ильин [6, с. 107]. Он говорит о том, что испытавшие бремя «тоталитарного режима и террора», имущественного неравенства, знакомые с сущностью прежнего русского бракоразводного процесса, бытом каторжной тюрьмы и практикой телесных наказаний, имевшие опыт общения с приговоренными к смертной казни имеют основания для недоверия к утверждению о духовной сути норм позитивного права. Однако при этом, по Ильину, позитивное право, несмотря на отрицательность многих его исторических установлений, так или иначе сопряжено с глубинными истоками естественного права. Эти моменты его интерпретации соотношения естественного и позитивного права, равно как и последующие положения, разъясняющие детали предлагаемого им учения о правовом механизме вхождения человека в мир политико-государственных форм свидетельствуют о том, что в момент первоначального конституирования мировоззрение русского автора складывалось в русле притяжения либеральной политической установки. Последняя выражена в безусловном утверждении личностной автономии и правовых основ политико-государственной сферы.

Естественное право, лежащее в основе любых норм позитивного права, Ильин понимает в целом на базе гегелевской платформы. Естественное право – принадлежность каждой индивидуальной личности с её способностью субъективного воления, но одновременно оно немислимо вне его вовлеченности в абсолютное божественное воление, которое бесконечно устремлено к свободе. Нормативность естественного права имеет своей оборотной стороной тяготение к ценности добра. Естественное право трактуется Ильиным как составляющее границы произвола «агрессивной воли» и обеспечивающее границы конфликта притязаний отдельных субъектов. «Ценность, лежащая в основании естественного права, есть достойная, внутренне-самостоятельная и внешне-свободная жизнь всего множества индивидуальных духов, составляющих человечество. Такая жизнь возможна только в виде мирного и организованного равновесия субъективных притязающих кругов; равновесия, каждому одинаково обеспечивающего возможность духовно-достойной жизни потому нарушающего это равенство лишь в сторону справедливости» [6, с. 114]. Размышления Ильина о связи свободного саморазвития личности как основании естественного права также с корректировкой свободы началом справедливости безусловно напоминает не только о гегелевской трактовке проблемы, но и содержит мотивы кантовского видения таковой, равно как и отсылает к аристотелевскому разграничению уравнительной и дистрибутивной справедливости.

Право на свободное автономное самосозидание рассматривается Ильиным как основополагающее естественное право, поскольку оно принадлежит каждому человеку и выражает сущность духовной жизни. По своему статусу оно предстает вечным и неотчуждаемым, ибо оно присутствует во все времена у всех народов и не может быть изъятым у человека, т. к. без него нет и не может

состояться духовной жизни. В этой связи Ильин говорит о том, что без признания естественного права нельзя помыслить общечеловеческого духовного братства и равенства, что для него, как носителя христианского мировоззрения чрезвычайно важно. Наличие естественного права – основа автономии каждого, и правовая жизнь рисуется ему столкновением автономных кругов, очерченных личностным существованием, установлением их своеобразной «стыковки».

Ильин подчеркивает, что естественное право на духовно-достойную жизнь не сводится к праву на существование, а предполагает сеть личностных прав, таких, как право на досуг, понятый ещё Аристотелем как поле реализации свободы, права на образование, развитие души, самоуправление человека как свободного субъекта права и т. д. «Последовательное, аналитическое раскрытие идей живого духовного бытия, духовной свободы, духовной самостоятельности, духовного достоинства и равенства может установить целую систему естественных субъективных прав и обязанностей, слагающих вместе то, что следует называть естественным правом, общее нормативное формулирование которого позволит говорить о естественном праве и в объективном смысле» [6, с. 115]. Ильин соглашается с тем, что естественное право выглядит, в силу предельной обобщенности его норм, нуждающимся в конкретизации, но оно составляет необходимое основание всякого законодательного акта. С его точки зрения, при строго юридическом истолковании объективного права как «устанавливаемых им полномочия, обязанности и запретности», а под субъективным правом «предоставленные и воспрещенные деяния», то можно считать естественное право содержательным, а не формальным. Естественное право при таком подходе обретает ценностно-предметное и субъективно-жизненное измерения. Свободное принятие естественного права отнюдь не противоречит его нормативности, если норма принимается субъектом как не противоречащая его самореализации, а способствующая таковой.

Положительное право, по Ильину, отличается гетерономной установленностью, «приблизительностью содержания», а также апелляцией к угрожающим за невыполнение норм санкциям. Положительное право, резюмируемое в законодательных нормах, укоренено, на его взгляд, в определенной «незрелости» человеческих душ, подлежащей изменению. Такая трансформация рисуется ему основанием видения положительного права как исторически заданной формы поддержания естественного права. Положительное право задается, как ему представляется, на базе коллективного признания, провозглашения и осуществления законодательных норм, что и придает ему гетерономный статус, в особенности, по мнению тех субъектов, которые такого рода интересам субъективно принятые рамки деятельности в некотором социальном поле не одобряют. Повиновение внешнему авторитету и возможные карательные санкции за невыполнения нормативов закона – также всегда присутствуют в сфере позитивного права.

Как теоретик, последовательно утверждающий примат естественно-правовых установлений по отношению к позитивному праву, Ильин рисует их взаимосвязь как реализующуюся через непрестанное развитие правосознания, понимаемой им, в отличие от Гегеля, как активности обладающей автономией по отношению к морали и нравственности [6, с. 149]. Положительное право принимает определенное содержание естественного права и разворачивает таковое в совокупности правил внешнего поведения, регулирующих взаимосвя-

зи между людьми в некоторой общественной сфере. Положительное право рисуется Ильиным как обладающее, говоря современным языком, «инструментальным» измерением, которое предполагает регламентацию норм взаимодействия субъектов путем выявления их «смысловой формы» и «словесного закрепления» и внедрение их общеобязательности в сознательно-волевую сферу путем апелляции к властному авторитету.

Трансформация положительного права представляется Ильину итогом длительной деятельности в поле правосознания, приводящей его в идеале к нормативам естественного права. «Именно через правосознание правовая норма получает свое значение, а потому и свою жизненную эффективность; именно через него правовая сила получает свою санкцию, свое освещение и теряет свой одиозный характер. Правосознание есть тот благородный источник, в котором перерождаются и бесправная сила и бессильное право: право становится благородною силою, а сила становится силою правоты» [6, с. 294]. Ильин предпочитает путь обновления позитивного права через опору на юридический обычай, позволяющий постепенное введение в сферу существующего законодательства новых норм. Так происходит трансформация «неправового» в «правовое», ориентированная на конечную победу естественного права над положительным.

«Государство, – писал Гегель, – есть действительность нравственной идеи – нравственный дух как очевидная, самой себе ясная, субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает» [2, с. 279]. Оно явлено в своем непосредственном существовании в нравах, а в опосредованном виде – в самосознании единичного человека, устремленном к свободе. Как действительность субстанциальной воли, запечатленной в его самосознании, оно рисуется Гегелем явленным себе разумом. Комментируя содержание трактовок государства Гегелем, Ильин полагал его основной особенностью сочетание «социально-этического максимума» и «индивидуально-этического взлета» [8, с. 409]. Дух сочетания «государственного абсолютизма» и «личной добродетели» гегелевского учения трактуется Ильиным как возрождение пафоса политических исканий Платона и Аристотеля, а в широком плане – Античности. В целом гегелевское прочтение государственного начала демонстрирует как возможно «метафизически-конкретное единство эмпирически-дискретного множества людей» [8, с. 410]. Государство, по Ильину, выступает как жизненная форма, выражающая единую нравственно окрашенную субстанцию народного духа.

Ильин всесторонне рассмотрел гегелевскую концепцию взаимосвязи семьи, гражданского общества и государства, нравственных и правовых оснований их единения. Он подчеркивает, что «только родившись и став членом семьи, человек может оказаться членом сословия и корпорации; только в качестве члена сословия и корпорации человек становится гражданином и участвует в государственной жизни» [8, с. 431]. Каждый из уровней общественного бытия, его «кругов» соотнесен с другим, и в силу этого обстоятельства в мире присутствует система взаимного опосредования общественных связей, требующая позитивно-правовой регуляции. Гегель был теоретиком, тонко запечатлевшим взаимосвязь гражданского общества, сформировавшегося в эпоху Нового времени, с государством. Это обстоятельство акцентируется Ильиным и определенным образом учитывается им при рассмотрении связи гражданского

общества и государства, хотя тема активности в публичной сфере была на периферии его внимания. Его скорее интересует вопрос о возможности утверждения корпоративизма и солидаризма, как ориентиров развития общества и государства, возникший в его творчестве, по-видимому, еще в эпоху между первой русской революцией и последующими потрясениями мировой войны и революционных бурь 1917 г.

Оставаясь в целом верным пафосу учения Гегеля о государстве, Ильин акцентирует его роль как средства личностного развития и духовно-патриотической консолидации граждан, принадлежащих к определенному национальному сообществу с его культурно-ценностными устремлениями и правовыми устоями. «Объективная природа государства определяется его высшей целью, его единым и неизменным заданием. Это задание состоит в ограждении и организации духовной жизни людей, принадлежащих к данному политическому союзу. Ограждение духа состоит в обеспечении всему народу и каждому индивидууму его естественного права на самобытное определение себя в жизни и, притом, на достойную жизнь, внешне свободную и внутренне самостоятельную» [6, с. 174]. Союз правосознания, призванного следовать естественно-праву, отливающимся в позитивном, и властного ресурса, как многократно подчеркивает Ильин, должен создавать конкретный абрис государства как формы поддержания духа национальной культуры и личности добродетельного гражданина. Подобный взгляд на государство задает рамки соединения таких, унаследованных от Гегеля, либеральных элементов понимания его природы, как автономия личности и естественно-правовые основания устройства законодательства с консервативно звучащим тезисом о призвании этого института служить сохранению ценностно-религиозного фундамента национальной культуры.

Блестяще зная гегелевский подход к организации конституционно-монархического правления, разделения властей и организации законодательной власти, отмеченный желанием сохранить баланс между гражданским обществом и государством, не снимая определенных сословных барьеров парламентского представительства с учетом британского законодательства, Ильин открыто декларирует исторически преходящий характер подобного схемосозидания [8, с. 442]. С учетом хорошо известных ему тенденций в теории государства и права, наметившихся на рубеже XIX–XX вв., он развивает тезис о важности корпоративно-солидаристского истолкования государства, который рассматривается в существовавших исторических условиях, прежде всего как ответ различного рода радикально-либеральным, социал-демократическим и коммунистическим политическим проектам.

Безличной природе учрежденческого начала, которое присутствует во внешней организации государственного механизма, Ильин противопоставляет необходимость существования подлинной государственности как корпоративного начала, связующего интересы граждан на базе солидарности во имя процветания родины и её организации на основах права. «Государство, по идее, – заключает он, – пребывает не над гражданами, но живет в них» [6, с. 184]. Такой идеал соединения человека-гражданина и государства Ильин полагал высшей перспективой, подразумевающей сильное правосознание и работу по его внедрению в массы. В своем, отличном от гегелевского, варианте открытого спекулятивного видения связи человека и государства Ильин намечает лишь контуры

целостного видения проблемы, которые затем видоизменяет на протяжении последующей деятельности, сталкиваясь с новыми вызовами времени.

Ильин, как известно, полагал наиболее приемлемым для России, сообразно с её историческим путем, конституционно-монархический вариант государственности. Однако при этом он писал о возможности существования при многообразных исторических обстоятельствах как приемлемых различных политических форм [6, с. 192]. Склоняясь к важности консервативно-либерального синтеза, он, однако, был противником всеобщей демократии, полагая массы неготовыми к таковой, в силу отсутствия должного уровня правосознания. Вспоминая суждения Гераклита по поводу трагической неспособности сограждан к разумной политической жизни, Ильин приходит к тезису об извечной аристократичности государственного начала [6, с. 194]. Из текста его трактата «О сущности правосознания» однозначно следует, что он не верит в способность эволюции правосознания привести когда-либо к всеобщей демократии, которая обеспечит свободное развитие личности и духовно-ценностных начал национальной культуры. Именно в этой связи во имя торжества аристократизма и консервативно-либеральных начал Ильину представляется допустимым властное лимитирование стихии народного самоуправления.

Выводы

Рассмотрение Ильиным взаимосвязи нравственных оснований человеческой жизни и политико-правового универсума со всей очевидностью опирается на переосмысление им учения Гегеля. Эта тема интерпретируется в свете констатируемого русским автором кризиса гегелевской теодицеи, её принципиальной неспособности резюмировать в завершенной системе категорий иррационального компонента реальности, и, прежде всего, непредсказуемо свободного решения личности. Вместе с тем, Ильин остается верен спекулятивному типу гегелевского философского теоретизирования, рассматривая взаимосвязь нравственных оснований человеческой жизни и политико-правового универсума в широкой религиозно-онтологической перспективе. Вслед за Гегелем он рисует общественную жизнь как имеющую своей основой проявление Духа в человеке, позволяющего осуществить его душе торжество над природно-плотским началом, выявляя ограниченность чувственности и рассудка и превосходство над ними разумно ведомой воли. Соглашаясь с Гегелем, что рождение личности коррелятивно появлению формального права, Ильин солидарен с ним в оценке превосходства коллективной нравственности как основы общественной жизни. При этом, однако, вопреки Гегелю, русский автор далек от признания схемы финального автоматического триумфа нравственности в области общественной жизни как сфере проявления объективного Духа.

Общественная жизнь, по Ильину, рисуется областью сосуществования личностей, фундированной диалектикой правосознания, преобразующей императив естественного права, требующего рассматривать личность как постоянно восходящую ко все более высокой степени неотчуждаемой свободы, в конкретные нормы позитивного законодательства. Тема взаимосвязи естественного и позитивного права в контексте эволюции правосознания, имея гегелевские истоки, прорабатывается Ильиным достаточно оригинально с акцентом определенной обособленности правосознания от нравственности. В совершенстве изучив гегелевскую концепцию взаимосвязи семьи, гражданского общества и государства, Ильин достаточно критически интерпретировал тако-

вую, открыто декларируя, что не следует принимать её за догму. В рамках собственной изначально консервативно-либеральной по духу политико-правовой доктрины русский автор принимает гегелевский либерально окрашенный акцент значимости автономии личности и правового характера государства, но особо подчеркивает в консервативном ключе национально-культурную специфику государственности. В отличие от Гегеля, он предлагает видеть в государстве не только учреждение, а корпоративистски-солидаристски организованное политическое тело, задающее возможность гармонии добродетельной личности гражданина с иными согражданами, разделяющими духовные ценности национальной культуры. Несмотря на то, что Ильин был привержен применительно к России идеалу конституционной монархии, он теоретически допускал возможность многообразия политических форм государства. Его консервативно-либеральная платформа соседствует с утверждением важности сохранения аристократического характера государственности как таковой и недопустимости всеобщей демократии. В послереволюционную эпоху политико-философское мировоззрение Ильина приобретает все более консервативный, аристократически-элитистский характер, а возникающий в его контексте идеал взаимосвязи человека и государства становится открыто созвучным авторитарным и тоталитарным практикам подчинения масс, которые он ранее с негодованием порицал.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М.: Наука, 1978. С. 185–276.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 527 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 451 с.
4. Губман Б.Л., Малинин С.А. И.А. Ильин: замысел и результат теодицеи Г.В.Ф. Гегеля // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. № 4. 2018. С. 130–145.
5. Евлампиев. И.И. Иван Ильин как участник современных дискуссий // Иван Александрович Ильин / отв. ред. И.И. Евлампиев. М.: РОССПЭН, 2014. С. 9–28.
6. Ильин И.А. О сущности правосознания // Соч. в 2 т. М.: Медиум, 1993. Т. 1. С. 73–300.
7. Ильин И.А. Тезисы к диссертации Ильина на тему «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека // Соч.: в 2 т. М.: Медиум, 1993. Т. 1. С. 70–72.
8. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 541 с.
9. Нерсесянц В.С. Философия права Гегеля. М.: Юристъ, 1998. 352 с.
10. Ойзерман Т.И. Кант и Гегель. М.: Изд-во «Канон +», 2008. 518 с.
11. Burns T. Hegel and Natural Law Theory // Politics. 1995. Vol.15 (1). P. 27–32.

12. Franco P. Hegel and Liberalism // The Review of Politics. 1997. Vol.59. Iss. 4. P. 831–860.
13. Franco P. Hegel's Philosophy of Freedom. New Haven: Yale University Press, 1999. 391 p.

**G.W. F. HEGEL AND I.A. ILYIN: PUBLIC MORALITY
FOUNDATIONS OF HUMAN LIFE AND POLITICAL AND LEGAL
UNIVERSUM**

S.A. Malinin

Russian State Social University, Moscow

The article examines the problem of the interrelation of the moral foundations of human life and the constitution of the political and legal universe in the legacy of G.W.F. Hegel and I.A. Ilyin. Rethinking Hegel's legacy, Ilyin retains a considerable part of the German philosopher's approach to the vision of this topic on the basis of his own conservative-liberal platform marked by aristocracy and rejection of the idea of unlimited democracy, which evolved in the course of his life in the direction of reception of authoritarian and totalitarian doctrines. Thus, speaking of the constitution of the subjective Spirit, Ilyin emphasizes the primacy of public morality over subjective moral, although it calls into question the automatic triumph of the former. Hegel's theory of the legal foundations of society as a sphere of the objective Spirit is reinterpreted by Ilyin in his theory of legal consciousness and the understanding of the nature of the corporate state as responding to the highest demands of natural right and public morality arising within its framework.

Keywords: *person, personality, public morality, subjective moral, natural right and positive law, legal consciousness, liberalism, conservatism, aristocracy, democracy, state, corporativism.*

Об авторе:

МАЛИНИН Сергей Алексеевич – старший преподаватель кафедры управления и административного права, ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет», Москва. E-mail: duks91189@gmail.com

Author information:

MALININ Sergey Alekseevich – senior lecturer, department of management and administrative law, Russian State Social University, Moscow. E-mail: duks91189@gmail.com

УДК 1 (091)

М.М. БАХТИН: ПУТЬ СТАНОВЛЕНИЯ ДИАЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ю.А. Якушева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

В статье рассмотрено формирование концепции диалогизма у М.М. Бахтина через анализ основных положений его труда «Автор и герой в эстетической деятельности». Проанализировано наполнение понятий «Я», «Другой», «автор», «герой», использованных в работе «Автор и герой в эстетической деятельности». Выделены характерные черты диалога, которые М.М. Бахтин разовьет в других своих трудах.

Ключевые слова: *неокантианство, диалог, культура, эстетическая деятельность, познание, гуманитарные науки, анализ текста.*

М.М. Бахтин усвоил и творчески переосмыслил многие идеи неокантианства, как отечественного (в лице А.И. Введенского, И.И. Лапшина, Г.И. Челпанова, С.И. Гессена, Г.Д. Гурвича), так и европейских школ этого направления философской мысли – баденской (В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Э. Ласка), марбургской (здесь можно назвать таких философов, как Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер). Отметим, что И.И. Лапшин, С. Гессен, Г. Гурвич являлись учениками профессора А.И. Введенского (1856–1925), с конца 80-х гг. XIX в. вплоть до 20-х гг. XX в. читавшего ряд философских курсов, логику и психологию в Петербургском университете [3, с. 510]. М.М. Бахтин усвоил и творчески переработал многие идеи А.И. Введенского [3, с. 513–530]. М.М. Бахтин увлекся неокантианством марбургской школы во время участия в невеликом кружке под влиянием Матвея Кагана [4, с. 196]. Сравнение текстов показало, что «М.М. Бахтин в своих поздних работах дословно цитировал (без ссылки) параграфы из работ Кассирера “Индивид и космос в ренессансной философии” (1927), “Гёте и исторический мир”, “Философия просвещения” и “Платоновский ренессанс в Англии”» (1932), не забывая также “Философию символических форм” (1923–1929). Конспекты второго тома этого труда, как и конспекты “Индивида и космоса”, найдены в архиве Бахтина» [4, с. 197]. Беседа с видным специалистом по русской литературе В.Д. Дувакиным М.М. Бахтин отметил, что он в тринадцать лет познакомился с творчеством Ф.М. Достоевского, в четырнадцать прочитал «Критику чистого разума», в восемнадцать – Кьеркегора, а вскоре и все три части «Системы философии» Г. Когена [2, с. 40]. М.М. Бахтин также указал, что предводитель марбургской школы неокантианства оказал на него «огромное влияние, огромное» [2, с. 40]. Этические стороны, затронутые некоторыми неокантианцами (в частности, В. Виндельбандом, Г. Риккертом, Г. Когеном) были важны для раннего М.М. Бахтина.

Общим у философии М.М. Бахтина и неокантианства является, прежде всего, внимание к духовному бытию человека, к духовной составляющей культуры. Ни человек, ни наука, ни культура не сводятся исключительно к материальному миру; их нельзя определить через категории материального бы-

тия, видеть только в свете конкретных, физически осязаемых, количественно измеряемых явлений, показателей: «Самым обычным явлением даже в серьезном и добросовестном историко-литературном труде является черпать биографический материал из произведений и, наоборот, объяснять биографией данное произведение, причем совершенно достаточными представляются чисто фактические оправдания, то есть попросту совпадение фактов жизни героя и автора, производятся выборки, претендующие иметь какой-то смысл, целое героя и целое автора при этом совершенно игнорируются; и следовательно, игнорируется и самый существенный момент – форма отношения к событию, форма его переживания в целом жизни и мира» [1, с. 13]. В самом начале работы М.М. Бахтин предлагает отказаться от формального, фрагментарного взгляда на текст и анализировать его через понятие «целое». Гуманитарные науки, как явствует из философии М.М. Бахтина, следует анализировать с позиции целостного ценностно-смыслового подхода. Философ выступает категорически против «сухого», фактологического, объективного объяснения, толкования текста: «Особенно дикими представляются такие фактические сопоставления и взаимообъяснения мировоззрения героя и автора: отвлеченно-содержательную сторону отдельной мысли сопоставляют с соответствующей мыслью героя. Так, социально-политические высказывания Грибоедова сопоставляют с соответствующими высказываниями Чацкого и утверждают тождественность или близость их социально-политического мировоззрения» [1, с. 13–14]. М.М. Бахтин вслед за неокантианством утверждает огромную важность, уникальность бытия личности и ее несводимость к сухо изложенным фактам биографии. Отметим, что создатель текста реагирует на своего героя, причем держит в поле зрения не отдельные черты его характера, а всего его в совокупности его индивидуальности: «в основе реакции автора на отдельные проявления героя лежит единая реакция на целое героя, и все отдельные его проявления имеют значение для характеристики этого целого, как моменты его. Специфически эстетической является эта реакция на целое человека-героя, собирающая все познавательно-этические определения и оценки и завершающая их в единое и единственное конкретно-воззрительное, но и смысловое целое. Эта тотальная реакция на героя имеет принципиальный и продуктивный, созидающий характер» [1, с. 10].

М.М. Бахтин, так же, как и различные представители неокантианства, постулирует творческую активность человека, показывает важность в познании эмоциональной сферы деятельности человека: «Я создаю активно внешнее тело другого как ценность тем, что я занимаю определенную эмоционально-волевою установку по отношению к нему, именно к другому; эта установка направлена вперед и не обратима на меня самого непосредственно. Переживание тела из себя – внутреннее тело героя объемлется его внешним телом для другого, для автора, эстетически оплотняется его ценностною реакцией» [1, с. 48].

М.М. Бахтин предлагает обратить внимание на смысловое и ценностное наполнение текста, ценности и смыслы, важные для создателя этого текста. Эти смыслы и ценности существуют не сами по себе: они взаимодействуют друг с другом через «я» и «Другого», через «внешнее тело» и «внутреннее» [1, с. 51]. Бахтин вносит в неокантианство экзистенциальную тематику тем, что утверждает необходимость познания через Другого, через

взаимодействие ценностей и смыслов Я и ценностей и смыслов «Другого». Другой – это не просто индивид, это еще и категория, позволяющая, насколько это возможно, осознать, «объективировать» смысл. Задать границы, очертить ценностный мир человека позволяет только наличие Другого. Душа до взгляда на нее Другого представляет собой нечто целое и неуловимое, обособленное, незавершенное. Присутствие этой души может быть зафиксировано только Другим. Душа – продукт активности духа другого человека, искусство в данном случае предстает неким обрамлением этой души, возникающей под любящим взглядом [1, с. 123]. Диалог Я и Другого никогда не прерывается, он вечен: «Моя активность продолжается и после смерти другого, и эстетические моменты начинают преобладать в ней (сравнительно с нравственными и практическими): мне предлежит целое его жизни, освобожденное от моментов временного будущего, целей и долженствования. За погребением и памятником следует *память*. Я имею *всю* жизнь другого *вне* себя, и здесь начинается эстетизация его личности: закрепление и завершение ее в эстетически значимом образе» [1, с. 101]. Иными словами, феномен ценностей и смысла объясняется М.М. Бахтиным через вневременной диалог. В философии М.М. Бахтина важен не единичный индивид, а «мы», его понимание диалога изначально базировалось на своеобразии, самобытности бытия личности [6, с. 130].

Таким образом, основной теоретический каркас концепции диалогизма дан в работе «Автор и герой в эстетической деятельности». Автор и герой – два целых, автор через духовную активность пытается охватить целое героя: «каждый момент произведения дан нам в реакции автора на него, которая объемлет собою как предмет, так и реакцию героя на него (реакция на реакцию); в этом смысле автор интонирует каждую подробность своего героя, каждую черту его, каждое событие его жизни, каждый его поступок, его мысли, чувства» [1, с. 9]. Герой – другой по отношению к автору, причем автор знает все о своем герое, он владеет как эстетической целостностью текста, так и всем внутренним миром героя. Причем целое персонажа не нечто зафиксированное, данное раз и навсегда, но исходящее от автора, разворачивающееся по мере повествования [1, с. 16]. Здесь автор напоминает бога, таким, как он показан в христианстве. Герой не завершен, однако сознание автора ограничивает его [1, с. 17]. Подобное свойство автора напоминает одну из характеристик бога в христианстве (вездесущ). Герой при этом наделен свободой воли, несмотря на то, что существует в мире, созданном автором. «Продуктивное отношение автора к герою – отношения напряженной вневходимости автора всем моментам героя, пространственной, временной, ценностной и смысловой вневходимости, позволяющей собрать *всего* героя, который изнутри себя самого рассеян и разбросан в заданном мире познания и открытом событии этического поступка, собрать его и его жизнь и восполнить *до целого* теми моментами, которые ему самому в нем самом недоступны» [1, с. 18]. Герой – носитель смыслового жизненного содержания, автор – носитель эстетического завершения его. Пространство и время при этом еще не выделяются М.М. Бахтиным в отдельные категории. Пока он различает «пространственную форму героя» и «временное целое героя», пишет он о них в связи со спецификой героя текста. М.М. Бахтину пока гораздо важнее подчеркнуть, что и автор, и герой и читатель являются самостоятельными единицами, стоящими отдельно по отноше-

нию друг к другу, однако взаимодействующими благодаря наличию ценностей, способов оценки. Слагаемыми культуры являются такое свойство человека, как «внезаходимость», и способность человека вступать во взаимодействие с другими, вставать на их точку зрения: «Одно, что является для нас здесь существенно важным, не подлежит сомнению: действительное, конкретное ценностное переживание человека в замкнутом целом моей единственной жизни, в действительном кругозоре моей жизни носит двоякий характер, *я и другие* движемся в разных планах (плоскостях) *видения* и *оценки* (действительной, конкретной, а не отвлеченной оценки), и, чтобы перевести нас в одну и единую плоскость, я должен стать ценностно вне своей жизни и воспринять себя как другого среди других; эта операция совершается без труда отвлеченной мыслью, когда я подвожу себя под общую с другим норму (в морали, в праве) или под общий познавательный закон (физиологический, психологический, социальный и проч.), но эта абстрактная операция очень далека от конкретного и ценностно наглядного переживания себя как другого, от видения своей конкретной жизни и себя самого – ее героя – в одном ряду с другими людьми и их жизнями, в одной плоскости с ними. Но это предполагает авторитетную ценностную позицию вне меня. Только в так воспринятой жизни, в категории *другого* мое тело может стать эстетически значимым, но не в контексте моей жизни для меня самого, не в контексте моего самосознания» [1, с. 58]. М.М. Бахтин подчеркивает здесь также губительность монологизма: погружение в себя приводит к эстетической и ценностной гибели, к утрате значения и больше – смысла.

Не только литературное творчество подчинено взаимодействию Я и Другого, все бытие человека определяется взаимодействием Другого и Я, сама личность человека не существует сама по себе, вернее, не может быть им осознана: «Менее всего в себе самом мы умеем и можем воспринять данное целое своей собственной личности» [1, с. 10]. Взаимодействие это не ограничено во времени и представляет собой не просто процесс обмена или влияния, но именно процесс дарения, ключевыми составляющими которого являются свобода и любовь.

В конце работы автор еще раз подчеркивает, что художественное произведение содержит двоих взаимодействующих лиц: героя, который оказывается пусть и реальным, но пассивным, и автора, который выступает в роли некоего созерцателя, отличительной чертой которого признается доброта, которой аксиологически противостоит герой [1, с. 184]. Здесь важным оказывается и то, что событие всегда совершается на границе и участвуют в событии всегда двое. Иными словами, культура всегда возникает на стыке, на границе, в диалоге. Погружение в Я или же целиком в жизнь, утрата диалогизма приводят к упадку культуры [1, с. 187]. Границы существуют благодаря прочности определенной системы ценностей, принятой всеми. Утрата или уничтожение этой системы приводят к исчезновению определяющей характеристики как автора, выступающего в качестве создателя текста культуры, так и героя, даже читателя – внезаходимости: «Ясно, что это предполагает существенную ценностную уплотненность атмосферы; там, где ее нет, где позиция внезаходимости случайна и зыбка, где живое ценностное понимание сплошь имманентно изнутри переживаемой жизни (практически-эгоистической, социальной, моральной и проч.), где ценностный вес жизни действительно переживается лишь тогда,

когда мы входим в нее (вживаемся), становимся на ее точку зрения, переживаем ее в категории "я", – там не может быть ценностно длительного, творческого промедления на границах человека и жизни, там можно только передразнить человека и жизнь (отрицательно использовать трансгредийные моменты)» [1, с. 187].

В рассуждениях М.М. Бахтина о Я и Другом чувствуется также влияние христианства с его идеей любви к ближнему (у Бахтина – «Душа – это совпадающее само с собою, себе равное, замкнутое целое внутренней жизни, постулирующее внеаходящуюся любящую активность другого» [1, с. 123]). М.М. Бахтин говорит о Я и Другом как духовных явлениях, отдает безусловный приоритет идеальному, вечному, сфере духа, а не материальной сфере. Поэтому рассмотрение эстетики у М.М. Бахтина сопрягается с нравственной проблематикой.

М.М. Бахтин не допускал, как видно в работе «Автор и герой в эстетической деятельности», зависимости души человека от вещей, не признавал, что предметы определяют бытие человека и культуру. Человека М.М. Бахтин рассматривает как личность, наделенную свободой, в том числе и выбора, а не как «машину» или производную от быта. Он говорит о субъектно-объектной природе ценностей, т. е. субъект и познает, и переживает объект и себя самого.

Важным моментом в концепции диалогизма М.М. Бахтина служит то, что диалог предстает как бытие, возникшее благодаря связи человека и мира, человека и человека как равновеликих величин. Суть диалога – во взаимодействии Я и Другого: «Подобно тому как сюжет моей личной жизни создают другие люди – герои ее (только в жизни своей, изложенной для другого, в его глазах и в его эмоционально-волевых тонах я становлюсь героем ее), так и эстетическое видение мира, образ мира, создается лишь завершенной или завершимой жизнью других людей – героев его. Понять этот мир как мир других людей, свершивших в нем свою жизнь, – мир Христа, Сократа, Наполеона, Пушкина и проч., – первое условие для эстетического подхода к нему» [1, с. 105].

Бахтин противопоставляет диалогизм, как метод познания, монологизму, что следует из его признания Я и Другого равноправными субъектами, личностями. Отношение человека с человеком в познании задает диалогическую основу знания, истины, важность личностных особенностей субъекта в ее постижении.

У М.М. Бахтина диалог выступает как некий способ описания целостности автора, героя и человека и, в то же время, способ регистрации изменчивой и никогда не завершающейся природы человека, установления возможности развития индивида. Уже в работе «Автор и герой в эстетической деятельности» мы видим, что диалог крайне антропологизирован. При этом важными составляющими диалога являются черты, которые явно напоминают христианские добродетели: доверие, доброта, любовь и пр. Бытие у Бахтина не нечто данное, застывшее, а совокупность событий, так бытие бесконечно варьируется, приобретает новое содержание, выступая результатом социальной деятельности людей, строящих свои отношения на базе диалога.

Как мы увидели, М.М. Бахтин не был сторонником идеи, что предметный мир задает внутренний мир человека, обуславливает его душу, ибо этот мир ограничивает «событие бытия». Личность не идентична материальной

стороне, быту, т. к. она не может быть завершённой, исчерпанной. Ученый признавал рациональность мышления, однако идеи неокантианства рассматривались им на фоне нравственных проблем. М.М. Бахтин «отрицает диктат монологизма. Поэтому ценностно устанавливаться человек может только вне этого диктата, в области, где есть отношение “Я” – “Другой”, в котором не познание создает ценности (как например, у Риккерта), а живой деятельный субъект» [6, с. 137]. Поэтому ни в анализируемом труде М.М. Бахтина, ни в последующих мы не найдем универсальной логичной системы ценностей. В своей философии он активно показывал, что непреходящая ценность – это культура. Он отказался от рассмотрения ценности как идеального бытия, соотносящегося с «трансцендентальным» сознанием. У М.М. Бахтина «ценность может существовать и без меня, но ни как “в-себе-значимый мир”, что не устраняет пропасть между миром культуры и миром человека» . [6, с. 138]. Он утверждал, в отличие от И. Канта, зависимость ценности от индивидуальных условий жизни человека. М.М. Бахтин внес в понимание культуры (и шире, гуманитарного познания) экзистенциальный момент, ибо гуманитарное познание строго индивидуализировано, существует в контексте взаимодействия Я и Другого, их ценностно-волевых установок. Различия и конфликты между гуманитарных наук, необходимость их объективации и субъективность человека снимаются у М.М. Бахтина через диалог, который разрешает существующие противоречия. М.М. Бахтин, как пишет В.Л. Махлин, осуществил «поворот философии от умозрительных систем, от “Konstruktionen” (как выражался В. Дильтей)... Бахтин... зафиксировал... отход от научного идеализма “системы философии” и “философии культуры” как “обедняющих теорий“, общее (захватившее в 1920-е годы уже и неокантианство) движение от “гносеологизма всей философской культуры XIX и XX веков” к действительной социальной событийности опыта мира жизни в прошлом и настоящем...» [5, с. 446–447].

Список литературы

1. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 445 с.
2. Бахтин М.М. Разговоры с В.Д. Дубакиным. М.: Согласие, 2002. 432 с.
3. Бонеева М.К. М.М. Бахтин и традиции русской философии // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. Кн. 1: 20-50-е годы / под ред. В. Лекторского; примеч. В. Лекторского; сост. В. Лекторский. М.: РОССПЭН, 1998 . С. 509–532.
4. Ковельман А.Б. Мидраш и неокантианство на фоне русской поэзии и филологии // Эллинизм и еврейская культура. М.: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 196–198.
5. Махлин В.Л. Бахтин и неокантианство (подступы к проблеме) // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН) , 2010. 567 с.

- б. Пантюшин А.И. Этика неокантианства и творчество М.М. Бахтина: дис. ... канд. философ. наук. Саранск, 2000. 147 с.

**M.M. BAHNIN: ON THE WAY OF FORMATION OF
DIALOGICAL PHILOSOPHY**

Y.A. Yakusheva

Tver State University, Tver

The article examines the formation of M.M. Bahtin's dialogism concept on the basis of the analysis of the main provisions of his work «The Author and the Hero in Aesthetic Activity». It is focused on determining the content of the concepts «I», «Other», «author», «hero» used in the work «The Author and the Hero in Aesthetic Activity». Thus, it becomes possible to define the characteristic features of dialogue that will be further developed in M.M. Bahtin's works.

Keywords: *neo-Kantianism, dialogue, culture, aesthetic activity, cognition, humanities, text analysis.*

Об авторе:

ЯКУШЕВА Юлия Александровна – аспирант кафедры философии и истории культуры, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: julia_jakusheva@rambler.ru

Author information:

YAKUSHEVA Julia Aleksandrovna – PhD student of the Department of philosophy and history of culture, Tver State University, Tver. E-mail: julia_jakusheva@rambler.ru

УДК 1/14; 316. 3/4

СОВРЕМЕННЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В РУСЛЕ ПРЕДВИДЕНИЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Т.А. Гришина

АНОО «Школа Сосны», Одинцовский район Московской области

Рассматриваются предвидения русской философской мысли и их проекции на актуальные социальные трансформации, связанные с освоением космического пространства, в частности с формированием групп земель, готовящихся колонизировать Марс и Луну. В новом свете современной социальной реальности анализируются работы А.В. Сухова-Кобылина, Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, их провидческие идеи о необходимости и путях эволюции человечества, в частности в социосфере; о неизбежных трансформациях глобального человеческого общества, готовящегося к формированию экстрапланетарных сообществ земель на других планетах и спутниках.

Ключевые слова: *социальная динамика, социальная трансформация, социальная философия, взаимообусловленность, интеграция знаний, русский космизм.*

Социальные трансформации как явление стали объектом изучения со второй половины XVIII в. В русской философии этот вопрос рассматривали мыслители, проявившие себя также как учёные, литераторы, теологи. В XIX – начале XX в. сформировались основные направления космизма: философско-научное (А.В. Сухово-Кобылин, Н.А. Умов, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский), литературно-эстетическое (В.Ф. Одоевский, Н.А. Морозов, В.Я. Брюсов, А.Н. Толстой), религиозное (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев) [1; 9]. Новые идеи космизма были тесно связаны с предрекаемыми и проводимыми в нашей стране коренными социальными трансформациями, с их причинами, разновидностями и последствиями.

Научные идеи о социальных изменениях в русле осознания трёх бытийных уровней – земного, солярного и галактического – были близки всей активно-эволюционной мысли космизма XIX и XX вв. Три стадии («три момента») развития человечества описал А.В. Сухово-Кобылин: земную (теллурическую), солнечную (солярную) и звездную (сидерическую) – в работе «Философия духа, или социология (учение Всемира)» [9, с. 83].

В.И. Вернадский писал о различных уровнях реальности, представлявших собой «несколько пространственно ограниченных естественных тел». Таковыми он считал пространство нашей Галактики (Млечный путь; пространство Солнечной системы; пространства отдельных планет Солнечной системы и, наконец, пространство нашей планеты – Земли [4, с. 150].

Известно, что К.Э. Циолковский в разговорах с А.Л. Чижевским определял эры развития человечества на миллиарды лет вперед. На протяжении первой эры человечеству предстояло выйти за пределы Земли как «колыбели разума». Затем освоить планеты Солнечной системы, преодолеть ее пределы.

Завершающая терминальная эра предполагала расселение человечества во всей Вселенной [13].

Необходимость и даже неизбежность переселения человечества с Земли в космос, о чем в наши дни настойчиво говорил С. Хокинг (1942–2018), выдающийся британский физик [14], и постоянно повторяет И. Маск, основатель корпорации SpaceX, были очевидной задачей для К.Э. Циолковского уже в начале XX в. И социальные трансформации при этом оказываются неизбежными. Человечество будет разделяться на отдельные колонии, заселяясь на разных планетах. При этом социальная (а также экономическая, политическая, культурная и т. п.) организация этих сообществ остается под вопросом.

Одну из важнейших и небывалых социальных трансформаций мы сейчас непосредственно наблюдаем в развитии. Уже сформирована группа землян, которая готовится к безвозвратному полету на Марс: завершился всемирный отбор кандидатов по проекту «Марс Один» (Mars-One), организованному частной американской компанией «Indiegogo». В начале 2020-х гг. на «красную планету» планируют запустить посадочный модуль с необходимым оборудованием, строительными блоками и материалами для подготовки специального «городка» будущих «землян-марсиан». Первая группа из четырех человек должна отправиться на новую марсианскую «родину» в середине 2020-х гг. Далее каждые два года к ним будут присоединяться группы, возможно, по 8 и 16 человек [16]. Таким образом, те 600 человек, которые активно готовятся к марсианскому переселению, представляют собой абсолютно новое сообщество землян, которые уже сейчас существуют в особых условиях подготовки к жизни на другой планете. Эта социальная трансформация – формирование особой социальной группы космических переселенцев – наряду с достаточно многочисленной сегодня командой космонавтов представляет собой подлинное начало космической эры человечества на социальном уровне.

Современные философы уже рассуждают о возможных проектах социальной организации первых марсианских общин в рамках глобальной цивилизационной проблемы освоения Марса и выдвигают гипотезы, опираясь на теорию и практику неутопических всемирных сообществ на Земле [6]. Космонавт С.В. Кричевский в докторской диссертации рассмотрел социально-гуманитарные и социокультурные закономерности, особенности и тенденции аэрокосмической деятельности в контексте гражданского общества, правового государства и прав человека. Он также предложил социально-философский прогноз аэрокосмической деятельности XXI в. с применением ряда научных методов и подходов в социоприродной парадигме и парадигме универсальной эволюции [7].

Каковы будут в реальности социальная структура, способы организации людей, социально-политические, социально-экономические, социокультурные особенности внеземных поселений бывших землян?

Современные проектировщики работают над созданием ближайших по времени баз на Луне (официально утвержденная и начатая китайская программа «Чаньэ»¹) и Марсе (с которым связаны не только программы «MarsOne» и SpaceX И. Маска, но и проект НАСА, а также совместная про-

¹ Один из ее этапов – недавняя, в конце 2018 г., посадка китайского модуля «Чаньэ» на обратную сторону Луны.

грамма Европейского Космического агентства и Роскосмоса). Они обсуждают преимущественно технические и бытовые проблемы колонистов, но философы уже сегодня осознают необходимость рассмотрения социальных проблем и неизбежных социальных трансформаций, как в космосе, так и на Земле. Понятно, что первые группы инопланетных колонистов будут представлять собой разновидность геологических партий в космических условиях. Но как будут социально организованы постоянные поселения, например, первыми китайскими покорителями Луны, сегодня не сообщается.

Космическая экспансия на Марс и Луну – только начало современной космополитической грандиозной программы. И в ней четко проступают новые формы «меняющейся социальности», которые присущи нашему космическому веку. Это – глубокие перемены не только в экономической или политической, но и в социальной сфере [8]. Наследие русского космизма с уже разработанными сценариями нашего настоящего и будущего позволяет сегодня размышлять по актуальным проблемам.

В самой установке на космическую «экспансию» в ситуации жесткой конкуренции между странами и регионами, способными реально осваивать космос, есть категорическое противоречие идеям русской философии. Во-первых, наши космисты писали про общечеловеческую задачу покорения космоса; во-вторых, они предполагали освоение, контакт, сотрудничество, а не захват, насилие, завоевание. Космисты в своё время сумели соединить заботу о большом целом – Земле, биосфере, космосе – с глубочайшими запросами высшей ценности – конкретного человека.

К.Э. Циолковский предполагал начало космической эры с того, что все человечество сначала переселится на космические корабли-«города» и лишь со временем будет обживать новые планеты. Он разработал первые наброски и эскизы «эфирных поселений» – гигантских космических станций – для проживания колоний из десятков тысяч людей [5, с. 217]. Известно, что сегодня существуют реальные проекты космических поселений тороидальной формы («города-бублики») [15], но это также означает разделение человечества на отдельные сообщества. И вряд ли это произойдет по принципу современного «территориального единства». Скорее всего, это будут, как и готовящиеся первые марсианские колонии, интернациональные сообщества, чреватые разнообразными конфликтами – социальными, культурными, религиозными и т. п.

Само человечество будет полностью трансформироваться, следовательно, изменениям подвергнутся не только социальные структуры, институты, системы социального взаимодействия, но даже сам человек. Русские космисты предвидели радикальное изменение не только сознания, но и формы существования материального человека, когда он будет обживаться в космосе.

А. Сухово-Кобылин в специальной главе «Первый набросок социологии как философии истории...» подчеркивал неизбежность эволюции человечества: «... с человеческого стада начинается этот социологический ряд, т. е. поступание человеческого общества, поступание, которое и есть процесс одухотворения человечества...» [9, с. 83].

Необходимость преодолевать гигантские космические пространства изменит физическую природу человека. По мысли А. Сухово-Кобылина, это будет «..свободное, освободившееся от кандалов пространства, жизнерадостное, летающее человечество, одухотворившееся до пределов невесомой мате-

рии, т. е. эфира, с самим собой соклоченное, свободное до исчезания плоти, одухотворенное, как сам эфир, беспространственное, сверхчувственное, невидимое человечество» [9, с. 87].

Циолковский выдвинул идею о «развоплощении» материальных тел и превращении людей в «лучистую энергию» через миллиарды лет [13]. Он писал о дальнейшей эволюции человечества. «Мы говорим про существа, подобные людям, только более совершенные... приспособленные к жизни на всяких планетах...» [12]. Он имел в виду эволюцию одновременно антропологическую, социальную и цивилизационную.

В статье «Идеальный строй жизни» (1917) Циолковский предлагал жить общинами; в них ведущую роль должны были играть выдающиеся люди (гении), указаниям которых должны следовать члены общины. Развитие науки, широкая пропаганда новых научных достижений являются главной целью общин: «Знание великих вещей есть главная цель общественной жизни» [11, с. 424].

Общепланетная социальная трансформация, согласно идеям русских космистов, – это первая часть программы будущего сознательного управления вселенской эволюцией. После значительных достижений научно-технического прогресса, когда человек сможет управлять многими стихийно-природными процессами, станет возможной такая трансформация общества, при которой оно должно будет полностью подчинить земную природу своим космическим дальним целям и насущным задачам выживания в новых условиях.

Н.Ф. Федоров писал о необходимости создания «психократии» на основе родственного сознания. Это «есть общество, держащееся внутренней силой, а не внешним законом...» [10, с. 385]. Философ мечтал об обществе «истинного коллективизма», когда каждый должен «жить со всеми и для всех».

Для В. Вернадского, как и для К. Циолковского, решение проблемы лежало в социально-политической плоскости – построении общечеловеческого коммунистического общества. У Циолковского все инопланетные поселения должны быть прокоммунистическими коммунами и социальные проблемы должны решаться на демократических основах.

Учение В.И. Вернадского о неизбежном преобразовании природной среды в сферу разума («ноосферу») многие современные ученые рассматривают как очередную коммунистическую утопию. Однако основная идея Вернадского – это организация подлинного единства человечества, а не определенный политический строй. Ученый считал достижение этого общечеловеческого единства неизбежным природным фактом, исходя из представления о человечестве как части «живого вещества», которое в процессе эволюции, благодаря развитию разума («цефализации»), становится реальной геологической, преобразующей силой. Итак, имеются в виду новые формы взаимодействия природы и общества, при которых научная и творческая деятельность человека предполагает трансформацию социальной организации всего человечества и возможность сознательного и эффективного руководства природой.

Регулируемое человечеством и планируемое развитие биосферы в соответствии с природными законами и интересами человечества, несомненно, потребует особой формы организации взаимодействия различных государств и общественных организаций в сфере экологии, охраны окружающей среды, природопользования и т. д. В учении Вернадского, как видим, социальные проблемы тесно переплетены с научными, техническими и производственными

ми. Не случайно сегодня используется термин «социосфера» как часть формируемой ноосферы, развивающейся в тесной связи с «техносферой» и «экосферой». «Биосфера XX столетия превращается в ноосферу, создаваемую прежде всего ростом науки, научного понимания и основанного на ней социального труда человека» [3, с. 44].

Необходимость научного понимания естественных (природных) и социальных процессов в учении Вернадского тесно связана с утверждением мысли о непрерывающейся эволюции «природы человека». Ученый обосновал закон неуклонного совершенствования мыслительной деятельности человека, усложнения, усовершенствования нервной системы, в частности головного мозга. С его точки зрения, «разум есть сложная социальная структура, построенная как для человека нашего времени, так и для человека палеолита, на том же самом нервном субстрате, но при разной социальной обстановке, слагающейся во времени (пространстве-времени по существу)» [3, с. 133].

При этом, как и другие космисты, Вернадский считал современного человека несовершенным существом, подлинный потенциал которого может реализоваться только при становлении космической цивилизации. Ученый писал: «Признание ограниченности разума *Homo sapiens* как природного явления, подлежащего изучению, должно отразиться на основах философии» [2, с. 114]. Соответственно рассмотрение общества, его устройства и возможных изменений должно исходить из того, что социальные трансформации могут пойти совсем иным путём при малейшей деформации сознания и, как следствие, активности человека в постановке и достижении целей. Они могут как породить, так и предотвратить негативное развитие сознания человека.

Сегодняшняя ситуация, при которой плюрализм мнений, идей и теорий даёт возможность вариативно рассматривать будущее, соотношение развития общества и сознания отдельных его членов, требует внимательного и продуманного отношения к различного рода «сценариям».

Русские космисты предвидели неизбежный процесс сближения народов и государств, который мы сегодня именуем «глобализацией». Они также прогнозировали небывалое развитие техники и технологий, полет человека в космос и освоение космического пространства. Конечно, не все проекты русских философов и ученых XIX – начала XX в. реализовались и не все воспринимаются сегодня как актуальные.

Однако очевидна необходимость глобальной социально-политической трансформации, приводящей к подлинному единству человечества, без войн и конфликтов, перед реальной угрозой его уничтожения от различных и пока неотвратимых опасностей – космических (астероиды, кометы), погодных (всемирное похолодание или резкое потепление), стихийных (цунами, землетрясения, тайфуны) и пр.

И лишь затем, как и предусматривали русские космисты, станет возможным решение насущных проблем заселения космического пространства. В процессе колонизации или освоения (даже без заселения) различных космических объектов (спутников, комет, планет) человечество сможет сохранить обретенное земное единство и продолжать развиваться как единое целое в пределах Вселенной.

Сегодня возможно не только наблюдать, исследовать и учитывать социальные трансформации, но и влиять на них, контролировать, предполагать

ход развития, увеличивая эффективность позитивных и уменьшая влияние отрицательных последствий. Освоение космоса началось не по предложенному сценарию наших философов и ученых. Человечество столкнулось с новыми проблемами, с необходимостью принципиального переосмысления своего места в приоткрывшемся мироздании, с осознанием стремительно меняющейся социальности. В этой ситуации по-новому зазвучали идеи русских космистов, их оптимистические проекты бесконечного развития бессмертного человечества, которое сможет успешно преодолеть небывалые виды социальных трансформаций.

Список литературы

1. Бондарева Я.В., Семаева И.И., Моисейкина Т.А. Онтологические искания в русской религиозной философии XIX - первой половины XX вв. // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. «Философские науки». 2018. № 4. С. 49–58.
2. Вернадский В.И. Мысли о современном значении истории знаний. Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1927. 17 с.
3. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 520 с.
4. Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли. М.: Наука, 1987. 348 с.
5. Досье по теме «Фронтир»: Джерард К. О'Нил // Иностранная литература: журн. М.: Изд-во иностранной литературы, 1986. Вып.13. № 2. С. 217.
6. Кравченко В.В. Освоение Марса: космическая колонизация или проект новой человеческой цивилизации? // Информация и космос. 2016. № 3. С. 183–188.
7. Кричевский С.В. Аэрокосмическая деятельность: философско-методологический анализ: дисс. ... д-ра филос. наук. М., 2008. 470 с.
8. Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса / отв.ред. В.Г. Федотова. М.: ИФРАН, 2010. 274 с.
9. Русский космизм: Антология философской мысли. / сост.и предисл. к текстам С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой; примеч. А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-пресс, 1993. 365 с.
10. Федоров Н.Ф. Соч. М.: Мысль, 1982. 709 с.
11. Циолковский К.Э. Гений среди людей. М.: Мысль, 2002. 542 с.
12. Циолковский К.Э. Существа выше человека [Электронный ресурс]. URL:<http://www.tsiolkovsky.org/>
13. Чижевский А.Л. Теория космических эр [Электронный ресурс]. URL:<http://www.tsiolkovsky.ru/index.php?option> (дата обращения – 04.11.2018).
14. Hawking S. Abandon Earth or Face Extinction [Электронный ресурс]. URL:<http://wallstreetpit.com/113681>. (дата обращения – 04.11.2018).
15. Space stations. San Diego, Calif.: Lucent books, 2004. 112 p.

16. Mars-one [Электронный ресурс]. URL:<http://mars-one.com/> (дата обращения – 04.11.2018).

CONTEMPORARY SOCIAL TRANSFORMATIONS AND THE FORECAST OF THE RUSSIAN PHILOSOPHICAL TRADITION

T.A. Grishina

«School of Pine» Odintsovo district, Moscow region

The article deals with the forecast of Russian philosophical thought and its projection on the current social transformations associated with the development of outer space, in particular, with the formation of groups of earthlings preparing to colonize Mars and the Moon. In the light of contemporary social reality, the ideas offered by A.V. Sukhovo-Kobylin, N.F. Fedorov, K.E. Tsiolkovsky, V.I. Vernadsky are analysed. Their visionary ideas about the need for and ways of evolution of mankind, in particular, in the sociosphere, as well as their understanding of the inevitable transformation of the global human society, preparing the formation of extra-planetary community of earthlings on other planets and satellites are examined.

Keywords: *social dynamics, social transformation, social philosophy, interdependence, knowledge integration, Russian cosmism.*

Об авторе:

ГРИШИНА Тамара Александровна – учитель истории и обществознания АНОО «Школа Сосны» Одинцовского района Московской области. E-mail: tomilica@yandex.ru

Author information:

GRISHINA Tamara Alexanrovna – teacher of history and social science, the «School of Pine» Odintsovo district, Moscow region. E-mail: tomilica@yandex.ru

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 1 (091)

АЛЛЕГОРИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МИФА: «СШИТЬ» СЛОВО И ВЕЩЬ¹

Ф.Б. Щербаков

Русская христианская гуманитарная академия, г. Санкт-Петербург

В работе выявляются основные культурные и социальные предпосылки возникновения античной философской аллегорезы. Дается краткий обзор современной литературы по этому вопросу. Проводятся различия между родственными, но не тождественными понятиями аллегория, метафора и символ. Особое внимание уделяется связи аллегорического толкования мифа с переходом греческой мифологии из устной религиозной фазы в письменную эстетическую (эпос Гомера и Гесиода). При этом используются методология русской формальной школы и теории остранения. Выявляется сущность античной философской аллегорезы как, прежде всего, архаизаторской и консервативной тенденции в античной философии, а также её связь с попытками преодолеть конвенционалистские теории языка, получившие преобладающее положение в философии, начиная уже с архаического периода.

Ключевые слова: *аллегория, античная философская аллегореза, Гераклит-Грамматик, Гомер, «Гомеровские вопросы», конвенционалистская теория языка, натуралистическая теория языка, «О пещере нимф», переход от логоса к мифу, Порфирий Тирский, теория остранения, эпос.*

В последние несколько десятилетий в западной историко-философской науке наблюдается всё более возрастающий интерес к проблеме античного аллегорического толкования мифа. Вышло довольно много сборников статей и монографий, уделяющих внимание этой проблеме². Тем не менее, как пишет Дж. Наддаф, «учитывая значимость аллегорезы, т. е. аллегоризации как интерпретативного метода, весьма удивительно, как редко упоминают это понятие в отношении развития ранней греческой философии» [21, р. 1]. Многие исследователи рассматривают истоки философской аллегорезы, что само по себе совершенно правильно и закономерно не только с точки зрения нормативно-

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 18-011-01123 «Проблема сопряжения морали и религии в эпикурейской и стоической философии: сравнительный анализ полемического дискурса».

² Из последних работ стоило бы выделить: Interpretation and allegory: antiquity to the modern period / Ed. by J. Whitman, BRILL, 2003; Metaphor, allegory, and the classical tradition. Ancient thought and modern revisions / Ed. by G.R. Boys-Stones, Oxford UP, 2003; Brisson L. How philosophers saved the myths. Allegorical interpretation and classical mythology, University of Chicago Press, 2004; The Cambridge companion to allegory / Ed. by R. Copeland & P. Struck, Cambridge University Press, 2010; Birth of the symbol: ancient readers at the limits of their texts / Ed. by P. Struck, Princeton University Press, 2014.

исторического подхода к научному изучению какого-либо явления: в данном случае речь идёт о том, что через выявление причин возникновения философской аллегорезы действительно можно нащупать ту путеводную нить, которая могла бы вывести нас к самой сердцевине одной из главных проблем истории античной философии – пресловутому переходу от мифа к логосу. Однако таким образом получается, что большинство авторов историко-философских работ выстраивает исследование философской аллегорезы в её отношении к проблеме «миф-логос» в таком ракурсе, что интеллектуальная борьба мифопоэтического и рационально-научного типов мышления всегда как бы автоматически выходит на первый план, тогда как остальные факторы её появления остаются «в тени». В данной работе мы попытаемся:

- исследовать функции и роль аллегорического толкования в античной философии;
- показать, прежде всего, социокультурные предпосылки появления аллегорезы;
- первично различить родственные, но не тождественные понятия аллегии, символа и метафоры;
- показать, как именно аллегореза связана с переходом от мифа к логосу;
- выяснить, как аллегорическая интерпретация мифа была связана с раннегреческими представлениями о языке и его «натуралистической» и «конвенционалистской» интерпретациями.

Прежде всего, необходимо отметить, что языческая Античность знала весьма внушительный корпус литературы, посвящённой аллегорическим толкованиям Гомера, Гесиода, Вергилия, орфических поэм и других авторов – перечислим только основные из них: Дервенийский папирус, «Гомеровские вопросы» Псевдо-Гераклита (также этот автор известен под именем Гераклит-Аллегорист, Грамматик и Ритор), «Греческое богословие» Луция Аннея Корнута, «Об Осирисе и Исиде» Плутарха, «О пещере нимф» и отдельные пассажи из «Гомеровских вопросов» Порфирия Тирского, «Теологумены арифметики» Ямвлиха и др. Одним из самых характерных памятников иносказательного толкования, бесспорно, является сочинение Порфирия «О пещере нимф», автор которого, взяв, на первый взгляд, ничего не значащий экфрасис из «Одиссеи» (XIII, 102-112), описывающий безлюдную итакийскую пещеру «возле длиннолистой оливы», сумел развернуть его в целую символическую картину мирового движения душ. В этом небольшом гомеровском фрагменте говорится о «пещере прелестной, полной мрака», имеющей два выхода: северный для людей и южный для богов. В пещере находится святилище нимф – они ткут «одеянья прекрасные цвета морского пурпура» на длинных каменных станках. Это место изобилует кратерами и амфорами, куда пчёлы собирают свои запасы. Как пишет неоплатонический автор, невозможно, чтобы данное описание было сделано Поэтом по памяти, так же как «невероятна и поэтическая выдумка этого изображения <...> Не только людям мудрым, но и неучёным ясно, что Гомер в данном случае говорит иносказательно и загадками <...> Рассматриваемый рассказ, будучи полон такого рода неясностей, не является вымыслом, созданным для обольщения душ, хотя не включает в себе фактического описания какой-либо местности. Он дан иносказательно поэтом, соединившем в том же сокровенном духе пещеру с соседним масличным деревом. Древние считали важным делом исследовать и объяснить всё это» [9, с. 577–578]. В понимании Порфирия, наяды

символизируют нисходящие в мир души, амфоры и кратеры – водяных нимф-наяд, пурпурные ткани – плоть смертных, в которые «впадают» души, олива – хорошо известный Античности символ Афины, пчёлы – благие души, северный путь означает нисхождение душ, южный – их восхождение к богам и т. д. Едва ли Гомер действительно зашифровал в этом экфрасисе нечто подобное – это привело бы к абсурдному выводу, что сам Гомер был неким «криптопифагорейцем». Если Поэт в отдельных местах и выступал как аллегорист (что точно установить вряд ли когда-то удастся в силу практической неразрешимости пресловутого «гомеровского вопроса»), то всё-таки он скорее использовал физическую или этическую аллгорию. Или же возьмём другое типично аллегорическое произведение – трактат Псевдо-Гераклита «Гомеровские вопросы», в котором делается попытка оправдать Аполлона в убийстве многих безвинных людей из-за хюбриса Агамемнона, который как раз среди всех прочих никак и не пострадал. Псевдо-Гераклит пишет, что причина сего – не в произволе бога (ибо бог не может быть несправедлив), а в том, «что для заразных болезней Солнце – повод к величайшей пагубе; ибо, с одной стороны, поскольку летний луч, нежный и приятный, благодаря своей легко управляемой теплоте спокойно нагревается, свет является спасением, улыбающимся людям; но засушливый и обжигающий луч поднимает вредные пары от земли, тела же, изнурённые и страдающие из-за вредного для здоровья резкого поворота к непривычному состоянию, истребляются заразными болями» [18, с. 16]. Тем самым Псевдо-Гераклит одновременно очищает от обвинений и бога в несправедливых убийствах, и Гомера от обвинений в нечестии.

Ни в коей мере не претендуя на полноту нижеследующего обзора, отметим некоторые основные функции и черты античной аллегорической интерпретации, которые склонна выделять современная исследовательская литература по этому вопросу. Возникновение аллегорического толкования она преимущественно связывает с начавшейся ещё в VI в. критикой эпических произведений Гомера и Гесиода. Э. Курциус пишет: «Гомеровская аллегореза возникла как защита Гомера от философии. Тогда она и была воспринята философскими школами, а также историей и естественными науками. Она находилась в гармонии с одной фундаментальной религиозной мыслью греков: убеждением, что боги выражают самих себя в загадочных формах – в оракулах и мистериях. Обязанностью проникательного человека было смотреть через эти покровы и завесы, которые скрывали тайное от глаз толпы» [16, с. 205]. С ним соглашается и Р. Ламбертон, что «большая часть толковательной литературы, которая дошла до нас, была заинтересована в защите Гомера от его хулителей <...> Защитные интерпретаторские усилия должны были тогда (в VI в. до н.э. – прим. Ф.Щ.) впервые быть спровоцированы такими критиками, как Ксенофан Колофонский, и на раннем этапе философская реакция против антропоморфных богов Гомера и Гесиода вызвала защитные толкования, касающиеся природы поэтического высказывания и структуры его содержания» [19, р. 15–16]. Новая, поднимающаяся практически взрывообразно культура рационально-доказательного мышления – философского Логоса, стремившаяся осмыслить мир и «увидеть всё как одно» (Гераклит, 50 DK), не желала мириться с противоречивыми, косноязычными и – самое главное – нечестивыми «рассказными» эпических поэтов о богах. Авторитету устного предания стала успешно противостоять новая культура письменного слова, а фигуру вдохновенного Поэта, «охваченного божествен-

ным безумием», теперь с недоверием и насмешкой стал оглядывать скептический взгляд Философа. «Взлёт ионийского рационализма», – пишет М. Элиаде, – «совпал со всё более и более едкой критикой «классической» мифологии, нашедшей своё выражение в произведениях Гомера и Гесиода <...> Основные критические нападки совершались из всё более возвышенной идеи о боге: истинный бог не может быть аморален, несправедлив, ревнив, мстителен. невежествен и т. д.» [15, с. 141–142]. Таким образом, на повестке дня встал вопрос: выстоит ли вообще поэзия древних поэтов, на которых держалась вся эллинская культура, под напором критики натурфилософии и истории? Потребовались новые ходы интерпретации, в т. ч. и со стороны тех философов, которые принадлежали к «партии» сторонников и почитателей Гомера, чтобы отстоять святыни, содержащие идеалы общегреческой пайдеи и системы ценностей. Стоило лишь только объяснить каким-то иным, небуквальным образом все те места в эпосе, где боги Гомера и Гесиода выглядят в каком-либо неприглядном и порочащем их свете. Кроме того, такой исследователь, как Г.В. Мост, делает попытку рассмотреть раннюю философскую аллегорезу в контексте установившейся к V в. оппозиции *δόξα/ἀλήθεια* (мнения/истины), согласно которой поэты могут быть причастны лишь первой части этой пары, а философы – второй. Г.В. Мост полагает, что, по сути, аллегористы взяли за основу философскую предпосылку эпистемологического преимущества истины, но, применив его к эпическим текстам, создали иносказательную стратегию толкования, тем самым не изменив ни поэзии, ни философии [20, с. 339–340]. Наконец, ещё одну важную причину пристального интереса античных мыслителей к иносказанию отмечает М. Доморадзки: философская аллегореза имела «приспосабливающую» функцию, адаптируя сочинения древних поэтов под нужды самих философов [17, с. 308]. Когда философы не были способны рационально обосновать слабые места в своём учении, они подкрепляли их авторитетом древних поэтов – дескать, «и Гомер с Гесиодом говорили о том же самом, только иначе, для защиты от профанов».

В свою очередь в отечественной науке рассматриваемой проблеме, к сожалению, до сих пор уделяется очень скромное место. Исключение, пожалуй, составляет ряд работ С.С. Аверинцева, у которого есть множество ценнейших мест, прямо или косвенно посвящённых рассматриваемому предмету. Так, говоря о причинах возникновения античной философской аллегорезы, С.С. Аверинцев пишет: «поскольку... мифологические фабулы и поэмы Гомера занимали слишком важное место во всей греческой жизни, и престиж их мог быть только поколеблен, но не уничтожен, единственным выходом было аллегорическое толкование, т. н. аллегореза, которая вносила в миф и поэзию такой смысл, который был нужен философски ориентированному интерпретатору» [1, с. 42]. Также интересную теорию происхождения и «движущей силы» аллегорезы сквозь века мы можем найти у Ю.А. Шичалина, который понимает практику иносказательного толкования как часть т. н. «эпистрофического поворота», т. е. движения античной философии к «несомненному началу Европы» – Гомеру, и связывает её с необходимостью античной мысли «возвращаться к себе ради сохранения собственного тождества» [12, с. 20]. Попутно он замечает, что изобретение аллегорического толкования, а также герменевтическая деятельность Феагена Регийского и Ферекида Сиросского, безусловно, связана с орфико-пифагорейскими кружками [12, с. 30]. Аллегориче-

ская интерпретация не только Гомера, но также «священных слов» Орфея и Пифагора «стала школьной, рутинной, обычной частью внутреннего обихода орфико-пифагорейских кружков» [12, с. 31].

Проанализируем различие аллегории, символа и метафоры – понятий близкородственных и исторически, и семантически, но всё же далеко не тождественных. С.С. Аверинцев, давая определение аллегории и отличая его от символа, пишет, что она есть «условная форма толкования, при которой наглядный образ означает нечто “иное”, чем есть он сам, его содержание остаётся для него внешним, будучи однозначно закреплено за ним культурной традицией или авторской волей. Понятие А. близко к понятию символа, однако в отличие от А. символ характеризуется большей многозначностью и более органическим единством образа и содержания, в то время как смысл А. существует в виде некоей независимой от образа рассудочной формулы, которую можно “вложить” в образ и затем в акте дешифровки извлечь из него» [1, с. 41–42]. Ни Античность, ни Средневековье практически не знали точного и устоявшегося разделения понятий «символ» и «аллегория» за простой ненадобностью такого различия. По настоящему же понятия символа и аллегории стали противопоставляться только в эпоху немецкого романтизма [11, с. 233]: если аллегория представляется чем-то произвольно-привязанным к образу, то символ есть подлинное и нерасторжимое тождество с тем, что он обозначает. «Смысл С. нельзя дешифровать простым усилием рассудка, в него надо “вжиться”. Именно в этом состоит принципиальное отличие С. от аллегории: смысл С. не существует в качестве некоей рациональной формулы, которую можно “вложить” в образ и затем извлечь из образа», – пишет С.С. Аверинцев [3, с. 387]. К тому же, в отличие от символической интерпретации, простота аллегорического подхода требует довольно ограниченного количества вариантов интерпретаций – в основном это физическое, этическое, космолого-метафизическое (у неоплатоников) и ритмологическое (у пифагорейцев) толкование.

Философскую аллерию не стоит также путать и с *художественной метафорой* (под которой мы далее будем понимать перенос по смысловому сходству имён, имеющий художественно-выразительные задачи³). И.А. Протопопова в своём докладе [10] проводит тщательный разбор между ними, а также мантикой. Она пишет: «в поэзии и речах метафора служит наслаждению красотой слога и остроумием автора. Получение нового знания факультативно. Метафора создаётся творчеством автора». При этом, по мнению исследователя, «аллегория первично возникает из систематического истолкования, азбуки и грамматики образов, и только вторично порождает новое» [10]. Важно в этой связи отметить, что сама Античность, как совершенно справедливо показывает И.А. Протопопова, не проводила чёткой разделительной линии между метафорой и аллегорией. Так, в словаре X в. «Суда», как бы подводя многовековым и малопродуктивным попыткам их различить, определяется: «Аллегория: метафора. Одно сказанное написано, другое мыслится» (цит. по: [10]). Учитывая всё вышеизложенное, можно сказать, что основная функция философской аллегории – это сокрытие некоего предполагаемого «зашифрованного» знания, намеренно «завуалированного» поэтом в неясных и непонятных образах, растолко-

³ В общем и целом в своём понимании метафоры мы следуем работе: Москвин В.П. Русская метафора. Очерк семиотической теории. М., 2018.

вать которое под силу только философски искущённому герменевту. При этом вовсе не обязательно, чтобы сам автор действительно закладывал в свои произведения некие тайные смыслы: такая герменевтическая презумпция – скорее убеждение самого толкователя, или же, по меньшей мере, это то, в чём он сам хочет убедить внимающую ему публику. *В завершение уточним, что под философской аллегорией мы понимаем образ, который интерпретатор предлагает толковать как некое зашифрованное философское/научное/этическое знание, а под аллегорезой – саму процедуру толкования аллегории.*

Таким образом, большинство рассмотренных выше исследований сходятся на том, что аллегорическая интерпретация возникла как ответ на рационалистическую критику Гомера первыми философами и историками. Но мы хотели бы обратить внимание на тот факт, что помимо интеллектуальной ситуации VI–V вв. до н.э. существовали и другие предпосылки для возникновения философской аллегорезы.

Каковы главные, на наш взгляд, культурные и социальные факторы появления философского аллегорического толкования в архаическую эпоху?

1. Важная роль принципа иносказательности как таковой в античной литературе. Поскольку античная книжная культура на протяжении всей её истории подпитывалась животворными соками мифа и миф был в некотором смысле её «кровеносной системой», само бытование мифических преданий в текстах предполагало некое косноязычие, а значит, часто приводило и к мысли об их иносказательности. Так, П. Вен пишет, что формальный признак мифа заключается в передаче его через косвенную речь⁴. «Экзегет, говоря о вышнем мире, подавал собственную речь в виде косвенной речи: “Рассказывают, что...”, – непосредственный рассказчик не был явлен, ибо и сама муза только “пересказывала”, вспоминая, услышанное ею от отца» [5, с. 33]. Таким образом, античная литература и особенно поэзия, насквозь пропитанная вечно её оживотворяющей энергией мифа, в значительной степени была фундирована в поэтике иносказания. Эта данность была тесно связана с т. н. «эстетикой сдвинутого слова» (выражение С.С. Аверинцева: [2, с. 140]), когда сообщение автора сознательно затрудняет его буквальное понимание читателем. Естественно, за более чем тысячелетний период развития античной культуры поэтика иносказания имела свою динамику и, подспудно претерпевая преобразования, то служила важнейшим структурообразующим и содержательным элементом художественного и философского языка эпохи, то уходила в тень, как это было, например, в эпоху становления литературно-философской классики (V–IV вв. до н.э.). Принципиально здесь отметить то, что на античную поэтику иносказания оказал и существенное влияние фольклорный жанр загадки. «Тёмная поэтика оракулов», – пишет С.С. Аверинцев, – «как явление общественной жизни и тем более как явление культуры вовсе не характерна для греческой классики; она характерна для греческой архаики. “Оракульная” загадочность и впрямь была образцом для поэзии Эсхила и Пиндара; её значение для поэзии Софокла и Еврипида гораздо меньше. Она, эта загадочность, стимулировала игру мысли Гераклита – но что она могла

⁴ Отметим, что, помимо всего прочего, этому способствуют крайне распространённые в древнегреческом и латинском языках грамматические конструкции *potn-inativus cum infinitivo* и *accusativus cum infinitivo*.

дать мысли Аристотеля? Ведь даже для Платона загадка сама по себе есть просто τὸ τῶν παιδῶν αἰνιγμα, «загадка из обихода детей» – нечто «детское» и постольку «ребяческое». Загадка разделила судьбу многих других компонентов архаической культуры ритуала: из «рук» мудрецов она перешла в руки детей. <...> Но настоящий реванш эстетике загадки готовила эпоха эллинизма, пришедшая на смену классической эпохе. Архаическая замысловатость оракула становится предметом сознательной, последовательной и притязательной стилизации» [2, с. 136–137]. Как пишет этот исследователь, к последним векам античности «“аллегорическими”, “иносказательными” становятся не только литературные тексты, но и жизненные реалии социального, этнического, политического планов», породив «эстетику сдвинутого слова», когда оно постоянно не равно своему содержанию, «стоит не в прямом, а в обратном отношении к своей цели. Оно действует “от противного”» [2, с. 146]. Полновесными представителями подобной поэтики С.С. Аверинцев полагает, в частности, Нонна из Хмима и Дионисия Ареопагита, сочинения которых он разбирает в цитируемой нами статье.

2. Распространение письменности. Оно началось приблизительно в VIII–VII в. до н.э., после того, как позаимствованный у финикийцев буквенный алфавит послужил основой для создания собственного эллинского письма. Если ранее слоговым письмом В записывались в основном данные узкохозяйственного, торгового и бюрократического содержания, то теперь появилась гораздо более удобная и гибкая система буквенных обозначений для записи религиозных и художественных текстов. Естественно, это касалось, прежде всего, записи поэм Гомера, которые относительно быстро в течение архаической эпохи получили широкую известность по всей Элладе. Но поскольку гомеровский язык был создан искусственно, состоял из четырех греческих диалектов [4, с. 101–102] и на нём никто никогда не разговаривал, эллины уже очень скоро обнаружили изрядное количество непонятных для них мест (т. н. глосс). Толкованием этих глосс занимались школьные учителя – грамматисты, и, по всей видимости, эти интерпретации сложных в языковом плане фрагментов постоянно воспроизводились в школьном обучении⁵. Но из широкого распространения гомеровского текста произошёл целый ряд важнейших следствий, которые имели принципиальное значение для всей античной цивилизации, как то:

а) десаκραлизация и демифологизация поэтического слова. Если ранее слово и вещь в сознании человека дофилософской эпохи крепко увязывались друг с другом и считалось, что всем вещам имена даны изначально и непосредственно богами, поэтому они в точности выражают сущность своего референта (в философии такая концепция языка именуется «натуралистической»), то теперь сам статус слова стал проблематичным. Философы всё более стали склоняться к т. н. конвенциональной теории языка – теории, согласно которой при образовании слов они уже изначально были связаны со своим означаемым только условно, конвенционально, по договорённости между людьми. Причиной подобных рефлексий и сомнений по поводу природы языка стало его «остранение» (пользуясь термином В.Б. Шкловского и школы ОПОЯЗа) в поэмах Гомера

⁵ Подробнее о первых толкованиях Гомера в древности: Бласс Г.В. Герменевтика и критика. Искусство понимания произведений классической древности и их литературная оценка. М., 2015. С. 1–4.

ра. В самом деле, стиль Поэта (λέξις) к этому более чем располагал: усложнённый синтаксис, изобилие логически невозможных и в то же время эстетически сильных метафор, использование одновременно «божественных» и «человеческих» имён для одних и тех же персонажей и объектов⁶, даже сам торжественный ритм гекзаметра, словно бы подражающий приливам и отливам моря, – всё это показывало язык таким, как будто эллинами он был «увиден» впервые. «Цель искусства» – как пишет В.Б. Шкловский [13, с. 256], «дать ощущение вещи как видение, а не как узнавание» здесь была, безусловно, достигнута. *Гомеровский эпос вывел язык эллинов из автоматизма рутинного употребления и спровоцировал первые рефлексии не только по поводу отдельных непонятных мест, но и существа языка как такового в целом.* В VI–V вв. сложились уже и первые собственно философские рефлексии относительно языка.

б) десакарализации фигуры поэта. Архаическое представление о поэте было таково, что он представлялся неким одержимым божественной манией (divina insania), неким божественным духом, который полностью завладевал сознанием поэта, и тот вещал некие богооткровенные истины. Как показывают последние исследования культурной коммуникации в архаический период⁷, поэт был как бы живым воплощением божественного слова, и было важно не только то, что он говорит, но способ этого говорения и даже само физическое присутствие поэта перед публикой. Мифы, который пересказывал рапсод, всякий раз повторяясь заново, могли претерпевать некоторые изменения, иногда довольно существенные. Но публика внимала этому безоговорочно, поскольку полагалось, что поэт не может сказать лживого слова. С появлением письменности ситуация изменилась: когда стали появляться первые текстовые фиксации греческих мифов, обнаружилось, что поэты далеко не всегда в состоянии повторить то, что они пропевали раньше в своём божественном безумстве. Обнаружилось, что такие сказания имеют вариативный характер, и мифы, в которые безоговорочно верили греки архаической эпохи, стали подвергаться сомнению. Тогда у поэзии и появились два сильнейших конкурента в интеллектуальном поле Эллады того времени – философия и история, которые претендовали на выработку такого знания, которое бы обладало доказуемостью, проверяемостью и возможностью быть переданным любому человеку (интерсубъективностью). Развернулась настоящая борьба за «монополию на истину»: кому же она может принадлежать и кто имеет право провозглашать её? В частности, это вылилось в то, что первые философы очень сильно пытались подражать стилю Гомера. Достаточно вспомнить, что большинство фюсиологических сочинений были написаны в форме гекзаметрических поэм, да и сам язык и даже отдельная заимствованная лексика недвусмысленно намекали на постоянные «оглядки» в сторону Гомера. Следствием всего этого философско-поэтического агона стал постепенный отход фигуры поэта на второй план, и поэзии, в основном, была уготовлена роль улаживать речами уши слушателей и давать некое забытие и утешение душе от

⁶ Напр., в «Илиаде»: I, 403; II, 813-814; VI, 402; XIV, 290-291; в «Одиссее»: V, 333-335, etc.

⁷ Отсылаем читателя к таким работам по этой проблематике, как: Cultural poetics in Archaic Greece: cult, performance, politics / Ed. by C. Dougherty, & L. Kurke. New York: Oxford University Press, 1998; Thomas R. Literacy and orality in ancient Greece, Cambridge University Press, 1992.

печалей «медовыми речами» [7, с. 74], хотя статус поэта на протяжении всей античности неизменно оставался высоким.

в) попытка раннегреческих мыслителей осуществить философскую реформу языка, т. е. очистить его от таких слов, каковые они признавали неправильными или просто бессмысленными. Как пишет А.В. Лебедев [8, с. 360], у первых философов эта борьба за язык происходила в рамках их противостояния власти поэтов над толпой (οἱ πολλοί), которую эпические певцы дурчат своими вымыслами о богах, придав им антропоморфные черты. Критика антропоморфизма богов вообще была характерной тенденцией философии периода архаики. Но не менее важно было ещё и то, что язык с его неправильными именами был причиной онтологических иллюзий большинства, а кажущаяся «доксическая» множественность Космоса – не более чем результат языковой ошибки, как доказывает Парменид во второй части своей поэмы. На эту же обманчивую природу языка постоянно пенял Гераклит, в своих «тёмных» афоризмах демонстрируя его противоречивость (В 48; В 15; В 23; В 63 DK). А.Л. Верлинский, говоря о первых случаях философской рефлексии языка, указывает [6, с. 129], что она может отслеживаться уже у Ксенофана (21 В32 DK), Парменида (28 В8, 34–41 DK), Анаксагора (59 В17; 59 В19 DK) и Эмпедокла (31 В9 DK). Но чтобы создать такой новый, «рациональный» язык, им приходилось пользоваться теми же словами из всё того же повседневного языкового узуса и образов обыденной жизни, которые они наблюдали вокруг себя. Особенно в отношении формирования философских концептов их вдохновляла лексика различных искусств и ремёсел (τέχναι): достаточно вспомнить такие понятия, как ὄλη (строительный лес) у Аристотеля – из кораблестроительства, и у того же автора катήγορία (пункт обвинения) – из судопроизводства, κανών (отвес, линейка) у Эпикура – из строительного дела, тот же Δημιουργός (ремесленник) у Платона и др. Первым философам был необходим слом языкового восприятия, когда нечто освоенное и давно известное стало вдруг непонятным и нуждающимся в истолковании.

г) в самой поэтике Гомера были значительные предпосылки для прочтения его поэм не буквально, а иносказательно. К ним относятся, в частности, такие характерные черты гомеровского художественного мира, как наличие целого ряда персонажей, имена которых прямо говорят, кто они суть такие (Лето, Арета, сёстры Литы, Мойра, Дика и мн. др.); устойчивость «каменных» эпитетов персонажей и постоянство выполнения ими одних и тех же действий; теснейшая связь богов с природными стихиями, которым первые покровительствуют, доходящая порой практически до неразличения, и т. д. (подр. об этих и других предпосылках аллегоризма в поэтике Гомера см.: [14]).

Таким образом, религиозно-мифологическое предание, перейдя в письменную зафиксированную форму эпоса (подр. об этом: [4]), т. е. форму эстетическую, породила особую поэтику и метафорику гомеровского письма. Метафора, как средство выразительности, усматривающая в едином взгляде автора одновременно и единство, и различие предметов из самых разнородных и удалённых друг от друга регионов бытия, сделала возможным «разтождествление» мира. Некогда единый, самопонятный, «имманентный» сам себе космос стал проблематичен. Мифологическая связь между вещью и словом стала отныне совсем не очевидна, – именно в результате перехода устной мифологии в гомеровский эпос. Это подарило возможность первым философам уви-

деть *другое* значение, нежели то, с которым слово обыкновенно и естественным образом увязывалось в повседневной речи. Рефлексия по поводу художественного мира Гомера сделала его многозначным, а значит, и доступным для различных режимов прочтения и понимания. *Аллегорическая интерпретация в таком ракурсе представляется не чем иным, как попыткой преодолеть фатальный для всей античной культуры разрыв между словом и вещью, «сшить» их заново, попыткой реставрации мифопоэтической картины мира; это был шаг назад, но шаг навстречу старому «натуралистическому» пониманию языка.* В этой связи вполне уместно вспомнить и об «эпистрофическом повороте» античной философии (в видении Ю.А. Шичалина), о котором мы писали выше, в рамках которого философская аллегореза, как консервативно-архаизирующая тенденция, стремилась не только вернуться к бездонным кладям мудрости древних, но и выполняла имплицитную программу реставрировать ту незапамятную, нерушимую магическую связь слова и вещи, которую «разорвал» философский Логос. Глубоко неслучайным здесь представляется и то, что в основе аллегорического толкования богов, как правило, лежала этимология – не что иное, как поиск подлинной сути богов через философско-грамматический разбор их имён и названий их атрибутов. Таким образом, получается, что непонимание профанным, философски неподготовленным читателем текстов древних авторов – это плод того самого «словесно-вещного» разрыва, осуществлённого философами-«конвенционалистами» (Ксенофан Колофонский, Эмпедокл, Демокрит, софисты, Платон, Аристотель и др.), а философ-экзегет, верно, по его мнению, понимающий древние поэмы и мифы о богах, правильно толкует и воскрешает через такое толкование исконную, «отприродную» (*κατὰ φύσιν*) связь бога и его имени.

Итак, подведём итоги: действительно, основной причиной возникновения аллегорической интерпретации в VI в. до н.э. было стремление защитить древних эпиков от критики их со стороны истории и философии. Помимо этого, переход греческой мифологии из устно-религиозной плоскости в письменно-эстетическую через приём «остранения» языка разорвал изначальную, свойственную мифопоэтическому мышлению связь между словом и вещью, и это открыло возможность для иносказательного толкования какого бы то ни было текста, поскольку у слова значений теперь может быть более, чем одно. Эта вызванная поэзией Гомером рефлексия по поводу природы языка также была важной частью перехода от мифа к логосу, в котором аллегореза выступила как некая архаизирующе-консервативная тенденция «разворачивания» движения античной мысли от Логоса обратно в лоно Мифа. При этом античная философская аллегореза на самом деле выступала важнейшей частью имплицитного движения (у некоторой части античных мыслителей, и прежде всего, естественно, самих аллегористов) преодолеть конвенциональные теории языка и, вернувшись к «натуралистическому» пониманию языка, как бы заново «сшить» слово и вещь, вернуть имени первозданную мифопоэтическую и магическую силу.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Аллегория // София – Логос. Словарь / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 41–44.

2. Аверинцев С.С. Мир как загадка и разгадка // Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: «Coda», 1997. С. 135–156.
3. Аверинцев С.С. Символ художественный // София – Логос. Словарь / под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Киев.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 386–394.
4. Ахутин А.В. Эпический исход // Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. С. 91–141.
5. Вен П. Греки и мифология: вера или безверие? Опыт о конституирующем воображении. М.: «Искусство», 2003. 223 с.
6. Верлинский А.Л. Античные учения о возникновении языка. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 411 с.
7. Гринцер Н.П. Античная поэтика // Европейская поэтика от Античности до Просвещения: энцикл. словарь / под общ. ред. Е.А. Цургановой и А.Е. Махова. М.: Изд. Кулагиной –Intrada, 2010. С. 73–87.
8. Лебедев А. В. Греческая философия как реформа языка // Индоевропейское языкознание и классическая филология - XIV (Чтения памяти проф. И.М. Тронского): Материалы междунар. конф. СПб.: Наука, 2009. С. 359–368.
9. Порфирий. О пещере нимф / пер. А.А. Тахо-Годи // Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Алетейя, 1999. С. 577–591.
10. Протопопова И.А. Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия: доклад, прочитанный в марте 2001 г. в ИВРИ РГГУ [Электронный ресурс]. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/protoporova_filo/ (Дата обращения: 06.12.2018).
11. Тодоров Ц. Теории символа / пер. с фр. Б. Наумова. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. 408 с.
12. Шичалин Ю.А. ЕΠΙΣΤΡΟΦΗ, или Феномен возвращения в первой европейской культуре // Шичалин Ю.А. Античность – Европа – История. М.: ГЛК, 1999. С. 5–64.
13. Шкловский В.Б. Искусство как приём // Собр. соч. М.: Новое литературное обозрение, 2018. Т. 1. С. 250–268.
14. Щербаков Ф.Б. Предпосылки возникновения античной философской аллегорезы в эпосе Гомера // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: «Философия». 2018. № 2. С. 118–125.
15. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.П. Большакова. М.: Академический проект, 2017. 235 с.
16. Curtius E.G. European Literature and Latin Middle Ages. Trans. from German by Willard R. Trask. New York and Envasion: HARPER & ROW, PUBLISHERS, 2015. 658 p.
17. Domoradzki M. The Beginnings of Greek Allegoresis // Classical World. 2017. Vol. 110, № 3. P. 299–321.
18. Heraclitus. Homeric Problems / Ed. by D.A. Russell & D. Konstan. Atlanta, Society of Biblical Literature. 2005. 144 p.

19. Lamberton R. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989. 364 p..
20. Most G.W. *The Poetics of early Greek philosophy // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 1999. P. 332–362.
21. Naddaf G. *Allegory and The Origins and Development of Philosophy* [Электронный ресурс]. URL: <https://silkstart.s3.amazonaws.com/58ca9feb68621377e3aac86b.pdf> (Дата обращения: 06.12.2018).

ALLEGORICAL INTERPRETATION OF MYTH: TO «SEW» A WORD AND A THING

F.B. Shcherbakov

Russian Christian Academy for Humanities, St. Petersburg

This article is aimed at considering main cultural and social preconditions of allegorical interpretation's emergence in Antiquity. It contains a brief review on contemporary studies on this subject. The distinctions between close related, but non-identical terms of allegory, symbol and metaphor are specially emphasized. Special attention is paid to relations between myth's allegorical interpretation and transition of Greek mythology from oral and religious stage to written and aesthetic one (that means epic poems by Homer and Hesiodus). Within the article's format, the methodology of familiarization's theory («ostranenie») by V. Shklovskiy is applied. Finally, the essence of ancient philosophical allegoresis as an archaizing and conservative tendency, as well as its link with the attempts to overcome conventionalist theories of language that dominated the ancient thought from the 6-5th centuries BC, are revealed.

Keywords: *allegory, ancient philosophical allegoresis, Homer, Homeric problems, Porphyry of Tyre, Heraclitus the Grammarian, defamiliarization, «On the Cave of the Nymphs», «ostranenie», transition from mythos to logos, language conventionalist theory, language naturalist theory, epic poems.*

Об авторе:

ЩЕРБАКОВ Фёдор Борисович – аспирант кафедры философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии (РХГА), г. Санкт-Петербург. E-mail: fkrylov@mail.ru.

Author information:

SHERBAKOV Fedor Borisovich – PhD student, Dept. of Philosophy, Theology, and Religious Studies, Russian Christian Academy for Humanities, St. Petersburg. E-mail: fkrylov@mail.ru.

УДК 1(091)

АНАЛИТИЧЕСКАЯ И СПЕКУЛЯТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ: ОТ КОНФРОНТАЦИИ К ИДЕЕ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ¹

Б.Л. Губман

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Рассматривается отношение англо-американской аналитической философии истории к традиции спекулятивного осмысления прошлого, сложившейся в формате классической мысли Нового времени. Анализируется основной набор критических аргументов, адресованных спекулятивным доктринам философии истории со стороны их оппонентов, придерживающихся аналитической платформы. Особое внимание уделено обсуждению вопроса о статусе спекулятивно-метафизических допущений в процессе историописания теоретиками нарративистского тренда в англо-американской аналитической философии истории. Движение ряда крупных представителей этого направления к осознанию допустимости и значимости «возрождения» спекулятивной философии истории внутри аналитической традиции рассматривается как существенная тенденция эволюции их воззрений.

***Ключевые слова:** спекулятивная философия истории, аналитическая философия истории, анализ исторических ситуаций, нарратив, возрождение спекулятивной философии истории, идея истории, историческое воображение, синтез философии и истории.*

Введение

Аналитическая философия истории, ставшая главенствующим направлением в англо-американском варианте трактовки специфики познания истории, возникла и развивалась в прямой оппозиции идее спекулятивно-умозрительного постижения целостности пути, пройденного человечеством. Эпистемологическое опровержение самой возможности построения всеохватывающих субстанциалистских схем истории составляет отправной пункт работы ведущих основоположников аналитической философии истории, которые так или иначе отдают дань уважения и признательности традиции позитивистского теоретизирования. При этом сразу же следует отметить, что в границах широко понимаемой англо-американской аналитической философии истории, которая на нынешнем витке её эволюции в значительной мере характеризуется нарративистской установкой, сложившейся, в основном, начиная с 60-х гг. минувшего XX столетия, под влиянием витгенштейниански инспирированного лингвистического поворота, присутствуют различные варианты развития, впитавшие идеи прагматизма и неопрагматизма, установки теоретизирования Р.Д. Коллингвуда, а затем и построения теоретиков постпозитивизма, герменевти-

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Лингвистический поворот и историческое познание как проблема западной философии второй половины XX – начала XXI века». № 17-33-00047.

ки, структурализма и постструктурализма и иных направлений современной мысли. Все это делает чрезвычайно актуальной проблему типологизации основных вариантов нарративистски ориентированной англо-американской философии истории. Одновременно в сложной амальгаме идей современной нарративистски ориентированной аналитической философии истории просматривается и набирающая силу тенденция размышлений о том, что повествование о минувшем несет в своей имманентной структуре определенные онтологические допущения. Историческое повествование не может состояться и без многослойных по своей структуре эпистемологических, логико-методологических, аксиологических, риторических и иных допущений, которые в зависимости от той или иной эпохи парадигмально упорядочены и по сути заставляют задуматься о проблеме предпосылочности воззрений на историю. Неустранимо реальной является и сопряженность историописания с наличным состоянием исторической памяти, взятой в том числе и в аспекте её политико-властной востребованности и регуляции. Вся эта совокупность обстоятельств заставляет представителей англо-американской аналитической философии истории всерьез задуматься о роли так называемых «спекулятивных» допущений в создании рассказа о прошлом. В произведениях значимых теоретиков этого направления начинает звучать тема «возрождения» спекулятивной философии истории в границах аналитической традиции, которая выглядит весьма значимой и заслуживает пристального внимания.

Аналитическая философия истории как альтернатива спекулятивной

Появление и дальнейшее развитие аналитической философии истории были связаны наиболее тесными узами с неопозитивизмом в вариантах логического позитивизма, а затем и лингвистической философии, породившей, начиная с 60-х гг. минувшего века, преобладание среди ее сторонников нарративистской установки, сплотившей самые разнообразные учения. Хотя аналитическая философия истории – явление по преимуществу характерное для Великобритании и США, сама её укорененность в базовых установках третьей волны позитивизма указывает на зависимость от тех представителей континентальной европейской мысли, которые, в силу политических и военных потрясений первой половины XX столетия, вынуждены были мигрировать на Британские острова или же поселиться по ту сторону Атлантики. После Второй мировой войны последователи этого направления историософского теоретизирования, в свою очередь, распространились по миру и активно работают в Европе, Австралии и Новой Зеландии.

Именно укорененность в стиле теоретизирования, предполагающем тщательную логико-эпистемологическую проработку того типа знания, который характерен для истории как особого рода дисциплины, отличает в целом труды авторов, декларирующих собственную приверженность аналитической философии истории. Отсюда и острое неприятие ими спекулятивно-умозрительного подхода к истории, который был специфичен для классической историософии Нового времени. Спекулятивная философия истории всегда была направлена на отыскание универсального смыслового содержания исторического процесса как некоторой целостности, что во многом обусловило её связь с концептуальными средствами, разработанными в формате клас-

сической европейской метафизики от Платона до Гегеля. Ведь разгадка универсального смысла истории как целого предполагала «прорыв» за грань неповторимой конкретики динамики вершащихся во времени событий социальной жизни с точки зрения определенных онтологических допущений. Поэтому полемика с спекулятивной философской установкой всегда была сопряжена для сторонников аналитической платформы с критико-негативной реакцией на сами основания европейской классической метафизической традиции. Постметафизическая тенденция, присущая неклассическому философскому теоретизированию в целом, ярко проявляется, таким образом, в сочинениях сторонников англо-американской философии истории.

Разрыв с классическими метафизическими построениями, как показывает история неклассической западной мысли, начиная с момента её зарождения в XIX столетии и вплоть до современности, всегда оборачивался тенденцией создания новой «критической онтологии», которая демонстрировала возможность некоторых допущений о существующем в границах критически принимаемых познавательных установок. Применительно к англо-американской аналитической философии истории это означало перманентные «рецидивы» выдвигания положений, носящих спекулятивно-умозрительный характер, рождаемых самой тканью исторического дискурса.

Рассуждая о задачах, которые ставят перед собой создатели спекулятивных историософских учений, один из наиболее авторитетных основоположников англо-американской аналитической философии истории У.Г. Уолш пишет: «Фундаментальный вопрос, которым были озабочены эти философы, может быть представлен в нашем утверждении, что они искали смысл и цель целостного исторического процесса... Как мы уже видели, достаточно легко критиковать подобный проект; и фактически эта программа была осуждена обоюдно практикующими историками (которые увидели в ней поле ликвидации их профессиональной деятельности), равно как и антиметафизическими философами (которые полагали её всецело нереализуемой). Но поднятая ею фундаментальная проблема – проблема, контурно очерчиваемая как смысл истории, – с очевидностью порождает постоянный интерес...» [17, р. 26–27]. В конечном итоге, как полагает Уолш, аналитические вопросы, сопряженные с логико-эпистемологическим рассмотрением специфики исторического познания, так или иначе неотрывны от интерпретации истории как процесса, влекущей за собой спекулятивно-умозрительные допущения, неустранимые онтологические проекции относительно изучаемой предметной области.

Как правило, аргументы представителей аналитической философии истории против спекулятивного историософского теоретизирования связаны с отрицанием возможности обнаружения целостного смысла истории на базе некоторого субстанциального принципа, который постулируется в качестве основания для постижения многообразия её событий. По сути, их неприятие субстанциализма как основы глобального историософского теоретизирования, уходящего своими корнями в неокантианский исторический номинализм, составляет основу полемики с традицией спекулятивного историософского мышления. Как историк, так и спекулятивно-субстанциалистски ориентированный философ истории, в понимании А. Данто, пытаются отыскать смысл исторических событий, но делают это по-разному. Историк, как бы он широко не мыслил, изучает некоторый срез прошлого в свете того, что случилось. Для

философа, исповедующего кредо субстанциалистского мышления, этого оказывается мало, ибо он, по мысли А. Данто, хочет охватить в своем тотализирующем видении даже еще несвершившееся будущее. «В отличие от тех, кто прочитал весь роман и с определенной уверенностью способен судить о значении тех или иных событий в нем, философ истории не обладает знанием всей истории. В лучшем случае он знаком с её фрагментом – всем прошлым. Однако он рассуждает в терминах всей истории и, опираясь только на известный ему её фрагмент, пытается, с одной стороны, открыть структуру всей исторической целостности, которую он экстраполирует в будущее, а с другой стороны, в свете этой целостной структуры установить значение событий прошлого» [6, с. 17–18]. Субстанциальное теоретизирование, согласно Данто, противоречит задаче строгого исторического мышления, осознающего смысл исторического события контекстуально, но без «забегания в будущее». Смысл любого события минувшего рождается в границах целостности контекста, который меняется. Субстанциальный подход, с его точки зрения, девальвирует контекстуальность, а вместе с этим и изменяет историзму в рассмотрении событий социокультурного мира.

В своей полемике против субстанциального мышления Данто по сути воспроизводит аргументацию, которая обнаруживается еще в 30-е гг. и становится широко известной в 40-е – 50-е гг. XX столетия в критике историцизма К. Поппера, хотя по его собственному признанию, делаемому без обоснования в «Философии истории», он не отбрасывает полностью историцистской установки [6, с. 268]. Критика историцизма, предложенная Поппером в «Нищете историцизма», а затем в книге «Открытое общество и его враги», притязала на противопоставление глобальных теорий исторического развития, в первую очередь построений Гегеля и Маркса, с точки зрения внутренней логической структуры такого рода мыслительных конструкций. Поппер, как известно, говорил о том, что историцистские конструкции опираются на холистическое и эссенциалистское видение общественного развития, поиск исторической необходимости, всеохватывающих законов исторического развития, результирующих в опасных в политическом плане утопических пророчествах грядущего, которые «следует отличать от обусловленных научных предсказаний» [8, с. 148]. Все эти черты подразумеваются Данто и иными представителями аналитической философии истории, когда речь заходит о субстанциалистском способе поиска единого смысла социального развития во времени. Одновременно современные представители аналитической философии истории предлагают более обстоятельное и системное эпистемологическое рассмотрение внутренней структуры исторического исследования, в ходе которого вновь и вновь встает вопрос о спекулятивно-умозрительном компоненте осмысления истории.

Детальная эпистемологическая рефлексия, вскрывающая имманентную структуру предложений исторического дискурса, неминуемо приводит к определенным критико-онтологическим допущениям относительно природы истории как специфического рода предметности, в которой свершившееся событие мыслимо лишь единстве с последующими, а значит, прошлое «прирастает» в свете отмирающих моментов настоящего, из которого мы взираем на минувшее. За констатацией этого обстоятельства неминуемо должна возникнуть мысль об экзистенциальных предпосылках, «высвечивающихся» в историче-

ском дискурсе. Сами события становятся историческими только в свете определенной принимаемой историком перспективы, т. е. предполагают включенность в интерпретативные горизонты видения, которые рефлексивно многообразны и определяют полифонию ракурсов осмысления минувшего различными субъектами. Наличие субъект-субъектных предпосылок видения истории, конфигурация которых конкретна и меняется во времени под влиянием открытости настоящего, провоцируемого непредвиденной событийностью, свидетельствует о том, что не может быть мировоззренчески беспредпосылочного историописания, точно так же как не может быть раз и навсегда заданной картины природы, которая бы не была парадигмально задана. Критика субстанциалистского абсолютизма в подходе к истории отнюдь не снимает вопроса о возможности мыслить её целостность сквозь призму различных мировоззренческих оснований, рефлексивно принимаемых онтологических допущений. Этот ракурс размышлений характерен для эволюции проблематики англо-американской аналитической философии истории.

От ситуационной аналитики к теории наррации

Фронтальная атака на спекулятивно-умозрительные историософские схемы имела своим результатом выдвигание на первый план в дискуссиях представителей англо-американской философии истории периода конца 40 – начала 60-х гг. XX столетия темы исторического объяснения. Сама по себе проблематика объяснения как базовой процедуры научного знания нашла свое наиболее полное воплощение в трудах К. Поппера и К. Гемпеля. Применительно к логике объяснения в историческом исследовании она была изначально сопряжена с поиском возможности утверждать применимость языка «единой науки» в сфере знания, отличающейся ориентацией на постижение уникальных и неповторимых событий минувшего. По сути, речь шла об обсуждении сюжета, который изначально муссировался в связи с рассмотрением стержневой для логического позитивизма линии анализа научного знания. Применительно к истории интерес англо-американских авторов к модели Поппера–Гемпеля был мотивирован тем обстоятельством, что при отказе от идеи субстанциального подхода к её целостности центр внимания философов должен был быть логически смещен на изучение возможности постигнуть в объясняющем регистре суть отдельных уникальных исторических ситуаций. Возможность объяснения событий и ситуаций путем обращения к генерализациям так называемых «охватывающих законов», равно как и проблематичность обнаружения таковых применительно к истории после отказа от субстанциалистского теоретизирования, стали стержневой тематикой аналитической историософии, породив к середине 60-х гг. устойчивое осознание необходимости смещения исследовательского фокуса на выяснение функциональной роли объяснения в широком контексте исторического повествования. На фоне идеи лингвистического поворота, инициированного философией Л. Витгенштейна, такого рода включение рассмотрения объяснения в горизонт изучения наррации стало необратимым (см: [5]).

В знаменитой статье «Функция общих законов в истории», опубликованной в 1942 г., Гемпель утверждал, что «общие» или «охватывающие» законы, вопреки часто распространенному мнению относительно ориентации исторического знания на неповторимое и единичное, широко применимы в со-

чинениях специалистов, приверженных его научной парадигме. Гемпель исповедовал убеждение, что «общие законы имеют достаточно аналогичные функции в истории и в естественных науках, что они образуют неотъемлемый инструмент исторического исследования и что они даже составляют общее основание различных процедур, которые часто рассматриваются как специфические для социальных наук в отличие от естественных» [3, с. 16]. При этом Гемпель первоначально на страницах этой статьи не проводил детального разграничения между строгими дедуктивными объяснениями и вероятностно-статистическими объяснениями, лишь частично затрагивая этот вопрос.

Исходя из идеала единой науки логического позитивизма, Гемпель полагал, что в историческом исследовании работает объяснительная схема, в соответствии с которой объясняемое, фиксируемое в фактуальном предложении, должно быть выведено из объясняющих посылок, состоящих из номологической составляющей, представленной «общим законом», который характеризуется в названной статье как «универсальная гипотеза», и конкретизирующего суждения, констатирующего наличие свойства, упомянутого в номологическом суждении как влекущего за собой определенное следствие. В ходе анализа, предложенного Гемпелем в этом произведении, под «универсальной гипотезой» понимались по преимуществу эмпирические законы, имеющие силу индуктивного обобщения. Поэтому у читателя сразу же складывается представление, что речь идет, конечно же, в основном о вероятностном объяснении, сопряженном с характером индуктивного обобщения, резюмируемого в эмпирическом законе. Такой ракурс сопоставительного анализа объяснения в естествознании и истории неслучаен: Гемпель сразу же исключает использование как в объясняющей части, так и в объясняемом отвлеченно-спекулятивных понятий философско-мировоззренческого толка. Точно так же, как при объяснении биологических организмов, нужно исключить ссылки на «энтелехию», в истории, например, на его взгляд, нельзя рассуждать об «исторической миссии» индивида или группы людей [3, с.19]. Поэтому он говорит о важности эмпирической проверяемости как «универсальных гипотез», так и пропозиций, описывающих объясняемое. Подобный подход изначально исключает возможность мировоззренчески окрашенных теорий исторического плана, предполагаемых ими объяснений на базе номологических суждений даже при условии критико-эпистемологических условий признания относительности их онтологических проекций.

Итак, гемпелианская аналитика исторического объяснения релевантна по преимуществу анализу исторических ситуаций. Она не ориентирована на постижение целостности исторической наррации, хотя многие соображения, изложенные этим автором, были впоследствии учтены при создании различных аналитических теорий повествования об истории. Ситуационность, по Гемпелю, связана с возможностью использования в истории эмпирических регулярностей номологического толка, заимствованных как из других дисциплин естественнонаучного и социального профиля, так и открываемыми самими специалистами в этой области. При этом он оставляет открытым вопрос о обнаруживаемых самими историками «общих» законах, их характере и особенностях, способах демаркации по отношению, например, к социологическим или экономическим регулярностям [3, с. 30]. В контексте проведенного им анализа Гемпель справедливо говорит о том, что обращение к законам скрыто

в контексте исторического повествования, оно как бы предполагается, ибо регулярности номологического толка «расшифровываются» в конкретике действия частной причинности. Эта тема впоследствии детально обсуждалась сторонниками аналитической философии истории как «объяснение через частную причинность».

Гемпель верно подметил, что исторические ситуации остаются открытыми с точки зрения полноты их объяснения. «То, что иногда называют полным описанием индивидуального события (такого как землетрясение в Сан-Франциско в 1906 г. или убийство Юлия Цезаря), требует утверждений обо всех свойствах, характеризующих пространственную область или индивидуальный объект в течение всего периода времени, в котором происходит рассматриваемое событие. Эта задача никогда не может быть выполнена полностью» [3, с. 18]. Конечно, при объяснении комплексных исторических ситуаций могут срабатывать многообразные номологические посылки. Весь вопрос состоит в конкретике их взаимосвязи, выходящей на различные контексты, которые потенциально открыты. В дальнейшем после написания анализируемой статьи уже в 1960-е гг. Гемпель сфокусировал свое внимание на разграничении дедуктивных и вероятностно-статистических объяснений, но не предложил детального видения их соотношения применительно к историческому познанию, признавая одновременно особенности и значимость экспликации прагматики действия субъекта во времени [14, с. 69–86]. Принимая существование различных стратегий интерпретации тех или иных ситуаций истории, Гемпель был отнюдь не склонен к их обстоятельному эпистемологическому анализу в силу их связи с разнородными метафизическими установками, которые по определению «выпадали» из спектра проверяемых утверждений о мире. Однако именно эта проблематика и была сопряжена с осознанием специфики наррации как способа познания мира.

Хотя Поппер и был более, нежели Гемпель, заинтересован спецификой исторического познания, его модель логики объяснения в этой сфере была близка гемпелианской при всех философских и логико-методологических расхождениях двух авторов. В силу критического неприятия историцизма во всех его формах и проявлениях Поппер также полагал центральным звеном аналитики исторического познания изучение способа объяснения исторических ситуаций. Сама модель объяснения понималась им уже в «Нищете историцизма» как получающая оправдание объясняемого и объясняющего в ходе не только верификации, но и фальсификации. Испытав значительное влияние неокантианства, Поппер, как отмечают многие исследователи его наследия, трактовал природу гуманитарных дисциплин во многом в духе идей Баденской школы и М. Вебера. Близка ему была и теория исторического воображения Р.Д. Коллингвуда.

Объяснение исторической ситуации Поппер связывал с реконструкцией рационального действия вовлеченных в нее субъектов. Он полагал, что социальные субъекты «действуют более или менее рационально; и поэтому можно построить сравнительно простые модели их действий и взаимодействий, используя эти модели как аппроксимации» [8, с.161–162]. Поппер был убежден, что история ориентирована на постижение единичного и уникального и, в силу этого обстоятельства, отлична от теоретических дисциплин, которые изучают общество. Следовательно, обращение историка к универсальным номо-

логическим суждениям выглядит вспомогательным средством для объяснения именно индивидуальных фактов, запечатлевающих определенные события. «Поэтому всякое причинное объяснение единичного события может считаться историческим в той мере, в какой «причина» описывается с помощью единичных начальных условий» [8, с.165]. Историк прибегает к объяснению через частную причину, «стыкуя» её с общими условием и следствием, содержащимися в номологической формуле. Эпистемологически такого рода объяснение требует особого рассмотрения, так, оно отлично, например, от естественнонаучного. Одновременно Поппер, подобно Гемпелю, полагает, что в тексте, описывающем историческую ситуацию, «общий» закон может присутствовать лишь имплицитно. В том случае, когда историк ссылается на нечто типичное, запечатленное в номологическом суждении, а не на раскрытие некоей случайности, объяснение, по Попперу, имеет дедуктивную структуру [8, с. 168]. Однако при этом типология должна была бы возникать не просто эмпирически, а в ходе теоретического рассуждения, которое по своему характеру в терминологии Поппера автоматически становится «историцистским», т. е. недопустимым. Правда, Поппер делает оговорку, полагая возможным для историка пользоваться социологическими типологиями, но при этом читатель его произведения неминуемо задаётся вопросом, на каком основании историк лишается права на обобщения.

История немислима без интерпретаций, т. е. определенных точек зрения на изучаемый сюжет. Само по себе обращение к этому вопросу выводит на постановку более широкой, нежели ситуативный анализ, проблемы познавательного статуса исторической наррации, неотрывной от постоянного возрождения спекулятивно-умозрительного подхода к минувшему. Поппер отлично понимал, что наличие точек зрения и интерпретативной составляющей неустранимо из исторического дискурса, но при этом не мог отрешиться от своей центральной миссии борца с историцизмом, который притязает на поиск единственно верной теоретической интерпретации истории [8, с. 174]. Вместе с правомерным отвержением историцистских притязаний на единственно правильное видение социокультурного развития Поппер изменяет плюралистической позиции, считая, что множественность интерпретаций истории, которые действительно парадигмально обусловлены и являются продуктом своего времени при всей их содержательности, не имеют доказательной силы естественнонаучных теорий, а значит, должны быть отвергнуты. Дальнейшее обсуждение проблемы исторической наррации в границах аналитической философии истории поставило под вопрос попперианскую нетерпимость к множественности интерпретационных стратегий истории.

Нарратив органически сопряжен с попыткой целостного повествования об определенном роде процессах социокультурного плана, вершащихся в пространственно-временных масштабах истории. У.Б. Галли замечает, что «нарратив является формой, которая выражает являющееся главным и характерным для исторического понимания» [13, р. 66]. Для этого значимого представителя нарративистского тренда в аналитической философии истории повествование изначально включено в ткань субъект-субъектных отношений, адресовано воспринимающему его потенциальному читателю. Читатель, вовлеченный в постижение адресованной ему истории, способной возбудить его интерес, следует её канве, погружен в целостность повествования. В этом смысле

«удачное историческое произведение демонстрирует некоторую аналогию одновременно с типом единства, характерного для саги, и с тем, что проявляется в сказаниях об Оресте и Якове» [13, р. 69]. Хотя наррация безусловно является формой, резюмирующей историческое исследование, стремящееся в идеале к достоверному воспроизведению произошедшего, она всегда определяется позицией автора и в силу этого обстоятельства содержит в себе возможность более или менее масштабных умозрительно конструируемых онтологических проекций.

Нарративный тренд и тенденция «возрождение» спекулятивного теоретизирования в границах аналитической философии истории

Нарративная проблематика жестко доминирует в границах англо-американской философии истории, начиная с 60-х гг. минувшего XX столетия до настоящего времени, несмотря на то, что у нее есть довольно серьезные оппоненты, заявляющие, что, несмотря на её значимость, следует уделять не меньшее внимание историческим исследовательским процедурам, на базе которых может быть обеспечена объективность знания о событиях прошлого. Ведь нарратив как целое, как стало очевидно в ходе эпистемологических дискуссий, не может быть эмпирически проверен, а статус достоверности является оценочной характеристикой лишь индивидуальных суждений о минувшем. Так или иначе, именно нарратив – сегодня главная проблема аналитической философии истории, перерастающая в разработку темы повествования как особого способа познания, существующего наряду с синхронно-теоретическим постижением мира. Вместе с выдвиганием темы наррации на авансцену методологической рефлексии вновь выходит обсуждение вопроса о присутствии и даже неустрашимости спекулятивно-умозрительного компонента из исторических повествований.

Среди нарративистских построений, создаваемых в ключе аналитической историософии, можно провести определенные типологические различия по их философским истокам. Их, вне сомнения, роднит причастность к идейному наследию философии лингвистического анализа, фундамент которой был заложен Витгенштейном и развит Д. Остином, П. Стросоном, Д. Серлем, У. Куайном, Д. Дэвидсоном и др. Одновременно среди теоретиков нарративизма отчетливо просматриваются два крыла – последователей прагматизма и неопрагматизма, а также поклонников Р.Д. Коллингвуда. Прагматистская линия представлена именами М. Уайта, Р. Рорти, Р. Гронда, А. Топа, В. Тоцци, В. Колапьетро и др. Тезисы прагматизма и неопрагматизма звучат в работах А. Данто и Ф. Анкерсмита, хотя они считают себя приверженцами аналитической традиции в широком смысле этого слова. С коллингвудианской традицией ассоциируются имена У.Б. Галли, У. Дрэя, Л. О. Минка, Х. Уайта и др. Тенденция восстановления в своих правах момента спекулятивного теоретизирования прослеживается в целом в работах по-разному философски ориентированных авторов, разрабатывающих теорию исторического повествования. При этом, однако, акцентировка подачи проблемы варьируется у авторов, в наибольшей мере испытавших влияние прагматизма, и коллингвудианцев.

В целом обсуждение темы «возрождения» традиции спекулятивного историософского теоретизирования отнюдь не означает отказа теоретиков аналитической ориентации от ранее состоявшегося утверждения собственной

платформы как противоположной субстанциалистским конструкциям, ориентированным на постижение смыслового содержания динамики социокультурного развития человечества во времени. Скорее они хотят, используя, формулировку этой проблемы Г. Фэйном, заявить о «возрождении» момента спекулятивного историософского теоретизирования «в границах аналитической традиции»². Речь идет о признании значимости критико-эпистемологически обоснованных онтологических посылок постижения истории, которые демонстрируют свою неискоренимость из языка этой дисциплины, а также о том, что постижение минувшего идет в контексте субъект-субъектных отношений, продуцирующих различные проекции его видения, его по-разному ориентированные интерпретационные сценарии.

Среди теоретиков, стремившихся к строгому логико-эпистемологическому анализу исторической наррации, пожалуй, именно Данто принадлежит первенство в раскрытии неискоренимости определенных онтологических допущений из ткани повествования о событиях минувшего. Данто, как известно, обосновывая подобную позицию, опирался на идею «дескриптивной метафизики» П. Стросона. Его построения были во многом вдохновлены воззрениями Ч.С. Пирса, Д. Дьюи и К. И. Льюиса (см.: [2; 4]). Критически оценивая исторический презентизм Ч. Бирда, Данто не отрицал предложенный им подход к истолкованию взаимосвязи истории и современности. Отправляясь в своем анализе исторической наррации от рассмотрения присутствующих в ней индивидуальных предложений, Данто пришел к выводу, что фиксируемое им событие минувшего при всей его неизменности, констатированной еще Пирсом, несет своеобразные смысловые «приращения», ибо сопряжено с чередой последующих событий, видимых сквозь призму настоящего (см.: [16]). Данто подмечал инструментализм исторического познания в духе Дьюи, говорил о неминуемой проекции не только представлений настоящего на минувшее, но и концептуального аппарата, запечатлевающего прошлое, на настоящее. Он подчеркивал роль теоретической установки историка при создании целостности исторического нарратива. Еще одним шагом к осознанию значимости спекулятивно-умозрительного, мировоззренческого компонента исторического знания стало освоение им содержания теории парадигмального развития научного знания Т. Куна. Читая Куна, Данто пришел к заключению, что история также должна рассматриваться в своем формировании в культурно-мировоззренческом парадигмальном плане [11, р. 72]. Такой ракурс видения исторического повествования неминуемо означал трактовку его формирования в рамках субъект-субъектных отношений. Финальным аккордом творчества Данто стало признание им экзистенциальной обусловленности творчества историка, что позволило Ф. Анкерсмицу рассмотреть его наследие как вариант «аналитической герменевтики».

Хотя реабилитация возрождения роли спекулятивного теоретизирования в границах аналитической традиции имеет место и в работах поклонников

² Г. Фэйн полагал возможным написать философски осмысленной истории и совершенно неправомерным на основании ошибок прошлого заключать, что «спекулятивная философия истории является либо псевдоисторией, либо противоречием в определениях» [12, р. 232].

прагматизма, наиболее полно она реализовала себя в коллингвудиански ориентированных нарративистских концепциях. Причина этого обстоятельства, по всей видимости, заключается в том, что коллингвудианская «идея истории» неминуемо предполагает нормативное стремление находящейся в процессе непрерывной саморефлексии исторической мысли ко все более полному воспроизведению смысла исторического процесса в многообразии его интерпретаций. При этом, конечно, подобный подход означает, что история не пишется «с чистого лица», а историография в её временной динамике запечатлевает искания исторического сознания, которые обретают все новые и новые формы. Этим коллингвудианским пафосом проникнуты построения Г. Фэйна, У.Б. Галли, Л.О. Минка, Х. Уайта и других авторов.

Фэйн, не отвергающий значимости для развития аналитической философии истории наследия прагматизма, все же полагает важным во имя «возрождения» спекулятивной проблематики в границах этого учения не только обратиться к линии размышлений Кроче и Коллингвуда, но и вспомнить о Г.В.Ф. Гегеле, давшем изначальный импульс размышлениям неогегельянцев о характере историописания. Именно Гегель, как акцентирует Фэйн, предложил в предисловии к «Философии истории» замысел написания «философской истории». И хотя ему не суждено было реализоваться ни в этом труде, ни в иных сочинениях этого мыслителя, проект синтеза философской рефлексии и постижения истории, намеченный Гегелем, вдохновлял не только неогегельянцев, но и остается вполне актуальным для современности. «Я утверждаю только, что не существует причины, согласно с которой спекулятивная философия истории не может быть одновременно хорошей философией и хорошей историей, хотя я готов признать, что многие из созданных ранее содержали одновременно худшую философию и худшую историю... Нет ничего плохого в том, что философ становится вовлеченным в историю и историк пытается мыслить философски об истории»[12, р. 232], – заключает Фэйн.

Этого автора, хорошо знакомого с критикой различных субстанциалистских схем истории, совсем не пугает перспектива многообразия интерпретаций минувшего. «Философская история, – пишет он, – история самосознания, созданная авторами, мучительно стремящимися оправдать единства референции собственных особых нарративов, их нарративную организацию исторического материала. Оправдание может производиться на двух уровнях – через открытую аргументацию и избранную нарративную историю. Зачастую аргументы появляются в начале нарративного повествования, и референция дается по отношению к ним на протяжении такового. “Закат Европы” Шпенглера, “История цивилизации в Англии” Бокля и «Изучения истории» Тойнби парадигмальны в этом отношении. Иногда, конечно, главная аргументация автора дана в другом месте, и сама по себе “философская история” содержит лишь эхо и отзвуки аргументов. Хорошим примером в этой связи служит “Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта”» [12, р. 233]. В последнем случае философским комментарием служат историософские воззрения Маркса в целом, суммированные в предисловии к третьему немецкому изданию его труда Ф. Энгельсом. Изложив таким образом свою позицию, Фэйн подчеркивает, что многообразие нарративных перспектив отнюдь не опровергает аналитическую платформу, просто соответствует практике историографии, предполагающей многообразие нарра-

тивных способов видения прошлого в динамике времени. Главное – понимание ограниченности любых онтологических проекций и стратегий историопи- сания как моментов динамики исторического самосознания.

По сути, с Фэйном солидарен и Галли, также ссылающийся на кол- лингвудианские представления, равно как и на построения теоретиков Баден- ской школы неокантианства, обосновывая собственное видение наррации и предполагаемых таковой онтологических проекций. Галли делает центральной идеей своей трактовки исторического повествования представление о его ор- ганизации как ориентированной на потенциального читателя, для которого главное – следование сюжетно-смысловой канве рассказа о определенной цепи событий. Таким образом, само желание рассказать связную историю помещает её автора в ситуацию диалога с потенциальным читателем. Именно он с инте- ресом должен внимать рассказчику, подвигая последнего к стремлению пред- ложить органическую целостность повествования о свершившихся в опреде- ленном пространстве и времени событиях. Канва повествования, создаваемая воображением рассказчика, ориентирована на читателя как осваивающего её в единстве описываемых необходимых и случайных характеристик [13, р. 33]. Этим оно отличается от организации естественнонаучного теоретического текста, выявляющего по преимуществу предполагаемо существенных и необ- ходимых характеристик описываемого предметного поля.

Для Галли, как для Коллингвуда, история, равно как и наука, а также иные формы культуры, всегда неотрывна от определенных метафизических предпосылок мировидения. Он подчеркивал, что Коллингвуд отверг обычную метафизическую практику заключения метафизики в дедуктивную систему. «Совсем напротив, сообразно с его видением, поскольку история по сути от- крыта в перспективе финала, сущностно историческая функция метафизики такова, что никогда не может быть завершена» [13, р. 215]. Соответственно применительно к области истории онтологические проекции, обслуживающие нарративные построения, будут всегда культурно-исторически обусловлены и созвучны запросам времени. Сама наррация обусловлена в финальной инстан- ции коллингвудиански интерпретируемой идеей истории, позволяющей впи- сывать каждое новое повествование в существующую панораму всемирной истории, обогащая тем самым представления о её смысловом наполнении. «Единый исторический мир, как я хотел бы предположить, является интеллек- туальным идеалом или средством, который существенен для практики исто- рии, как она нам известна; но его расположение, если следует указать на тако- вое, находится в головах, поскольку соответствует надеждам историков. Гово- ря более точно, единый исторический мир – это идея без определенного де- скриптивного содержания, и, конечно же, это совсем не эмпирическая идея» [13, р. 59]. Галли полагает возможным сравнить подобное звучание идеи с кантовским её пониманием, трактуя таковую как приложимую не только к предметности внеположенного естественно-природного универсума, но и к реалиям определенных в конкретике времени и пространства свершившихся человеческих деяний.

В схожем с Галли духе трактует и возвращение спекулятивного компо- нента в границах аналитической философии истории Л.О. Минк. Для него единство эпистемологического и метафизического аспектов постижения исто- рии задано уже тем обстоятельством, что прошлое не дано для постижения как

существующий объект, а, следовательно, всегда проблемно по своему статусу для обращающегося к нему исследователя [15, р. 153]. Минк полагал, что спекулятивно-умозрительный компонент всегда сопутствует историческому повествованию, так как оно не может вестись беспредпосылочно и опирается на определенный концептуальный аппарат. Отсутствие заинтересованности во введении нового концептуально-теоретического освоения истории, с его точки зрения, способно только обеднять практику исторического исследования. «На кону, можно сказать, возможность концептуального обеднения истории как продолжающейся деятельности. Историки довольно часто рисковали, настаивая, что история “нетеоретична” и озабочена лишь особенным и “уникальным”... В той мере, в какой историки преуспели в освоении новых понятий, даже имплицитно, философы истории будут весьма рады указать им, что они сделали» [15, р. 162]. Среди своих современников, указывавших на неустранимость метафизических проекций из практики историописания и даже приветствовавших появление спекулятивно окрашенных сочинений, притязующих на постижение смысла истории, Минк называет имена Г. Фэйна, П. Мюнца и Х. Уайта. Однако, конечно, главным вдохновителем его убеждения в неустранимости спекулятивно-умозрительного компонента из исторической наррации является Коллингвуд.

Обращаясь к специфике исторической наррации, Минк отмечает, что ее отличительными характеристиками являются целостная упорядоченность повествования сообразно с избираемой автором точкой зрения на описываемые реалии и его сюжетной канвой. Хотя историческое повествование по своим формальным характеристикам и похоже на художественное, оно притязает на постижение реально случившегося. И этому не мешает то обстоятельство, что как целое, пусть и включающее верифицируемые на базе источников суждения, исторический нарратив принципиально непроверяем. Все дело в том, как полагает Минк вслед за Коллингвудом, что историк подчинен в своих нарративных построениях идеалу их согласования с картиной всемирной истории. Понятие всеобщей истории отнюдь не исчезло из исторического сознания как устаревшее на фоне критики субстанциализма в постижении истории. Ушло в прошлое, на его взгляд, лишь понятие универсальной историографии. «Тем не менее, – замечает Минк, – идея, что прошлое само по себе является нерасказанной историей, ушла с арены сознательной веры и спора, чтобы стать предпосылкой в области нашей априорной установки, которая противостоит открытому выражению и изучению. Сказать, что мы все еще предполагаем в качестве аргумента понятие всеобщей истории, означает: мы полагаем, что все ранее произошедшее принадлежит одной и обусловленной области неизменной актуальности» [15, р. 194]. Отвергая возможность единого исторического описания минувшего, мы, как справедливо констатирует Минк, утверждаем саму целостность такового. Именно в этом виде в историческом сознании и присутствует идея всеобщей истории, не отрицающая плюрализма повествований о прошлом.

Воззрения друга и коллеги Минка Х. Уайта развивают его взгляд на неустранимость спекулятивно-умозрительных проекций из исторической наррации. Эта линия рассуждений Уайта сопряжена с его рассмотрением многослойной природы исторического дискурса, которая вершится в полемике с структуралистскими представлениями о нем как по преимуществу идеологи-

ческом феномене. Уайт склонен к видению исторического дискурса как изначально отмеченного печатью intersubjectивного взаимодействия, ориентацией на сообщество коммуницирующих субъектов. Наряду с логико-познавательной функцией нарративный дискурс справедливо представляется ему несущим в себе эстетическую и риторическую составляющие, которые сплетены вместе в схватывании смысла исторических событий. «Эта функциональная модель дискурса придает в равной мере логике, поэтике и риторике статус “кодов”, в которые отливаются и транслируются различные типы “сообщения” с их различными целями: коммуникативными, экспрессивными или же волевыми в зависимости от обстоятельств. Эти цели ни в коем случае не являются взаимно исключаемыми; конечно, каждый дискурс может быть рассмотрен как обладающий аспектами всех этих трех функций. И это проявляется как в “фактуальном”, так и в “художественном” дискурсе» [18, р. 17]. Исторический нарративный дискурс понимается Уайтом как содержащий в себе множество слоев познавательного, эстетического и риторического плана, «считывающихся» при семиотической характеристике через коды, которыми обладает читатель (см.: [7; 9]). В познавательном плане отдельные его предложения предстают верифицируемыми, на статус объективности могут притязать и цепи исторических объяснений, хотя Уайт, подобно Минку, Галли, Данто и другим аналитикам, полагает, что в целом нарратив непроверяем. Форма исторической наррации, на его взгляд, заставляет говорить о том, что сам сюжет и композиция рассказа историка о событиях минувшего порождают различные грани осмысления прошлого. Поэтому спекулятивный компонент, онтологические проекции – итог самого смыслового развития исторического повествования, которое вполне может в зависимости от своих задач содержать в себе философско-мировоззренческие конструкции, притязающие на глобальное звучание.

Ф. Анкерсмит, воспринявший в целом рортианскую трактовку значимости лингвистического поворота, а также испытавший влияние Х. Уайта, которого он видит ведущей фигурой аналитической философии истории, полагает, что уайтианское риторическое по своей основе видение концептуализации истории основывается на теории продуктивного воображения Канта по преимуществу в его интерпретации в перспективе третьей критики. Кантовское понимание реализации рефлексивного суждения, которое никогда до конца не способно схватить прекрасное, по мысли Анкерсмита, во многом похоже на процесс концептуализации исторического материала в его трактовке Уайтом. «Факты не детерминируют теории, как мог бы сказать Куайн. И в истории цель никогда не достигается, поскольку вся история движется в логическом пространстве до успешной концептуализации. Если бы универсально приемлемая концептуализация была достижима в исторических сочинениях, мы бы автоматически покинули сферу историописания и переместились в область отношения к миру в обыденной жизни – с её яблоками, собаками и т. д., – где вещи обладают фиксированностью, которой им не достает пока мы делаем историю» [10, р. 43]. Рассуждая таким образом, Анкерсмит не только «высвечивает» специфику кантианского основания теории исторического воображения Уайта, но и раскрывает источник собственного учения о нарративной субстанции (см.: [1, с. 165–172]). Для него, как и для Уайта, критика условий исторической наррации отнюдь не возбраняет введения понятий, несущих в себе

определенные широкие обобщения и онтологические проекции. Спекулятивно-умозрительные обобщения, позволяющие обрести смысловое наполнение значимых звеньев панорамы истории, вполне мирно уживаются с аналитической теорией наррации.

Задумываясь о неистребимости метафизического компонента историческим, Уайт обращается к экзистенциально-герменевтической перспективе. П. Рикёр, на его взгляд, убедительно показал, что само по себе бытие человека во времени является основанием наррации как формы миропостижения. Отнесенность исторического повествования к явлениям, произошедшим во времени и затрагивающим сегодня рассказчика, делает наррацию неотделимой от её экзистенциальных оснований. Время и мистерия открытости будущего, как показал Рикёр, на взгляд Уайта, демонстрируют метафизический фон любого повествования об истории. Рикер представляется Уайту теоретиком, который видит бытие человека во времени финальным референтом исторического повествования, фиксируя его аллегорически в символической форме. «Рикёр не стирает различия между литературой и историографией, за что я подвергался обвинениям, но он не прорабатывает линию различия между ними, настаивая, что обе они принадлежат к категории символических дискурсов и разделяют общий “финальный референт”. Свободно утверждая, что история и литература отличны друг от друга с точки зрения их непосредственных референтов (*Bedeutungen*), которые являются соответственно “реальными” или “воображаемыми” событиями, он подчеркивает, что в той мере, в какой они обе производят сюжетные истории, их конечный референт (*Sinn*) – это человеческий опыт времени или “структур темпоральности”» [19, p. 175]. Под влиянием Рикёра Уайт полагает возможным видеть исторический нарратив как инструмент постижения прорыва человека из мира природы в царство культуры, постоянного переосмысления единства и множественности культурно-исторической традиции.

Выводы

Аналитическая философия истории сложилась в резкой оппозиции по отношению к спекулятивно-умозрительным субстанциальным теориям исторического развития, характерным для классической философской мысли Нового времени. Появившись первоначально в облики критической эпистемологии исторического познания, выдержанной по преимуществу в духе установок логического позитивизма с его ориентацией на утверждение языка единой науки, аналитическая философия истории в 60-е гг. XX столетия под воздействием лингвистического поворота, инициированного Л. Витгенштейном, сфокусировалась по преимуществу на рассмотрении исторической наррации формирующих её компонентов. Первоначально, в 40–50-е гг. минувшего века, способом борьбы с спекулятивной философией истории стало утверждение значимости анализа отдельных исторических ситуаций и экспликации поведения их участников на базе модели К. Поппера–К. Гемпеля. Подобный подход был ориентирован на борьбу с любыми рецидивами спекулятивно-метафизического теоретизирования в области познания истории, которое должно было избавиться от тотализирующих философских конструкций и следовать модели языка единой науки. В ходе обсуждения проблемы ситуационного анализа в историческом познании стало очевидным, что оно немисли-

мо вне более широкого взгляда на изучаемые исторические явления и процессы, столкновения подходов к их рассмотрению, многообразия интерпретаций в свете контекста всеобщей истории. Именно поэтому интерес представителей аналитической философии истории постепенно сосредоточивается на рассмотрении исторической наррации. В границах её обсуждения вызревает тема возможности обсуждения спекулятивной историософской проблематики в границах аналитической философии истории.

Нарративистские историософские аналитические концепции по преимуществу складывались в русле влияния прагматизма и неопрагматизма, а также коллингвудианского наследия. Вне зависимости от доминирующего влияния прагматизма или коллингвудианства в их пределах наблюдается интерес к «возрождению» наследия спекулятивной мысли в пределах аналитической традиции. А. Данто в своем рассмотрении наррации заговорил о значимости предложенного П. Стросоном дескриптивно-метафизического подхода, позволяющего увидеть за предложениями, описывающими прошлое, определенные онтологические проекции, характеризующие отношение события к историческому времени. Позднее он пришел к заключению о парадигмальности исторического знания, его исторической обусловленности и даже экзистенциальных истоках. Ф. Анкерсмит предположил, что историческое повествование немислимо вне таких понятийных конструкций, как нарративные субстанции, задающие онтологические проекции, которые ситуируют события истории в реалиях времени. Наиболее активно тема «возрождения» спекулятивной историософии в границах аналитической платформы звучит в произведениях коллингвудиански ориентированных авторов. Если Г. Фэйн заявил о возможности и значимости создания философски окрашенных исторических сочинений, вписывающихся в целом в панораму размышлений о всемирной истории, то У.Б. Галли, развивая собственный взгляд на наррацию о минувшем как всегда предполагающую потенциального читателя и полилог мнений, настоятельно призвал вновь осознать и переосмыслить представления Коллингвуда о идее истории. В своей теории исторической наррации Л.О. Минк рассмотрел историческое повествование как несущую смысл целостность, организованную не только в познавательной плоскости, но и с точки зрения сюжетного построения. Такая перспектива позволила ему также указать на неустранимость философско-мировоззренческих обобщений из исторических повествований, априорно устремленных к воспроизведению неисчерпаемой полноты всемирной истории. В этом отношении с ним вполне солидарен и Х. Уайт, создавший видение исторической наррации как поливариантного процесса организации рассказа о прошлом, имеющего не только логический, но и эстетико-поэтический, риторический и иные измерения. Наличие спекулятивно-умозрительного компонента наррации о минувшем заключается для него в первую очередь в том, что её финальным референтом выступает бытие человека во времени.

Список литературы

1. Аванесян А.А. Нарративная логика Ф. Анкерсмита как попытка построения аналитической теории исторического познания // Вестн. Твер. ун-та. Сер. «Философия». 2018. № 2. С. 165–172.

2. Ануфриева К.В. А. Данто: наррация и исторические миры // Вестн. Твер. ун-та. Сер. «Философия». 2018. № 2. С. 144–156.
3. Гемпель К. Функция общих законов в истории // Гемпель К. Логика объяснения. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. С.16–31.
4. Губман Б.Л. А.К. Данто и П. Рикёр: Повествование как способ познания истории // Философские науки. 2018. № 10. С. 143–159.
5. Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Лингвистический поворот и история в философии Р. Рорти // Вестн. Твер. ун-та. Сер. «Философия». 2017. № 2. С. 165–177.
6. Данто А. Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002. 290 с.
7. Кукарцева М.А. Хейден Уайт и практика исторических исследований XX века // Диалог со временем. Вып. 24. М.: Едиториал УРСС, 2008. С. 5–34.
8. Поппер К. Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993. 186 с.
9. Потамская В.П. Риторика и тропология в философии Х. Уайта // Вестн. Твер. ун-та. Сер. «Философия». 2018. № 1. С. 219–226.
10. Ankersmit F. White's «New Neo-Kantianism»: Aesthetics, Ethics, and Politics // Re-Figuring Hayden White. Ed. by F. Ankersmit, E. Domanska, H. Kellner. Stanford: Stanford University Press, 2009. Pp. 34–53.
11. Danto A. The Decline and Fall of the Analytical Philosophy of History // A New Philosophy of History/ Ed. by F. Ankersmit, H. Kellner. Chicago: University of Chicago Press, 1995. P. 70–88.
12. Fain H. Between Philosophy and History. The Resurrection of Speculative Philosophy of History Within the Analytic Tradition. Princeton: Princeton University Press, 1970. 329 p.
13. Gallie W.B. Philosophy and the Historical Understanding. N.Y.: Schocken Books, 1968. 236 p.
14. Hempel C. G. Studies in Science, Explanation, and Rationality. Ed. by J.H. Fetzer. Oxford: Oxford University Press, 2001. 423 p.
15. Mink L.O. Historical Understanding. Ed. by Fay B., Colob E.O., Vann R.T. Ithaca; London: Cornell University Press, 1987. 294 p.
16. Tozzi V. Dewey, Mead, John Ford, and the Writing of History. Pragmatist Contribution to Narrativism // European Journal of Pragmatism and American Philosophy [Online], VIII-2, 2016. URL : <http://ejpap.revues.org/641> ; DOI : 10.4000/ejpap.641. 22 p.
17. Walsh W. H. Philosophy Of History: An Introduction. New York: Harper and Row, 1968. 215 p.
18. White H White H. The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory // History and Theory, V. 23, № 1 (Feb., 1984). P. 1–33.
19. White H. The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 1987. 244 p.

ANALYTICAL AND SPECULATIVE PHILOSOPHY OF HISTORY: FROM CONFRONTATIONS TO THE IDEA OF COEXISTANCE

B.L. Gubman

Tver State University, Tver

The article examines the attitude of the Anglo-American analytical philosophy of history to the tradition of speculative understanding of the past developed in the format of the classical thought of Modernity. The main set of critical arguments addressed to the speculative philosophy of history doctrines by their opponents, adhering to the analytical platform, is analyzed. Particular attention is paid to the discussion on the status of speculative-metaphysical assumptions in the process of historical writing conducted by the theorists of the narrativist trend in the Anglo-American analytical philosophy of history. The transition of a number of leading representatives of this trend towards the perception of the acceptability and significance of the "revival" of speculative philosophy of history within the analytical tradition is viewed as a significant trend in the evolution of their views.

Keywords: *speculative philosophy of history, analytical philosophy of history, analysis of historical situations, narrative, revival of speculative philosophy of history, idea of history, historical imagination, synthesis of philosophy and history.*

Об авторе:

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

Author information:

GUBMAN Boris Lvovich – PhD, Professor, Chair of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru

УДК 1 (091)

Л.О. МИНК О ПРИРОДЕ ИСТОРИЧЕСКОГО И ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ¹

К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Анализируется трактовка взаимосвязи исторического и художественного нарративов, предложенная Л.О. Минком. Выявляется историко-философский генезис его подхода к этому вопросу, в особенности влияние на его воззрения идей Л. Витгенштейна и Р. Дж. Коллингвуда. В этом контексте рассматривается место наррации в общей панораме способов понимания мира, представленное в границах эпистемологии Л.О. Минка. Рассмотрены акцентируемые им отличительные черты наррации как способа познания, а также те особенности, которые характерны для исторического повествования. Пристально анализируются эпистемологические дилеммы исторической наррации, обозначенные Л.О. Минком, обусловившие его скепсис в отношении тезисов исторического реализма.

***Ключевые слова:** типы понимания, нарратив как способ познания, исторический нарратив, художественный нарратив, всеобщая история, идея истории, априорное воображение.*

Введение

Луис Отто Минк (3.09.1921–19.01.1983) – крупный представитель англо-американской аналитической философии истории, чье творчество все более привлекает внимание исследователей, поскольку оно оказало значительное влияние на последующее развитие этого направления и имело отзвук в развитии европейской герменевтики. Он по праву считается одним из ведущих представителей коллингвудианского крыла англо-американской аналитической философии истории. Начав обучение в колледже Хирам, Минк после участия во Второй мировой войне возвратился к академическим занятиям в Йельском университете, где им были подготовлены и защищены магистерская и докторская диссертации. Вся последующая преподавательская и исследовательская карьера Минка была связана с Веслейэн университетом (Коннектикут). Здесь он с 1967 по 1976 г. возглавлял департамент философии, являлся Кенановским профессором гуманитарных дисциплин и директором Центра гуманитарных наук. Наряду с историософской проблематикой Минк серьезно занимался исследованием творчества Д. Джойса.

Основные историософские работы Минка представлены его книгой «Сознание, история и диалектика. Философия Р.Д. Коллингвуда» (1969) и многочисленными статьями, опубликованными в журналах на протяжении его профессиональной карьеры и собранных коллегами после его кончины в книге

¹Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ «Лингвистический поворот и историческое познание как проблема западной философии второй половины XX – начала XXI века». № 17-33-00047.

«Историческое понимание» (1987). Несмотря на то, что Минк не оставил значительного количества монографических произведений, его идеи оказали серьезное воздействие на современников в Америке и Европе, благодаря тому, что он попытался рассмотреть процедуру наррации как специфический способ познавательной активности, роднящий историю и литературу. Повествование при этом предстало как когнитивная деятельность, столь же значимая, как логически-научное и философское мышление. В целом коллингвудиански инспирированное творчество Минка нашло поддержку не только У. Дрэй и Х. Уайта (см.: [6; 14]), но и П. Рикёра, который ассимилировал его базовые тезисы в границах собственной герменевтической доктрины [3, с. 336–360]. Попытаемся рассмотреть предложенное Минком истолкование взаимосвязи исторического и художественного повествования.

Мировоззренческие истоки нарративизма Минка

Трактовка Минком специфики наррации, её особенностей в историческом познании и литературе сопряжена с общим корпусом его эпистемологических воззрений, возникших в процессе критического осмысления положений различных направлений современной ему западной философской мысли. Начиная с момента написания докторской диссертации «Познание прошлого», Минк попытался сравнить наиболее популярные в сформировавшей его философской среде подходы к истолкованию этой проблемы и показать продуктивные перспективы её решения. «В восстании эпистемологических теорий – нового реализма, критического реализма, субъективного идеализма, прагматизма, объективного релятивизма, феноменализма и т. д., – в котором современная философская эпоха подошла к концу в горизонте недавней памяти, ни одно из них не восприняло серьезно проблему того, как прошлое постижимо, хотя каждое сконструировало более или менее смущенное приложение, которое возвращало в той или иной мере когнитивный статус истории, некоторую возможность осмысленности “высказываниям о прошлом”» [9, р. 43], – писал Минк.

В формате своей докторской диссертации Минк, по его собственному признанию, сфокусировал свое внимание преимущественно на трактовке проблемы прошлого в неореализме, идеализме и прагматизме. Среди представителей неореализма Минка, как отмечают исследователи его творчества, по преимуществу интересует наследие С. Александера и Д. Лэйрда, которые представляются ему интересными в плане разработки теории памяти. Неогегельянский идеализм Ф. Г. Брэдли и Д. Э. Мак-Таггарта оказался в фокусе внимания Минка благодаря представленной в его формате теории времени [7, р. 3]. В рядах сторонников прагматизма, которые сосредоточили свой исследовательский интерес на разработке теории значения применительно к тематике прошлого, Минка привлекли идеи У. Джеймса, Д. Дьюи, Д. Г. Мида и К. И. Льюиса.

Неореализм Александера и Лэйрда занимал Минка на этапе формирования его собственного мировоззрения своим толкованием воспоминания как когнитивного способа памяти. Минк полагал, что многие положения этой доктрины могут быть подвергнуты критике как несоответствующие феноменологически фиксируемыми реалиям опыта. Достаточно жесткая критика адресуется им и построениям Брэдли и Мак-Таггарта в связи с предлагаемыми ими аргументами в пользу теоретического отрицания времени. Минк полагал, что аргументы Брэдли, отрицающие реальность времени, опираются на его критику

отношений как уходящих в финальной инстанции в бесконечность и, вследствие этого, непостижимых. Однако устремленность отношений в бесконечность, по Минку, не означает их непостижимости, а это в свою очередь ведет к отрицанию предложенной Брэдли аргументации, сопряженной с отрицанием времени. Аналогичным образом видится Минку неприемлемым способ отрицания времени, который был предложен Мак-Таггартом, полагавшим, что каждое событие может быть охарактеризовано как одновременно принадлежащее прошлому, настоящему и будущему, что делает время иллюзией. Минк утверждает уникальность событий, которая немыслима вне временной определенности от их дискурсивного описания, и с этой точки зрения опровергает аргумент Мак-Таггарта об иллюзорности времени [13]. Эта полемика с Брэдли и Мак-Таггартом весьма существенна для последующего развития его взглядов на природу исторической наррации. «Если какой-нибудь из этих подходов корректен, ключевая посылка для любого исторического мышления была бы разрушена» [7, р. 5]. Сам характер критики Минком воззрений Брэдли и Мак-Таггарта является предпосылкой его восприятия доктрины времени А. Бергсона. Взгляды Минка на полярность дискурсивности и «преходящего во времени», как отмечают исследователи его творчества, во многом сопоставимы по своему содержанию с воззрениями французского автора на противостояние длительности и пространственно интерпретируемого времени хронологии [2, с. 304–337]. Однако Минк склонен подчеркивать свои расхождения с Бергсоном в трактовке «преходящего во времени», которые заключаются в том, что только оно подлинно или «реально», субъективно и является скорее потоком, нежели серийной последовательностью моментов [7, р. 7]. Бергсоновская трактовка интуиции как универсального метода постижения мира также не устраивает Минка [9, р. 37]. Понимание, при всей его близости к интуиции, избирается им в конечном итоге как некий изначально присущий сознанию способ схватывания целостности мира, который не укладывается в определение методологической процедуры.

Критика Минком прагматистских построений У Джеймса, Д. Дьюи, Д. Г. Мида и К.И. Льюиса сосредоточена на трактовке ими проблемы значения применительно к познанию прошлого. В построениях прагматистов ставится, как известно, достаточно оригинально проблема взаимосвязи прошлого и настоящего. Однако, несмотря на то, что Минк вполне одобрительно отзывается о трудах современных теоретиков наррации, испытавших влияние прагматизма и открыто признающих это обстоятельство, он критикует классиков прагматизма за некорректную трактовку значения исторических событий и невнимание к такому аспекту опыта, как уверенность в существовании прошлого.

Подобно многим другим представителям англо-американской аналитической философии истории Минк исходил из необходимости преодоления в её рамках той проблематики, которая была предложена в русле логического позитивизма, утверждая значимость перехода к теме исторической наррации. В связи с этим он, как и иные представители этого типа историософского теоретизирования, уделил достаточно большое внимание критике применения модели «охватывающих законов» в истории, ассоциируемой с именами К. Поппера и К. Гемпеля.

Особым образом складывается и отношение Минка к философии анализа обыденного языка Л. Витгенштейна, которая в целом стала символиче-

ским выражением лингвистического поворота в западной философской мысли XX столетия [5; 6]. Без нее невозможна была бы и нарративистская версия аналитической философии истории. Отдавая дань уважения Витгенштейну и новизне его подхода к задачам философского анализа, Минк одновременно утверждал наличие долингвистического пласта человеческого опыта, достойного самостоятельного изучения. Он полагал, что в философии Витгенштейна присутствует неустранимый «кантианский компонент», редко замечаемый исследователями. «Существует, – писал Минк, – замечательное, но редко замечаемое сходство между воззрениями Канта и так называемой лингвистической философией, созданной поздним Витгенштейном. Для последнего не «человеческое сознание», а обыденный язык инкорпорирует концептуальную систему в процессе освоения говорения на нём и обуславливает а priori представимое таким образом, что, движение (как это происходит в спекулятивной философии) от четко фиксированного использования обыденного языка означает начало неразрешимых задач при переносе языка за границы применения задающих его правил» [11, р. 146]. Такое понимание философии обыденного языка Витгенштейна со всей очевидностью находит свое продолжение в понимании Минком специфики исторической и художественной наррации.

Наряду с восприятием идеи лингвистического поворота в философии Минк был вдохновлен при создании своей интерпретации специфики наррации как способа постижения мира также историцистской мировоззренческой платформой Р.Д. Коллингвуда, сформировавшейся в русле неогегельянства. Отмечая влияние на Коллингвуда концепции Гегеля и черты ревизии им разработанного немецким мыслителем учения, отказа от линейного прогрессизма и идеи исторической необходимости, Минк одновременно замечает схожесть коллингвудианских построений относительно трансформации во времени жизни духа с наследием А.Н. Уайтхеда в плане его видения эволюции метафизических и научных представлений [11, р. 6]. Одновременно он склонен акцентировать, что зависимость исканий Коллингвуда от Д. Вико и В. Дильтея не меньше, нежели от И. Канта и Б. Кроче.

«Не следует забывать, – пишет Минк, – что Коллингвуд обладает определенными целями и путями постановки вопросов, которые обычно неизвестны историкам. Он задает относительно истории два главных вопроса, каждый из которых является философским и ни один из которых прямо не отражает обычные интересы историков в определении их профессии. Первый вопрос не «Что есть история?», а скорее «Как возможно историческое познание?» Это является точным аналогом Кантовского вопроса «Как возможно научное познание природы?», и, подобно Кантовскому размышлению в «Критике чистого разума», Коллингвуд пытается в «Идее истории» предложить «трансцендентальную дедукцию» понятия «история», т.е. показать путем анализа необходимые условия возможности познания сегодня чего-то, что некогда случилось» [11, р. 161]. Отношение Минка к коллингвудианскому наследию претерпело довольно значительную эволюцию по мере разработки им собственного учения о природе наррации и заслуживает самостоятельного рассмотрения. Вместе с тем нельзя не заметить, что на протяжении всего своего творческого пути этот автор последовательно обращался прямо или косвенно к коллингвудианским темам синтетической миссии «априорного воображения» в историческом познании, роли идеи

истории в наделении смыслом событий минувшего, рефлексивного характера осмысления единства прошлого и современности и т. д.

Понимание и его типы

Минк пришел к идее специфики нарративного способа постижения истории, отталкиваясь от задачи эпистемологической характеристики целостности познавательной активности субъекта. Довольно часто эпистемологические построения этого автора рассматривают как обосновывающие видение исторического познания в духе постмодернистского теоретизирования, предполагающего свободную дискурсивную игру с имеющимся материалом свидетельств источников. В пользу такого подхода к его воззрениям обычно приводится защищаемый им тезис о родстве творческого потенциала исторического и художественного воображения, результирующего в схожих типах повествования. Однако сама постановка им вопроса о единстве поля познания изначально свидетельствует о том, что он исходит из посылки о возможности создания жесткой теории познания, в разных вариантах принимавшихся в истории классической европейской философии Античности, Средних веков и Нового времени. Результат его размышлений о единстве знания действительно во многом противоречит этой исходной посылке и оказывается приемлемым для неклассически мыслящих современных авторов.

«Попытки сконструировать общую теорию познания – фактически каждая попытка философского синтеза, начиная с Демокрита, – принимали в качестве модели познания некоторую сферу позитивной науки и расширяли её процедуры, предположения и цели до дефиниции познания как такового» [9, р. 35], – замечает Минк. Поясняя свою мысль о развитии философских представлений в ракурсе создания теории познания, он говорит о том, что сами варианты её построения варьировались от рационалистического поклонения математике как образцу познавательной деятельности до эмпиристского следования эталону опытного естествознания, кульминировавшего в физикализме логикопозитивистского типа, или даже историцистской модели, воплощенной в построениях Гегеля или Кроче. Характерным вариантом попытки снятия монодисциплинарных устремлений при построении жестких теоретико-познавательных моделей, по Минку, стала платформа Баденской школы неокантианства с её разделением наук о природе и наук о культуре. Минк отнюдь не стремился к полноте описания вариантов ориентации теоретико-познавательного поиска на различные по предмету и методу типы науки, ибо предложенные им примеры служат лишь иллюстрацией необходимости следовать по иному пути. «Непреодолима тенденция любого общего метода империалистична; она неминуемо предписывает свой собственный материал и отвергает как нерелевантное и нереальное все, что не подпадает под его гегемонию» [9, р. 35]. Из этого вытекает, что Минк склонен именно к противостоянию такого рода «империализму» и, не оставляя притязаний классической теории познания на выяснение общих черт познавательной деятельности, стремится к прояснению её многообразия, обуславливающего возможность обнаружения её главных типов. Он уверен, что различные суверенные области картины познания различаются между собой не столько методом и предметом, сколько присущим им уникальным способом постижения мира в его тотальности.

«Факт, к которому должна вернуться любая теория познания, состоит в том, что акты опыта приходят к нам сериально во времени и, тем не менее, должны обладать способностью соединения вместе в образе многообразия событий. Шаг в доказательстве, действия в наррации, ноты мелодии, и даже слова предложения ощутимы один после другого, но должны быть рассмотрены в едином ментальном акте еще до того, как они составят данные для значимого дискурса. Подобный акт, который может быть назван «пониманием» отличается как от суждения, так и от вывода, и предполагаем обоими ими» [9, р. 36]. Косвенным образом понимание в качестве базового опыта, организующего определенным способом единство отношений между предметами, на взгляд Минка, зафиксировал ещё Платон в диалоге «Государство», когда рассуждал о необходимости воспитания математических способностей воинов. В различных вариантах апелляция к пониманию как базовому компоненту сознательных актов, по его мнению, продемонстрировали как представители эмпиризма, так и рационализма Нового времени. При всем несогласии с истолкованием интуиции как методологического инструмента Бергсоном, Минк говорит о глубине постижения им понимания как основы познавательной деятельности субъекта.

«Знание, – резюмирует Минк, – по своей сути публично и может распространяться в обществе; мы коллективно знаем то, что индивидуально никто не может обладать. А вот понимание – индивидуальный акт видения-вещей-вместе, и только это» [10, р. 553]. Понимание, по мысли Минка, пронизывает многообразные уровни познавательной активности субъекта. Оно запечатлевается в соединении воедино данных опыта, в опознании объектов. Оно действует в классификации множеств объектов, в актах создания понятий. В его высшем проявлении понимание позволяет придать смысл миру как целому. Хотя Минк не уточняет источник собственного истолкования понимания как интегрального свойства человеческого опыта, фундирующего операции сознания, очевидно, что на его видение этого феномена повлияла установка философии жизни и коллингвудианская доктрина. Для читателя его произведений становится понятным, что опыт трактуется им как интегральная целостность духовно-психической жизни человека, предполагающая синтетическое схватывание как чувственно данного в индивидуальности и множественности его проявлений, так и рассудочную деятельность и конечно же смыслообразующую активность разума, устремленного на постижение тотальности мира. В таком варианте идеал целостного знания Платона, божественного миропостижения С. Бозция и естественнонаучное видение целостности природного универсума П.С. Лапласа выглядят, по Минку, иллюстрациями понимания как укорененного в человеческом опыте. Одновременно, с его точки зрения, важно четко осознать, что понимание обладает определенными базовыми типами своего проявления.

Минк выделяет три основных типа понимания, которые проявляются в поле познавательной деятельности субъекта: 1) теоретическое понимание, свойственное естествознанию и математике; 2) конфигуративное понимание, которое присуще искусству и гуманитарному знанию; 3) философско-категориальное понимание, задающее целостность мировидения, наделенную смысловым содержанием [12, р. 411–415]. Его истолкование целостности карты познания выглядит достаточно интересным, хотя он лишь контурно наметил эту проблему и не оставил её подробной философско-теоретической проработки.

Научное понимание, сообразно с построениями Минка, предполагает создание теоретического знания, основным звеном которого предстают научные законы. Минк говорит о том, что в случае научного понимания некоторое множество объектов могут быть постигнуты, как это делают Декарт или Лаплас, как примеры некоторого теоретического обобщения, формулы или закона. Сила подобного подхода, на его взгляд, задана тем, что этот тип понимания предполагает применение обобщений к объектам как собранным в определенный класс вне зависимости от их эмпирической фиксации здесь и теперь, актуального или виртуального статуса. Однако, благодаря работе с идеализированными объектами, в поле мысли исследователя попадают лишь избранные свойства и отношения объектов, которые предстают крайне огрубленными мыслью и лишены индивидуальности. «Физический закон упорядочивает все феномены, которые его представляют, как, например, закон Бойля объясняет как вулканическую активность, так и работу парового двигателя; схожим образом, формально-логическая или математическая система полностью понята, когда известно множество её постулатов, определений и законов выводного характера» [9, р. 38], – замечает Минк. Он видит в идеализированности отрицательный момент научно-теоретического понимания мира. При этом, речь идет о естествознании и математике, так как американский автор не обращается ни к технико-технологическому, ни к социально-гуманитарному теоретическому знанию.

Второй тип понимания мира, как считает Минк, свойственен конфигуративному способу видения реальности, соотносимому им с нарративом, представленной в гуманитарном знании и литературе. Различные вещи могут постигаться при этом «в едином комплексе конкретных связей» [9, р. 39]. В этом плане он называет в качестве примеров многочисленные образы и аллюзии поэмы или комбинацию влияний, мотивов, убеждений и целей, способных объяснить конкретное историческое деяние. «Это – не примеры теории, а центры конкретных отношений, понимаемые нами и другими людьми, и можно сказать, что существует тип конфигурационного понимания» [9, р. 39]. Если теоретический тип понимания являет собою, говоря словами Б. Паскаля, «l'esprit de géométrie», то в конфигурационном типе проявляется в его же терминологии «l'esprit de finesse», который есть не что иное, как способность видеть в единстве баланс определенных элементов.

Категориальное понимание – продукт философского знания, позволяющего выстраивать целостную смысловую картину мира. Именно Платону, на взгляд Минка, удалось продемонстрировать всю мощь категориального понимания мира. Совокупность философских категорий той или иной системы мысли должны позволить понять целостность опыта, которым обладает субъект. «Более того, – резюмирует Минк, – категориальные связи, в отличие от теоретических гипотез, не фальсифицируемы отдельными сегментами опыта, поскольку они дают форму опыту как таковому (в этом Кант был без сомнения прав)» [9, р. 39]. Рассуждая таким образом, Минк как последователь Коллингвуда, предполагает, конечно, возможность различных типов опыта и их категориальной фиксации, но эта тема не получает должного развития в его наследии.

Выделяя три основных типа понимания, резюмирующих человеческий опыт, Минк считает, что наиболее рельефно теоретический вариант такого представен в естествознании, конфигурационный – в истории, тогда как кате-

гориальный – в философии. Означает ли это, что он отвергает возможность синтеза различных дисциплин? Отнюдь нет. Более того, он полагает важным подчеркнуть, что ассоциативные связи названных дисциплин с типами понимания – скорее результат исторического стечения обстоятельств. Поэтому возможны многообразные вариации синтеза дисциплин, выражающих несхожие типы понимания. Так, например, вполне легитимны попытки построения теоретической истории или же синтеза философии с художественным мышлением [9, р. 40]. Их появление всегда зависит от определенных обстоятельств рождения и является непредсказуемым и открытым.

Размышления Минка по поводу единства и многообразия познания являются завуалированным ответом логико-позитивистскому поиску языка единой науки. Он открыто отвергает возможность единства науки в логико-позитивистском ключе [9, р. 41]. В полемике с такого рода перспективой Минк говорит о реальности единства знания, опирающегося на различные типы понимания, которым коррелятивны несхожие и рождающиеся в контексте меняющихся культурных обстоятельств варианты научной дисциплинарности.

Наррация: история и литература

Принципиальным для философского учения Минка является утверждение, что нарративная форма – это особый когнитивный инструмент, нуждающийся в пристальном эпистемологическом изучении. При этом оказывается, что подобный взгляд на наррацию предполагает одновременно и лингво-семиотический аспект её анализа: сама формальная структура повествования и способ её организации накладывают свой отпечаток на специфику познавательной процедуры событий, которые произошли во времени. Рассуждения о нарративном способе познания в равной мере относятся, как отмечает Минк, как к историческому, так и к художественному повествованию. Однако не трудно заметить одновременно и то обстоятельство, что историк притязает так или иначе на постижение некоторого фрагмента минувшего, тогда как писатель повествует даже в том случае, если его рассказ относится к конкретным обстоятельствам места и времени минувшего, о мире, наполненном вымышленными героями и реалиями.

«История и художественная проза, – пишет Минк, – в одинаковой мере являются историями или нарративами относительно событий и действий. Но для истории равным образом структура нарратива и его деталей являются репрезентациями реального прошлого; и претензия на истинную репрезентацию одинаково понимаются писателем и читателем. Для литературы не существует притязания на истинную репрезентацию в любом конкретном случае. Хотя многое может быть истинным в соответствующем смысле, ничто в литературном нарративе не выделяет различия между истинным и воображаемым; и это соглашение, которое восходит к контракту, подписываемому писателем и читателем» [9, р. 183]. Такой воображаемый контракт не существует, но мы уверены в его существовании, и поэтому Шерлок Холмс с обстоятельствами его жизни на Бейкер стрит выглядит, пожалуй, даже более реальной исторической фигурой, нежели Гладстон. И все же, по мысли Минка, едва ли кто-нибудь выразит сомнение в том, что события из жизни Леопольда Блума, произошедшие 16 июня 1904 г. в Дублине, описываемые Д. Джойсом в «Улиссе», при всей правдивости исторических характеристик, относятся к воображаемому миру.

Разница между исторической и художественной нарративной существует, и она запечатлевается в суждениях людей о их природе уже на уровне здравого смысла. Однако, как показывает Минк в ходе их сравнения, не существует жестких аргументов в пользу исторического реализма.

«Нарративная форма в том виде, как она представлена и в истории, и в литературе, – пишет Минк, – обладает особой значимостью как соперница теоретическому объяснению или пониманию» [9, р. 185]. Такое изначальное противопоставление позволяет, на его взгляд, выявить логическое противостояние рассказу о событиях, которые случились во времени, теоретическому дискурсу, который ведется в синхронии. Минк отнюдь не отвергает присутствия определенных умозрительно-теоретических предпосылок в нарративном дискурсе, но акцентирует линию демаркации между таковым и построениями естествоиспытателей. Он полагает, что историки могут прибегать к синхронно-монографической форме аналитики случившегося во времени, как это, например, происходит в знаменитом труде И. Хейзинги «Осень Средневековья» или работе П. Ласлетта «Мир, который мы потеряли», но и в этом случае нарративность в виде обобщающих характерное для того или иного периода структур будет присутствовать и в такого рода работах. Обобщения типа «доиндустриальное общество» или «упадок и падение», обнаружимые в исторических трудах и запечатлевающие тип исторического изменения, говорят, по Минку, о том, что нарративность неустранима из исторических сочинений любого жанра, предполагают отнесение не только к конкретной цепи событий, но и к специфическим типологическим конструкциям относительно повествуемого.

Организация нарратива, сообразно со справедливым замечанием Минка, заставляет задуматься об определенной концептуальной схеме таковой, специфичной для каждого повествования. Рассказ о произошедших событиях побуждает так или иначе подчинить их некоторой сюжетной линии повествования. Минк замечает, что сами известные нам сюжетные линии древнегреческой трагедии приводят читателя к пониманию Судьбы, характерному для этого типа культуры и не имеющему в её рамках эксплицитного философского изложения. Конечно же, нарративные схемы будут варьироваться в зависимости от задачи и материала рассказа, но при этом любое художественное или историческое повествование так или иначе отсылает читателя к некоторой ранжированной цепи событий, представленных во времени рассказа. И если это так, то совсем небанально будет сегодня звучать мысль Аристотеля о наличии структурной ранжированности во времени повествования его событий, отнесенных к некоторому его началу, середине и концу. Иначе рассказ не может быть задан как некоторая связанная форма его создателем и не будет доступен читателю, который его воспринимает. Это побуждает Минка к выводу о том, «что наш жизненный опыт не обязательно обладает нарративной формой, а только в том случае, если мы придаем ему эту форму, делая его носителем историй» [9, р. 186]. Нарратив в её художественной и исторической форме отливается в определенную рефлексивно осознаваемую целостность, портирующую воображаемые и исторически реконструируемые миры.

Нарратив, по Минку, постепенно стал осознаваться в современной философии как особым образом организованная форма объяснения случившегося во времени, отличная от естественнонаучной процедуры отнесения эмпирии к «охватывающим законам». Этим заявлением он по сути проводит демаркацию

между своей коллингвудиански инспирированной позицией и платформой тех авторов (М. Уайт, А. Данто и др.), которые пытаются адаптировать модель К. Поппера–К. Гемпеля к аналитическому истолкованию природы наррации. Дистанцирование от модели «охватывающих законов» не снимает, однако, задачи понимания специфики концептуальной организации диахронии событийной цепи наррации. И именно поэтому Минк и подчеркивает, что в свете изложенного главной задачей становится определение того, как структура наррации определяет релевантность ей материала, который необходим для построения связного повествования.

В свете акцента на форме нарратива как определяемой его имманентной концептуальной структурой для Минка одной из центральных проблем становится когерентность такового обнаружение её критериев. Если А. Данто сделал анализ предложения, описывающего прошлое, главной темой своей рефлексии природы исторического нарратива [1, с. 150], то Минк делает центром собственной интерпретации исторического повествования вопрос о его когерентности. При этом он полагает важным подчеркнуть, «что это проблема нарративной формы в целом, без различия её отнесенности к истории или к литературе» [9, р. 187–188]. Когерентность трактуется им как принадлежность, «вписываемость» событий в целостность повествования. Отсутствие определенных звеньев в ткани повествования может сделать его «неправдоподобным», если речь идет о литературе, или же превратно подающим произошедшее в рассказе о исторических событиях. Признавая когерентность основным показателем правильности построения нарратива, Минк отмечает, что она по-разному достижима в истории и искусстве.

Применительно к художественной наррации за полноту таковой всецело отвечает её сюжетная канва, тождественная для Минка с концептуальной структурой. В соответствии со своим замыслом автор художественного произведения разрабатывает действительно некую сюжетную линию, выстраивает композицию и отбирает события, подлежащие описанию. В отличие от Х. Уайта Минк не уделяет специального внимания композиции рассказа, фокусируясь более на структуре повествования. Он уверен, что писатель, создавая целостность рассказа, опирается при создании его сюжетно-концептуального обрамления руководствуется по преимуществу своим воображением.

Иное дело историк, который, сообразно с посылкой здравого смысла, не должен изобретать канвы повествования о минувшем, но, стремясь служить истине, призван раскрыть скрытую канву случившихся событий, чтобы поведать читателю о них. В отличие от А. Данто, который открыто декларирует свою приверженность эпистемологическому реализму, Минк склонен скорее к скептическому отношению к возможности «прорыва» историка к минувшему самому по себе, но одновременно сохраняет и приверженность установке здравого смысла. Последний побуждает верить, что задача историка – поведать «нерассказанную историю», которая скрывается в свидетельствах, способных отдать её исследователю, владеющему профессиональной техникой» [9, р. 188]. Конечно, замечает Минк, рассуждения о «нерассказанной истории» скорее некая предпосылка, а не суждение, способное к аргументированному доказательству. Можно утверждать, что ни один критически мыслящий историк открыто с этой позицией не солидаризируется, но Минк уверен, что скрыто он будет разделять её в своем отношении к исследуемым реалиям минувшего.

Это противоречие между рационально декларируемой критической позицией по отношению к задаче трактовки канвы исторического повествования как «нерассказанной истории» и имплицитным принятием этой установки в историческом исследовании имеет, на взгляд Минка, реальный корень в идее существования всеобщей истории как регулятивном принципе постижения минувшего. «Свидетельства о её смерти были, – заключает он, – преждевременными» [9, р. 189]. Открыто не ссылаясь на видение этой проблемы Коллингвудом, Минк со всей очевидностью принимает его трактовку регулятивной роли идеи истории как укорененной в сознании практикующего историка, который в своем творчестве так или иначе руководствуется стремлением поведать «нерассказанную историю».

Идея всеобщей истории, по мысли Минка, сегодня не может иметь того доктринального статуса, который был присущ ей в классическом историософском дискурсе. Родившись в построениях Августина и претерпев возрождение, начиная с построений Д. Вико, идея универсальной истории получила теоретическое обоснование в сочинениях теоретиков эпохи Просвещения и представителей немецкой классической философии, а затем и в традиции марксистской мысли. Размывание значимости этой идеи Минк связывает с Романтизмом, который акцентировал значимость многообразных народных традиций в противовес единой истории, что в свою очередь стимулировало рост националистически ориентированной историографии. Конечно же, постклассическая философия оказалась скептически ориентированной по отношению не только к субстанциальным конструкциям истории, но и к существованию её единства [4]. Но Минк, следуя в фарватере мысли Коллингвуда, склонен считать идею всеобщей истории априорно присущей историческому сознанию [9, р. 194]. Даже если, по логике его мысли, кто-либо склонен отрицать всеобщность истории на базе утверждения её плюрализма, тотальность таковой так или иначе присутствует в его мысли. Опровержение идеи всеобщей истории оборачивается, таким образом, её утверждением.

В построениях Минка сюжет присутствия идеи всеобщей истории как априорно-регулятивного основания постижения минувшего сопряжен с его пониманием нарративной формы. Принимая учение Коллингвуда об априорном воображении как основе исторического творчества, Минк рассматривает на этой основе специфику нарративной формы. Структура нарративной формы, на его взгляд, задает специфический способ объяснения событий, безотносительно к тому, имеем ли мы дело с литературным или же историческим повествованием.

Если мы рассуждаем о динамике развития знания в науках о природе, то, по справедливому замечанию Минка, логично встает вопрос о преемственности различных типов теоретического видения мира, которые могут быть специфическим образом парадигмально организованы и обладать присущими им несхожими метафизическими допущениями. Подобного рода размышления, терминологически указывающие на видение Минком этого процесса под влиянием концепции Т. Куна, результируют в постановке им ряда вопросов, касающихся динамики нарративной формы постижения мира в историографии и литературно-художественном творчестве.

Прежде всего, Минк вопрошает о возможности взаимосвязи различного типа нарративов. Могут ли, например, быть соединены два повествования в одно, охватывающее их содержание при определенных условиях единства

хронологии, а также совпадения их персонажей и событий? Даже относительно художественных произведений такого рода синтез представляется ему возможным, но проблематичным. Так, например, в рамках знаменитой трилогии драм Софокла при совпадении многих обстоятельств и действующих лиц существуют основания для рассмотрения «Царя Эдипа» и «Антигоны» как индивидуальных произведений. Художественные произведения при совпадении воспроизводимых ими миров под различным углом зрения могут вполне рассматриваться как сосуществующие и взаимодополнительные. Иное дело исторические повествования, рассказывающие об одном и том же событийном ряде. Здесь, по справедливому заключению Минка, неминуемо возникает вопрос о возможности соединения несхожих повествований относительно определенной событийной цепи.

При обсуждении возможности соединения повествований об определенной во времени последовательности событий или же продолжении наррации о том, что следовало в дальнейшем, намечается серьезная проблема. Не трудно заметить, справедливо замечает Минк, что мотивацией дополнения повествования одного историка рассказом о той же событийной цепи другим специалистом оказывается стремление к «более объективному» освещению избираемой предметности. Однако не менее очевидно, что из нарративных построений трудно устранить момент субъективной установки, ценностных предпочтений, который сказывается на отборе фактов и возможности коммуникации экспертов в той или иной области истории, стремящихся создать более полную и объективную картину интересующих их событий. Минк допускает, в отличие, например, от М. Уайта или А. Данто, возможность создания более объективной и полной хроники свершившихся во времени на некотором отрезке истории событий. Однако, с его точки зрения, такое создание более полного нарратива путем простого слияния автономных повествований невозможно, ибо каждое из них представляет автономную целостность. Точно так же представляется неосуществимым и «склеивание» нарратива с некоторым продолжением.

«Следовательно, – заключает Минк относительно первой дилеммы исторической наррации, – мы приходим к заключению, что нарративные истории должны быть объединительными в той мере, в какой они должны быть историями, но не могут быть таковыми, поскольку они являются нарративами. Нарративная история заимствует у художественного повествования соглашение, при помощи которого история порождает её собственное воображаемое повествование, внутри которого она не зависит от иных историй и одновременно не может заменить их; но она предполагает, что произошедшее прошлое – единичная и обусловленная сфера, и эта посылка, как только она эксплицитно выражена, находится в противоречии с несравнимостью воображаемых историй» [9, р. 197]. Любой нарратив, таким образом, продукт априорного воображения, организующего его как целостность, и именно его рефлексивно организованная тотальность диктует возможное привлечение иных элементов. Он – итог рефлексивного порыва к синоптическому суждению о рассматриваемых событиях [8, р. 47]. При этом, несмотря на возможность множества различных нарративных подходов, способных по-разному описать случившееся во времени, оно выглядит однократным и неповторимым. В границах этого подхода Минком рассматривается и проблема истинности и ложности нарративных конструкций в истории.

Нарративная форма, по мысли Минка, создает особое измерение текста, заставляя задуматься о возможности характеристики его как целостности в качестве истинного, даже при условии того, что он состоит из индивидуальных утверждений, которые являются истинными. Для текста теоретической дисциплины, например физики, возможна логическая оценка его как истинного тогда и только тогда, когда он состоит из истинных суждений. Такой подход к исторической наррации, по Минку, будет достаточным только относительно хроники, содержащей перечисление событийной канвы в диахронии следования, но он недостаточен по отношению к любому нарративу, представляющему собой рефлексивно организованную целостность повествования [9, р. 198]. В случае нарративной формы, как подчеркивает Минк, мы имеем дело со сложным и вариативно представленным многообразием отношений между событиями. Поэтому можно вслед за Витгенштейном сказать, перефразируя его характеристику логической формы суждения применительно к нарративу, что она не «произносится», а «должна быть «показана» в явленности его целостности. К сказанному Минком можно добавить в качестве момента критической полемики, что и хроника, как справедливо писал А. Данто, возражая Б. Кроче, также является моментом синтеза событий минувшего, создаваемого конструктивным воображением историка, а потому вряд ли противоположна в этом плане наррации.

Минк вполне согласен с А. Данто относительно возможности характеристики индивидуальных исторических предложений как истинных или ложных, но когда речь заходит о истинности исторического повествования относительно каких-либо событий, то требуется дать оценку некоторой рефлексивно организованной целостности, в границах которой сообразно с выбором исследователя-историка упорядочиваются определенные отношения между событиями. Вот тут-то по сути и возникает серьезный вызов установке исторического реализма. «Итак, – резюмирует Минк, – мы имеем вторую дилемму относительно исторического нарратива: в качестве исторического он притязает на репрезентацию, через его форму, части реальной целостности прошлого, но как нарратив он – продукт воображаемой конструкции, которая не в состоянии защитить свои притязания на истину путем принятой процедуры аргументации и подтверждения» [9, р. 199]. В теоретической науке существует набор методологических процедур, связанных с оправданием теории. Художественная наррация не нуждается в оправдании конструкций воображения автора. Историк, создающий повествование, хочет обрести его истинностное подтверждение, но нарратив как целостность, по мысли Минка, в отличие от составляющих его индивидуальных утверждений не может опереться на строгую процедуру его оправдания, подтверждения в качестве истинного знания.

В связи с этим рождается и еще одна дилемма исторического повествования, связанная с обсуждением статуса исторического события. Минк справедливо отмечает прежде всего то обстоятельство, что существует определенная эпистемологическая трудность в определении статуса события истории как простого или сложного, что заставляет, конечно же, задуматься о конвенциональности описания такового. Одновременно нельзя не заметить, что событие (при всех возможных способах его инвариантной фиксации хроникально) предстает перед читателем исторического сочинения исключительно в форме его нарративного описания. Как раз последнее обстоятельство и заставляет

Минка скептически относиться к самой возможности непредвзятой вненаarrативной регистрации события. «Но если мы примем, что описание событий выступает как функция определенных нарративных структур, мы не сможем в то же время предположить, что актуальность прошлого – нерассказанная история» [9, р. 201]. Идея нерассказанной истории постоянно возникает в эпистемологии истории Минка как смысловой предел, ограничивающий возможный релятивистский финал, порождаемый нарративной формой.

Неразрешимые дилеммы исторического повествования ставят под вопрос его связь с рисуемой им реальностью минувшего и проблематизируют саму возможность его демаркации с художественной нарративной формой. Если использование нарративной формы неминуемо подрывает своими рационально запечатлеваемыми итогами допущение следования «нерассказанной истории» о минувшем, то тогда возникает проблема возможности обнаружения инстанций, подтверждающих такого рода реалистическое предположение. Конечно, в качестве аргумента в пользу важности сохранения допущения «нерассказанной истории» выступают входящие в нарратив о прошлом истинные предложения, получаемые на базе свидетельств. Но поскольку нарратив может иметь разную концептуальную структуру, сюжетную и композиционную организацию, она, как верно подчеркивает Минк, не в состоянии однозначно фиксировать реалии истории, может быть плюрално организованной. В этом случае, как полагает американский автор, если мы хотим сохранить различие между литературным и историческим повествованием, остается довериться здравому смыслу, а значит, и убеждению в существовании подлежащей разгадке «нерассказанной истории». Коллингвудский компонент, сопряженный с акцентом неустранимой роли «идеи истории» как априорного основания историописания, демонстрирует свою значимую роль в построениях Минка о природе исторической нарративной формы.

Выводы

Взгляды Л.О. Минка на соотношение исторической и художественной нарративной форм составляют значимое звено современной англо-американской аналитической философии истории. В целом его историософские воззрения сформировались под значительным влиянием идей Л. Витгенштейна и Р. Дж. Коллингвуда. Нарративная форма была понята им как специфический тип языковой игры, упорядоченный на основе определенных априорных правил. Одновременно Минк воспринял урок неогегельянского историзма Коллингвуда при осмыслении нарративной формы как особой рефлексивно сконструированной формы духа. Размышления о нарративной форме велись Минком в контексте его общеэпистемологических представлений о панораме наиболее значимых форм человеческого понимания мира, представление о котором складывается у него под влиянием философии жизни и доктрины Коллингвуда. Оно оказывается фундаментальной смыслообразующей характеристикой опыта как интегральной целостности духовно-психической жизни человека, взятой в единстве её чувственных и рассудочно-разумных составляющих. Рассуждая в этом ключе, Минк выделил три основных типа понимания: теоретическое понимание, присущее естествознанию и математике; конфигуративное понимание, реализующееся в искусстве и гуманитарном знании; философско-категориальное понимание.

В своем рассмотрении взаимосвязи исторической и художественной нарративной форм Минку удалось показать, что особенности формальной организации

рассказа задают его специфику как особого варианта постижения мира. Он предложил содержательные характеристики нарратива как рефлексивно организованной целостности, упорядочивающей происходящие во времени события в горизонте начала, середины и финала рассказа, которые сопряжены с избираемым замыслом, сюжетом и композицией. Вслед за Коллингвудом Минк справедливо констатировал роль априорного воображения в создании нарратива как в сфере художественного повествования, так и в истории. Руководствуясь коллингвудианской «идеей истории» как априорным основанием видения фрагмента минувшего в контексте осмысленного целого прошлого человечества, Минк вводит в качестве недекларируемого горизонта его исследования «нерассказанную историю». Именно этот фон устремленности к «нерассказанной истории», поддерживаемый, на его взгляд, здравым смыслом, позволяет провести демаркацию между историческим и художественным повествованием. Для Минка исторический реализм и тезис о возможности наделения истинностным статусом нарратива как таковой недоказуемы в силу природы повествования, вводящего, в зависимости от устремлений его автора, ряды отношений между событиями, да и сами события, хотя он и склонен принять справедливость истинностных оценок индивидуальных суждений о прошлом. Наследие Минка, отмеченное достаточной оригинальностью, оказало заметное влияние на труды Х. Уайта и П. Рикёра, связанные с проблемой соотношения истории и художественного повествования.

Список литературы

1. Ануфриева К.В. А. Данто: нарратив и исторические миры // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2017. № 2. С. 144–156.
2. Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-традиция, 2003. 672 с.
3. Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М.: Канон+, 2009. 400 с.
4. Губман Б.Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. 192 с.
5. Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Лингвистический поворот и история в философии Р. Рорти // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2017. № 2. С. 165–177.
6. Кукарцева М.А. Лингвистический поворот в историописании: эволюция, сущность и основные принципы // Вопросы философии. 2006. № 6. С. 44–55.
7. Fay B., Colob E.O., Vann R.T. Editors Introduction // Mink L.O. Mind, History, and Dialectic. The Philosophy of R.G. Collingwood. Bloomington; London: Indiana University Press, 1969. P. 1–34.
8. Mink L.O. The Autonomy of Historical Understanding // History and Theory, N 5. 1966. P. 24–47.
9. Mink L.O. Historical Understanding. Ed. by Fay B., Colob E.O., Vann R.T. Ithaca; London: Cornell University Press, 1987. 294 p.
10. Mink L.O. History and Fiction as Modes of Comprehension // New Literary History, N 1. 1970. P. 541–558.
11. Mink L.O. Mind, History, and Dialectic. The Philosophy of R.G. Collingwood. Bloomington; London: Indiana University Press, 1969. 276 p.

12. Mink L.O. Modes of Comprehension // Proceedings of the XII-th International Congress of Philosophy, Vol. 5. Florence: Sansoni Editore, 1960. P. 411–417.
13. Mink L.O. Time, McTaggart and Pickwickian language // Philosophical Quarterly, Vol. 10, 1960. P. 252–263.
14. Vann R.T. Louis Mink's Linguistic Turn // History and Theory. 1987. Vol.26 (№ 1), P. 1–14.

L.O. MINK ON THE NATURE OF NARRATION IN HISTORY AND FICTION

K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The article examines the interpretation of the relationship of historical and artistic narrative proposed by L.O. Mink. The historical-philosophical genesis of his approach to this issue, in particular, the influence of the ideas of L. Wittgenstein and R.J. Collingwood on his views, is revealed. In this context, the place of narration is considered in the general panorama of the ways of the world understanding represented within the boundaries of Mink's epistemology. The distinctive features of narration as a tool of cognition, as well as those aspects that are characteristic of historical narration, are emphasized. Epistemological dilemmas of historical narration, denoted by Mink, which have led to his skepticism regarding theses of historical realism, are closely analyzed.

Keywords: *types of understanding, narrative as a way of knowing, historical narrative, artistic narrative, general history, idea of history, a priori imagination.*

Об авторе:

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: carina-oops@mail.ru

Author information:

ANUFRIEVA Carina Victorovna – PhD, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: carina-oops@mail.ru

УДК 101.9

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ Д. ЛАКАПРЫ: ФИЛОСОФИЯ Ж. ДЕРРИДА¹

В.П. Потамская

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь

Д. ЛаКапра, не предлагая всестороннего анализа текстов Ж. Деррида, преобразует его идеи, связанные с гетерогенностью философских текстов в более общее представление, в соответствии с которым цель исторического и критического анализа состоит в исследовании комплексных взаимодействий среди критических и трансформативных измерений текста или дискурса.

***Ключевые слова:** интеллектуальная история, лингвистический поворот, деконструкция, текст, контекст, диалог*

Д. ЛаКапра – профессор истории и компаративной литературы, старший научный сотрудник школы критицизма и теории в Корнелльском университете. Его работы всегда отличаются высоким рангом рефлексии и неоднозначностью суждений. Разделяя общую интенцию постмодернистского дискурса, Д. ЛаКапра верит в рациональность историографии, в референциальный детерминизм и акцентирует в связи с этим внимание на категориях единства, порядка, тождества [5, с. 45]. Его научные интересы сосредоточены в области интеллектуальной истории, новой социальной и культурной истории, исследовании травмы, а разработка основных проблем осуществляется посредством постоянного диалога (как практики, объединяющей интеллектуальное и социальное, текст и контекст, имманентное и трансцендентное и другие бинарные оппозиции) с творческим наследием С. Кьеркегора, Ф. Ницше, К. Маркса, З. Фрейда, Л. Витгенштейна, Ж.П. Сартра, Ф. Джеймисона, Х. Уайта, П. де Манна, Ю. Хабермаса, Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера, В. Беньямина, Х. Арендта, М. Серту, П. Рикера, Дж. Агамбена, Ж.-Ф. Лиотара, Ф. Лакана, Ж. Деррида, Ф. Анкерсмита, А. Ассман, Ш. Фелман, Дж. Батлер, К. Ланзманн, М.М. Бахтина. Обращение Д. ЛаКапры к текстам и практикам во многом основывается на философских воззрениях и методологических приемах Ж. Деррида и М. Хайдеггера, «наиболее подходящих для осмысления и исследования сущности интеллектуальной истории» [8, р. 17].

Более двадцати лет Д. ЛаКапра отстаивал значимость интеллектуальной истории, акцентируя значительное внимание на важность переформулирования взаимоотношений между текстами и их контекстами и значимость используемого языка: «Если интеллектуальная история – это что угодно, – пишет он, – это история использования языка, конституирующего значимые тексты» [6]. Интеллектуальную историю, по мнению Д. ЛаКапры, следует понимать как историю возможностей и ограничений значений и смыслов, значительных

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ «Лингвистический поворот и историческое познание как проблема западной философии второй половины XX – начала XXI века» № 17-33-00047.

практик и ответов на них, интерактивную связь, обладающую критическим потенциалом, взаимоотношений текст-контекст. Возможность множественных прочтений без предустановленных национальных, родовых или дисциплинарных ограничений подразумевает под собой анализ способов, посредством которых тексты формируются или разворачиваются в обществе и политике, а также исследование риторических, поэтических и перформативных аспектов текста, усложняющих документальные функции [8, р. 15–17].

Вопросы, интересующие Д. ЛаКапру в рамках интеллектуальной истории, коррелируют с тем, что М. Хайдеггер называл размышлением о немислимом традиции, а Ж. Деррида – деконструкцией. Особенно ценным для Д. ЛаКапры в подходах к текстуальности М. Хайдеггера и Ж. Деррида является отстаиваемая возможность критического исследования, которое стремится избежать «сомнамбулического воспроизведения излишеств исторической традиции посредством открытия подавленного» и вовлекает скрытые и репрессированные элементы в «беспристрастное состязание с тенденциями, наносящими ущерб исследованию в своих доминирующих формах» [11, р. 29]. Д. ЛаКапра неоднократно подчеркивал, что хотя он не дерридаринец, но относится к его идеям с большим уважением. Он утверждает, что если кто-то не принимает позиции Ж. Деррида, то, значит, он просто ее не понимает, но если понимает, то волей-неволей принимает [5, с. 45]. Мыслитель неоднократно подчеркивал важность исследований Ж. Деррида, связанных с рассуждениями относительно метафизической традиции, утверждая, что «отцы-основатели традиции снова привлекли к себе внимание вследствие критического исследования Деррида их работ и наследия» [7, р. 79].

Тем не менее, следует отметить подход к текстуальности Д. ЛаКапры, во многом инспирированный Ж. Деррида, равно как и стремление Д. ЛаКапры транслировать его наследие. Наиболее дерридаринским произведением Д. ЛаКапры является книга, посвященная Ж.-П. Сартру, представляющая собой эксперимент в мышлении, не копирующий стиль Ж. Деррида, а предназначенный для провоцирования контр-прочтений. В тоже время, сознательное включение в текст Д. ЛаКапры «очагов непереводимости» коррелирует с отношением к переводу Ж. Деррида – в его текстах проблема стиля не может быть оторвана от движения мысли самой по себе [4, с. 19]. Д. ЛаКапра предпочитает приводить термины и понятия, а также наиболее значимые конструкции на другом языке, будь то французский, немецкий или иврит.

Д. ЛаКапру часто считают представителем лингвистического поворота, но он никогда не рассматривает данный поворот в терминах буквального пантекстуализма, а подразумевает под ним обозначение практик во всех сложных и взаимодействующих формах [13, р. 195]. Более того, по его мнению, лингвистический поворот не должен отождествляться с нарративным поворотом, хотя нарратив является значимой социальной практикой, требующей тщательного исследования. Наиболее предпочтительным жанром для Д. ЛаКапры являются эссе, выстроенные в форме диалога, сочетающие в себе нарратив и иные формы дискурса и представляющие собой «метакритику интеллектуальной истории». Эссе являют собой обзор дискуссий и анализ ключевых тем в области интеллектуальной истории и позволяют представить убедительную аргументацию, стимулируют споры и даже противоречия, активизируя дальнейшие размышления по данному вопросу. Показательным видится обращение

Д. ЛаКапры к трудам П. Рикера в рамках эссе «Кто управляет метафорой? Теория дискурса Поля Рикера». Выстраиваемый диалог основывается на активном привлечении текстов Ж. Деррида и М. Хайдеггера. По мнению Д. ЛаКапры, М. Хайдеггер и Ж. Деррида различными, но соотносимыми способами стремились разработать понимание исторического процесса, которое не может быть разрешено в терминах простой протяженности и прерывности, сходства и различия. Несогласованность в линии аргументации П. Рикера, по Д. ЛаКапре, заключается в том, что он не только верит в существование и понятие метафизической традиции, но «делает все, что в его силах, чтобы подтвердить ее наличие». У Ж. Деррида, и определенным образом у М. Хайдеггера, полное «закрытие» метафизики возникает как ее метафизическая репрезентация. Оригинальность М. Хайдеггера и Ж. Дерриды заключается в подчеркивании предельного в традиционной философии, переосмыслении границ или пограничного, и вовлечении в более открытое «соствязание» с доминирующей аргументацией [14, р. 140–141]. В этой связи большое значение у Ж. Деррида приобретает утрата абсолютного контроля над языком и понимание языка как акцентированного на потерях, которые одновременно являются «чистыми» (не совсем подвластными устранению) и «неоднородными» (не совсем автономизированными в негативной теологии или в теории чисто освобожденной самореференциальной системы символов). Скорее запутанное понятие утраты не может быть отождествлено с абсолютной потерей контроля над языком, по крайней мере, один сохраняемый контролирующий механизм – это повторяющаяся, критическая и самокритичная попытка идентифицировать свое отношение к традиционной философии [14, р. 141].

Хотя Д. ЛаКапра не предлагает всестороннего анализа текстов Ж. Деррида в рамках определённого эссе, он соотносит всю интеллектуальную историю с его работами. Он преобразует идеи Ж. Деррида, связанные с гетерогенностью философских текстов в более общее представление, в соответствии с которым цель исторического и критического анализа состоит в исследовании комплексных взаимодействий среди критических и трансформативных расширений дискурса или текста. Д. ЛаКапра утверждает, что полностью детерминированные либо неопределенные значения являются идеальными пределами, приближенными в той или иной степени к фактическому использованию языка или текста. И в этом смысле текст не должен быть отождествлен с замкнутым уникальным эстетическим объектом, который так же идеален, как и вечная форма или полностью объединенная структура. Текст представляет собой место взаимодействия разных сил, поэтому аргументы в защиту доминирующего или основного значения для текста, как и для традиции, будут неоправданными в той мере, в какой они не включают и не подчеркивают важность элементов, составляющих встречное доказательство, или даже основных контр-историй. Более того, контекст сам по себе должен быть рассмотрен как разновидность текста, в силу того, что его прочтения и интерпретации ставят проблемы такие же сложные, как и в наиболее запутанных текстах. Взаимоотношения между текстом и контекстом в этой связи являются вопросами интертекстуального прочтения, которое не может быть решено на основе чрезмерных редукционистских упрощений, преобразующих контекст в полностью унифицируемую или доминирующую структуру, насыщающую текст определенным значением. Значение действительно связано с контекстом, но контекст

не связан сам по себе с текстом каким-либо простым или непроблематичным способом [10, р. 116–117]. В свою очередь, недостаток самокритической контекстуализации снижает критический и трансформативный потенциал текстов, что зачастую усугубляется стремлением к более глубокому или оригинальному уровню дискурса, при котором контекстуальные проблемы представляются обманчиво поверхностными.

Д. ЛаКапра уделяет значительное внимание деконструкции, направленной на выявление противоречий между логикой и риторикой, между смыслом, содержащимся в тексте, и тем, что его (текст) вынуждает означать язык-посредник. Это своеобразная игра текста против смысла и выяснение степени самостоятельности языка по отношению к смысловому наполнению [1]. Ж. Деррида характеризует внутренний пафос деконструктивистского проекта следующим образом: «Называемое мною “деконструкцией”, даже когда она ориентирована на что-либо европейское, являет собой отношение Европы к себе как опыт радикальной инаковости. Со времен Просвещения Европа предпринимала постоянную самокритику, и в этом усовершенствующемся наследии содержится шанс для будущего» [2, с. 99].

Д. ЛаКапра утверждает, что деконструкция применима к текстам и практикам, содержащим элементы, которые могут использоваться в ходе самокритики. В процессе деконструкции отмечаются разночтения в аргументации или нарративе, приводящие как к апориям, так и к открытию новых возможностей (следовательно, можно использовать Платона для деконструкции Платона, например, при исследовании роли метафоры, поэзии или мифа по отношению к философии). Критику, по мнению Д. ЛаКапры, следует применять по отношению к текстам и практикам, которые являются идеологически насыщенными или чрезмерно кодифицированным и включают в себя второстепенные внутренние споры и двусмысленности. И именно критика, а не деконструкция, в первую очередь необходима при исследовании стереотипного мышления, пропаганды и предрассудков, включая антисемитизм и расизм в целом [13, р. 211]. В то же время, Д. ЛаКапра подчеркивает этическое и политическое измерение деконструкции, поскольку одним из ее основных последствий является аннулирование или урегулирование острых бинарных оппозиций, которые являются существенными в процессах проективного конституирования «козла отпущения» [12, р. 120]. И в этой связи деконструкция может быть использована как возможная философско-теоретическая основа исследований травмы, на которых сосредоточивается Д. ЛаКапра в 1990–2000-е гг. Травма представляет собой радикально деконтекстуализированный опыт, который сигнализирует о разрушении значения и контекста (также как интегрированного опыта или идентичности) и ставит вопросы не только относительно репрезентации подобного опыта, но и прорабатывания данного разрыва идентичности, а также реконфигурации значения и действия. Травма, если она не связана с процессами, которые противодействуют ее эффектам, может стать всепоглощающим контекстом, который уничтожает эмпирическое переосмысление других контекстов и стирает все возможности их возникновения [8, р. 22].

Деконструкция способствует постановке вопросов относительно таких идеологически нагруженных областей исследования, как расизм, колониальное угнетение, классовые привилегии или другие формы угнетения и виктимизации. Еще одна возможная область применения деконструкции – исследова-

ние тревожности и того, что ее продуцирует; человеческого и животного, включающего в себя и животное в человеческом, а также способ, посредством которого разнообразная множественность в животных не может быть сведена к «животному» как гомогенной бинарной оппозиции человека. Здесь деконструирующее акцентирование роли «внутреннего различия», нередуцируемых дополнений конвергируется из лакановского, по своей сути, подхода, согласно которому любая попытка тотализации всегда будет оставлять что-то чрезмерное, что может выступать как точка само-разделения, оспаривания или дезориентаций, свидетельствующая о пустоте в символическом [8, р. 14].

В тоже время Д. ЛаКапра предлагает ряд возражений, связанных с прочтением философской традиции Ж. Деррида. По Ж. Деррида, фундаментальные концепты традиции могут быть подвергнуты радикальной и устойчивой критике, которая подразумевает под собой понимание того, что «современная эпоха может быть определена в терминах неразрешимого напряжения между привязанностью к почти исчерпанным традиционным формам и попыткой преодолеть традицию западной метафизики». Более того, любое преодоление или замещение не может принимать обнадеживающую форму защищённого диалектического синтеза, поскольку диалектическая модель слишком проста, чтобы объяснить сверхъестественность любого движения за пределами форм мышления, которые являются существенными для диалектики самой по себе [9, р. 151]. Но, по мнению Д. ЛаКапры, традиционные понятия, не преодолевающиеся диалектической моделью, перемещаются или переописываются различными способами, поскольку они интерпретируются как повторяющиеся функции различающихся игр, которые воспроизводят их в постоянно перемещаемых формах. В некотором роде механическая схематизация стратегии деконструкции представляется Д. ЛаКапре в следующем виде: «продолжающаяся отсылка к тексту традиции с ее терминами, аналитическими оппозициями и диалектическими отрицаниями; двойное описание той традиции, которая одновременно использует свои термины и критически озвучивает их... исследование того, каким образом проблематичный язык традиции включает в себя подчиненные элементы, которые ставят под вопрос его собственные доминирующие мотивы и желания; первоначальный момент изменения иерархических оппозиций, которые отдают приоритет угнетенным членам иерархии; замещение повторяемых понятий традиции, в которой революционный член оппозиции отрицает верховную власть и раскрывается внутри своей противоположности; стремление освободить место для новых возможностей, активно забывая (следовательно, в определенном смысле, помня) прежние оппозиции; конструктивное утверждение распространения игры “дополнительности”, которая порождает активную интерпретацию текста и мира» [9, р. 151].

Внимание Д. ЛаКапры также привлекает концепт дополнительности, ориентированный на деконструктивное, хотя именование его концептом в определенной степени подразумевает искажение мыслей Ж. Деррида. Дополнительность постулирует идею одновременной возможности-невозможности начала и полагает конституирование начала как присутствия зависимым от процедуры всегда пред-данного замещения его другим началом. Дополнительность выступает как операция различения, направленная на то, чтобы определить характер различия между началом и дополнением [3]. Поскольку дополнительность не может быть концептуально определена, ее функция включает-

ся в исследовании статуса любого центрального или доминирующего концепта посредством выявления того, что он оставляет или репрессирует. По Д. ЛаКапре, дополнительность определяет, почему аналитические различения с необходимостью перекрываются в реальности и почему их анализ как категориальных дихотомий вводит в заблуждение. Аналитические или диаметрально противоположные оппозиции всегда включают в себя проблематическое различие, которое они не в полной мере учитывают. Дополнительность относится к неразрешимому взаимодействию избыточности и трещины между «тем же» и другим. Одно (одно из пары противоположностей) является тем же, что и другое, но различающимся как *differed* и *deferred*. Французское слово «*différer*» обнаруживает этот двойной смысл. Чтобы его отметить, Ж. Деррида вводит термин «*Différance*», в котором неправильная «а» очевидна только в написании, но не в речи. Дополнение добавляется к его «другому» или «противоположному» способом, который одновременно превосходит его и сходным образом демонстрирует недостаток, который необходимо дополнить. «Это полное понятие взаимоотношений исходит из “логики” идентичности и различия, которую формулирует анализ, а диалектика стремится преодолеть посредством отрицания» [9, p. 152]. По мнению Д. ЛаКапры, разум (*ratio*) может быть рассмотрен как попытка рационализировать и ограничить игры дополнительности. В ходе анализа формулируются «ясные и отчетливые идеи, которые определяют границы и ограничивают двусмысленность... Поскольку анализ определяет крайние оппозиции, он конструирует идеальные типы или эвристические фикции. Когда эти крайние оппозиции или дихотомии возводятся в трансцендентальные условия знания и проецируются в мир как определяющие отдельные дисциплинарные или жизненные действия, каждый обладает логикой наблюдения и контроля, если не господства... Дополнительность не стирает различия и не может быть идентифицирована с путаницей. Но она рассматривает дихотомии как функции логики идентичности и различия, которые используются для контроля объекта» [9, p. 152–153].

Временами Д. ЛаКапра обращался к критике определенных текстов и тенденций Ж. Деррида, не отрицая и не снижая значимости его исследований. Он настаивает, что знаменитое утверждение в «Грамматологии» Ж. Деррида «*Il n'y a pas de hors-texte*» зачастую некорректно переводиться в виде «*there is nothing outside the text*». Вариант перевода, предлагаемый Д. ЛаКапррой – «*there is no-outside-the-text*» – подразумевает под собой способ представления текста–контекста, бросающий вызов простому разделению между ними, бинарным оппозициям и размещением их в «общей структуре следа или сети установленных следов, включая означивающую практику». Более поздние разногласия с Ж. Деррида в значительной степени вызваны смещением деконструкции со всеми формами критики [13, p. 209–210].

По утверждению Д. ЛаКапры, при попытке деконструкции текста или практики, требующей критицизма, исследователь совершает нечто подобное категориальной ошибке, что может повлечь за собой переписывание истории, например, превращение коллаборации в сопротивление. И, как полагает Д. ЛаКапра, это то, что произошло с прочтением Ж. Деррида «Журнализма Второй мировой войны» П. де Мана. Разделение между деконструкцией и критикой само по себе не является явно выраженной бинарной оппозицией, поскольку определенные тексты, артефакты или практики требуют обеих проце-

дур. Д. ЛаКапра, в свою очередь, уделяет особое внимание тому, что деконструкция бинарных противоположностей приводит не к стиранию или размыванию всех различий, а к необходимости более четко и тонко формулировать различия и различия, включая разработку аргументов относительно того, насколько сильными или слабыми являются определенные различия. Это относится к различию между преступником и жертвой, которое в некоторых случаях может быть очень сильным, в других – более двусмысленным, и в идеале должно быть преодолено посредством выхода за пределы всей сетки виктимизации и рассмотрения различных видов отношений, не зависящих от виктимизации или поиска козла отпущения [13, р. 212].

Д. ЛаКапра также обращается к вопросу об отношении между двумя утверждениями Ж. Деррида, которые функционировали как основополагающие тексты: «Il n'y a pas de hors-texte» и «tout autre est tout autre». Эти утверждения кажутся противоречивыми или, по крайней мере, парадоксальными, и Ж. Деррида, по мнению Д. ЛаКапры, никогда не стремился связать или подумать о них одновременно. Они могут быть соотнесены с понятиями имманентности и радикальной трансцендентности в теологии. «Il n'y a pas de hors-texte» указывает на подтексты и дополнительные смыслы в относительной сети или структуре следов и может пониматься как «устав для деконструкции как формы имманентной критики, которая допускает ситуативную (неполную) трансцендентность». Ж. Деррида подразумевает, что «tout autre est tout autre» должна размещать каждого другого в позицию абсолютной несхожести «скрытого бога», следовательно, каким-то образом за пределами текста. Д. ЛаКапра стремился продемонстрировать, что парадоксальный статус данного высказывания, в определенной степени был бы смягчен, но не устранен, если бы он был заменен утверждением, что в каждом другом (также как в самом себе как другом) есть радикально другое измерение, возможно, истолкованное в терминах бессознательного и указывающее на пустоту в символическом [13, р. 211].

Итак, подход к интеллектуальной истории Д. ЛаКапра, сосредоточенный на переосмыслении отношений текст-контекст, во многом ориентируется на философское наследие Ж. Деррида. Д. ЛаКапру отличает акцент на диалогичность, которая актуальна для всех форм исторического исследования, а вопросы, интересующие его в рамках интеллектуальной истории коррелируют с тем, что Ж. Деррида называл деконструкцией. Несмотря на встречающую критику определенных текстов и идей Ж. Деррида, Д. ЛаКапра не снижает важность его исследований для критической теории, сосредоточенной на проблемах прочтения и ограничений процессов понимания и истолкования, и обращает внимание на перспективность дальнейшего изучения взаимодействия деконструкции и критической теории.

Список литературы

1. Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000205/index.shtml> (дата обращения: 12.01.2019).

2. Губман Б.Л. И. Кант и Ж. Деррида. О философии в космополитическом смысле // *Философские науки*. 2011. № 3. С. 97–107.
3. Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000205/index.shtml> (дата обращения: 12.01.2019).
4. Деррида Ж. Ухобиография: Учение Ницше и политика имени собственного / пер. с фр., пред. и комм. В.Е. Лапицкого. СПб: Machina, 2012. 116 с.
5. Кукарцева М.А. Край возможного, или размышления о новой книге Д. ЛаКапры // *Диалог со временем*. 2011. Вып. 34. С. 45–60.
6. Николаи Ф.В., Кобылин И.И. Интеллектуальная история Д. ЛаКапры: контекст и метод // *Диалог со временем*. 2011. Вып. 34. С. 31–44.
7. LaCapra D. A poetics of historiography: Hayden White's Tropics of discourse // *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*. Ithaca: London: Cornell University Press, 1983. P. 72–84.
8. LaCapra D. Articulating intellectual history, cultural history and critical theory // *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca: Cornell University Press, 2009. P. 13–37.
9. LaCapra D. Habermas and the grounding of critical theory // *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*. Ithaca: London: Cornell University Press, 1983. P. 145–183.
10. LaCapra D. Reading Exemplars: Wittgenstein's Vienna and Wittgenstein's Tractatus // *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*. Ithaca: London: Cornell University Press, 1983. P. 84–118.
11. LaCapra D. Rethinking intellectual history and reading texts // *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*. Ithaca: London: Cornell University Press, 1983. P. 23–72.
12. LaCapra D. Toward a critique of violence // *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca: Cornell University Press, 2009. P. 90–123.
13. LaCapra D. Tropisms of Intellectual History // *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca: Cornell University Press, 2009. P. 190–224.
14. LaCapra D. Who rules metaphors? Paul Ricoeur's theory of discourse // *Rethinking intellectual history: texts, contexts, language*. Ithaca: London: Cornell University Press, 1983. P. 118–144.

METHODOLOGICAL BASIS OF D. LACAPRA'S INTELLECTUAL HISTORY: J. DERRIDA'S PHILOSOPHY

V.P. Potamskaya

Tver State Technical University, Tver

Without offering a comprehensive analysis of J. Derrida's texts, D. LaCapra transforms his ideas concerning the heterogeneity of philosophical texts into a more general approach. In this perspective the goal of historical and critical

analysis is to study the complex interactions among the critical and transformative dimensions of text or discourse.

Keywords: *intellectual history, linguistic turn, deconstruction, text, context, dialogue.*

Об авторе:

ПОТАМСКАЯ Вера Павловна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры медиатехнологий и связей с общественностью ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», Тверь. E-mail: potamskaya.v@yandex.ru.

Author information:

POTAMSKAYA Vera Pavlovna – PhD, Senior Lecturer of the Dept. of Media Technologies and Public Relations, Tver State Technical University, Tver. E-mail: potamskaya.v@yandex.ru.

УДК 1(091)

Х.-Г. ГАДАМЕР: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И ПОВЕСТВОВАНИЕ

А.В. Ташкин

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Анализируется понимание Х.-Г. Гадамером роли языка в историческом познании. Сравняется его позиция с идеями англо-американских философов, обращающихся к этому тематическому полю. Ставится задача показать влияние трактовки языка, предложенной Гадамером, на его понимание исторического исследования и исторического опыта в целом. Предпринимается попытка показать единство и взаимосвязь категориального аппарата философской герменевтики Гадамера в свете проблемы языка.

Ключевые слова: язык (*Sprache*), нарратив, повествование, традиция, предание, исторический опыт, феномен языка, интерпретация, объяснение, истина, пред-суждение, понимание (*Verstehen*).

Развивая теорию исторического опыта, Гадамер исследует феномен языка, которому посвящён последний третий раздел его главного труда – «*Wahrheit und Methode*». Философу важно понять: может ли язык в историческом исследовании способствовать нашему пониманию прошлого? Какие препятствия встречает историк на пути языковой реконструкции минувших событий?

Рассуждения о языке являются одной из главных тем англо-американской аналитической философии XX в. Тем интереснее кратко сопоставить взгляды её представителей с гадамеровской языковой теорией, выросшей на почве континентальной европейской традиции. Главным ориентиром для нас станет влияние языка на понимание и интерпретацию исторических событий. Важно проанализировать позицию Гадамера в отношении роли языка в историческом повествовании.

Пытаясь дать определение «философии языка», встречаем первую трудность. Ряд отечественных и зарубежных исследователей отмечает сложность в чётком определении всего многообразия явлений, определяющих предметную область данного понятия [10, с. 7–8]. В заокеанской традиции Сёрлом предпринята попытка разделения на философию языка и лингвистическую философию [9, с. 6]. Однако существуют и противники такого размежевания. М. Соболева выдвигает следующие аргументы против позиции Д. Сёрла: «Здесь не удалось однозначно разграничить сферы действия лингвистической философии и философии языка, поскольку первая понимает себя не только как вспомогательное техническое средство, но и претендует на то, чтобы решать задачи философии языка» [10, с. 10]. Также не совсем оправдано, на взгляд исследовательницы, ограничивать область философии языка логико-лингвистическим анализом.

Анализируя концепции своих предшественников, Д. Сёрл выделяет наиболее важную для него задачу языка: «Все они (рассмотренные концепции Фреге, Рассела и Витгенштейна. – *А.Т.*) предполагают, что единственная или, по крайней мере, основная, функция языка заключается в репрезентации и пе-

редаче фактической информации, т. е. что реально стоит принимать во внимание только «когнитивную» часть языка. Короче говоря, целью языка признаётся сообщать о том, что может быть истинным или ложным» [9, с. 13]. В связи с такого рода подходом возникает и проблема анализа исторического повествования и составляющих его отдельных суждений в перспективе их истинностного содержания.

Стремление к истинности значимо, т. к. историки рассуждают о реально происходивших событиях (в отличие от художественного рассказа) и все их описания стремятся к достоверности, от чего зависит доверие к ним и право стать частью исторического опыта. Именно познавательные задачи нарратива были в центре внимания А. Данто, видевшего в рассказах «формы объяснения» [5, с. 221–242]. Это важно для историографии. Однако когнитивной составляющей феномен языка не исчерпывается. Вне поля зрения остаётся онтология и роль языка в человеческом бытии, в котором, как ранее показал Гадамер, укоренено и историческое исследование.

Рассматривая проблему языка, философ углубляет свою теорию. Ранее он говорил о понимании «самого дела», как о важном условии достижения «истинного» понимания. Такой процесс проходит при помощи аппликации – практического осуществления понимания на определённом историческом материале и в конкретной герменевтической ситуации. Теперь прежние идеи дополняются замечанием, что «весь этот процесс есть процесс языковой». Язык предстаёт универсальной герменевтической средой, в которой разворачивается понимание «сути дела», именуемое герменевтической задачей. Она осуществляется в ходе «взаимного договаривания собеседников» по поводу самой проблемы. Обозначается интерсубъективный характер феномена понимания и вводится тема диалога, что значимо для исторического исследования. Диалог может возникать между текстом и интерпретатором, между двумя и более толкователями относительного изучаемого повествования.

Именно в этом Гадамер видит основной вопрос герменевтики: «Герменевтическая проблема – это не проблема правильного владения языком, но верного взаимопонимания о деле (Sache), которое совершается языком-посредником» [15, s. 388]. Проблема достижения истинного понимания и истинного высказывания о прошлом приобретает несколько измерений, важнейшим из которых философ видит взаимопонимание в отношении «сути дела», часто осуществляемого в форме разговора в универсальной языковой среде.

Позиция Гадамера отличается от мнения представителя аналитической традиции Б. Рассела, иначе рассматривавшего проблему истинности вербального языка: «Когда эмпирическое мнение истинно, оно истинно посредством определённого события, которое я называю “верификатором”. Я полагаю, что Цезарь был предательски убит; верификатором данного мнения выступает реальное событие, которое произошло в римском сенате много лет назад» [8, с. 254]. Здесь заявлена необходимость соотнесения языка в историческом рассказе с событием прошлого, названного верификатором, т. е. рассмотрения соотношения вербального и невербального опыта.

Однако, реальное событие в истории, как было сказано выше, нельзя наблюдать. Также, мы не можем опросить живых свидетелей и побывать на месте происшествий, т. к. эпоха Древнего Рима периода кризиса республики I в. до н.э. больше не является актуальной действительностью. Рассел не упоми-

нает о необходимости сначала реконструировать историческое событие, убедиться в достоверности такого действия, и только потом соотносить высказанное мнение с описанным событием прошлого. Такая реконструкция облекается в форму нарратива и имеет ярко выраженный языковой характер.

Помимо этого, данное суждение содержит оценочную составляющую, которую необходимо подтвердить или опровергнуть, сопоставив с источниками. Получается, практически единственное, чем располагает историк – это возможность соотнесения своих языковых пред-мнений, гипотез с информацией источников, работа с которыми и формирует для исследователя смысловую действительность прошлого.

Наглядность процесс достижения взаимопонимания (*Verständigung*) обретает в ситуациях, препятствующих его достижению. Так же как при ясности чего-либо нет необходимости в понимании, так и импульсом к установлению взаимного согласия служит изначальное непонимание друг друга участниками диалога или исследователем текста, исторического события.

Первой такой трудностью выступает проблема перевода. Перевод оценивается Гадамером не как простое переложение грамматики и синтаксиса одного языка на другой, а как перенесение реалий одной культурной традиции в другую. В свете сказанного перевод – это прежде всего перевод смыслов. Переводчик сродни толкователю, а сам процесс понимается философом как один из видов интерпретации. Толкование предстаёт способом осуществления перевода, который не зависит от языка полностью и фундируется передаваемым смыслом. Но ему сложно воплотиться в жизнь без подходящего языкового обличья.

Передача смысла позволяет философу вновь затронуть тему *mimesis*. Речь идёт о подражании перевода оригинальному тексту. Переводческая деятельность означает определённую смысловую потерю, невозможность точного и полного перенесения реалий одной культуры на почву другой. *Mimesis* в таком случае компенсирует, творчески дополняет потерянные элементы чем-то подходящим и, что очень важно, знакомым носителям другого языка.

Можно усмотреть и познавательную роль подражания (уже отмеченную на примере рассуждений о *mimesis* искусства), призванного безболезненно вплести изначальное чуждые атрибуты в ткань родной культурной традиции. В виду обилия языков и качественных различий между ними успешность переводческого подражания будет зависеть от каждого конкретного случая. А определённый критерий успеха – соотнесённость с оригинальным текстом.

Гадамер выделяет два направления: перевод во время устной беседы и перевод письменного текста. Отличительная особенность последнего – более чёткая фиксация «жизненных проявлений», которые благодаря этому отделяются от своего создателя (автора) и как самостоятельные участники вступают в отношения с интерпретатором.

Именно фигура интерпретатора наделяет текст способностью говорить от своего лица за счёт соединения языка нарратива с языком толкователя. Если обоих разделяют значительное временное расстояние, делающее невозможным обращение к традиции живой памяти, то такой союз выглядит неременным условием исторического познания. К этому добавляется воплощение диалога интерпретатора и текста в форме «диалектики вопроса и ответа», предшествующего, по мнению Гадамера, «диалектике истолкования».

В сфере языка затрагивается проблема поэтического и прозаического осмысления опыта истории. Философ подмечает удивительную способность поэта словно впервые увидеть события прошлого, тем самым совершив качественное обновление опыта истории. Попытаемся понять некоторые различия поэзии и прозы в их общем стремлении осмыслить временной опыт.

Например, о Юлии Цезаре можно размышлять традиционно в прозаическом нарративе, больше характерном для профессиональной историографии, как делает это Р. Этьен: «Следует по меньшей мере попытаться понять то главное, что определяло его как человека, не поддаваясь влиянию тенденциозных рассказней и слухов, а также восстановить, насколько возможно, его истинный облик» [14, с. 40]. Обращает на себя внимание осознанное стремление французского антиковеда к истине своего повествования, а также к описанию главного без попытки сказать абсолютно обо всём.

Предложим способ поэтического осмысления Цезаря и римской эпохи:

Что нахожу в тебе я, мой герой?

Что рвусь описывать так рьяно?

Своими мыслями живя одним тобой,

Вновь вижу тень поверженного ли тирана?

Нет, не тиран ты и не святой,

Чужда история тоски и крайностей унылых.

Как трудно быть самим собой, стать времени звездой

В толпе завистников безликих.

Как трудно сквозь столетия хранить,

Сквозь мутное течение Леты,

Следы былого, деяний красоту

И славной памяти приметы.

...

О, Цезарь! Историк – друг и добрый критик твой,

Он чести верный твой хранитель.

И вновь, живя одним тобой,

Тебе он создаёт повествования обитель.

Вновь будет соткан твой портрет,

В контексте времени суровом.

Быть может, приоткроешь свой секрет

В обличье новом и глубоком?

...

Луна, как прежде, высоко.

И также светит солнце яркими лучами.

Ты вновь то близко – снова далеко,

В кино и в текстах вместе с нами.

Подобный взгляд, в отличие от рассказа Этьена, не претендует на истинность, а пытается представить личное восприятие исторического опыта и понять – почему к Цезарю до сих пор приковано внимание исследователей.

По сравнению с прозой, поэзия редко достигает такого развёрнутого повествования. Следовательно, каждое слово в поэтическом тексте нагружается заметно большим количеством смыслов. Поэзия более эмоциональна и метафорична, за счёт чего лучше взаимодействует с миром чувств человека, за-

давая импульс и для обращения к произведениям профессиональных историков. В стихах также проявляется диалектика вопроса и поэтического ответа.

Описанные выше явления позволяют более пристально взглянуть в различия устного и письменного языка на примере Повести временных лет (ПВЛ) [4, с. 76–81]. Текст этого письменного свидетельства основывается на множестве собственных источников, одним из которых являются устные предания [4, с. 86–88].

При этом, надёжно установить состав и объём устной традиции мы не можем по причине отсутствия точно определённых критериев, позволяющих отличать тексты, восходящие к фольклорным преданиям от свидетельств, в основе которых лежат письменные нарративы. Разработка такой методики – отдельная историографическая проблема. Подобное наблюдение позволяет нам согласиться с выводом Гадамера о ненадёжности устного предания, а значит и его сомнительных притязаниях на правдивость. В то же время устный язык ближе к человеческому бытию, более динамичен и быстрее переустраивается, отражая изменения временного опыта человека.

Это вовсе не означают, что письменному языку легче претендовать на доверие и признание его истинностного статуса. Прежде чем на основании документа станет возможным строить определённые реконструкции, гипотезы, необходим кропотливый труд по его изучению и критике. Повествовательная фиксация качественно меняет языковую ситуацию. Появляется возможность более надёжно закрепить исторический опыт и происходит отделение языка от его автора. Начинается путешествие текста сквозь столетия и культурные традиции, при условии сохранности источника и признания его ценности.

Последний фактор влияет на масштаб вовлечённости текста в контекст intersubъективных связей и на его архивацию. Появление письменных текстов создаёт устойчивые предпосылки для понимания и интерпретации опыта истории, на что обращает внимание Х.-Г. Гадамер. Толковать устные сообщения намного сложнее из-за их постоянной изменчивости.

Дополняя теорию Гадамера, Г. Люббе отметил увеличившийся поток создания письменных документов, начиная с эпохи модерна [6, с. 153–163]. Такая ситуация поднимает проблему архивации опыта прошлого. Как и что архивировать? По каким критериям? Как влияет текущая историко-культурная ситуация на выработку этих критериев? Исходя из мнения двух немецких философов, можно выделить несколько особенностей письменного языка.

Первое, нарративная фиксация – это осознанное внимание к устной традиции и функция отбора наиболее важных и достойных моментов бытийного опыта. Правда, в современных условиях такое запечатление, на бумаге или электронном носителе, часто носит технический характер. Вспомним квитанции на оплату коммунальных услуг и т. п. Но это не означает, что со временем такие документы не могут служить историческими источниками.

Второе, письменное повествование означает некое отчуждение временного опыта от его носителя. Такое превращение отчасти необходимо для введения бытийного опыта в контекст социальных связей и культуры.

Третье, как отмечает Г. Люббе, возросший поток письменных оформленных исследований в гуманитарной сфере повышает затраты на чтение, осмысление и соотнесение с «собственными познавательными усилиями». Как и в случае с бесконтрольным запоминанием всего и вся, тотальная нарратив-

ная фиксация опыта может помешать его интерпретации в настоящем. Предание повествовательной формы тем успешнее, чем больше сопровождается осознанным умственным усилием, основанным на текущем переживании (Erlebnis) моментов жизни.

С опорой на Платона [7], Гадамер видит одну из задач интерпретации в преодолении отчуждённости письменного текста: «Всё письменное, как мы сказали, есть черта (Art) отчуждённой речи и нуждается в обратном превращении знаков в речь и смысл (Sinn)» [15, s. 397]. Такое преобразование в герменевтической теории осуществляет диалектика взаимопонимания о «сути дела».

В том же «Федре» устами Сократа выражается интересное замечание о познании истины через язык: «Подлинного искусства речи, сказал лаконец, нельзя достичь без познания истины, да и никогда это не станет возможным» [7, с. 170]. Гадамеру близок подобный взгляд. Рассказчик не сможет достичь доверия и признания читателями своего нарратива без стремления к истине.

Основой любой интерпретации, а значит и понимания, является диалектика истинного и неистинного. Историк не просто высказывается об исторических событиях, а изучает их в контексте постоянного стремления к достоверности. К сложной и безграничной, как сама вселенная, теме истины философ обращался и в других работах [3].

На достижение договорённости о сути проблемы влияет готовность каждой из сторон как слушать, так и услышать друг друга. Это не означает попыток посмотреть на ситуацию глазами другого человека, такое вряд ли получится из-за невозможности погрузиться в другое сознание. Не обо всём можно сказать или написать сразу. Разговор, нацеленный на взаимопонимание, требует терпения и призван сблизить собеседников, по мысли Гадамера, согласовать их горизонты восприятия и понимания. Важно научиться доверять друг другу и продолжать общение.

Определённым препятствием в достижении правдивости является использование историком собственных понятий в проводимом толковании. При поверхностном анализе возникает соблазн вслед за Х. Уайтом [11] и другими представителями нарративизма поставить все наши высказывания о прошлом в зависимость от их повествовательного выражения. Гадамер иначе смотрит на эту проблему и замечает, что исключать из интерпретации собственные понятия не только невозможно, но и вредно для познания прошлого.

Историк не просто создаёт язык своего исторического исследования на основе всем нам данного языка. Исследователь таким образом вводит в игру «собственные пред-понятия, дабы мнение текста действительно обрело язык» [15, s. 401]. Тем самым он позволяет преданию в виде источников говорить с нами и доносить смысл исторических событий, в соединении с опытом настоящего созидать нашу современность. Понятию «игры» Гадамер придаёт онтологический статус, а не культурологический как это было у Й. Хейзинги [12]. Игра предстаёт способом осуществления герменевтической ситуации и реализацией понимания.

Через игру интерпретатор вводит в действие свои предрассудки и предсуждения, позволяя игровой деятельности быть видом толкования. У Гадамера играющего не стоит понимать как носителя субъективного мнения, т. к. игра сама является субъектом собственного движения. Речь идёт не об игре с языком, а об игровой деятельности самого языка. В этом важное отличие герменевтики

Гадамера от теории языковых игр Л. Витгенштейна [2]. Удивительно, что такое «заигрывание» ориентирует нас на стремление к истине [15, s. 493–494].

Глубина мысли Гадамера защищает такую позицию от обвинений в релятивизме: «Мы видели: понимать текст всегда означает применить его к нам самим, зная, что всякий текст, если он всегда понят по-другому, всё же тот же самый текст, каждый раз представляющийся нам по-разному. Этим ни в малейшей мере не релятивизируется притязание на истинность каждого истолкования, и из этого ясно, что всякое истолкование приближается к языковому характеру (Sprachlichkeit)» [15, s. 401–402]. Чтобы оправдать свою претензию на истину, исторический опыт должен быть нарративно артикулирован.

Наряду с достижением в данном вопросе возникает затруднение. А как определить, насколько используемые слова адекватно описывают историческую эпоху? Дополняя учение Гадамера, предположим, что критерием истинности для историка выступает временная дистанция, закрепляющая то или иное слово, суждение в традиции и в историческом опыте.

Философ указывает, что историческая терминология иногда несёт на себе следы определённой идеализации, при этом довольно точно передавая смысл исторических событий. Дополняет этот сюжет мнение доктора исторических наук, специалиста по истории Древней Руси Н. Борисова: «Заметим сразу, что принятые в нашей исторической традиции термины – татары, монголы, татаро-монголы, монголо-татары – не имеют однозначного этнического содержания и обозначают вообще жителей степей, кочевников. Мы также не считаем нужным отказываться от понятия «татаро-монгольское иго», которое при всей его условности и литературной метафоричности всё же достаточно адекватно отражает специфический характер отношений Руси и Золотой Орды» [1, с. 6]. Всё это сопрягается с высказанной Гадамером задачей языка исчерпывающе и достоверно раскрывать содержание явлений и событий в истории.

Философ указывает на ещё один аспект проблемы словоупотребления: «Теперь спрашивается больше не о деле бытия и способе бытия (Mittelsein) слова, а, напротив, о средстве (Mittel) слова, что и как. Вопрос движется теперь не от вещей к бытию и посреднической роли слова, но от слова-посредника к тому, что и как оно опосредует, т. е. именно к тому, кто его употребляет» [15, s. 416]. Делается принципиальное замечание о важности того, кто говорит или пишет.

Таким образом, в гадамеровской концепции исторического опыта появляется проблема человека, повествующего о прошлом. Эта идея будет подхвачена Рикёром в нарративной теории и выражена мыслью о важности того, от чьего имени идёт исторический рассказ и в каком контексте. Согласимся, для исторического исследования значим вопрос, кто его ведёт, насколько компетентен автор повествования и как он выстраивает диалог с остальными исследователями.

Гадамер понимает язык, как бытие «отображённого прошлого», а не просто систему знаков, благодаря чему исторические события являют себя нам и делаются доступными для осмысления. Именно этот онтологический базис фундирует историческое исследование и созидание исторического опыта.

Различные «оттенки смысла» рассматриваемый феномен проявляет в национальных языках (немецкий, французский, английский и т. д.), которые являют опыт истории своих народов. Подобная перспектива позволяет Гада-

меру высказать идею исторической обусловленности любого конкретного языка онтологией человеческого существования, универсальной по своей сути, что не мешает языкам в зависимости от грамматических, синтаксических и иных особенностей по-своему выражать разные жизненные миры.

И здесь, как указывает Т. Черниговская, нас подстерегает проблема перевода особого рода: «Не переводятся языки поэзии, живописи, музыки, танца на линейный вербальный язык “простой” прозы... Как не переводятся сны, тонкие и смутные состояния, бессознательные процессы, вкусы и особенно запахи, медитации и настроения...» [13, с. 27]. Эти пласты смысла являются важной частью мышления и должны быть учтены при повествовательной фиксации нашего опыта. Всё это Черниговская называет понятием *qualia* (ощущения от первого лица, субъективная реальность), а Гадамер – пред-суждениями. Верно подмечая связь словесного толкования и искусства, автор «Истины и метода» не предлагает более подробной проработки этого сюжета.

В заключении зададимся вопросом: какое значение для теоретического и практического потенциала герменевтики и для конкретных практик исторического исследования имеют воззрения философа на язык?

Гадамер понимает языковой феномен шире и глубже простого инструмента рефлексии. Язык являет наше бытие, историчность человеческого существования. Историческое исследование, имеющее научный характер, стремится «объективировать» наш исторический опыт, описать его в определённой взаимосвязи и логическом порядке. Философ призывает историков учесть мир наших предрассудков и пред-суждений в своих изысканиях.

Язык не даёт полного понимания, как исторический рассказ связан с нашим бытием. При этом он позволяет письменно фиксировать проявления такой взаимосвязи и осмысливать их. Достоинством герменевтики языка Гадамера является не только глубокий онтологический анализ данного явления, но и попытка, пусть и обзорно, охватить всё многообразие языковых практик.

Свидетельством чему служит наблюдение относительно разных видов устного и письменного языка, а также о многообразии национальных языков, задающих разные оттенки восприятия прошлого. Наряду с положительными достижениями в ряде языковых сюжетов не предлагается их подробное изложение. Однако, взгляды философа отличаются цельностью и дают необходимый фундамент, позволяющий дополнить теорию мыслителя в последующих исследованиях исторического опыта и языка.

Гадамер обосновывает возможность исторического исследования за счёт анализа его онтологических основ. Это является принципиальным моментом его теории и раскрывается на примерах нарративной фиксации временного опыта, проблем перевода, словоупотребления, диалогического взаимопонимания о «сути дела» и т. д. Онтология языка демонстрирует возможность повествовательного оформления опыта и, что особенно важно, оправданное притязание текстов на истинность. Достигается это как за счёт адекватного раскрытия языком самого дела, так и вплетённости всех форм говорения и письменности в наше бытие. Является язык – является понимание.

Список литературы

1. Борисов Н.С. Михаил Тверской. М.: Молодая гвардия (ЖЗЛ), 2017. 284 с.
2. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М.: «Гнозис», 1994. 612 с.
3. Гадамер Х.-Г. Что такое истина? // Логос. Философско-литературный журнал. Вып. 1. М., 1991. С. 30–37.
4. Данилевский И. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М.: Аспект-Пресс, 2004. 370 с.
5. Данто А. Аналитическая философия истории. М: Идея-Пресс, 2002. 292 с.
6. Люббе Г. В ногу со временем. Сокращённое пребывание в настоящем. Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 456 с.
7. Платон. Федр // Собр. соч.: в 4-х томах. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 135–191.
8. Рассел Б. Исследование значения и истины. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 400 с.
9. Сёрл Дж. Введение // Философия языка / ред.-сост. Дж. Сёрл. М.: Едиториал УРСС, 2010. С. 6–22.
10. Соболева М.Е. Философия как «критика языка» в Германии. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005. 412 с.
11. Уайт Х. Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2002. 528 с.
12. Хейзинга Й. Homo Ludens. Человек играющий. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017. 416 с.
13. Черниговская Т.В. Чеширская улыбка кота Шрёдингера: язык и сознание. М.: Языки славянской культуры, 2017. 448 с.
14. Этьен Р. Юлий Цезарь. М.: Молодая гвардия (ЖЗЛ), 2009. 299 с.
15. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1990. 495 s.

H.-G. GADAMER: HISTORICAL EXPERIENCE AND NARRATIVE

A.V. Tashkin

Tver State University, Tver

The article examines H.-G. Gadamer's understanding of the role of language in historical knowledge. His position is compared with the ideas of the Anglo-American philosophers who turn to this thematic field. The influence of the language interpretation proposed by Gadamer on his understanding of historical research and historical experience in general is revealed. An attempt is made to show the unity and interrelation of the categorical apparatus of Gadamer's philosophical hermeneutics in the light of the language problem.

Keywords: *language (Sprache), narrative, narration, tradition, tradition, historical experience, language phenomenon, interpretation, interpretation, explanation, truth, fore-judgment, understanding (Verstehen).*

Об авторе:

ТАШКИН Андрей Васильевич – магистр истории, аспирант каф. философии и теории культуры, Тверской госуниверситет, г. Тверь. E-mail: ntrickster@mail.ru

Author information:

TASHKIN Andrey Vasilyevich – PhD Student of the Dept. of Philosophy and Cultural Theory, Tver State University, Tver. E-mail: ntrickster@mail.ru

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

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

В редакционный совет журнала «Вестник Тверского государственного университета. Серия Философия» необходимо представить:

• файлы на информационном носителе (CD, DVD или др., по электронной почте):

- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- скан рекомендации кафедры;
- скан заполненного лицензионного договора.
- документы на листах формата А4 (1 экз.):
- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- рекомендация 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).
6. SPIN-код – персональный идентификационный код автора в SCIENCE INDEX (РИНЦ).
7. Профиль автора в ORCID.

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

Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации:

1. представляемая статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны;
2. материалы должны соответствовать профилю журнала;
3. название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать её содержанию;
4. во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу;

5. выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам;
6. результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким;
7. за ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несёт автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.
8. 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, 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 0,5 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,) – 100–250 слов.
6. *Ключевые слова на русском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запяту) 5–7 слов и/или словосочетаний.
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). При этом ссылки на собственные публикации не должны преобладать, желательно, чтобы их количество не превышало 25% общего числа ссылок.
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).
16. Сведения об авторах на английском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы, адреса и почтового индекса, 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.

График выпуска журнала

Номер журнала	Прием статей редакцией	Дата выпуска
	до:	журнала:
1	январь	31 марта
2	май	30 июня
3	июнь	30 сентября
4	август	31 декабря

Журнал «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия» в соответствии с решением президиума Высшей аттестационной комиссии (ВАК) Минобрнауки РФ включён в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук по следующей группе научных специальностей: 09.00.00 – Философские науки.

Контактные данные редакционной коллегии

Россия, 170001, г. Тверь, ул. Трехсвятская, 16/31, каб. 204

Тел.: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (глав. ред.)

E-mail: gubman@mail.ru

главный редактор – Губман Борис Львович;

ответственный секретарь – Рассадин Сергей Валентинович

Вестник Тверского государственного университета.

Серия: Философия №1(47). 2019

Подписной индекс: **80208** (каталог российской прессы «Почта России»)

Подписано в печать 26.03.2019. Выход в свет 09.04.2019.

Формат 70 x 108 ¹/₁₆. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 21,5.

Тираж 500 экз. Заказ № 101.

Издатель – Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тверской государственный университет».

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, ул. Желябова, д.33.

Отпечатано в редакционно-издательском управлении

Тверского государственного университета.

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, Студенческий пер., д.12, корп. Б

Тел. РИУ: (4822) 35-60-63.

Цена свободная