

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени А. С. ПУШКИНА

# **ВЕСТНИК**

**Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина**

*Научный журнал*

**№ 4 (17)  
серия философия**

Санкт-Петербург  
2008

**Вестник  
Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина**

***Научный журнал***

**№ 4 (17)  
Основан в 2006 году  
серия философия**

---

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени  
А. С. Пушкина

*Редакционная коллегия:*

В. Н. Скворцов (главный редактор),  
Е. С. Нарышкина (зам. главного редактора),  
Н. В. Поздеева (отв. секретарь),  
Л. Л. Букин, Т. В. Мальцева, Г. П. Чепуренко

*Редакционный совет:*

М. А. Арефьев, доктор философских наук, профессор;  
Н. С. Гордиенко, доктор философских наук, профессор;  
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент (отв. за выпуск);  
Г. В. Стельмашук, доктор философских наук, профессор

**Журнал входит в перечень ведущих рецензируемых научных  
журналов и изданий, рекомендованных ВАК РФ для публикации  
результатов докторских исследований**

Отв. редактор А. А. Беляева  
Редактор А. А. Титова  
Технический редактор Н. В. Чернышева

Свидетельство о регистрации: **ПИ № ФС77-23714**

Подписной индекс Роспечати: **36224**

Адрес редакции:  
196605, Россия, Санкт-Петербург,  
Петербургское шоссе, д.10  
тел./факс: (812) 476-90-34  
[http:// www.lengu.ru](http://www.lengu.ru)

© Ленинградский государственный  
университет (ЛГУ)  
имени А. С. Пушкина, 2008

## Содержание

### ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

*В. Л. Иванов*

Проблема детерминации понятия сущего  
в метафизике Иоанна Дунса Скота ..... 7

*М. В. Авксентьевская*

Кембриджский платонизм: между магией и наукой..... 16

*А. А. Авсеев*

Проблематика спекулятивности и её рецепция  
в критической философии франкфуртской школы ..... 24

*Е. А. Счастливецва*

Проблема метода в философии Густава Шпета..... 34

### ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

*М. В. Елинский*

Дисциплинарная онтология и неклассическая рациональность ..... 46

*В. К. Иошкин*

Свобода и несвобода в мышлении..... 54

### ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

*В. И. Спивак*

Уильям Уэвелл о науке и ее развитии..... 68

*А. В. Волков*

Феноменология: основные идеи и значение  
для исторической науки ..... 77

*Р. К. Стерледев*

Экзистенциально-теоретические измерения  
СЛЕНТовых процессов в науке ..... 84

*М. П. Барболин, В. М. Барболин*

Методология научного исследования процесса  
инновационного развития теоретических и прикладных систем:  
метасистемный подход..... 91

### ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

*Б. В. Марков*

Советская культура (философско-антропологический анализ)..... 102

*А. А. Щербакова*

Музыка как фактор общения  
в отечественном кино конца 80–90-х годов ..... 111

*Ю. И. Рунов*

Неосимволизм в современном изобразительном искусстве:  
философское прочтение ..... 120

<i>Д. Ю. Дорофеев</i> Суверенный герой в русской литературе XIX века: философско-антропологический анализ.....	127
--	-----

## **РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**

<i>В. Ю. Лебедев</i> Литургическая традиция христианства и ценностный кризис .....	136
<i>Н. Ч. Таксами</i> Исторические особенности православной миссии на Аляске в XX веке .....	142

## **СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

<i>Л. В. Шукшина</i> Социальные иллюзии как экзистенциальная ценность .....	151
<i>А. А. Еромасова</i> Проблема современной этнокультурной ментальности в прикладных исследованиях на материалах Сахалинской области..	159
<i>Е. Н. Третьякова</i> Российская молодежь в контексте освоения духовных ценностей и социокультурного опыта .....	167

## **КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**

<i>В. Е. Семенов</i> Идея университета и топос мысли: материалы научной конференции, посвященной 25-летию кафедры гуманитарных факультетов Самарского государственного университета / под ред. В.А. Конева, В.Л. Лехциера, Ю.А. Разинова. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2005. – 292 с. ....	175
<i>Избранная аннотированная библиография</i> по философской антропологии (2007–2008) (составитель <i>Е.Н. Шатова</i> ).....	183
<i>Сведения об авторах</i> .....	189

## C O N T E N T S

### THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

*V. L. Ivanov*

The problem of determining the concept of being  
in the Metaphysics of John Duns Scotus.....7

*M. V. Avksentyevskaya*

Cambridge Platonism: between magic and science.....16

*A. A. Avseev*

The issue of speculation and its reception in the critical philosophy  
of the Frankfurt School.....24

*E. A. Schastlivtseva*

The problem of method in the philosophy of Gustav Spet.....34

### ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

*M. V. Elinskiy*

Ontology as philosophical discipline and non-classic rationality.....46

*V. K. Ioshkin*

Freedom and lack of freedom in cogitative process.....54

### PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

*V. I. Spivak*

William Whewell about science and its development.....68

*A. V. Volkov*

Phenomenology: the main ideas and importance  
to the historical science.....77

*R. K. Sterledev*

Existential theoretical dimensions of BSST processes in science.....84

*V. M. Barbolin, M. P. Barbolin*

The methodology of researching innovative processes in theoretical  
and applied systems: a meta-system approach.....91

### PHILOSOPHY OF CULTURE AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

*B. V. Markov*

The Soviet culture (philosophical and anthropological analysis).....102

*A. A. Scherbakova*

Music as a factor of communication in Russian  
modern films by the 80–90's.....111

*Y. I. Runov*

Neosymbolism in modern art: philosophical reading.....120

<i>D. Y. Dorofeev</i> Sovereign character in Russian literature of 19 century: philosophical and anthropological analysis.....	127
<b>RELIGIOUS STUDIES</b>	
<i>V. Y. Lebedev</i> Christian tradition of liturgy and crisis of values.....	136
<i>N. Ch. Taksami</i> The historical features of Orthodox mission in Alaska in the 20 <sup>th</sup> century .....	142
<b>SOCIAL PHILOSOPHY</b>	
<i>L. V. Shukshina</i> Social illusions as the existential value.....	151
<i>A. A. Eromasova</i> The problem of modern ethno-cultural mentality in the applied researches in Sakhalin region .....	159
<i>E. N. Tretjakova</i> Russian youth in the context of the development of cultural values and socio-cultural experience.....	167
<b>CRITICS AND BIBLIOGRAPHY</b>	
<i>V. E. Semenov</i> – The idea of the University and topos of thought (editors prof. V. A. Konev etc. Samara: Edition of «Samara University», 2005. 292 pp.).....	175
<i>Bibliography</i> Selected annotated bibliography of philosophical anthropology (2007–2008) (comp. by <i>E. N. Shatova</i> ).....	183
<i>About authors</i> .....	189

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

УДК 1(091) "12"

**В. Л. Иванов**

## Проблема детерминации понятия сущего в метафизике Иоанна Дунса Скота

Цель данной статьи состоит в описании и анализе проблемы детерминации понятия сущего как второй основной части исследования конституции понятия сущего в метафизике Иоанна Дунса Скота. В статье делается попытка эксплицировать трансцендентальный характер общего понятия сущего, а также особый статус понятия внутренней меры реальности в метафизике Дунса Скота.

The object of this article is to describe and to analyze the problem of determining the concept of being as the second principal part of the investigating the constitution of the study of existing in the concept of metaphysics of John Duns Scotus. The article tries to explicate the transcendental nature of the common notion of being and to demonstrate the peculiar status of the concept of the intrinsic mode of reality in metaphysics of J.D. Scotus.

**Ключевые слова:** онтология, детерминация, понятие сущего, чтойность, внутренняя мера реальности сущего, метафизика Дунса Скота, теологическая доктрина.

**Key words:** ontology, the problem of determining, the concept of being, the transcendental nature of the concept of being, the intrinsic mode of reality of being, metaphysics of Duns Scotus. theological doctrine.

Метафизика Иоанна Дунса Скота, находящаяся нами внутри его теологической аргументации, по существу, представляет собой *онтологию* как науку о трансцендентальном понятии сущего, а также его атрибутах и модусах. Эта онтология включает в себя обязательный анализ понятийного познания и способов предикации понятия сущего. Образование такой онтологии также предполагает определенное развитие философской эпистемологии и психологии, опять же, в рамках теологической доктрины.

Основной проблемой метафизики Скота как науки о понятии сущего оказывается, соответственно, исследование конституции понятия сущего как такового. Это исследование может быть разделено нами на две основные части: во-первых, в рамках продумывания и изложения своего учения об унивокации понятия сущего в 3 дистинкции *Ординации*

Дунс Скот тематизирует затруднение с *единством* или характером *абстракции* и *прецизии* (отделенности) первого онтологического понятия. В качестве же второй части основной проблемы метафизики Скота выказывает себя проблема детерминации, т. е. ограничения и модификации понятия сущего посредством внутренних модусов (мер) сущего, т. е. бесконечности и конечности. Именно эта вторая часть основной проблемы метафизики Дунса Скота и будет предметом последующего изложения и анализа.

### ***Проблема детерминации сущего к понятию бесконечного и конечного сущего***

В третьем вопросе 8 дистинкции *Ординации* (Орд. I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 39.)<sup>1</sup> Дунс Скот формулирует эту проблему следующим образом: Бог *формально* и *чтойностно* есть сущее, понятие же сущего есть унивокально общее, чтойностно высказываемое о Боге и о твари, следовательно, когда *общее* понятие ограничивается к собственному (сущее – к бесконечному сущему), то ограничивающее понятие бесконечного относится к общему понятию сущего как «*качественное*» и *дифференцирующее* к чтойностному, то есть как понятие дифференции к понятию рода, а тогда понятие сущего будет *родом* относительно вида «бесконечного сущего». Таким образом, Бог будет в некотором роде, что противоречит традиционному общепонимаемому теологическому положению о простоте Бога, а также неприменимости предикации рода и вида о Боге (Там же, п. 43 и п. 97–99).

Решение Дунсом Скотом этой общей проблемы (ср.: *Ординация* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 136) состоит, если мы кратко и предварительно сформулируем его здесь, в следующем: во-первых, понятие сущего, будучи унивокально чтойностно общим, не есть понятие некоего рода, но *трансцендентальное* понятие; во-вторых, детерминирующее или контрагирующее общее понятие к понятиям бесконечного и конечного сущего (т. е. Бога и твари) не есть понятие видовой дифференции, но понятие *внутренней меры* (модуса) сущего или реальности; в-третьих, само понятие бесконечного сущего (а соответственно, и конечного сущего) хотя и является *сложным* (а не просто простым) понятием, но есть некоторым далее нуждающимся в экспликации способом *более простое* понятие, чем понятие любого возможного вида.

Для того, чтобы разъяснить то решение, которое Скот дает этой проблеме, а также доказательства, приводимые им в пользу своего разрешения, следует напомнить некоторые общие *эпистемологические* положения философии Дунса Скота. Принципиальной позицией, несущей на себе его эпистемологию, выступает то, что современными

---

<sup>1</sup> Здесь и далее Дунс Скот цитируется в авторском переводе по критическому *Ватиканскому* изданию *Ординации* [3], а также по изданиям *Quodlibet* Аллунтиса [4] и *Collationes* Харриса [5].

исследователями нередко было охарактеризовано как «ноэтически-ноэзматический параллелизм» [6: 18 и слл.; 7: 170–175, 190–195, 376–382] между понятиями и вещами как собственными объектами этих понятий или даже как своеобразный «ультрареализм» Дунса Скота. Эта эпистемологическая позиция состоит в том, что любой дистинктно понятой нашим интеллектом *чтойности* или формальности соответствует некая *реальность* в вещи. Эта *чтойность* может быть реально единой или тождественной иной реальности, т. е. отождествленной с ней в той же самой вещи, но при этом *реально* дистинктной от иных реальностей – в смысле *формальной дистинкции* Скота как реального не-тождества одного формально схваченного объективного содержания с другим формально схваченным объективным содержанием<sup>1</sup>. Скот понимает это так, что одна реальность формально или *сущностно* не есть другая реальность, стало быть, они реально, т. е. *из природы самой вещи*, а не только через акт сравнивающего интеллекта, не тождественны. Отсюда Дунс Скот (а позднее скотисты) говорит о *метафизической композиции* (сложности) любого попадающего в некий род сущего, т. е. индивидуума некоторого вида, содержащегося под одним из десяти высших родов-категорий; эта метафизическая композиция отличается от *физической* композиции сложной материальной субстанцией как сложной из двух сущностных реально дистинктных принципов, то есть из материи и формы. Таким образом, по Скоту, *метафизически* сложены даже нематериальные, т. е. физически простые сущие, а также акциденции, ведь ни в ангелах, ни в акциденциях нет двух физически реально дистинктных принципов, поскольку у них нет собственной материи.

Любое «сущее в роде» есть *метафизически сложное*, поскольку в нем находится как минимум некое сложение формально дистинктных реальностей, т. е. сложение одной и другой реальности, а иногда, сверх того, и сложение реально дистинктных вещей как сложение одной и другой вещи (*Орд. I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 135, 139, 107). При этом первое сложение есть основание для возможности второго. Этот тезис о метафизическом сложении сущего в роде доказывается Скотом потому, что любое *определение*, даваемое нами некоторой *чтойности* или сущности, *разделяет*, по меньшей мере, две *реальности*: так сказать, метафизическую материю (реальность рода) и метафизическую форму (реальность дифференции) (там же, п. 103–104; ср.: п. 133, п. 159–160). Дунс Скот утверждает, что род есть всегда лишь некая *часть* определяемого, а не его целая *чтойность*, ведь в противном случае род мог бы сам по себе, т. е. без дифференции, полностью определять вещь, а тогда определение было бы пустой болтовней, ибо дважды выражало бы

---

<sup>1</sup> О *формальной дистинкции* Дунса Скота см. подробнее: *Орд. I*, дист. 2, ч. 2, вопр. 1–4, п. 388–434. См. также интерпретации Хоннефельдера [7: 376–382], Уолтера [9: 21–24], МакКорд Адамса [8: 25–43] и Ст. Дюмонта [2: 7–62].

чтойность вещи: через род и через вид (там же, п. 105). Согласно Скоту<sup>1</sup>, иногда в тварях эта композиция разных реальностей, т. е. той, которая соответствует в вещи понятию рода, и той, которая соответствует в ней понятию видовой дифференции, такова, что реальность рода есть истинно *потенциальная* и совершенствуемая реальностью дифференции, как если мы полагаем реально дистинктными формы животности и разумности в человеке или телесности и животности в животном, то они будут *формально нетождественны* друг другу, но *реально отождествлены* в самой вещи, а именно *через* тождество обеих реальностей с *целым* самой вещи. Иногда же, как в акциденциях, где есть реальная простота одной вещи, например белого цвета, согласно Скоту, реальность цвета как отдельно понятая чтойность рода и реальность белого как понятая чтойность дифференции этого цвета относятся друг к другу так, что хотя в самой вещи они реально и не могут быть как потенция и акт, но если бы эти реальности, например, через абсолютное всемогущество Бога, были произведены одна без другой, а не в одном простом целом акциденции, то они, как по меньшей мере *формально дистинктные* друг от друга, все-таки были бы в одном случае как несовершенная и потенциальная реальность рода, а в другом – совершенствующая и актуализирующая первую реальность – реальность дифференции. Итак, такое *сложение* двух реальностей, хотя и не двух вещей, как *потенциальной* и *актуальной*, предполагающее их формальное не-тождество, но реальное объединение в одной вещи, есть *минимальное* сложение, которого достаточно для того, чтобы эта вещь была *в роде* и определялась в нем, т. е. чтобы родовая реальность в ней *контрагировалась* через дифференцию к ее собственной видовой природе.

Такая метафизическая слагаемость (*componibilitas*) из некоторых реальностей как совершенствующих одна другую *частей* следует для Дунса Скота из самой сущности твари как из себя *конечной* и есть в сколь угодно простом конечном сущем, например, в ангелах, акциденциях и т. д. Именно из-за этой метафизической слагаемости какое угодно конечное сущее есть в некотором виде и роде (*Орд.* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 135, п. 107; там же, вопр. 2, п. 32-34; там же, вопр. 4, п. 218–219). Сущности твари не противоречит быть слагаемой из реальностей как метафизических частей именно потому, что какая угодно реальность в конечном сущем есть *из себя конечная*, т. е. *совершенствуемая* и *превосходимая* в ее совершенстве иной реальностью (т. е. реальностью дифференции, будь то обычной видовой, предельной или индивидуальной).

Реальности в *бесконечном* сущем, согласно Дунсу Скоту, также могут быть формально дистинктными (*Орд.* I, дист. 2, ч. 2, вопр. 1–4,

---

<sup>1</sup> Ср.: *Орд.* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 106–107; там же, ч. 1, вопр. 4, п. 218–220; а также: *Орд.* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 159–160.

п. 388–434; там же, дист. 8, ч.1, вопр. 4, п. 185–217), но поскольку какая угодно *сущностная реальность* в бесконечном сама по себе *бесконечна* (ибо если бы она была конечна, ей бы противоречило быть *формально* в бесконечном сущем), т. е. не может быть некоторой *менее совершенной* частью, превосходимой иной реальностью, которая совершенствовала бы и актуализировала бы ее, то эти формально не тождественные реальности реально тождественны не *через* тождество некоему *целому*, сложенному из них, а *через их собственную бесконечность*, иначе говоря, как неоднократно эксплицитно утверждает сам Скот, именно их *бесконечность* есть *основание* их реального тождества (Орд. I, дист. 8, ч. 1, вопр. 4, п. 220–221; а также: *Quodlibet V*, п. 33–39). Отсюда, одна *бесконечная* реальность не может быть *потенциальной* к иной, так что бесконечному сущему *противоречит* всякая *слагаемость*, т. е. в нем нет даже метафизического сложения, а не только физического. Следовательно, согласно пониманию Скота, в бесконечном сущем не может быть ни одной реальности, которая была бы совершенствуема и *потенциальна*, а потому в нем нет той реальности, от которой мог бы браться *род*, в отличие от той реальности, от которой бралась бы дифференция. Из этих положений явно, что бесконечному сущему противоречит *быть в роде*.

Исходя из этого, Скот формулирует свое доказательство (Орд. I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 101–103, п. 107, 109), что понятие сущего, хотя и сказывается как *общее* о Боге, тем не менее не может быть понятием некоторого *рода*. Поскольку понятие сущего (а также любое трансцендентальное понятие) есть, согласно учению Скота, *индифферентно* общее по отношению к ограничивающим его понятиям конечного и бесконечного, ибо всякая реальность в твари есть формально конечная, а любое сущностное совершенство в Боге есть формально бесконечное, то понятие сущего не может быть понятием *рода* именно потому, что никакой *род* не может быть *индифферентен* по отношению к разделению на конечное и бесконечное или к *детерминации к конечному и бесконечному*. Ибо *род* как некоторая метафизическая *часть* и *потенциальность* означает из себя *конечность*, т. е. *ограниченность* (*limitatio*), а потому и слагаемость с иной реальностью в виде. В бесконечном же сущем его собственная бесконечность *противоречит* тому, чтобы «сущее» могло быть в нем некоей *родовой* реальностью.

**Понятие «бесконечного» как внутренней меры  
реальности сущего; или: почему «modus intrinsecus»  
не есть видовая дифференция**

Понятие внутреннего модуса (*меры*) или градуса (*степени*) некой существенности или реальности, несмотря на его явную первостепенную значимость как для теологии, так и для метафизики Дунса Скота, нигде, как кажется, не было эксплицировано им самим достаточно од-

нозначно и полно, что послужило основанием для весьма разнонаправленных истолкований этого понятия в позднейшей скотистской традиции, нередко приводивших к бурным дискуссиям по поводу этого понятия среди наиболее именитых представителей школы Скота<sup>1</sup>. Скотистская традиция в своем истолковании понятия *внутренней меры* или *степени* исходила из нередко встречающегося в разных местах сочинений Скота описания «*modus intrinsecus*» как того, что не разрушает и не изменяет формальное объективное содержание или *чтойность* того, к чему он добавляется, ибо «в какой бы степени ни понималось некое совершенство, формальная чтойность этого совершенства не устраняется из-за этой степени» (*Орд.* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 4, п. 192; там же, дист. 13, единств. вопр., п. 80). При этом акцент в понимании делался больше на том, что *мера* теснейшим образом *следует за чтойностью* и у *меры* как таковой *отсутствует собственная формальная чтойность*, тем самым «*modus intrinsecus*» попадал в ряд чистых качественных понятий, сближаясь то с трансцендентальными свойствами сущего, то с предельными дифференциями, т. е. с тем, что не есть некое «что», но лишь предельно дифференцирующие «*qualia*». Хотя сам Дунс Скот неоднократно называет дизъюнкцию «конечное – бесконечное» трансцендентальным *свойством* сущего, при этом он, скорее, имеет в виду как раз общий объем дизъюнктивного свойства (т. е., что *целое* дизъюнкции *обрацаемо* со всем сущим или: всякое сущее есть конечное *или* бесконечное сущее), чем тождественность модуса со свойством<sup>2</sup>. Ибо, строго говоря, трансцендентальные свойства *формально дистинктны* от сущего, *добавляя* к нему некую как бы *внешнюю* определенность. Кроме того, свойства не являются настолько *внутренними* для сущего, как *меры*, ибо, по Скоту, любое трансцендентальное свойство, например, простое совершенство «мудрость» само может быть *конечным* или *бесконечным*, а понятие «истинное сущее» есть некоторым образом более *сложное*, чем понятие «бесконечное сущее». Что касается дифференции, то модус, несмотря на свою *ограничивающую* или *контрагирующую* функцию, не может пониматься как некоторая *особая* дифференция (например, как *первая* в отличие от средних и предельных), поскольку это противоречит самой цели введения Скотом этого понятия в рамках решения вышеназванной проблемы

---

<sup>1</sup> Обзор разных мнений по этому вопросу у *непосредственных* учеников Скота см. в серии статей С.Д. Дюмонта и С. Ф. Брауна: [1/1: 1–75; 1/2: 186–256; 1/3: 1–129].

<sup>2</sup> См. например: *Орд.* I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 115; *Quodlibet* V, п. 58.

детерминации сущего<sup>1</sup>, ибо однажды он утверждает<sup>2</sup>, что хотя род ограничивается к виду через дифференцию, за которой необходимо следует некоторое совершенство, но тем не менее «ничто иное, кроме бесконечного, не контрагирует некое индифферентное [т. е. понятие сущего] к Богу, потому что, если бы [что-то иное, а именно некая дифференция] контрагировала бы, то каков порядок между бесконечным как мерой и тем иным? Либо внутренняя мера будет следующим за неким как бы внешним контрагирующим, как дифференцией, либо [если бесконечное будет все же прежде иного контрагирующего] само бесконечное будет контрагируемым далее тем иным и потенциальным к нему». Дунс Скот явно находит оба члена последней альтернативы невероятными, а потому и утверждает там же: «внутренняя мера не есть дифференция в какой бы то ни было степени [совершенства] формы». Следовательно, *внутренняя мера* существенности или некоего совершенства сама не может быть некой *реальностью*, по крайней мере, мыслимой *добавочно* к существенности и как бы *совершенствующей* ее, что, однако, является *собственным* для *видовой* (а также и для *индивидуальной*) *дифференции*. Ведь дифференции, согласно учению Дунса Скота<sup>3</sup>, не обозначают внутреннюю меру реальности некоего рода (например, животного), потому что хотя реальность рода животного и была бы более совершенной в человеке, чем в осле, но рассмотренная как таковая она всегда оставалась бы *потенциальной* и совершенствуемой реальностями видовых дифференций разумности или неразумности; что означает, в свою очередь, что не только реальность рода, но и *реальность дифференции* как таковой из себя необходимо *конечна*, а потому не может ограничивать сущее к бесконечному сущему, что однако подразумевается понятием *внутренней меры* сущего<sup>4</sup>.

Таким образом, понятие *вида* есть всегда некоторое *сложное* понятие, по меньшей мере, как *сложное* из двух реальностей: рода и видо-

---

<sup>1</sup> Поэтому прав, скорее, С. Дюмонт, настойчиво утверждающий *неожиданность* понятия *внутренней меры* и понятия некой *дифференции* (хотя бы и *первой*) как встраивающейся в ряд средних видовых и предельных, тогда как Л. Хоннефельдер упускает из вида это обстоятельство в своей интерпретации, ориентируясь на место из *Collationes*, которое возможно и не принадлежит самому Скоту, но является работой ранних скотистов, ср.: [1/1: 12–13; 7: 318–321, 376–382; 5: 373]. См. об этом также *Quodlibet V*, п. 10.

<sup>2</sup> См. примечание Дунса Скота на полях к п. 108 в: *Орд. I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3.

<sup>3</sup> Ср. с дальнейшим: *Орд. I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 136, п. 140.

<sup>4</sup> Ср. разъяснение Скота в: *Орд. I*, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 152; также см.: там же, дист. 7, вопр. 1, п. 64.

вой дифференции, тогда как понятие вещи или реальности в некоторой внутренней мере/степени совершенства есть более простое (Орд. I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 108–109, п. 139), поскольку, как сказано, любая реальность или чтойность как таковая есть *из себя конечная либо бесконечная*. Соответственно, Дунс Скот утверждает всеобщим образом: «ибо какая угодно существенность [в вещи] имеет собственную внутреннюю ей степень своего совершенства, в которой она есть конечное, если есть конечное, либо в которой [она] есть бесконечное, если может быть бесконечным, и это не через нечто акцидентальное для нее [но сущностно]» (там же, дист. 2, ч. 1, вопр. 1–2, п. 142).

**Внутренняя мера реальности:  
сложение в нашем понятии и простота в вещи**

В самом конце третьего вопроса 8 дистинкции I кн. *Ординации*<sup>1</sup> Дунс Скот еще раз пытается прояснить характер детерминации или, если говорить теперь точнее, *модификации* понятия сущего, а именно: в контексте затруднения с *реальностью* трансцендентального понятия сущего как *не-собственного*, т. е. *неадекватного* какой-либо реальности в вещи. Он указывает там, что в силу несовершенства нашего абстрактного познания мы можем схватывать в понятии реальность без ее внутренней меры, а также реальность *в собственной ей мере*. При этом первое понятие есть несовершенное и *неадекватное* понятие реальности, а второе – собственное и *адекватное* понятие, поскольку же первое понятие из-за своего несовершенства абстрагируется от внутренней меры реальности, то оно может быть *общим* для реальности в такой или в иной внутренней мере. Однако в самой вещи основанием для обоих понятий будет *та же самая* реальность: один раз – схваченная несовершенно и несобственно, второй раз – собственно и адекватно. Проблематичное для нас природно интуитивное или совершенное познание интеллекта имело бы тут в качестве своего адекватного объекта нечто *одно* – 'вещь в ее внутренней мере' (*res sub modo*), а не два *формально дистинктных* объекта, как это было бы в случае схватывания, а также и видения *двух разных реальностей*. Следовательно, сама общность понятия сущего есть результат принципиального несовершенства нашего абстрактного понимания, схватывающего *реальность без ее внутреннего модуса* как «общее несовершенное подобие» реальности в такой-то или иной степени совершенства (Орд. I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 143), как если бы, пользуясь любимым примером Скота, мы всегда видели только белизну как таковую, не замечая того, что в самой белой вещи она всегда есть белизна, интенсивная в определенной степени. Тем самым разрешается трудность с тем, как мы можем иметь понятие «бесконечное сущее» как некоторым образом *сложное* из определяемого понятия «сущего» и ограничивающего его

---

<sup>1</sup> Ср. с последующим: Орд. I, дист. 8, ч. 1, вопр. 3, п. 137–150.

понятия «внутренней меры бесконечности», хотя в самой той вещи (т. е. в Боге) есть лишь *одна и простая* в себе бесконечная сущность без всякого сложения.

Однако, если *в вещи* всякая существенность всегда имеет некую внутреннюю меру, а существенность как таковая мыслится как результат неадекватности нашего понимания, не является ли, наоборот, сама внутренняя мера лишь выдумкой нашего интеллекта, восполняющего некоторым 'сущим разумом' несовершенство своего схватывания? Откуда вообще берется понятие внутренней меры, если в вещи сама реальность всегда *есть в некоторой мере*? Пример с *видением* белизны такой-то степени и его явное *неподобие* с внутренней мерой совершенства некоторой реальности заставляет нас задать прямо противоположный вопрос: можем ли мы когда-либо иметь *совершенное* понятие некоторой реальности *во внутренней для нее мере совершенства*, а именно: как некоторое *простое и адекватное* этой 'реальности в мере' понятие? И в особенности, возможно ли такое понятие о бесконечном сущем? Ведь последнее значило бы *видеть* (познавать *интуитивно*) бесконечную сущность в ней самой, что никак невозможно *природно* для человеческого (да и для любого конечного) интеллекта. В обсуждении сравнительного совершенства понятия бесконечного сущего в другом месте (там же, вопр. 1–2, п. 55) Дунс Скот поясняет: прямо противоположно к белизне, которую мы *видим*, т. е. познаем интуитивно, точно в той внутренней мере ее интенсивности, как она есть в вещи, в природном состоянии наш интеллект не может понимать некую сущность точно в той мере бесконечности, в которой она есть в вещи, но понимает «бесконечность» лишь как *часть понятия* «бесконечного сущего», т. е. понимает *абстрактивно* «сущее» и меру его совершенства как некоторым образом схваченную в себе самой, а далее понимает понятие «бесконечного сущего» как заключающее в себе эти два понятия, в котором одно ограничивает другое (там же).

Итак, модификация как некоторая детерминация или ограничение одного понятия другим, т. е. понятия сущего понятием *внутренней меры* бесконечности (или конечности), *сложно* репрезентирует в нашем познании *простоту* положения дел в вещи: всякая существенность или реальность сущего есть *из себя* в некоторой внутренней ей мере или степени совершенства, что *не* производно из некоторого еще более первого основания или причины, хотя и может быть эксплицировано далее метафизически из самого понятия совершенства, ведь внутренняя мера есть мера или степень именно *совершенства* как некоторой *интенсивной величины реальности*.

### Список литературы

1. Brown, Stephen F., Dumont, Stephen D. Univocity of the Concept of Being in the 14<sup>th</sup> Century: I. John Duns Scotus and William of Alnwick; II. The De ente of Peter Thomae; III. An Early Scotist, Mediaeval Studies 49 (1987). – P. 1–75; 50

(1988), p. 186–256; 51 (1989), p. 1–129. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.

2. Dumont, Stephen D. Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction // *Vivarium* 43/1 (2005). – P. 7–62. Leiden, Brill.

3. Duns Scoti, Ioannis *Ординация* // *Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia, studio et cura comissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P.C.Balić, Roma, 1950-. (= Editio Vaticana), T. I–VIII.*

4. Duns Scoti, Ioannis *Quodlibet V // Quaestiones quodlibetales. Introducción, resúmenes y versión de F. Alluntis (Biblioteca de autores cristianos).* – Madrid, 1968.

5. Duns Scoti, Ioannis *Collationes* // Harris, C.R.S., *Duns Scotus*, N.Y. 1959, V. II. – P. 361–410.

6. Hoeres W. *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus.* – München, Pustet, 1962.

7. Honnefelder L. *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus.* 2. Aufl., Münster, 1989.

8. McCord Adams M. *Ockham on Identity and Distinction* // *Franciscan Studies* 36 (1976). – P. 25–43. Franciscan Institute, Saint Bonaventure, N.Y.

9. Wolter Allan B. *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Franciscan Institute, Saint Bonaventure. – N.Y., 1946.

УДК 1 (410.038) (091) "16"

*М. В. Авксентьевская*

### **Кембриджский платонизм: между магией и наукой**

В результате слияния античного и христианского мировоззрений, изучения магических учений Ренессанс изменил терминологическую картину научной мысли. Кембриджский платонизм ассимилирует новые смыслы на пересечении одновременно нескольких методологий: неоплатонической натурфилософии, христианской теологии и новоевропейского рационализма.

As a result of merging the Ancient and Christian outlooks together with esoteric studies, the Renaissance changed the map of scientific terminology. Cambridge Platonism assimilates the novelties at the intersection of several contemporary methodologies including Neoplatonic natural philosophy, Christian theology and European rationalism.

**Ключевые слова:** кембриджский платонизм, Ренессанс, рационализм, магия, метод, каббала.

**Key words:** Cambridge Platonism, Renaissance, rationalism, magic, method, cabbala.

Интеллектуальная жизнь Англии XVI–XVII вв. отличалась особым интересом к изучению платонических текстов. В середине XVII в. Кембриджский университет объединил нескольких философов-неоплатоников, среди которых были основатель школы Бенджамен Уичкоут (1609–1683), Ральф Кедворт (1617–1688), Генри Мор (1614–1687) и Джон Смит (1618–1652). Кредо кембриджцев было дано в высказывании Уичкоута: «I oppose not rational to spiritual, for spiritual is the most rational» [2: 6]. Взгляды кембриджских платоников хорошо иллюстрирует средневековая метафора, уподобляющая божественный и человеческий разум соответственно свету солнца и свечи. Кембриджцы называли разум человека «свечой Господа» – способностью разумной души к интенсивно переживаемой вере и познанию. В мистицизме кембриджских неоплатоников знание не поглощается переживанием близости к единому. По выражению Г. Мора, человеку присуща «божественная пронизательность» – основой религиозного чувства является мышление, которое обусловлено «чистотой души», так что приближение к божественному знанию возможно единственно через святость.

Познание испытывает влияние внерациональных свойств души – в этом отношении кембриджский платонизм следует ренессансной традиции, где носителем свойства познавать еще является не абстрагированное декартовское *res cogitans*, но человек как микрокосм в гармонии всех своих частей. М. Фичино разделяет платоническую задачу возвышения от физического и временного к бестелесному и вечному, но также занимается врачебной практикой. В соответствии с медицинской наукой своего времени он исследует влияние различных снадобий на состояние человеческого ума и находит, что ученый полагается в своих исследованиях не только на интеллект, но также на дух, который есть «испарение крови». Итальянский ренессанс ближе к античности в понимании духа как природы. В античности *ὑποκείμενον* – носитель свойств, субъект суждения – не понимается как личность. Христианство придает познающему началу личностную форму и раскрывает в связи с этим внутреннюю жизнь личности. Ренессансная христианская философия, представителями которой являются кембриджские платоники, усматривает в познающем духе личностные качества, важнейшим из которых является хриstopодобие, как описывает его Дж. Смит – знание, преисполненное божественной добродетели.

Ренессансный платонизм увлекается магическими учениями и практиками. Христианский священник, философ и врач М. Фичино, находит, что магия не чужда ни одной из данных сфер деятельности. Пико делла Мирандола изучает мистическое иудейское учение каббалы и видит в нем утраченное откровение исконной христианской веры, а также подтверждение общности и истинности платонических и пифагорейских учений. В своих 900 тезисах Пико указывает, что ни одна наука не может убедить ученого в божественности Иисуса Христа лучше, чем

магия и каббала. Работы Пико, примиряющие магию с христианством, повлияли на умонастроение всей эпохи. Реформированные англикане не придавали божественным таинствам магический смысл, но кембриджский философ Генри Мор также интересовался каббалой и магией.

Необходимо отметить, что ренессансное видение магии отличалось от современного. Магия эпохи Возрождения, как и античности, не была сверхъестественной, она представляла собой природный феномен, *magia naturale*. Божественная тайна мира состоит в связи между его элементами, магия лишь раскрывает аналогии и помогает человеку реализовать свое знание как силу и власть над миром. К. Агриппа в книге «Оккультная философия» описывает магию как глубокое знание тайн природы, дающее власть над ней, а также как высшую из естественных наук. Слово «оккультный» для Ренессанса имело значение, происходящее от латинского *occultus*, т. е. скрытый, тайный, и часто использовалось в сочетании «оккультные свойства природы», т. е. необъяснимое в природе в противоположность объяснимым явлениям.

Мистические учения, среди которых были тесно ассоциируемые каббала, алхимия и магия, интересовали основателей новоевропейской науки как способ постижения аналогий и законов природы. Одним из постулатов магических учений являлись аксиомы – утверждения о закономерной связи между понятиями, веществами и формами материального мира, которые не были окончательно разграничены между собой. Связь усматривается на основе уподобления, заметного сходства признаков вещей. Смысл аксиомы состоит в обнаружении и использовании природной связи. Например, в алхимических опытах золото могло применяться как магический аналог солнца. Важнейшей аналогией, которую утверждала магия, была связь между словом и вещью. Разгадка символики магических учений связывалась с проблемой поиска *lingua adamica* – праязыка, в котором слово обозначало вещь таким образом, что она могла присутствовать в нем полностью, благодаря чему слово творило вещь.

Необходимо отметить различие между ренессансным и современным пониманием задач науки. Ренессансная наука не очень отчетливо различает в себе философию, магию, гуманитарные и естественные науки в современном смысле. Это происходит не только по причине неразвитости отдельных научных областей. Ренессансная наука имела иную рубрикацию, цель ренессансного ученого – изучение не столько отдельного явления, сколько места этого явления в многообразии и взаимодействии форм природного сущего. Соответственно отличается функция и значение научного термина. Ренессансные научные термины неотделимы от порождающих их мировоззренческих систем. Например, в таблицах соответствий между планетами и различными средствами излечения недугов натурфилософия раскрывает основанную на космическом единстве

связь между явлениями. Ренессансный термин не фиксирует определенную область значения, целью его создания является продуцирование ассоциаций и аналогий внутри природного сущего, поэтому он часто метафоричен, допускает иносказания, и его значение иногда трудно зафиксировать в определении.

В результате слияния античного и христианского мировоззрения наука Ренессанса столкнулась с новыми смыслами и новыми значениями привычных терминов. Ассимиляция новых знаний требовала иного распределения границ внутриязыковой картины мира, что могло породить поэтическую неустойчивость научного языка, повышенное использование метафор в качестве научных терминов. Сопоставив значения терминов в различных философских традициях, Ренессанс наблюдает многозначность привычных слов. Пользуясь современным языком, при внезапном отдалении слова и значения ренессансные авторы обнаруживают проблематичный характер связи между термином и денотатом. Ренессанс предстает как кризис перенастройки значений научных терминов, во время которого слово и сущее связываются друг с другом ассоциативным и метафорическим способом, который Ренессанс понимает как магию. Это вызывает интерес к различным историческим формам магических учений.

Выделение ренессансного научного метода выглядит несколько условным: в период XIV–XVII вв. методологии различных европейских авторов заполняют длинную шкалу магических, религиозных и рациональных учений. Ренессансная научная позиция здесь главным образом понимается как доминирующая в данный период тенденция акцентировать кризис научной терминологии, а также предмета и методов исследования.

Схоластическая наука изучала сотворенное сущее, скрепленное печатью духа. Научный метод средневековья уподоблялся крепости печати, схватывая сущее в компендиумы определений. Наука Нового времени распределяет секулярное сущее по многоуровневым отраслям знания, содержание которых представляет собой ветвистую иерархию определений. Для обоих периодов накопления учености характерно стремление к возможно более строгой определенности между термином и денотатом. Явление Ренессанса возникает между этими периодами в результате совмещения античного, христианского и восточного наследия как перепланировка терминологической картины мира. Ослабление и придание более растяжимого характера связи между термином и денотатом не устраняет потребности в ее наличии. Если связь между словом и сущим плохо усматривается, она должна быть утверждена. Ренессанс понимает данное утверждение как «магически» необъяснимое свойство природы. Далее среди многообразия установленных природных аналогий ренессансная наука обнаруживает устойчивые проверяемые *rationis*, что становится критерием истинности обнаруженных природных закономерностей,

которые затем оформляются языковыми средствами как терминологические. Конструируется новая научная парадигма, в которой отдельные научные области осваивают имеющееся языковое пространство, создавая терминологические структуры.

В отличие от ренессансного метода познания, наука Нового времени нацелена не на целостность, но на конкретность сущего. По удачному определению Нильса Бора, современная наука – любая сфера деятельности, когда можно наблюдать объект или экспериментально его исследовать. Однако по мере накопления суммы знаний и универсализации научной парадигмы последняя начинает восприниматься учеными как должное и словно становится невидимой научному умозрению. Целое сущего, которое задается научной парадигмой, усматривается все менее отчетливо. Размытое усмотрение целого сущего вновь не позволяет установить отчетливую связь между целым сущего и конкретным определяемым – денотатом термина.

С другой стороны, главным качеством термина оказывается не его способность связывать явления внутри целого сущего, но прикрепленность к определению. По мере накопления терминологии внутри предметных областей происходит уменьшение значимости отдельных единиц терминологии. Постепенно определение частично принимает на себя функции термина. Снижение статуса термина ослабляет связь между когнитивными свойствами термина и соответствующим денотатом.

Таким образом, для научной картины новейшего времени становится характерно ослабление связи между термином и денотатом, а также между денотатом и целым сущего. Дальнейшее накопление терминологии и фундаментальные открытия могут привести к кризису перенастройки связи между словом и сущим.

Наука раннего Ренессанса, обходясь без функции фиксированного денотата, напрямую «магически» соотносит слово, связывающее в себе неограниченное многообразие свойств вещи, и целое сущего. Не следует ли современной науке прибегнуть к магии? Возможно, магия и наука не столь далеки. Магия утверждает связь между словом и объектом, и в ренессансном смысле магическим можно назвать любое языковое действие как утверждение воссозданной связи между словом и его значением. Вне акта соединения слова и значения мысль пребывает в «окультурном» состоянии. Терминология как инструмент научной деятельности состоит из языковых единиц. Соответствие между термином и значением отчасти утверждается, дистанцию между ними сложно преодолеть строго рационально. Ренессансная магия акцентирует этот зазор, тогда как в новоевропейском научном методе он малозаметен. По выражению Ричарда Уосу, «Безыскусная магия применяет власть слова над миром, не разрывая их надвое» [3: 27], искусственная новоевропейская научная магия применяет себя,

скрываясь из поля умозрения вместе с разрывом между словом и сущим.

Возвращаясь к кембриджскому платонизму, «оккультные» учения привлекали английских философов скорее как способ примирения веры и знания, который заключался в особом методе отношения к предмету. Генри Мор в работе «Соображения о каббале» (1653) предполагает, что книга Бытия как авторитетный религиозный текст должна содержать важные сведения о мироустройстве. Вдумчивый последователь каббалы может применить методы учения для обнаружения смысла, скрытого под внешней текстурой библейского повествования. Прояснение разнообразных «оккультных» причинно-следственных связей внутри мироздания оказывается возможным за счет заключенного в древней иудейской традиции метода свободного ассоциирования имен на основе скрытой, но полагаемой магической связи между ними. Это согласовывалось с ренессансной интенцией изучения аналогий имен для раскрытия связей в природе. Совмещение иудейской мудрости и христианизированной научной мысли видится Морю плодотворным, поскольку позволяет по-новому интерпретировать Писание, т. е. придать словам новые значения, которые позволят выявить новые аналогии и законы природы.

Философия кембриджца Генри Мора оказывается помещенной в контекст одновременно нескольких методологических установок: неоплатонической натурфилософии, христианской теологии, новоевропейского рационализма. Возможно, с этим связана видимая эксцентричность взглядов Мора. Многие исследователи отмечают, что он рассматривал причинность в природе как результат действия духов. В работе «Противоядие против атеизма» (1653) Мор собрал одну из самых обширных коллекций свидетельств об оккультных феноменах. Натурфилософия Мора полагает центральной движущей силой мироздания «дух природы». Вероятно, многочисленные спиритические истории виделись ему эпизодами открытия природных тайн. Исследуя этимологию английского слова «ведьма», он приводит его происхождение от глагола, означающего «обладать необычно глубоким знанием». С одной стороны, рассматривать мир как одушевленное целое соответствует традиции ренессансного неоплатонизма, где *anima mundi* является «скрепой» природного космоса. Однако если в новоевропейской научной парадигме дух и природа различены, явление любого духа понимается как сверхъестественное, выпадающее из причинно-следственных связей в природе. Соответственно, Мор выражает сомнение в том, что в ренессансном смысле оккультные феномены возможно объяснить средствами «механистической» философии Декарта. Рациональная систематичность, с которой Генри Мор подходит к вопросу о тайных силах, придает его изысканиям парадоксальный характер.

Общее кредо кембриджцев утверждало глубокое родство веры и знания. По мере погружения в предмет Генри Мор все более скептически относился к возможности примирения рационального и духовного, что часто объясняют постепенным сужением его взглядов. Он разочаровался в каббале как сложной доктрине, не помогающей внести ясность в какие-либо мировоззренческие вопросы. В работе «Основания философии или каббала орла-мальчика-пчелы» (1682) он жалуется, что иррациональные аллегории и загадки каббалы не могут объяснить загадки и тайны природы. С другой стороны, философия Декарта виделась ему примером того, как рациональность может подавить христианскую веру.

В ренессансном понимании аллегории и загадки являлись частью природы, выступая свидетельствами присутствия духа, образами сущностей, благодаря которым вещи магически причастны божественному единому и обретают телесность множества. Аллегорический язык ренессансной науки рассматривал загадки как выражение духа в природе, но когда дух был изгнан из природы, язык науки стал функционировать как внешний по отношению к природе инструментальный ее объяснения. Ренессансный автор изучал непосредственно язык аналогий и загадок, новоевропейский ученый посредством языка изучает закономерности в природе. Научный язык превращается из цели в средство познания, научная терминология отныне должна быть сама в себе ясна и прозрачна для выполнения задачи переноса значения слова, отчужденного от самого слова. Научный метод приветствует вытеснение аналогической метафоры в пользу экспериментально-доказательного, логического понятийного мышления.

Ренессансный космос был окружен заботой божества, тогда как в философии Декарта божество устранилось от забот после сотворения мирового механизма. Мор в целом соглашался с механистической трактовкой отдельных явлений природы, но возражал против применения механики для объяснения природы в целом. В частности, Мор предлагает ренессансное объяснение движения как магического свойства «...самой жизни, которая не может быть сведена к одной лишь материи» [1: 349]. Ренессансное видение космоса подразумевало присутствие Бога, который одухотворяет человеческий разум к познанию. В соответствии с этим Генри Мор полагает, что вера и знание есть явления сообщения между человеком и божеством. Однако если дух и природа различены, Бог не находит себе места в актуальной протяженности. Божественное становится эпизодом истории мира, который все дальше отступает от своего создателя. Вместо единения знания и христианской веры Мор отмечает все более тесное слияние знания и сомнения.

Ренессансный человек был первым среди других равных сущих. Новое время «приручает» сущее, делая его объектом человеческой

деятельности. Наука становится способом сподручно оперировать сущим. В этой связи интересно вспомнить разделяемое кембриджской школой представление о «пластичной натуре». Термин *plastic nature* был предложен Ральфом Кедвортом в работе «Истинная интеллектуальная система универсума» (1678) для обозначения ступени сущего, опосредующей присутствие Бога и оставляющей, таким образом, возможность связи между духом и природой. В описании Кедворта *plastic nature* представляет собой формирующую субстанцию, которая оперирует материей образом божественной мудрости и благодати. Пластичная натура также является законом мирового развития и одновременно духом, несущим замысел божественного провидения, по выражению Кедворта, словно непосредственным «прикосновением собственных рук» демиурга. В раннем ренессансном понимании природа была достаточно пластична, но *anima mundi* более поздней эпохи обладает особыми полномочиями. Помимо объединения, одушевления и вразумления мира, *plastic nature* выступает целевой причиной, которая устремляет развитие природы в благодатном направлении. Ренессансный космос был вечен в себе, тогда как природа в понимании Кедворта неосознанно проектирует собственное будущее. Согласно кембриджцам, пластичная природа «подручна» божеству, которое одновременно имманентно природе и трансцендирует наличное бытие сущего.

Европейский XVII век был периодом прорыва во многих областях человеческого знания. Если ренессансные авторы лишь выражали надежду на равноправие человека и природы, то ученые Нового времени работали над освоением природного могущества. Кембриджский платонизм находится на пересечении путей европейской науки и философии, где античная и ренессансная мысль сопрягались с реформированным христианским учением, научными открытиями и новой доктриной рационализма. Философия Г. Мора и Р. Кедворта пытается совместить ренессансный метод познания аналогической связи в природе и новоевропейскую научную методологию самоочевидной доказательности. Магические учения интересовали кембриджцев как системные описания картины мира, которые могут позволить примирить рациональное и «окультурное». Однако применение научного метода на материале природных загадок приводит к неожиданному результату. Вместо увеличительного стекла, которое прояснило бы основания сущего, перед исследователем оказывается безграничное мутное зеркало, в котором сущее нечетко удваивается. Исследователь каббалы Генри Мор вместо научной модели для объяснения природы получает сложное доктринальное описание мироздания. Оно не удовлетворяет ученого, поскольку его нельзя использовать как подручный инструмент науки. Открывается новоевропейский проект недостаточности доктринальных описаний и поиска средств по прогрессивному освоению природы.

Метод новоевропейской науки немного заимствовал из магических учений. Магическая каббалистика оказалась слишком сложной и запутанной сама в себе чтобы с ее помощью можно было объяснять внешние феномены. Кембрижский платонизм связывает познание с полнотой свойств души. В Новое время познающее начало утрачивает какие-либо свойства помимо чистой субъективности. Картина мира, основанная на познающем субъекте, стремится к самодовлеющей рациональной упорядоченности, систематичному объективированному познанию.

#### **Список литературы**

1. Ковалева И.В., Семенов А.А. Общая характеристика философии Генри Мора в контексте основных научных и теологических проблем XVII века // Академия: исследования и материалы по истории платонизма. – Вып. 5. – СПб., 2002. – С. 345–364.
2. The Cambridge Platonists /ed. C.A.Patrides. – Harvard, 1970.
3. Waswo, Richard. Language and meaning in the Renaissance. – Princeton, 1987.

УДК 1 (430) (091) "18"

**А. А. Авсеев**

#### **Проблематика спекулятивности и её рецепция в критической философии франкфуртской школы**

Предметом статьи стала гегелевская концепция спекулятивности. Автором обозначена проблема формального и содержательного аспектов спекулятивного, сформулирована концепция спекулятивности, а также проблема применения спекулятивного метода в реальной философии; намечены контуры анализа истории философии в аспекте спекулятивной концепции Гегеля в постгегелевский период и, в частности, анализ критической философии франкфуртской школы.

The subject of the article is Hegel's concept of speculation. The author designates the problem of formal and substantial aspects of speculative, formulates the concept of speculation as well as the problem of application of a speculative method in real philosophy; outlines the contours of analyzing the history of philosophy in terms of Hegel's speculative concept in the post-Hegel period and, in particular, the analysis of critical philosophy of the Frankfurt school.

**Ключевые слова:** концепция спекулятивности, Гегель, спекулятивный метод, философия Франкфуртской школы, история философии.

**Key words:** the concept of speculative, Hegel, the speculative method, philosophy of the Frankfurt School, the history of philosophy.

Все многовековое развитие философии, как полагал Гегель, есть история возникновения и утверждения спекулятивного метода мышления, отчего он и представляет собой способ обоснования и построения философии. Спекулятивное как таковое, не являясь оригинальным порождением научного гения немецкого мыслителя, тем не менее получило наиболее всестороннюю и полную разработку именно в его философии.

Историческими предпосылками для возникновения гегелевской спекулятивной системы стали учения Лейбница и Канта. Интерпретация спекулятивного как способа умопостигающего, теоретического познания, развернутая Кантом, есть важный этап в развитии философской мысли. Однако следует подчеркнуть, что под спекулятивным Гегель понимал не только умозрительное как таковое, но и положительно-разумное мышление. Спекулятивно мыслить означает для него разложить действительное и противопоставить его себе таким образом, чтобы различия были противоположны друг другу по их мыслительным определениям, а предмет постигался как единство обоих. В спекулятивном мышлении постигается идея, а идея есть истинное в мысли. Сообразно этому пониманию спекулятивного Гегель формулирует и само понятие философии. Новый вариант значения спекулятивного был выдвинут Гегелем потому, что философ усмотрел в спекуляции высшую форму познания истины, а также постижения и выражения её внутренних противоречий. Концепция спекулятивного характера философии послужила для него формой утверждения суверенности философского знания и его несводимости ни к обыденному, ни к специально-научному знанию.

Спекулятивная философия Гегеля по своему содержанию представляет собой логическое доказательство бытия абсолютной идеи и возможности её познания. Кроме того, она представляет собой демонстрацию того, что инобытие абсолютной идеи подчинено закономерности развития спекулятивного метода. Поэтому одна из её насущных задач состоит в том, чтобы разобраться, в каких конкретных образах логическая идея, подчиненная ритму движения спекулятивного метода, предстает в философии природы и духа. Это особая и до сих пор неразрешенная проблема – проблема применения гегелевского спекулятивного метода. Применить спекулятивный метод для анализа исторического развития философии или других целей так, как он представлен у Гегеля, не возможно, так как он изложен слишком в общей форме.

Возникает и еще одна трудность, связанная с результатом развития метода, который понимается Гегелем как возвращение к себе отчужденной идеи. Момент возвращения идеи к себе так, как он изложен у Гегеля, представляет собой проблему, потому что, если воспринимать метод как абсолютную идею, мыслящую самое себя, то постигнуть, каким именно образом она возвращается, т. е. мыслит свое понятие, из логики практически невозможно. И только если её трактовать не столь-

ко как логическую, сколько как отчужденную в инобытие, эта проблема снимается, поскольку исключительно из «Философии духа», а не из логики Гегеля становится понятным, что возвращение идеи к себе завершается в абсолютном духе посредством трех умозаключений, изложенных в § 575–577. В этом пункте проступает следующая важнейшая проблема гегелевской философии, ставящая под сомнение саму возможность соответствия категорий и понятий логики, на чем настаивал Гегель, а следовательно, и спекулятивного метода, изложенного в ней, с реальной философией. Исследуя гегелевскую логику и реальную философию, представитель современного немецкого гегелеведения В. Хёсле сформулировал достаточно аргументированный упрек в адрес философии Гегеля, заявив: «Гегель поставит в центре внимания intersубъективные отношения – правда, это осуществится только в реальной философии, а не в "ядре" его системы – не в Логике» [7: 9]. На основании этого Хёсле считает, что в логике Гегеля как ядре его философии не обоснована теория intersубъективности. Он и отрицает, что Гегелем воплощено тождество категорий логики и реальной философии. Как пишет Н.В. Мотрошилова: «...если в логике внутренним образом не присутствует проблематика intersубъективности, если она не проникает в логику до «последнего обоснования», а значит, не обосновывает систему, то, согласно Хёсле, делает гегелевскую систему уязвимой для критики» [5: 210].

Чтобы ответить на изложенные Хёсле аргументы, автору исследования необходимо было рассмотреть гегелевскую логику как «теорию спекулятивного мышления» и, доказав спекулятивность логики и реальной философии, опровергнуть сомнения в целостности гегелевской системы и тезис об имманентной неидентичности ее частей. Для этого, во-первых, необходимо было выяснить специфику спекулятивного содержания «абсолютной, спекулятивной идеи» Гегеля, а во-вторых, проанализировав историю философии, доказать, что философские концепции, теории и доктрины есть наличное бытие, постигнутое в мышлении, процесса конституирования абсолютной идеи.

Для доказательства выдвинутых положений приведем краткую аргументацию обоснования этих тезисов.

Основанием для разрешения проблемы применения спекулятивного метода может послужить гипотеза автора о тождественности формы и содержания абсолютной логической идеи со спекулятивным методом. Она (гипотеза) зиждется на интенции гегелевской трактовки дефиниций этих понятий. Такое позиционирование логической идеи с методом, в свою очередь, диктует необходимость уяснения содержательного момента как спекулятивной идеи, так и спекулятивности как таковой.

Специфика содержания абсолютной идеи определяется Гегелем так: «Абсолютность есть всеобщая и единая идея, которая в акте суждения обособляет себя в систему определенных идей, которые, однако, по своей природе не могут не возвратиться в единую идею, в их истину.

В силу этого суждения идея вначале есть лишь единая, всеобщая субстанция, но в своей развитой, подлинной действительности она есть субъект и, таким образом, дух» [3: 400]. Что представляет из себя система определенных идей, возвращающихся в абсолютную идею как свою истину, из текста «Энциклопедии ...», можно понять только косвенно. В «Науке логики» Гегель говорит об этом более определенно, считая абсолютную идею процессом в определении ее моментов, которое заключается в конституировании идеи жизни, идеи истины и идеи блага [2: 696]. Взятая в единстве своих моментов, идея есть абсолютная идея. Эта же самая мысль (об абсолютной идеи как единстве жизни, истины и блага) звучит и в «Энциклопедии...» в § 236, а также в дефиниции логической идеи [3: 419]. Какова логическая форма идеи? Субъективное понятие, включающее в себя понятие (понятие как такое и суждение) и объективность, выражающуюся через заключение, есть, по определению, идея, называемая в «Науке логики» Гегелем адекватным понятием. «Идея есть адекватное понятие, объективно истинное или истинное как таковое» [2: 691]. Субъективность понятия отличается от его объективности реализацией, т. е. тем, что оно (понятие) в объективности действительно, а в субъективности только возможно. Процесс объективации субъективности есть ключевой в понимании цели и назначения понятия. Объективация или самоопределение субъективности – это основной лейтмотив гегелевской философии.

Логическая интерпретация абсолютной идеи не означает, однако, что у неё нет альтернативы. Ее содержание можно сформулировать и в терминах современной философии (опираясь на определения, полученные в логическом рассмотрении абсолютной идеи). Идея жизни может презентировать онтологический момент абсолютной идеи, идея истины, или теоретическая идея – гносеологический, идея блага, или практическая идея – этический. Этический момент, фундирующий объективность и конституированный объективацией моментов субъективного понятия (субъективности), разворачивается в ней в картину возникновения и определений нравственности. Этот путь должна будет пройти абсолютная идея в своем отчуждении, чтобы стать духом и быть постигнута абсолютным духом в философии. В результате проведенных автором исследования изысканий вполне отчетливо проступает суть спекулятивного как содержания. Спекулятивность есть абсолютное в единстве его определений – жизни, истины и блага. Идея является выражением абсолютного содержания и достигает своей истины и спекулятивности только в том случае, когда она заключает в себе идею жизни, истины и блага, утверждая, таким образом, свою целостность посредством становления конкретного единства своих моментов.

Правомерен также вопрос, спровоцированный намерением понять причину дифференцированности абсолютной идеи. В чем суть отличия идеи жизни от идеи познания и блага? Обосновать их различие утверждением, что они, соответственно, абсолютная идея в себе, для себя, и

в себе и для себя, означает ничего не сказать по существу затронутой проблемы, поскольку эта посылка демонстрирует применение способа доказательства посредством логического круга. Гегель старается обосновать их различие тезисом о том, что они выражают разные моменты понятия. В идее жизни конституируется единичность, в идее познания – всеобщность, в идее блага – особенность. Но какие именно причины их формируют, понять из гегелевского изложения представляет большую сложность. Автор статьи в рассмотрении этого вопроса придерживается логики рассуждений, из которой следует, что различие моментов абсолютной идеи определяется сочетанием субъективного понятия с его объективацией в форме механизма, химизма и телеологизма. Вследствие этого процесса объективации осуществляется процесс конституирования абсолютной идеи, в котором порождаются её моменты в форме идеи жизни, истины и блага. Если конкретизировать этапы воспроизведения моментов идеи (жизни, истины и блага), то в общем виде идея выступит как снятое единство субъективности и объективности. С другой стороны, идея есть единство онтологического момента, гносеологического и этического. Субъективность есть гносеологический момент идеи, включающий онтологический в качестве понятия как такового. Субъективность, по Гегелю, есть понятие как таковое и суждение. Объективность идеи, представленная умозаключением или единичностью, выражает этический момент идеи. Их конкретное единство – абсолютная идея, включающая идею жизни, истины и блага.

В итоге этого логического движения абсолютная идея, развиваясь от абстрактной всеобщности в идее жизни и получая определенность в идее познания, в идее блага полностью специфицируется, становясь единичной или конкретно-всеобщей абсолютной идеей, в которой объективный мир понятия как результат объективации субъективности приобрел существование, став познанной действительностью добра и абсолюта.

В гегелевском подходе к трактовке формы абсолютной идеи и ее моментов вызывает недоумение тот факт, что, обосновав и подобно разработав тематику заключения как абсолютной, истинной и изначальной логической формы разумности, он не применяет ее для характеристики разумного содержания, каковым, по его же уверениям, является сама абсолютная идея и ее моменты. Но, будучи абсолютной и полной истиной, абсолютная идея разумна. Следовательно, как полагает автор статьи, в силу своей разумности она должна быть выражена формой заключения [2: 608], а точнее, тремя заключениями: качества, рефлексии и необходимости [2: 644]. В этих заключениях, различных по степени достоинства воплощений истины, фиксируется различная степень достоинства моментов абсолютной идеи. Однако ни в «Науке логики», ни в «Энциклопедии философских наук» Гегель не дает обоснования в заключении ни абсолютной идее в целом, ни ее моментам.

В этой статье (весьма конспективно) рассмотрено содержание концепции спекулятивного (абсолютная идея в конкретном единстве ее моментов: жизни, истины и блага). Однако ее рамки не позволяют дать даже беглого обоснования его формы. Поэтому аспект формы при формулировании гегелевской концепции спекулятивного принимается априори, как результат исследования, проведенного в диссертационной работе. Аспект формы заключается в том, что спекулятивное есть, во-первых, снятое единство субъективного и объективного, во-вторых – логическое единство всех своих моментов и их движение (абстрактного, диалектического, спекулятивного), в-третьих, как единство понятия и действительности.

Решая задачу, сформулированную во втором тезисе, представим историю философии как постижение конституирования абсолютной идеи, выраженной через формообразование идеи и их конкретное философское содержание. Такой подход даст возможность осмыслить, какое содержание и форму принимает абсолютная идея в своем дальнейшем (послегегелевском) развитии, какова её действительность в мире на современном этапе и даже сделать прогноз о том, как будет развиваться история философии в будущем. В этой статье будет предпринята попытка представить абсолютную идею в конкретных образах философских теорий и учений реальной философии, которые приняла отчужденная логическая идея в процессе своего возвращения к себе.

Развивается абсолютная идея в соответствии с конституированием содержательных моментов логического – абстрактного, диалектического и спекулятивного, которые в абсолютной идее выражаются идеей жизни, истины и блага, соответственно. Отражением субъективного понятия идеи жизни была философия от Парменида до Гегеля, где понятие как таковое представлено метафизикой, суждение – философией Канта, а умозаключение субъективного понятия идеи жизни – спекулятивной философией самого Гегеля. Продолжая анализировать ступень идеи жизни, приходим к заключению, что абстрактный момент объективности идеи жизни, который есть результат объективации субъективного понятия, представлен в истории философии этическими теориями ценностей баденской и марбургской школ. В результате единства субъективного и объективного понятия конституировалась идея жизни, которая в истории философии проявилась в доктринах так называемой «философии жизни» Шопенгауэра, Ницше, Бергсона и др. Современный этап развития рационалистической философии ознаменован образами, которые приняла в истории философии идея познания. Если опять осуществить сопоставление форм этой идеи и их реального воплощения в философии, то увидим, что сначала шел процесс конституирования субъективного понятия идеи познания, начавшийся с понятия как такового, выражением которого стала философия науки. В философии логического позитивизма проявился всеобщий момент понятия как такового; особенный – в критическом рационализме Поппера и

Лакатоса; единичный (а, по Гегелю, одновременно и всеобщий) – парадигмальная философия науки Томаса Куна. Концепция эпистемологического анархизма Фейерабенда, в которой дискредитируются основы рационального познания, свидетельствует о том, что формирование понятия как такового закончилось, а следовательно, и направление, которое именовалось философией науки, себя исчерпало и ему на смену пришли новые философские школы, презентирующие последующие моменты в воссоздающем себя движении идеи познания. Этап в становлении субъективного понятия этой идеи, на котором формируется диалектический момент понятия (суждение), в истории философии представлен негативной диалектикой Т. Адорно, франкфуртской школой и в частности социальной теорией революций Г. Маркузе, отчасти философией М. Хайдеггера. И, наконец, единичный момент понятия современной философии – постмодернизмом. При всей плюралистичности философских направлений постмодернизма можно выявить главную его особенность, заключающуюся в тотальной деонтологизации и деаксиологизации философии. Это обстоятельство свидетельствует о том, что понятие идеи знания полностью сформировалось, а это, в свою очередь, привело к тому что, на смену постмодернизму в истории философии пришло новое направление, которое уже представляло следующую ступень в развитии идеи знания – коммуникативная теория Ю. Хабермаса и Апеля. Эта теория суть содержательный образ диалектического момента объективного понятия, который есть результат объективации субъективности идеи знания, и как объективация он есть всеобщность, продуцируемая единичностью, представляя собой этический момент идеи знания в виде морали, в котором единичности открываются всеобщие абсолютные этические ценности, постигаемые ею в процессе их продуцирования. Единство субъективности идеи знания и её объективности конституирует как таковую идею знания. И конституирование идеи знания, и современный этап рационалистической философии заканчиваются на теории коммуникативности.

Такова общая экспозиция абсолютной идеи, постигнутой в истории философии в форме наличного бытия конкретных философских систем, концепция и теорий.

Обычно философия Гегеля воспринимается представителями и философии XIX в., и современной как анахронизм. В такой позиции проявляется трактовка подхода к истории философии не как к единому процессу постижения объективности в субъективном мышлении, а как к хаотической совокупности философских доктрин, не связанных друг с другом, опровергающих друг друга и противоречащих друг другу. В отличие от этого, в понимании Гегеля, история философии представляет наличное бытие определения моментов той целостности, которая есть абсолютная идея, познающая себя в них. Поэтому каждый момент, будучи одной из ступеней развития идеи, является необходимой и неотъемлемой её частью. Негативная диалектика, воспринятая под таким уг-

лом зрения, с необходимостью должна демонстрировать те свойства, которые в ней проявились, поскольку она есть диалектический момент субъективного понятия идеи истины. Именно поэтому предметом рассмотрения в этой статье станет критическая философия франкфуртской школы, презентующая диалектический подход в объяснении бытия сущего. В ней с новой остротой возродилась традиция размежевания одного из влиятельнейших направлений современной философии с философией нового времени. «Адорно, Хоркхаймер, Маркузе, более молодые франкфуртцы всегда стремились соединить диалектические философские рассуждения с анализом общественных отношений и реалий, с воспитанием критического, нонконформистского сознания» [6: 149].

Идейными источниками социальных теорий представителей франкфуртской школы стали критическая философия Канта и марксизм.

Человечество в лице современной философии предпринимало и предпринимает попытки разобраться в изначальных причинах социальных и политических катастроф конца второго тысячелетия. Т. Адорно с значительной долей сарказма однажды выразил сожаление, что какой бы ни была грандиозной и всеобъемлющей система философии Гегеля, однако она не смогла предотвратить ужасы Аушвица и Освенцима. Этот факт дал право ему усомниться в правильности спекулятивной установки гегелевской философии в объяснении сущего. Им была выдвинута идея «негативной диалектики» как основы мира. Мышлением, постигающим истину, объявлялось не спекулятивное мышление, как у Гегеля, а так называемое констелятивное мышление.

Основным принципом своей негативной диалектики Адорно делает принцип отрицания тождества. Им переосмысливаются также категории снятия и отрицания. Если, по Гегелю, отрицание являлось движущим моментом, в соответствии с которым диалектика подводила к развёртыванию и снятию, то Адорно поворачивает его как твёрдое непоколебимое отрицание, которое более не должно приступать к снятию. Его не удовлетворяет гегелевское отрицание, поскольку он рассматривает его как санкционирующее существующий порядок вещей. Диалектика, осуществляющая рефлексю над собственным движением, является, в отличие от гегелевской, по-настоящему негативной. В негативной диалектике Адорно противоречия не организуются понятием, а располагаются под воздействием своего собственного, имманентно присущего им объективного закона. Этот закон должен диалектически быть постигнут в рефлексии. В этом суть теории констелятивного мышления Адорно [1: 117].

Франкфуртская философия глубоко повлияла на сознание бунтующей молодёжи, которая в конце 60-х – начале 70-х годов оказалась в центре социальных движений протеста на Западе. Самыми популярными их идеологами стали Герберт Маркузе и Эрих Фромм.

Осмысляя реальность, социологи и философы современности пришли к заключению, что причина всех самых значительных трагедий и социальных катаклизмов двадцатого столетия состояла в генезисе и осуществлении основных положений гегелевской философии. Философия Гегеля объявлялась имманентной идеологической сущностью всех самых уродливых проявлений социальной жизни человечества XIX–XX веков: авторитаризма, тоталитаризма, фашизма, конформизма и т. д. В приоритете объективного фактора в развитии мира над субъективным, столь несомненным для Гегеля, многие современные обществоведы видели причину подавления всеобщим государством личности и индивида.

В противовес этому Г. Маркузе высказал мысль о том, что в трагедиях XX века повинна вовсе не философия Гегеля, а скорее, позитивизм Конта, основанный на абстрагировании понятий. В своей работе «Разум и революция. Гегель и становление социальной теории» Г. Маркузе приходит к выводу, что становление позитивистского, социологического стиля мышления трансформировало самосознающее «я» в начало, обусловленное чем-то внешним. «Я» из активного субъекта мысли превращается в пассивного субъекта восприятия. Такой поворот, по Маркузе, и привёл к формированию позитивистского типа социальных идеологий, а те, в свою очередь, к катаклизмам прошлого столетия. Именно позитивизм содержал в себе, согласно Маркузе, семена философского оправдания авторитаризма. Маркузе достаточно убедительно показал, что и позитивизм, и идеология фашизма есть, скорее, результат ревизии гегелевской идеи спекуляции. Как отмечал автор, процесс абстрагирования в позитивной науке и спекулятивной философии различен. «Позитивная наука тоже оперирует абстрактными понятиями, однако они возникают в результате абстрагирования всеобщего от единичных, изменчивых форм вещей и сохраняют свои общие устойчивые признаки» [4: 210]. Процесс абстрагирования, приводящий к формированию спекулятивного понятия, как полагает автор этого произведения (имеется в виду его произведение «Разум и революция. Гегель и становление социальной теории»), выглядит совершенно иначе. Изменчивое и единичное здесь также важно как общее и устойчивое. Всеобщность спекулятивного понятия представляет не совокупность устойчивых и неизменных абстрактных признаков, а конкретную тотальность, которая сама раскрывает единичные различия всех фактов, ей принадлежащих. Далее Г. Маркузе пишет: «...в самой своей сущности разум есть противоречие, противостояние, отрицание до тех пор, пока свобода не будет реализована. Если противоречивая, противоборствующая, отрицательная сила разума терпит поражение, то реальность совершает своё движение, повинувшись собственному позитивному закону, и, не встречая противодействие со стороны духа, раскрывает свою репрессивную силу» [4: 527]. Таким образом, можно прийти к выводу, что имманентной сущностью позитивизма, по мнению

Маркузе, является абстрактность и рассудочность, а поскольку они принципиально не критичны, то несут в себе черты подавления и репрессивности. Как полагает автор статьи, обвинения в адрес Гегеля о примате в его философии абстрактно-всеобщего над единичным, реализующим свою репрессивную мощь подавления единичного всеобщим, несостоятельны, поскольку гегелевская спекулятивная система включает абстрактное всего лишь в качестве преходящего момента. В позитивизме, в отличие от гегелевской трактовки, абстрактно-всеобщее, понятое в своем обособлении, возведено в абсолютную форму. Именно оно на самом деле есть внутреннее содержание контовской программы позитивизма.

Помимо этого, Маркузе также уловил неспособность диалектического противостоять мощной силе позитивного. Диалектическое, по Гегелю, есть незавершённое, нечто изменяющееся, этап на пути к спекулятивному, способному противостоять распаду. Поскольку диалектическое есть форма движения и изменения, то, не разрешившись в спекулятивное, оно распадается на абстрактные или рассудочные моменты.

Анализ сути позитивизма опять приводит к обращению к Гегелю, а в частности, к концепции спекулятивности. По мнению автора, и в этом он согласен с основной интенцией философских воззрений и пафосом Г. Маркузе, позитивизм формирует человека «одномерным», не опосредствующим своё мышление и поступки в абсолютном, в духе, а следовательно, и не объективирующего его в своих деяниях в мире. В этом глубинные причины позитивизма, осознать которые помогает философия Гегеля.

Творчество Маркузе демонстрирует противоречивое отношение к диалектике. С одной стороны, Маркузе признаёт, что в негативной диалектике коренится причина позитивизма; с другой, спекуляция, по его мнению, формирует конформизм, и в примирении противоположностей проявляется согласие человека со своим положением объекта манипулирования правящей элиты, использующей его для достижения своих политических и экономических целей.

Подводя итог, отметим, что представители франкфуртской школы не смогли противопоставить адекватные вызову времени социальные, философские доктрины и концепции, предлагавшие решение глобальных проблем, с которыми человечество столкнулось в XX веке. Этот факт объясняется тем, что, будучи диалектическими, философские и социальные концепции XX столетия, положенные в основу различного рода идеологий, приводили мир к кризису, поскольку провозглашали борьбу в качестве основного принципа развития. Кроме того, эти спекулятивно не завершённые теории (диалектические по своей сути) были не способны противостоять экспансии позитивизма и постепенно трансформировали духовность культуры в плоский рационализм цивилизации. Но негативная диалектика Т. Адорно, социальная теория ре-

волюций Г. Маркузе есть историософское наполнение момента суждения (или диалектического момента) в субъективном понятии идеи истины и современной рационалистической философии идеи знания. Все они – отражения абсолютной идеи на данном этапе её развития, поэтому их диалектичность обусловлена самой абсолютной, спекулятивной идеей.

#### Список литературы

1. Адорно Т. Негативная диалектика. – М.: Науч. мир, 2003.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 2002.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т.1. – М.: Мысль, 1974.
4. Маркузе Г. Разум и революции: Гегель и становление социальной теории. – СПб., 2000.
5. Мотрошилова Н.В. Витторио Хёсле: наброски к философскому портрету // Хёсле В. Гении философии нового времени. – М.: Наука, 1992.
6. Мотрошилова Н.В. История философия. Запад – Россия – Восток. – Кн.4. – М., 2000.
7. Хёсле В. Гении философии нового времени. – М.: Наука, 1992.

УДК 1 (47+57) (091) "19"

***Е. А. Счастливецва***

#### Проблема метода в философии Густава Шпета

Работа Густава Шпета «История как проблема логики» выявляет целый пласт проблем в западной философии: диалектики и формальной логики; философии и науки; целого и части. В основу своего труда Шпет кладет сочетание феноменологического и герменевтического методов. В этом видится своеобразие шпетовской философии, как и в том, что по образу научной мысли Шпет был диалектиком и рационалистом, то есть последователем и Аристотеля, и Гегеля.

The work of Gustav Spet "History as a Problem of Logic" reveals a layer of problems in Western philosophy: dialectics and formal logic; philosophy and science. In basis of his work Spet puts the combination of phenomenological and hermetically methods. It shows the originality of Spet's philosophy, it also proves that he was the follower of philosophy of Aristotel and Hehel.

**Ключевые слова:** диалектика, формальная логика, Густав Шпет, наука, метод, феноменология, герменевтика.

**Key words:** dialectics, formal logic, Gustav Spet, science, method, phenomenology, hermetic.

«История как проблема логики» стала для Густава Шпета докторской диссертацией, которую он начал писать за границей, в Геттингене, во время специально для этих целей предпринятой командировки.

В ранние студенческие годы Шпет был зачарован «простотой того решения исторической проблемы, которое обещал заманчивый тогда исторический материализм» [16: 35]. Упоминание о Гегеле в трудах Шпета встречается не так часто, и вместе с тем мы улавливаем, что шпетовская философия таит в себе диалектику, мысль в ее развитии. Столь редкое упоминание имени Гегеля, впрочем, как и Маркса, скорее всего, свидетельствует о том, что марксистская и гегелевская философии прочно вошли в философскую науку начала XX века. Действительно, «гегелевская логика и феноменология духа стали для Шпета отправной точкой его философских построений» [18: 98]. В то же время Шпет – последователь Гуссерля, поэтому сделаем несколько критических замечаний по поводу философии Гуссерля, которые имеют непосредственное отношение к философии Шпета.

Современные исследователи в области гуссерлевской феноменологии расходятся во мнении относительно природы философии Гуссерля. Так, В.И. Молчанов противопоставляет гуссерлевское понятие субъективности кантовскому пониманию трансцендентального субъекта и гегелевскому понятию абсолютного духа [14: 6]. В.В. Калиниченко, напротив, исходит из кантовского трансцендентализма. Давний спор идет от наличия разных оснований в понимании концепции Гуссерля, в частности, от различного понимания априорного знания. Все же полагаем, что Гуссерль более исходил из положений Кантова учения, и априорные формы рассудка стали отправной точкой для его субъективных и трансцендентальных идей. Он нацеливает на первичную данность, праяпредмет нашего восприятия, вскрывает дологические этапы становления чистого восприятия. Феноменологическое описание выявляет сращивание онтологических структур с логическим строем «чистого сознания». Априорно-синтетическое мышление и есть то самое структурное образование, которое нужно дифференцировать, отделяя априорный слой от синтетического (онтологического) слоя. Сам Гуссерль в своих рукописях 1902/1903 гг. отмечал, что уровень категориального постижения он принял от Канта. В «Логических исследованиях» термин «категория» выступал в значении «чистой формы», аналитического априори. Однако чисто логическая теория категорий есть основание чистой логики в качестве рефлексии над-логической структуры познания: всякие формально-онтологические категории – основа общего предмета, праяпредметности – *Ungegenständlichkeit* [22: 63–65, 80].

Кант указал нам априорно-синтетическую связь, с помощью которой он сконструировал свою философию, но то, как абстрактная по себе форма должна была стать понятием, показал Гегель. Г. Шпет в понятии как раз и уловил гегелевский метод единства формы и содержания. Гуссерль был более Кантом, нежели Гегелем, поскольку вся его

работа находилась в области априорно-синтетических категорий, ведь они соединяют в себе и логику «чистого сознания», и синтетический опыт. Гуссерль не дошел до теоретического уровня, ведь его задача была как раз задачей наоборот – показать дотеоретический уровень сознания, его онтологию. По мысли В. И. Молчанова, *значение* у Гуссерля выступает направленностью на предмет. Но никогда направленность не является тождественной ни предмету, ни понятию, ни знаку (ноэзис  $\neq$  ноэма). А этот момент доказывает, что философия Гуссерля по своей сути иная, чем гегелевская, она более трансцендентальная, как у Канта, более связана с априорно-синтетическими структурами, последние, как известно, не принимались Гегелем.

Для Гуссерля значение не было понятием, как для Шпета. В его значении схватывался смысл, минуя предмет, концентрировалась направленность на вещь. У Шпета мы не найдем раскрытия онтологической структурированности сознания, но у него есть этот гегелевский переход от абстрактного к конкретному, и значение = понятию, по крайней мере, в понятии выражается значение слова.

Итак, Шпет пишет свой значительный труд «История как проблема логики», высоко оцененный историком Д.М. Петрушевским [18: 139]. Предыдущая работа Шпета, «Проблема причинности Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма?», выполненная еще в студенческие годы под руководством Г.И. Челпанова, была написана в кантианском духе.

«Я все еще находился под гипнозом кантианского заблуждения, я все еще "верил" например, тому же Риккерт...: "в докантовской философии прошлого и настоящего для выяснения вопросов логики исторической науки не сделано решительно ничего"», – писал Шпет в «Истории» [16: 36–37]. Здесь уже он находился «по ту сторону кантианства и Канта». Первые главы книги посвящены философии Хр. Вольфа и Хладениуса (XVIII в.), т. е. докантовской философии.

К моменту написания «Истории» Шпет был хорошо знаком с «Логическими исследованиями» Гуссерля (1901–1902) и лично знаком с Гуссерлем с 1912 г. [5: 596]. А с 1914 г. известна книга Шпета «Явление и смысл», где он излагает взгляды Гуссерля, находясь под впечатлением от *Ideen I*.

Признавая диалектический характер философии, Шпет отмечает ее диалогичность, ее некоторые «да» и «нет», «как свет и тень». Так не философия ли Платона лежит в основании философских взглядов Шпета? [5: 104]. В этом смысле очень трудно развести философию Платона и Гегеля. И тот, и другой признавали объективность идеи. Платоновский язык Шпета – свидетельство того, что в своей глубокой основе у Шпета не было противоречий и с философией Гегеля.

Философия (и это тоже сближает Шпета с Гегелем и Гуссерлем), по мнению Шпета, есть рефлексия на всякое духовное творчество [16: 67].

Философия рассматривается Шпетом в нескольких аспектах. Во-первых, как знание, и здесь она приближается к науке. Во-вторых, философия как логическое выражение всегда есть область иная, чем философские размышления, хотя в конечном итоге она замыкается в переживаниях. В связи с этим понятна и мысль Шпета о том, что «через философию, как выражение мы можем проникнуть к самой философии как действительной жизни» [16: 50]. Есть две философии: знание (наука) и мировоззрение. Но отсутствие специального обозначения для этих областей вносит путаницу в само понятие философии, специфика которой как раз и состоит в том, что философия, подобно религии, включает в себя субъекта с его переживаниями, настроениями, т. е. со своим философским жизненным опытом. Поэтому выражается философия через способ, носителем которого является человек, соответственно под философией мы понимаем «действительную жизнь». Не случайно писал Шпет Наталье Константиновне Гучковой: «Дикарь, варвар уже имеет свою философию, и ею живет... Но уже здесь замечаются индивиды, которые начинают сознавать ценность именно этой философии жизни, начинают жить в философствовании» [1: 104].

Такое понимание сближает Шпета с Дильтеем. И Макс Вебер, и Юрген Хабермас в интерпретации Дильтея сходились в одном: субъективному знанию Дильтей приписывает желаемую предметность, которую наделяет все той же субъективной структурой. Гуссерль же, изучая концепцию жизненного человеческого мира, сформулировал теорию субъективного парадокса [20: 10, 21]. При встрече Гуссерль говорил Дильтею, что его *Erlebnisse* могут быть очень плодотворными [20: 25]. Он писал: «Бrentано находит замысел жизненного опыта психологическим в отношении элементов психики, вопреки психофизическим переплетениям соматизма телесности – метод, в котором опыт тоже выступает как внутренний чистый смысл, который Brentано понимает как позитивный» [20: 137–138]. Вслед за Brentано Гуссерль указывал, что законы мышления – не законы психического протекания мысли, а законы мыслимого. Принудительное опровержение психологизма Гуссерля основано на различии реального исполнения и идеального содержания. Феноменология, таким образом, с самого начала своего зарождения была гарантирована от заблуждений эмпиристического порядка, но сама реальность реального в актах так и осталась непонятой [15: 125], ведь для Гуссерля бытие означает объективное бытие, трансцендентально структурированное в субъекте, истинное для теоретического научного познания [15: 128]. Переходя от индивидуального описания психического к сущностному рассмотрению, я тем самым достигаю бытия сознания, которое может быть определено объективно [16: 129]. Хайдеггер сам был склонен воспринимать науку как «объективное познание чистых фактов», т. е., по сути, тоже как «трансцендентально-конститутивную функцию сознания» [2: 101, 103]. Исторический подход Дильтея к науке вызывал возражения Гуссерля. Иное дело обстоя-

ло с «переживаниями» Дильтея, полагающего, что постижения души возможно через переживания, поскольку в них взаимодействуют процессы всего душевного склада, когда как чувства доставляют лишь многообразие единичностей. Переживание – это не чувственный акт, он определяет природу понимания нас самих и других. Объясняем мы путем чисто-интеллектуальных процессов, но понимаем через взаимодействие всех душевных сил, исходя из связи целого, данного нам живым, а для себя воспринимая его единичным, такую форму оно принимает исключительно для нас. Целое выступает контекстом для восприятия единичного. Целое захватывается исторической эпохой. По сути, к понятию объективного Дильтей подходит через переживание, и в этом смысле его философия была интересна Гуссерлю. Познание у Дильтея, однако, приобретает характер живого мышления, «живознания», в то же время, оно имеет тонкую связь с объективным порядком природы. Эта постоянная диалектика общего и единичного, целого и частного сложна своей динамикой, жизненностью, историчностью и свободой, является ее признаками. Дильтей считал, что рационалистическое объяснение мира не только приводит к противоречиям, о которых говорит Кант, но и в реальной действительности мы видим порой его бессилие, поскольку рассудок стремится доказать ее «полную логическую прозрачность» и, прежде всего, тот вопрос, что наше самосознание возникает из жизненности нашего «я», но эта жизненность больше, чем Ratio. Доказательством тому служат понятия единства, тождества, субстанции и причинности, которые в своей основе не могут быть сведены друг к другу на предмет логического доказательства. Поэтому Дильтей полагал, что изжитое изнутри не может быть подведено под понятия применительно к внешнему, данному нам в чувственном восприятии [7: 59; 93–94]. Мир дается нам в чувствах, а то, что чувствуется, не может быть произнесено, не может быть понятием, словом. Слово еще должно пройти сложный путь своего становления из общего «я»-сознания, нам только кажется, что мы говорим то, что чувствуем, но ведь мы говорим вообще, сообразно нашему языковому порядку и знанию языка, в нас много стандартных мыслей, за нас «говорит» общество, объективное сознание, целый континуум, непрерывное множество объективностей. Дильтей видит это противоречие между единичным и чувственным впечатлением и общим, объективным, научным знанием. Этот вопрос и являлся предметом рассмотрения философии Шпета. Как мы приходим к общему? А ведь это общее все время «говорит» в нас, а мы только чувствуем, говорим не мы, за нас говорят (на это обратил внимание еще Ницше [9: 118–119]. Шпет исходит из коллективного, социального, всеобщего, исторического, диалектики Платона, схематизма Канта, как это ни парадоксально (на близость идей Платона и Канта указал еще П.Д. Юркевич [11: 115]. Недаром Шпет напишет: «Эйдос действительно устойчив и "крепок", как сама истина, он покоен, потому что свободен от житейской суеты, от суеты мудрости Екклезиаста... Его

существенный динамизм легко уловит тот, кто "понятием" не только отмеривает "объемы", но, кто еще *понимает понятия*, – тот увидит, что эйдос не только наполняет свои формы всегда действенным содержанием, *смыслом*, но еще теснейшим образом отражает собственным "движением" мельчайшие требования со стороны формулирующего содержания предмета. Эйдос, вырванный из связи целого, где он составляет необходимый член ряда системы, структуры, статичен, ибо он безжизнен, лишен своего смысла; как член целого – он осмыслен и живет. Его динамика – динамика смысла. Подлинная бессмыслица – ждать от него подвижности жонглера, силы паровоза или динамитного взрыва» [17: 272–273]. Слово – это живой путь от идеального к чувственному, понятие – это абстракция, но не бочка, объем которой можно «отмерить» и доверху наполнить медом, а нечто безразмерное, которое, в ходе своего постижения наполняющееся безграничным, всегда меняющимся знанием, раскрывает свой динамический смысл. Но чувства никогда нельзя высказать словами, и это не случайно. Мы ведь все еще первобытные дикари, и в нас сидит чувство сопричастности к другому в виде совместных действий и одинакового способа мыслить. Выражения наших чувств – всего лишь «ступени прежних культур», они показывают нам, кем мы когда-то были [10: 479]. В этом смысле примечательны слова Густава Шпета о том, что и у дикаря есть своя философия, свой способ мыслить [5: 104]. Философия – это ведь не только «чистое знание», но и «живознание», сплав живых человеческих эмоций и логического метода. Шпет будет стремиться определить границы этого синкретизма, но не будет смешивать логику как научный метод и философское знание в целом [18: 92]. Для него философия представляла собой и строгое знание, и «метафизику», и «жизнь» [17: 225]. Философия как целое, – говорит он, – есть «не только некоторая система проблем и методов, но также известное жизненное настроение или миропонимание и отношение к миру» [18: 91]. В понимании Шпетом философии можно уловить общее влияние позитивизма, когда философию начинают отделять от специализированных наук.

Так выявляется историко-философский контекст шпетовской мысли. С одной стороны, влияние исторического материализма и философии Гегеля, с другой – Дильтей и поздний Гуссерль, который, если можно так выразиться, все-таки «перепахал» Шпета и сделал его другим, ведь не случайно гораздо позднее, в 1919 г., Шпет напишет своего «Скептика...» [18: 190–191], «Мудрость или разум?», где расставит все точки над I и назовет философию *чистым знанием*, в которой фактически не будет места чувству и переживанию, несмотря на сохраняющееся внутреннее понимание им философии как «жизни». Он писал еще позднее (в 1922 г. в предисловии к «Очерку развития русской философии»): «...Я признаю философию как знание... Я действительно сторонник философии как знания, а не как морали, не как проповеди, не как мировоззрения. Я полагаю, что философия как знание есть высшая

историческая и диалектическая ступень философии, но этим не отрицаю, а напротив, утверждаю наличность предварительной истории, в течение которой философия *становится* в знание» [8: 26]. Действительность меняется, говорил Шпет. В действительности сталкивается случайное и необходимое, а в меняющемся открывается «то же». Это «то же» есть идея, мир *идеального предмета* (курсив мой – Е.С.), который проникает в мир действительности.

Сознание и действительность соотносятся между собой коррелятивно, не пересекаясь, не накладываясь друг на друга. Фактическому респективно противостоит эйдетическое [17: 271].

Положительная философия всегда видела свою задачу в том, чтобы найти в предмете разум: это путь через разумное к действительному. И тут уже мы видим философию Аристотеля. В этом не сразу различаемом моменте Шпет закладывает основания своей будущей концепции.

Отрицательная же философия проистекает от Канта, из его «вещи в себе». Такая философия «склоняется к убеждению, что *вся...* действительность есть только кажущееся, и ничего в ней не дано непосредственно как существующее» [16: 57].

Здесь необходимость переходит из предметной связи в область суждения. Методология, логика остаются тут «единственной сферой философии». А где же действительность? Она – только явление, пугающее нас своей неявностью, таящее незнание. Истинному познанию отводится место двигаться исключительно в сфере «образования понятий». Но почему же отрицательной философии присущ субъективный характер?

Субъективность идет от субъекта познания, ведь и гуссерлевской философии свойственен субъективизм. Гуссерль был сторонником трансцендентальной субъективности и отрицательно относился к историзму, к «жизненности», всякой историчности, историческому методу. На этой почве он становится оппонентом Дильтея, которому открывались поиски внутреннего опыта и исторического значения. Гуссерлю же открылся опыт смысловой середины феноменологической редукции и нозтико-ноэматической корреляции; он изучал картину жизненного человеческого мира, но сформулировал концепцию субъективного парадокса. История подверглась им *riduzione trascendentale della fattulita*, о чем он писал в *Ideen 1* [20: 10, 38]. Гуссерль искал чистых сущностей, тех, которые «только один раз». Чистая возможность может появиться только в результате редукции всякого языка, всякой науки, «всякого языкового факта вообще» [6: 88]. Гуссерль полагал, что однозначность – условие общения между поколениями исследователей. Она гарантирует точность перевода и «чистоту традиции» [6: 132]. Гуссерль подчеркивает априорный характер «жизненного мира». С помощью двойной редукции он открыл донаучный мир, вплоть до трансцендентального конституирования объекта вообще, до примордиальной темпораль-

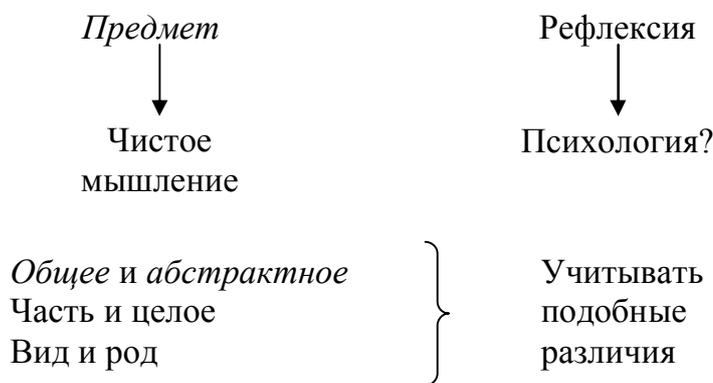
ности и т. д. [6: 159–160]. Все, что обнаруживает себя историческим фактом, необходимо обладает своей внутренней смысловой структурой, проявляющей себя «мощнейшим структурным Априори». Научная история может проявиться только в раскрытии сущностно-всеобщей структуры, лежащей в нашем и во всяком прошлом и будущем времени [4: 235]. История была не нужна Гуссерлю, и обращение его позднего к «жизненному миру» – всего лишь свидетельство конституирования структурированности объективного мира от «я» до объективного сознания, которое в своем основании и содержит всеобщую априорность чистого субъективитета. И, в самом деле, не мог Шпет «предвосхитить идеи позднего Гуссерля» [18: 90]. Известно письмо Гуссерля Дитриху Манке от 26 декабря 1927 г., в котором он говорит, что Хайдеггер делает рывок в сторону онтологической проблематики, в то время как он сам сдерживается в этом направлении, и никакое другое онтологическое основание не заменит субъективную трансцендентность, которая таит в себе все составные (конститутивные) проблемы и возможности, а также радикальные методологические проблемы всех возможных наук: будь то науки о природе или науки о духе [20: 133]. Проблему трансцендентальности Гуссерль сводил к интуитивному «я».

К положительной философии Шпет отнес Платона, Декарта, Спинозу, Лейбница, к отрицательной – Протагора, скептиков, Локка, Кондильяка и др.

Переход от идеального к действительному, перед осуществлением которого останавливается положительная философия, Шпет определяет точкой опоры своих дальнейших размышлений; и это станет остовом его идеальной концепции о слове.

Истоки действительного Шпет находит в социальном и историческом явлении «путем анализа понимания или *уразумения*», в котором он видит источник социальности.

Начиная рассматривать действительность через историческую науку, Шпет приходит к знаковой идее [16: 89–90]. Поэтому наука история в сущности *герменевтическая*. А философское осмысление истории предполагает на место психологического объяснения внести *рациональный* метод [12: 70].



«Всякое научное знание находит свое выражение в форме понятия, какие бы специальные или общие проблемы ни решала наука, какие бы конкретные или абстрактные понятия она ни высказывала» [16: 80]. Всякое понятие указывает на предмет, поэтому каждая наука имеет свой предмет. Для логики понятие приобретает форму *значения* [Там же], поэтому логика имеет своим предметом понятие.

По Шпету, сама норма предписывается не субъектом, а предметом. Как расшифровать такое понимание?

Дело в том, что норма – это ведь правило, оно присуще любой науке, допустим, и математике, и физике, и химии. Но эти правила даются предметом.

В настоящее время «ценностям» придается весьма существенное значение, специалисты не мыслят гуманитарное знание без этого понятия. А между тем Шпет доказывает принципиальную несостоятельность учения о «ценностях». Он показывает, что понятие «ценность» не раскрывает предмет, предмета нет, а есть субъективная оценка, норма, в то время как норма должна носить всеобщий характер, всеобщность же скрыта в предмете.

Почему же в ценности нет предметного смысла? В современном понимании проблема ценностей составляет едва ли не самый сложный вопрос в философии, экзистенциальный, вариативный. Если гуманитарные науки в действительности зависят от ценностного подбора субъективных норм, то так они могут потерять статус наук или будут довольствоваться измерением дотягивающейся до науки культуры. В то время согласно, например, синергетическому подходу и системному анализу базисные ценности в социальных организмах играют далеко не последнюю роль в их информационных структурах [12: 63].

И тем не менее, Шпет ищет строгих оснований для придания гуманитаристике научного статуса. Это основание он находит в действительности. Логическая объяснимость действительности дает ему право утверждать строгий научный статус истории и социологии. По поводу логического и действительного есть достаточно сложное для восприятия объяснение об их корреляции. В обозначенном промежутке между логическим и действительным пролегает предметная область, в которой располагается знак, значение и смысл понятия. Думается, что концепция коррелятивности логического и действительного отличается от концепции параллелизма мышления и бытия, на первый взгляд похожих друг на друга концепций, и вот чем.

Параллелизм с достаточной простотой констатирует факт параллельности протекания процессов сознательных и физиологических, что по наличию одних можно судить и о наличии других, основываясь на их функциональной зависимости. При этом не учитывается сложный внутренний состав связи, благодаря которой возможна сама параллельность. В результате, физический и психический процессы «отражают»

друг друга, но в том и дело, что характер «отражения» здесь невозможно установить.

Если мы поместим метод Шпета (от логического до действительного) в гегелевский принцип от абстрактного к действительному, то, думается, его концепцию можно представить как прояснение метода гегелевской диалектики применительно к гуманитарной науке.

Со стороны Шпета это будет не простое прояснение непонятого и «темного», а развитие концепции Гегеля через конкретное наполнение логического – понятия. В истории философии немало работ, которые применяли гегелевское учение к объяснению какой-либо научной методологии. Так, пожалуй, один из ярких примеров – философия Белинского [19: 69]. Философия Шпета впитала в себя учение немецкого классика.

Шпет подчеркивает различие между задачами логики и эмпирическими науками. С точки зрения двух уровней науки это весьма актуально сегодня. Фактически Шпет разграничивает теоретический и эмпирический уровни. Какие же идеи Шпета могут составить ядро современного подхода к науке?

Теперь нам чрезвычайно тяжело преодолеть разрыв между гуманитаристикой и естественно-научным знанием. Предлагаются в основном позитивистские подходы (ценностный) и также синергетический и новое эволюционное направление в науке. Но что лежит в основе смыслополагания? Ответ на этот вопрос находится за гранью современной методологии. Даются различные объяснения: например, смысловая деятельность связывается с поступками людей, их целями и мотивацией, т. е. деятельностью человека. Подобные истолкования требуют доказательных разъяснений. Необходимы методологические основания, критерии для гуманитарных методов, пусть не такие строгие, как в естественнонаучной области, но, по крайней мере, определенные в своей конкретности. На сегодняшний день мы имеем несколько вполне разработанных подходов к гуманитаристике. Во-первых, это феноменологический метод; во-вторых, герменевтический; в-третьих, диалектический, синергетический и системный подходы [12: 64]. Далее возникает проблема собственно с философским осмыслением. Появляется метанаучная интерпретация, предполагающая анализ основных принципов, методов, концептуальных оснований той или иной теории. Шпет предлагает весьма стройную систему аргументации для гуманитарного знания (на примере истории), которая может быть отвергнутой или принятой сегодняшней наукой. Но, поскольку наука еще не вполне готова к самостоятельной демонстрации своих концептуальных идей, ей можно принять во внимание и предметный подход философа. Для того чтобы сбылись наши увещания, мы постараемся раскрыть тот научный уровень, который представлен Шпетом. Некоторые полагают, что строгость метода не подходит для гуманитаристики. Пусть так, но тогда тем более нужно, не останавливаясь, искать критерии научности

в нестрогом методе, что представляется еще более сложным занятием, ибо строгость метода еще не означает его невозможности, а только указывает на ясную очерченность его границ, его концептуальных оснований, в то время как нестрогие методы размывают эти границы, отчего и происходит непонимание. Так может быть, стоит утвердиться во мнении о нестрогом применении строгого научного метода? Для этого все равно необходимо рассмотреть взгляды Шпета, ибо они нацеливают нас на строгость метода, но в то же время не защищены и от критики, которая так важна для философского дискурса.

Из приведенной схемы видно, что к теоретическому уровню относится философия, входящая в сферу идеального [16: 90]. Философии, естественно, придается огромное значение. В то же время дело осложняется присутствием логики. Какое она занимает место по отношению к философии?

Логика исторической науки должна, по мнению Шпета, следовать за эмпирической историей и философией. Логика работает с понятиями и «своим анализом строения и метода науки освещает последние ее пути» [16: 94]. История – с фактами, а философия – это рефлексия, работа с идеальностью, сознанием.

Почему же именно в философии отводится место рефлексии? Рефлексия – это осмысление с точки зрения человеческого восприятия, здесь большую роль играют психологические мотивы. Недаром к ней обращается Гуссерль.[3: 164, 181; 21: 68, 125] «Чистый метод» Гуссерля – это, по сути, рефлексирование над собственным «я». «Чистый метод» Шпета – это логика. Всякая рефлексия, философствование уходят на второй план, а сама философия превращается в науку. Конечно, Шпет оставляет за философией «жизненный мир», саму действительность в ее жизненном обрамлении, но что это за действительность? Обратимся все к той же его схеме, и мы увидим, что под действительностью Шпет понимает значение, предмет, т. е. то, что можно *выразить* тем или иным способом (через язык, слово, понятие или жест). Принимая во внимание эту особенность шпетовской философии и ее отличие от логики, мы можем выявить некоторые специфические признаки собственно философии и науки.

### Список литературы

1. Анохин П.К. Философский смысл проблемы естественного и искусственного интеллекта // Синергетика и психология. Тексты. – Вып. 3. Когнитивные процессы. – М., 2004.
2. Гинев Д. Философская идентичность науки в постметафизической перспективе // Вопр. философии. – 2002. – № 3.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999.
4. Гуссерль Э. Начало геометрии. – М., 1996.
5. Густав Шпет: жизнь в письмах. – М., 2005.

6. Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. – М., 1996.
7. Дильтей В. Описательная психология. – СПб., 1996.
8. Мясников В.С. Густав Шпет: труды и годы // Шпет Г.Г. История как проблема логики. – М., 2002.
9. Ненашев М.И. Философия. Лекционный курс. – СПб., 2002.
10. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Ессе Номо. – Минск-М., 2002.
11. Пич Р. Критическое рассмотрение П.Д. Юркевичем философии // Вопр. философии. – 2002. – № 7.
12. Степин В.С. Синергетика и системный анализ // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. – М., 2004.
13. Счастливецва Е. А. Очерки феноменологии Густава Шпета. – СПб., 2005.
14. Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы. – М., 1998.
15. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск, 1998.
16. Шпет Г.Г. История как проблема логики. – М., 2002.
17. Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Шпет Г.Г. Философские этюды. – М., 1994.
18. Щедрина Т.Г. «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. – М., 2004.
19. Яковенко Б.В. История русской философии. – М., 2003.
20. Cristin R. Fenomeno storia. – Napoli, 1999.
21. Hülsmann H. Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl. – München, 1964.
22. Moryń M. Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiy koncepcji sensu. – Poznań, 1998.

# ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 111.1

*М. В. Елинский*

## Дисциплинарная онтология и неклассическая рациональность

Типологический подход к предмету наблюдается в онтологии со времени её возникновения как самостоятельной философской дисциплины. Спецификой современной онтологии являются два вида неклассического мышления – критический и релятивистский. Затронуты актуальные методологические вопросы онтологии и её взаимосвязи с эпистемологией.

Typological approach in ontology can be viewed since its birth as an independent philosophical discipline. The two ways of non-classic thought – critical and relativistic – are the specific features of the modern ontology. The actual methodological questions of ontology and its relation to epistemology are touched.

**Ключевые слова:** онтология как философская дисциплина; критическое и релятивистское мышление; неклассическая рациональность.

**Key words:** ontology as philosophical discipline; critical and relativistic thought; non-classic rationality.

Предмет онтологии всегда представлял собой почву для дискуссий: «Говорят: "бытие" наиболее общее и наиболее пустое понятие. Как таковое оно не поддается никакой попытке дефиниции» [9: 4]. Онтологическое мышление возникает как реализация претензии рационального мышления на охват всего внешнего и внутреннего опыта человека в его целостности. Во всех случаях упоминания слова «онтология» в философской литературе XVII в. оно обозначает первую философию, или метафизику.

Термин не имеет античного происхождения. По данным исследований последних лет [18], его вероятное авторство приписывается кальвинистскому теологу и метафизику Я. Лорхарду, который впервые использовал его в 1606 г. [16], а в 1613 г. слово появилось в работе другого кальвинистского философа Р. Геккеля [15]. В 1620 г. Й. Альстед отделил онтологию от более частных дисциплин, а в 1653 г. Й. Микрелиус также дал определение онтологии как науке о бытии [17]. Таким образом, вполне очевидно происхождение термина из протестантского

немецкого университета, где основным полем философской образованности являлась схоластическая теология и метафизика.

Немецкий картезианец Й. Клауберг – последователь новаторской и революционной для своего времени философии – использовал в своих сочинениях слово «онтоσοφία». Его работа 1664 г. «*Metaphysica de ente*», посвящённая бытию как таковому, излагает метафизику в схоластическом ключе, перетолковывая её в картезианском смысле. Декартовское различие мышления и телесности заменяет собой онтологический статус аристотелевских категорий [14]. Таким образом, Клауберг обозначает новым термином прежний круг философских проблем, существенно изменяя содержание философствования. Иначе говоря, термин имеет значение типологического определения дисциплины. Сегодня можно задаться вопросом, почему возник новый термин. Ответ видится именно в этимологии слова с двумя корнями *ov* и *λογοσ* или *σοφία*, обозначающими всё ту же дисциплину о первоосновах вещей, но одновременно методологически отражающими и способ их рационализации.

Смысл нового термина можно сформулировать так: «дисциплина о первоосновах вещей с точки зрения объекта познания». Таким образом, появление такого термина, как «онтология», по контексту соответствует магистральному направлению классической философии как философии субъект-объектных отношений, а по сути, отражает смысл академического философствования – структурирование способов рационального познания. В контексте рациональности субъект-объектных отношений термин «онтология» соответствует познавательной установке, направленной на наиболее общий объект познания – бытие. Акцент в данном случае делается именно на объекте познания. Заменяв в данном выше определении «объект» на «субъект», получим определение гносеологии, или теории познания, в рамках субъект-объектных отношений: «дисциплина о первоосновах вещей с точки зрения субъекта познания».

Способ рационализации мира или мышления о мире в рамках классического понимания субъект-объектных отношений в широком смысле, включая философское и научное мировоззрение, методологические установки и познавательные модели, получил в наше время название классической рациональности [7: 17]. В рамках рациональности неклассической принято говорить о критическом и релятивистском мировоззрении. Поэтому отцом неклассической рациональности считают И. Канта как автора критической философии.

Критическая философия Канта возникает на почве кризиса классических субъект-объектных познавательных моделей в виде рационализма и эмпиризма, обретающих законченные метафизические формы в философских системах виднейших представителей указанных направлений. Непосредственное влияние на формирование идей Канта оказали воззрения Г.В. Лейбница, Х. Вольфа и Д. Юма. О единственном

употреблении слова «онтология» Лейбницем сообщает Л. Котюра: «Онтология – наука о нечто и ничто, бытии и небытии, вещи и её способе бытия, субстанции и акциденции» [13: 512].

Схоластические споры о сущности и существовании обрели в рационализме нового времени законченную форму: необходимо было либо доказать способность сущности к порождению из своей идеальности реального бытия, либо объяснить, что добавляется к сущности, когда она становится существующей. Лейбницу удалось указать возможный путь синтеза. «Все возможное требует существования... а потому существовало бы, если бы не препятствовало другое, которое также требует существования и несовместимо с первым... Определение существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, то есть то, что содержит в себе больше сущности» [6: 123–124]. Поскольку сущность не в состоянии достичь бытия самостоятельно, завершающим элементом реализации бытия в онтологии Лейбница является божественная воля. Способ выведения существования из сущности через понятие её стремления к существованию позволяет говорить о нём как о положительной ценности. В результате складывается концепция существования как наилучшего мира, в котором только те сущности вступают в сферу бытия, которые в себе несут наибольшую меру сущности и совмещаются с наибольшим числом других сущностей.

Широкое распространение в философских кругах термин «онтология» получил благодаря ученику Лейбница Вольфу. В 1728 г. Вольф писал: «Та часть философии, которая занимается бытием вообще и его общими свойствами, называется онтологией, или первой философией» [20: 17]. Двумя годами позже термин вошёл в заголовок его работы «*Philosophia prima sive ontologia*» [17].

Проблема новоевропейского догматизма, в том числе и вольфианского, состояла в последовательной выводимости всех предикатов бытия из первого основания – первого акта мысли о «сущем как таковом», а также от способа перехода от этого первого понятия к последующим. Происходит ли этот переход посредством лишь аналитического расчленения исходного понятия или к исходному понятию присоединяется новое? Откуда может возникнуть это новое понятие? Как и на каком основании оно присоединяется к исходному понятию? Какова взаимосвязь понятий и вещей? Как можно в ней удостовериться? К этому вопросу и обратился Кант в начале работы над «Критикой чистого разума», когда окончательно убедился, что онтология Вольфа, «сама того не зная», остается лишь в области логики [4: 177–256].

Нацеленная на полную систематизацию и логически непротиворечивое выведение одного знания из другого онтология Вольфа оказывается наукой о всех возможных знаниях и предметах знания. С точки зрения логической дедукции понятие невозможно лишь в том случае, если оно противоречиво. Из этого Вольф делает вывод о возможности

всего непротиворечивого, толкуя эту возможность одновременно логически и онтологически. Первая и абсолютно всеобщая неопределенная определенность всякой вещи вообще – что она есть – видится исходным понятием. Но уже самый первый шаг от вещи вообще к её определенности парадоксальным образом обращается к данным сознания: мы сознаем самих себя и наличие вещей вокруг. Далее метафизическая конструкция разворачивается через определение основных понятий: единичности, множественности, пространства, времени и т. д. Однако по мере подобного разворачивания несводимость эмпирического материала к дедуктивному ходу мысли видится всё отчетливее. Но главная проблема кроется в вопросе о том, как возможна связь представлений и вещей.

Ответ Лейбница – посредством предустановленной гармонии. Ответ Вольфа, по сути, не отличается от ответа всех остальных рационалистов-догматиков – наличия первого основания вещи и представления о ней, т. е. необъяснимого рационально Бога, совпадения возможности и действительности. Однако в волевом акте божественного творения в интерпретации Вольфа видится меньше логики, так как метафизическая система оказывается разорванной и требующей искусственной связки. Методологическая установка Вольфа, ориентированная на демонстрацию дедуктивной непротиворечивости бытия в отличие от установки более ранних рационалистов, ориентированной скорее на демонстрацию его рациональной первоосновы, оказывается в результате менее убедительной в контексте догматического рационализма.

Наиболее заметное и непосредственное влияние на возникновение критической философии Канта оказала мысль Юма. Наследуя традицию Дж. Локка и Дж. Беркли, Юм сосредотачивается на анализе проблемы причинности, т. е. необходимой связи между событиями, которую считает недоказуемой: каузальные и логические связи не совпадают, действие не содержится в причине, не похоже на нее и невыводимо из нее. Основанием причинности не может быть и опыт, так как мы не наблюдаем связь причины и действия, а имеем лишь впечатления совместного появления двух событий [11: 37]. В интерпретации Канта Юм обратил внимание на проблематичный характер всеобщего закона причинности и содержательных суждений причинности. Он нашел, что они претендуют на необходимость, т. е. на априорность, и что они имеют синтетический характер. Возникает вопрос, по какому праву я выхожу за пределы какого-то данного мне понятия и могу «связать с ним другое, в нем несколько не заключающееся, и при том так, как будто бы оно необходимо к нему принадлежало» [5: 91]. Таким образом, Кант считает, что уже Юм поставил вопрос о возможности синтетических суждений а priori в его частной форме о возможности причинности.

Проложить для европейской мысли путь к современному пониманию онтологического мышления удалось Канту: «гордое имя онтологии... должно быть заменено скромным именем простой аналитики чис-

того рассудка» [3: 304]. Тем не менее, сама идея трансцендентальной философии имеет онтологический характер: «В философии Канта... описывается опыт, онтологизирующий рефлексивное содержание» [2: 72].

Мир познается, по Канту, лишь в опыте, но чистое чувственное созерцание ещё не есть опыт, т. е. познаваемый эмпирически мир, хотя и познаётся правильно, отличается от того, каков есть мир сам в себе, не затронутый процессом познания. В этом смысле «правильность» означает, как сказали бы сегодня, не идентичность информации переданной информации воспринятой, но, наоборот, добавление в этот информационный поток структурирующих его правил и видоизменение его посредством синтетических операций. «Превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение. Данное созерцание должно быть подведено под такое понятие, которое определяет форму деятельности суждения вообще в отношении созерцания, связывает эмпирическое сознание этого созерцания в сознании вообще и тем самым придает эмпирическим суждениям общезначимость» [5: 58].

Таким образом, Канту впервые удаётся отделить картину мира как познаваемого объекта от собственно мира. Бытие становится не реальностью, но способом мышления о ней. «Бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении» [3: 520].

Выйдя за пределы старой метафизической проблематики, критицизм Канта порождает новое проблемное поле, затронувшее практически все области философского и научного знания. В онтологии новая проблематика обозначается в XIX в. рядом метафизических конструкций, а в XX в. постепенным отказом от метафизики. Логическое завершение классической западной метафизики находит свое выражение в жёстко рационализированной гегелевской системе. Универсалистские претензии гегелевской метафизики вызвали мощную ответную реакцию. Внешне этот путь становления неклассической онтологии пролегал через волюнтаристские метафизики к «философии жизни». Онтологической проблемой являлся поиск основания бытия в виде его движущей силы взамен статичного рационального бытия классической метафизики.

Другое направление онтологической мысли представляет феноменология с её центральной проблематикой интенциональности сознания и конституирования феномена. Учение о феномене присутствует у Гегеля и обретает развитую метафизическую форму у Э. Гуссерля. Категориальный синтез Канта сменяется у Гуссерля конституированием феноменального мира на основе фундаментального свойства интенциональности сознания. Бытие становится не просто синтетическим, но феноменальным. «Феноменология разума связывается с понятием из-

начальной очевидности, независимо от того, какого типа эта очевидность – перцептуальная, категориальная или какая-либо еще. Таким образом, становится ясно, что феноменология развивает критику, заменяющую критику Канта» [8: 181–182].

Одну из финальных метафизических конструкций в онтологии представляет бергсоновская философия потока, или процесса. Процесс понимается Бергсоном как основа бытия, а в центре проблематики оказываются длительность и интенсивность. Во «Введении в метафизику» 1903 г. [12] он представляет бытие как множественное – крайне многообразную длительность. Эта длительность – по сути наша собственная – схвачена между более или менее интенсивными длительностями. Мы воспринимаем некое количество длительностей, причем все они отличаются друг от друга. Длительность и одновременность подводят итог трём возможным гипотезам: обобщенному плюрализму, ограниченному плюрализму и монизму. Бергсон принимает третью гипотезу: время едино, универсально, безлично.

«Временем картины мира» называет состояние философской мысли первой половины XX в. Хайдеггер [10: 41–63]. Во введении к «Бытию и времени» автор «фундаментальной онтологии» и внимательный исследователь Канта говорит: «Смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием (*dasein*), окажется временность» [9: 17]. Таким образом, кантовский принцип отделения объекта познания от собственно вещи принимает в фундаментальной онтологии вид окончательного отделения бытия от сущего. Этот принцип становится краеугольным камнем неклассической рациональности. Бытие окончательно утрачивает статичность, «вещь в себе» и становится чистым процессом, временем.

Рассмотренные направления онтологической мысли коренятся в кантовском критицизме и по-своему развивают его базовый принцип чёткого определения области своих теоретических изысканий. Неклассическую онтологию больше не удовлетворяет роль метафизики как системы представлений о первоосновах мироздания. Её, скорее, интересует механизм феноменализации реальности и вопрос о том, каково в ней место человека и человеческого познания. Присутствует ли в таком мышлении метафизика? Очевидно, присутствует – по причине его направленности на поиск неких окончательно достоверных принципов реальности, т. е. её метафизических оснований. Новым шагом в отказе философской мысли от метафизики явилось современное релятивистское мышление, берущее начало в математической мысли.

Пространство и время утратили для математиков абсолютный характер с возникновением неевклидовых геометрий и развитием теории множеств. Окончательно эта утрата завершилась формулировкой антиномий теории множеств и выходом математической мысли в область теории систем – неклассической пограничной дисциплины, развившейся на стыке ряда наук и философии. Другим мощным фактором, воз-

действовавшим на философскую мысль, стало стремительное развитие неклассической физики, основными вехами которого считаются формулировки теории относительности, квантовой теории, принципа неопределённости и принципа дополнительности: физический мир сначала утратил своё абсолютное вместилище в виде пространства-времени, затем определённость дискретности-непрерывности и массы-энергии, затем возможность точного пространственно-временного описания и, наконец, исчезла и сама возможность его окончательной объективации. «То, что мы наблюдаем – это не сама природа, а природа, которая выступает в том виде, в каком она выявляется благодаря нашему способу постановки вопросов» [1: 23].

Принцип критического мышления получил при этом самостоятельное развитие в фундаментальной науке: научные законы действуют безупречно, но лишь в рамках заданной для них области действия. Правильность мышления ставится тем самым в зависимость от адекватного выбора области применения заданного познавательного аппарата. Построение познавательного аппарата является функцией аналитического и синтетического мышления, которые можно обобщенно определить как мышление конструктивное. И позитивная наука, и философия видят своей задачей некую целостную форму знания. Поэтому обобщённая формулировка принципа научно-философского критического мышления может быть представлена как принцип обоснованности критического мышления мышлением конструктивным и необходимости критического мышления как завершающей фазы построения целостного знания. Классическая диалектическая формула «тезис – антитезис – синтез» заменяется формулой «спектр тезиса – синтез – критический анализ». Таким образом, знание оказывается продуктом синтеза конструктивного и критического мышления, существующим относительно познавательного аппарата и области его применения. Данный принцип зафиксирован современным термином «эпистемология», обозначающим теорию познания.

Эпистемологический релятивизм – логически завершённая идея относительности знания – представляет собой концепцию абсолюта как только идеи рационального мышления, предполагающую взаимную зависимость знания и контекста его использования. Абсолютное знание недостижимо, хотя его идея и способна выступать побуждающей силой мышления. Абсолют есть лишь одна из идей рационального мышления – образ, понятие, мысль. Эта идея создана мышлением, существует в мышлении и оказывает влияние именно на мышление. Означает ли это, что знание, адекватно отражающее реальность, невозможно? Нет. Это означает лишь то, что невозможно знание абсолютное, полностью автономное, универсальное. Однако остаётся ли в этом апофеозе относительности место мышлению онтологическому, изначально претендовавшему именно на охват абсолюта?

Сегодняшний ответ на последний вопрос – утвердительный, но неклассический. Одним из удачных современных определений онтологии представляется определение Р. Поли: «Онтология – это теория объектов... Каков бы ни был или ни мог бы быть объект, онтология – это его теория. «Объект» в данном смысле синонимичен традиционному термину «бытие»» [19: 313]. По Поли, онтология не сводима к теории познания. Её предметом является объективная сторона познаваемого, а предметом теории познания – сторона субъективная. Обе они, очевидно, взаимосвязаны, но не являются одним и тем же. Не имеется препятствия для существования множества различных онтологий [19: 318–319].

Сравнительное исследование онтологической проблематики различных философских традиций, опирающееся на разработанную методологическую основу, представляет ценность именно с точки зрения современного понимания онтологии. Типология способов рационализации мира в его всеобщности с точки зрения его самотождественности оказывается сегодня единственным позитивно-научным результатом онтологии как дисциплины, а её основной задачей – понимание этих способов в их разнообразии, деталях и контекстуальных связях. Одним из важнейших вопросов современной философии является вопрос о соотношении онтологии и теории познания.

#### **Список литературы**

1. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. – М.: Наука, 1989.
2. Исаков А.Н., Сухачев В.Ю. Этнос сознания. – СПб.: СПбГУ, 1999.
3. Кант И. Критика чистого разума / Кант И. Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3.
4. Кант И. О вопросе, предложенном на премию королевской Берлинской академии наук в 1791 году / Кант И. Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 177–256.
5. Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / Кант И. Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1.
6. Лейбниц Г.В. Абсолютно первые истины. / Собр. соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1984. – Т. 3.
7. Мамардашвили М.К. Классический и неклассические идеалы рациональности. – М., 1994.
8. Рикер П. Кант и Гуссерль. Интенциональность и текстуальность. – Томск: Водолей, 1998.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997.
10. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
11. Юм Д. Исследование о человеческом познании / Юм Д. Соч.: в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1965.
12. Bergson H.L. Introduction a la metaphysique. – N.Y.: Putnam, 1912.
13. Couturat L. Opuscules et fragments inédits de Leibniz. – Hildesheim, Georg Olms, 1961.

14. Garber D. Clauberg, Johannes (1622-65). // Routledge Encyclopedia of Philosophy, CD-ROM. – London: Routledge, 1998.
15. Gockel Rudolf. Lexicon philosophicum. – Hildesheim: Georg Olms, 1964.
16. Lorhard Jacob. Ogdoas scholastica. – Sangalli, 1606.
17. Mora J.F. On the early history of 'Ontology' // Philosophy and Phenomenological Research. – 24. – 1963. – P. 36–47.
18. Ohrstrom P., Uckelman S.L., Schärfe H. Historical and Conceptual Foundation of Diagrammatical Ontology // 15th International Conference on Conceptual Structures. – ICCS 2007. – Sheffield, UK. – P. 374–386.
19. Poli R. Ontology for knowledge organization. // Knowledge organization and change. R. Green (ed.). – Frankfurt: Indeks, 1996.
20. Wolff Christian. Preliminary discourse on philosophy in general. – N.Y.: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1963.

УДК 165.19

***В. К. Иошкин***

### **Свобода и несвобода в мышлении**

В статье выясняется зависимость мыслительного процесса от знаний и убеждений личности, от природных и социальных факторов. Раскрывается проблема мыслимого и немислимого, которая выражает противоречия, возникающие в процессе общения и понимания людьми себя и друг друга. Анализируются проявления закона экономии мышления.

The article discloses the dependence of cogitative process on the knowledge and beliefs of a personality, on natural and social factors. The problem of conceivable and inconceivable is explored, which demonstrates the contradictions arising in the process of people's communication and understanding of inner self and the others. The manifestations of the intellectual saving law are analyzed.

**Ключевые слова:** свобода, несвобода, мышление, сознание, немислимое, закон экономии мышления.

**Key words:** freedom, lack of freedom, thinking, consciousness, unthinkable, intellectual saving law.

Мышление, по большому счету, – это не результат свободного волеизъявления человека, хотя и может быть таковым, это функциональная несвобода человеческой деятельности, проявляющаяся в сфере познания и общения. Человек не может сделать и шага, не познавая мир, не сопоставляя получаемую информацию с той, которая уже имеется. Познавая окружающую действительность и общаясь с себе подобными, человек не может не мыслить. Он мыслит специфически – по-человечески, опираясь на мощь своего разума. Мыслит человек в ос-

новном прагматично, извлекая пользу из мыслительного процесса, что уже само по себе указывает на некую зависимость мышления от неких целевых установок. Мышление может носить обыденный или теоретический характер, воплощаться в достижениях материальной и духовной культуры, но от этого оно не становится свободнее. Свободен стартовый всплеск мысли, а дальше идет зависимость, несвобода от той мысли, которая легла в основу индивидуального или группового существования.

Мысль рождается в голове индивида, но, если она имеет социальную ценность, может продолжить жить в обществе. Для этого она должна быть понята и принята. Здесь возникает проблема взаимопонимания между людьми, социальными группами, поскольку каждый субъект мыслительной деятельности, будь то индивид или социум, опирается на свое мировоззрение, убеждения, пристрастия, т. е. на свои несвободы.

Наличие множества социальных групп, политических организаций при преобладании концепций свободы мысли, свободы социального бытия, оставляющих вопросы несвободы в стороне от их теоретического осмысления, ведёт людей к большей разобщенности, чем к консолидации усилий по совместному решению каких-либо задач, поскольку каждый свободен в принятии своего решения. К осознанию несвободы человек приходит позже, когда понимает, что хотел сделать лучше, а результат получился далеким от того, который ожидался. В познании и общении велика роль авторитетной личности, к мнению которой прислушиваются. Это тоже фактор несвободы бытия и несвободы мышления.

Общеизвестно, что личностью человек становится только тогда, когда осознает себя членом социума, когда становится носителем социальных качеств, т. е. осознает границы своего внешнего несвободного существования. Осознание своей внутренней несвободы вместе со свободой состояния и включенности своего «я» в систему внешних несвобод означает становление самосознания.

Самосознание таит в себе массу несвобод, поскольку включает в себя осознание, оценку человеком своего знания, нравственного облика и интересов, идеалов и мотивов поведения, целостную оценку самого себя как чувствующего и мыслящего существа, как деятеля [14:591]. Самосознание, вне всякого сомнения, демонстрирует свободу состояния, обособленность от других субъектов бытия, поскольку ориентировано на относительную независимость от окружения. Независимость эта именно относительна, поскольку через самооценку личности просматривается соотнесение своего индивидуального уровня знания с неким общим знаменателем, персонального нравственного облика и поведения с требованиями обычаев и традиций, с нормами права и т. д. Мысли и мышление личности, проявляющиеся в процессе осмысления человеком своего места в мире, в конкретной социальной структуре,

таят в себе свободы и несвободы. Свободы связаны с возможностью проявления самостоятельности в суждениях и оценках, а несвободы заключены во множестве зависимостей человека от законов и условий его бытия. Непреложным фактом действительности является то, что деятельность человека носит осознанный характер и человек не свободен от процесса осмысления своих шагов в мире. Содержание его мыслительной деятельности органично связано со свободой и несвободой этого процесса.

Н. И. Кондаков так определяет мышление: «Мышление – это не непосредственное отражение предметов и явлений. Мышление – такой процесс, в ходе которого человек сопоставляет мысли, т. е. рассуждает, умозаключает, из одних мыслей выводит другие мысли, в которых содержится новое знание. Мышление – это *опосредствованное* познание предметов и явлений материального мира» [б: 347]. Выделение Н.И. Кондаковым опосредствованного характера мышления указывает на несвободу мыслительной деятельности от ранее накопленного знания. Он не абсолютизирует опосредствованного характера познания, а соотносит его с непосредственным познанием, выделяя при этом опосредствованное знание. «Опосредствованное знание – знание, полученное в результате связного логического рассуждения на основе предшествующего знания, накопленного в процессе общественного производства и научного исследования, в отличие от *непосредственного знания*, полученного посредством восприятий и представлений» [б: 408]. Разъяснение опосредствованного знания раскрывает несвободу мыслительной деятельности от науки как формы общественного сознания, от общественно исторической практики, от всего того объема информации, который накоплен обществом. Такой подход не гарантирует от проникновения в сферу мыслительной деятельности заблуждений, искаженного знания, накопленного предыдущими поколениями.

«Непосредственное знание – знание, полученное в результате прямого воздействия предмета внешнего мира на органы чувств» [б: 382]. Казалось бы, что это знание должно быть свободным, но и оно так же не свободно. Мышление человека в большей или меньшей мере несет в себе элементы диалектики субъективной, которая является отражением диалектики объективной. В силу этого мышление человека не свободно от объективной реальности. Отображение не свободно от отображаемого, знание о действительности не свободно от самой действительности, оно не свободно от качества восприятия человеком действительности.

Человек вносит личностные коррективы в получаемое знание, исходя из своих предпочтений, социальных позиций, миропонимания. Здесь также не исключена возможность проникновения искаженной информации в содержание мыслительной деятельности. В данном контексте рассуждений можно возразить, указав на связь процесса познания с практикой, которая призвана оказать помощь в очищении знания

от всего наносного. Практика, вне всякого сомнения, объективна, но трактовка и осмысление результатов практики осуществляется субъектом, поэтому выводы из проделанной работы могут приобретать субъективный характер. Последнее, решающее слово в приобщении полученной информации к области знания принадлежит субъекту. Человечество не свободно от субъективизма в большей или меньшей мере.

В статье К.П. Иванова «Источник лженауки – некомпетентность» приводятся данные исследования, проведенного во Франции среди студентов и преподавателей университетов. Согласно ему, верят в астрологию 40 % студентов, 50 % преподавателей, 30 % профессоров. Верят в телекинез 70 % студентов, 65 % преподавателей, 55 % профессоров. Вывод: «Становится понятно, что фундамент лженауки составляют не случайные ошибки исследователей, а суеверия и глубокое невежество молодежи и высокообразованных людей» [4: 48]. К.П. Иванов обращает внимание на несвободу мыслителя от своих мировоззренческих позиций. К.А. Славская смотрит на проблему несколько шире, она обращает внимание на влияние прошлого опыта на процесс мышления. Критикуя представителей гештальтпсихологии, отмечает, что «они совершенно упустили из виду тот фундаментальный факт, что всякое мышление исходит из прошлых знаний, совершается на их основе, отправляется от них, включает их, что без использования знаний мышление вообще невозможно» [15: 156].

Современное знание идет вперед огромными шагами, несет в себе достижения прошлого, но вместе с ними переносит за собой груз ошибок, заблуждений, пережитков. Научное знание человека – его научная вера, научные знания, превратившиеся в убеждения. Научная вера идет за наукой, поскольку включает апробированное, устойчивое знание, ставшее достоянием общественности. Без своевременной корректировки научной веры и науки научное знание конкретного человека (научная вера) быстро устаревает и превращается в шоры, позволяющие видеть мир с позиций только вчерашнего дня. В силу наличия социального общения такое знание способно оказывать негативное влияние на миропонимание других субъектов бытия. Человечество движется по пути углубления своего знания, но этот процесс зависит от степени овладения субъектом познания новейшими достижениями науки, от соответствия достижений науки самой объективной реальности, т. е. от истинности получаемого знания. Истинным считается знание, которое адекватно отражает действительность, раскрывает её такой, какая она есть на самом деле. Истина есть несвобода знания от объективной реальности.

Общеизвестно, что знание существует в форме суждений. Суждения представляют собой мысль, указывающую на взаимосвязь нескольких понятий и раскрывающую отношения между различными вещами и их свойствами. Понятие – это тоже мысль, логический образ, отражающий существенные свойства и отношения вещей и явлений. Суждение,

таким образом, представляет собой мысль, связывающую между собой другие мысли. В русском языке слово «мысль» может означать как результат размышления, идею, так и быть синонимом мышления [9: 315]. При философском подходе к вопросу, по всей видимости, между мышлением и мыслью знак равенства ставить нет необходимости, чтобы четче просматривалась обособленная информация (мысль, идея) и процесс оперирования этой информацией (мышление). Как ни подходи к процессу познания, но мысль выступает исходным пунктом и конечным результатом логического познания, которое начинается с одной мысли, а завершается другой мыслью. Исходная и конечная мысли не тождественны друг другу по своему содержанию, поскольку умозаключение, по сравнению с исходным суждением или суждениями, несет приращение знания. По идее, новое знание должно быть свободным. Оно свободно только как специфическая информация, получившая свое определение (дефиницию) в системе суждений или новом понятии, а потому приобретающее конкретность своего толкования и вместе с ним свободу состояния. По всем другим параметрам о свободе новой мысли вести речь проблематично. Она не свободна от содержания исходных понятий, от тех суждений, посредством соотношения которых её выводили.

Мысль и процесс мышления оказываются несвободными от множества факторов как объективного, так и субъективного характера. Эти несвободы становятся препятствиями на пути процесса общения, осуществляемого в сфере обыденной жизни, в науке, философии, религии и т. д., когда собеседники или оппоненты не могут понять друг друга, хотя и говорят на одном языке, используют одни понятия. Общение – функциональная несвобода нормального социального бытия. Нет общения – нет общества. Общение осуществляется на основе того, что мыслится контактирующими сторонами, на основе мыслимого. Однако в этой сфере возникает немислимое. Немислимое выступает побочным продуктом процесса мышления, обратной стороной мыслимого. По большому счету, немислимого так такового не должно быть, всё мыслимо. Тот, кто создает теоретический продукт или вещь, которые не воспринимаются другими, мыслит их, следовательно, всё мыслимо. Проблема немислимого возникает в сфере общения как противоречие между тем, кто передает мысль, и тем, кто её принимает, когда содержание мыслится одним человеком, но трудно воспринимается или вообще не воспринимается другим.

В обыденном общении приходилось слышать категоричные возражения против выделения немислимого вообще, поскольку то, что не поддается осмыслению, просто не существует, а раз это так, то зачем тратить силы на его осмысление. Вместе с тем слово «немислимый» в русском языке есть и имеет определенное значение. Немислимый – такой, который трудно, невозможно себе представить; невозможный, невероятный [10: 456]. Антонимом слова немислимый является мысли-

мый. Мыслимый в русском языке рассматривается как возможный, могущий случиться [8: 458]. Человек живет мыслью, мысль сопровождает его постоянно. Он мыслит произвольно и непроизвольно. Мыслит непреднамеренно и преднамеренно. Мыслит по внутренней потребности и под влиянием внешних факторов, когда мысль навязывается извне. Мыслит критично и некритично. В основе некритичного мышления находится внушаемость. «Внушаемость традиционно считается качеством, противоположным критичности. В числе факторов, определяющих её, называют слабость логического мышления субъекта, недостаточный уровень его умственного развития, безотчетную подчиняемость требованиям окружающей среды» [17: 197–198]. Некритично мыслящий человек, пожалуй, не будет ставить проблемы мыслимого и немислимого. Проблема немислимого – это проблема людей, критично оценивающих мир, свое и чужое знание о нём.

Указание на то, что немислимое трудно представить, оттеняет специфику восприятия человеком какой-либо информации. С одной стороны (первая грань проблемы), здесь может быть содержание понятия с нулевым объемом – пустого понятия, которое не включает в свое содержание ни одного предмета, а потому не поддающееся схватыванию в мысли. Мысль о понятии с нулевым объемом можно обозначить как лишенную смысла. Такая мысль так же немислима. Но тем не менее мифологические персонажи, несмотря на их отсутствие в мире материальных вещей, одними людьми мыслятся, а другими не мыслятся. Мифологический персонаж может возникать в сознании непреднамеренно как результат свободной фантазии и преднамеренно под влиянием других людей.

Мыслиться может как мыслимое, так и немислимое. Немислимое, став предметом мыслительного процесса, трансформируется в мыслимое. Мыслимое может преобразовываться в немислимое. Мыслимое, в таком случае, превращаясь в немислимое, выступает как невосприятие субъектом мыслительной деятельности результатов собственного умозаключения или умозаключения другого. Это не восприятие опирается на сомнение в реальности того, что пришло или передано в мысли, что не согласуется с объективной реальностью или мировоззрением субъекта мыслительной деятельности. Налицо несвобода от объективной реальности, с одной стороны, и от мировоззрения человека, с другой. Личность, как известно, может оценивать своё «Я» с позиций «не-Я», а потому способна критически относиться к результатам своей же мыслительной деятельности, воспринимая в качестве немислимого то, что сама же и измыслила. Получается, что немислимое есть выражение несогласия с результатами мыслительной деятельности, умозаключений, с теми выводами, к которым пришёл сам или другие мыслители. Немислимое предстает как итог свободной оценки результатов своей же мысли, её переосмысления при отсутствии несвободы от ранее высказанного. Немислимой может стать собственная мысль, ещё не пре-

вратившаяся в убеждения или утратившая статус убеждения, при её критическом переосмыслении.

Вторая грань проблемы невысказанного может заключаться в том, что понятие, сформулированное в результате научных поисков, не является пустым, но его содержание не воспринимается в силу того, что субъект познания, находясь под воздействием сложившихся воззрений (например, научной и иной веры), не может для себя уяснить, что открытые явления принадлежат объективной реальности. Неевклидова геометрия – великое творение Н.И. Лобачевского – было встречено его современниками насмешками и издевательствами. На страницах журнала «Сын отечества» за 1834 год анонимный рецензент, изощряясь в принижении работы, предлагал вместо заглавия «О началах геометрии» написать, например, Сатира на геометрию, Карикатура на геометрию. Даже М.В. Остроградский, являясь крупным математиком, назвал геометрию Лобачевского «вряд ли заслуживающей внимания». Отрицательно была встречена и эволюционная теория Ч. Дарвина [1: 98–99].

Граница мыслимого и невысказанного может проходить и через (сквозь) самого мыслителя, раздваивать его как автора и самого первого, и самого строгого критика. Примечательно, что мыслимое в данном случае, допускающее возможность небольших неточностей, самим автором взгляда относится к области невысказанного, отправляется на уточнение и перепроверку. Все это говорит о научной добросовестности автора. И. Ньютон открыл закон всемирного тяготения, но при расчете движения Луны, из-за неверных данных о диаметре Земли, расчеты оказались неточными, с ошибкой на 4 %, и это заставляло автора усомниться в своей правоте. Закон был обнародован через 20 лет после своего открытия. Примерно столько же скрывал от широкой общественности эволюционную теорию Ч. Дарвин, смущаясь выводом о естественном происхождении человека, что лишало царя природы неординарности и равняло с животными. М. Планк, выдвинув идею квантования энергии, сам же и оспаривал ее. Он определенно не хотел признавать подобное истолкование всерьез и надолго и, по его собственному признанию, терпел это лишь потому, что никакой иной возможности объяснить энергетические процессы не было. М. Планк даже писал коллегам просьбы не принимать гипотезу, поскольку она, с его слов, разрушает красивое здание классической физики [16: 254–261].

Третьей гранью проблемы невысказанного является проблема запрета. Невысказанное и запрет – понятия разные, но при определенных условиях они пересекаются. В данном контексте невысказанное – это то, что по религиозным, политическим, нравственным, эстетическим, научным, философским соображениям может нанести ущерб социальным структурам, если его сделать мыслимым, а потому оно должно быть запрещено, должно перейти в разряд невысказанного. Содержанием понятия «запрещено» охватываются явления, которые негативно влияют на разные стороны общественной жизни. Некоторые идеи (мысли) оказы-

вают разрушающее воздействие на социальные структуры и общественный строй. Эти идеи должны быть запрещены. К таким идеям относятся: фашизм, экстремизм, расизм, ксенофобия и т. д. Запрещение соответствующих идей делает их преднамеренно невысказанными. Эти идеи ничтожатся, преднамеренно превращаются в ничто, чтобы на их месте дали всходы продуктивные мысли, соответствующие социальным потребностям конкретного социума.

Проблема преднамеренного невысказанного проходит красной нитью через «Истинные правила Христианского воспитания детей», изданные в Москве в 1795 году. Там говорится о том, что никто не должен желать собственной своей воли, не питать собственных своих желаний, которые суть злы, развратны и источник всякого зла, так как, напротив того, единое желание и единая воля Божия есть источник всякого блага [5: 23–24]. Издававшийся Ватиканом с 1599 по 1966 годы «Индекс запрещенных книг» содержал перечень произведений, чтение которых запрещалось верующим под угрозой отлучения от церкви [19: 162]. Жесткий контроль над умами монахов осуществлялся и на Руси, о чем свидетельствуют документы. Один из пунктов обязанностей монастырского благочинного, в соответствии с Правилами благоустройства монастырской жизни, изданными в 1910 году в Казани, требует всемерно наблюдать: не имеют ли и не читают ли кто из братии лжеумственных сочинений и книг запрещенных [12: 38–39]. Вопрос о преднамеренно невысказанном постоянно поднимался в советский период существования нашего общества. Программа КПСС предусматривала разоблачение буржуазной идеологии, пропаганду преимуществ социализма и коммунизма перед отживающей свой век капиталистической системой [13: 122]. Наличие спецхрана литературы, содержание которой не могло быть объектом мышления для всех, указывает, что проблема невысказанного не является надуманной. Она жива и в нынешней России. Об этом свидетельствует Федеральный список экстремистских материалов, который насчитывает 218 изданий [18]. Эти издания решениями различных судов запрещены к использованию. В нынешних условиях к области невысказанного могут быть отнесены те науки, которые способствуют объективному освещению положения тех или иных социальных групп в обществе. «Сейчас предпринимаются попытки упразднения, закрытия «неудобных», «опасных» для политиков и «социальных трансформаторов» наук. Так, под нажимом «прагматиков» от политики, науки и бизнеса, смотрящих на жизнь только через «прицел» экономической эффективности, была изъята из числа обязательных для преподавания в вузах социология» [11: 650]. Эта мысль со страниц одного из ведущих научных журналов страны говорит сама за себя. Диссертант не задает вопроса о том, плохо это или хорошо. Необходимо констатировать, что понятие невысказанного должно официально войти не только в арсенал философов, но и политиков, где оно давно уже прописано. Невысказанное в рассматриваемом варианте своего проявления характеризует свобо-

ду состояния социума, которая заботится о незыблемости теоретических, духовных основ своего существования. Это выражение функциональной несвободы, связанной с сохранением устоев конкретной формы общества, уклада общественной жизни.

Четвертую грань проблемы невысказанного в единстве с мыслимым, можно рассмотреть посредством несовместимых понятий. Голый король не может быть одет. Если он одет, то он не является голым. Голый король – персонаж сказочный, но, тем не менее, невысказано, чтобы голый король был одет. Человек не может быть голоден и сыт одновременно, если речь идет об одном виде пищи (материальной или духовной). Не будем брать во внимание больных людей. Людям, живущим плохо, могут внушать то, что они живут хорошо или очень хорошо. Американский президент Джордж Буш заявил, что первопричиной продовольственного кризиса в мире является индийский средний класс, который стал больше потреблять продуктов питания. При этом факты показывают, что только курицы жители США съедают в 23 раза больше, чем индийцы [2]. Невысказанное в таком случае выступает как преднамеренное внушение того, чего нет в реальности. Латинская мудрость гласит: «Если бы геометрические аксиомы задевали интересы людей, то они, наверное, опровергались бы» [7: 54]. Если бы это было так, то геометрические аксиомы могли бы попасть в разряд невысказанного.

Невысказанное – это не то, что не может существовать в мысли, а то, что человеку в силу его знаний, убеждений, взглядов трудно, невозможно или запретно представить, воспринять, понять. На процесс осмысления накладываются пристрастия индивида и социальной группы, выраженные всеми формами общественного сознания. Здесь довлеют некие традиционные воззрения, объясняющие всё существующее. В соответствии с существующими взглядами всё должно быть именно так и не иначе. Всё, что иначе – инакомыслие, которое имеет тенденцию к тому, чтобы восприниматься как невысказанное.

Невысказанное – это отражение противоречия, возможно непримиримого, между тем, что признано индивидом, социальной группой, обществом и тем, что не признано другими субъектами мысли по политическим, правовым, нравственным, эстетическим, научным, религиозным и иным мотивам, нормам, соображениям. Невысказанное – это не восприятие субъектом мыслительной деятельности тех или иных мыслей, исходя из внутренней или внешней несвободы бытия, т. е. по внутренним убеждениям или по коллективным (социальным) соображениям. Чаще всего к области невысказанного относятся идеи, взгляды, которые, будучи мыслимыми, по мнению субъекта мыслительной деятельности, способны негативно повлиять на индивида, социальную группу, систему взглядов. Идеи свободомыслия способны поколебать устои религии, аморальные идеи способны изменить нравы общества, аполитичные взгляды нацелены на изменение устоев общественной жизни, антинаучные воззрения вредны для науки и т. д. Поэтому невысказанное – это

то, что, по мысли субъекта мыслительной деятельности, должно быть удалено из сферы бытия, из области мышления на неопределенный срок или навсегда. Это то, что возможно реально существует, но о нем нельзя мыслить, поскольку на мысль об этом объекте наложен запрет. В качестве немыслимого может выступать сверхсмелая фантазия, содержание которой не способен в качестве мыслимого представить себе другой человек, обыватель. Немыслимое всегда не согласовано с условиями бытия субъекта мысли, а потому мысли о нем, о запрещенном всегда свободны.

Немыслимое – это грань между познанным и непознанным, между понятным и непонятым, между тем, что мыслимо, и тем, что почему-то немыслимо. Немыслимое – своеобразная «вещь в себе», но в отличие от кантовской она открыта познанию. То, что немыслимое существует как некое знание, оно предстает как возможная ступень на пути от знания неосмысленного к знанию осмысленному. Проникновение в сферу немыслимого может дать ответ на вопрос: почему данное знание является немыслимым? Немыслимое – это одна из форм несвободы субъекта познания от конкретного содержания знания, от стереотипов мышления, которые мешают проникнуть в глубины того, что кажется непривычным, пугающим, ошеломляющим. Специфика немыслимого в том, что оно проявляется в мыслительной деятельности не у всех, а только у части субъектов познания в определенных познавательных ситуациях, когда они критически воспринимают информацию об окружающем их мире.

Немыслимое, вероятно, может быть непреднамеренным и преднамеренным. Непреднамеренное немыслимое может включать: результаты фантастического воображения, не согласующиеся с реалиями бытия, включая мифологическое отражение действительности, чем объясняется невосприятие мифов одних народов другими; работы по созданию вечного двигателя, поскольку это противоречит законам природы; открытие того, что не вкладывается в рамки существующих теорий, когда сами авторы открытий первоначально могут не осознавать значимости их вклада в развитие науки, сомневаться в истинности открытого знания и возможности его практического применения. Примерами, иллюстрирующими последнее положение о непреднамеренном немыслимом, могут служить Э. Резерфорд, Ф. Содди, П. Кюри и др. [1: 97–98].

За любым из проявлений непреднамеренного немыслимого скрывается свобода мыслительной деятельности, ведущая к расширению знания о мире, будь то в рациональном или иррациональном ключе понимания происходящего. Философские расхождения между различными школами, по всей видимости, следует отнести к непреднамеренному немыслимому, поскольку никто не создавал преднамеренно учений в противовес другим школам, каждый видел мир таким, каким он ему представлялся, а потому можно надеяться на продуктивное взаимопонимание в осмыслении проблем, волнующих мир. О необходимости

диалога представителей диаметрально противоположных философских направлений высказываются Н.И. Губанов и В.Н. Согрина [3: 56].

Преднамеренное немислимое может включать: выдвижение смелых гипотез, активизирующих исследовательскую деятельность ученых (мы рождены, чтоб сказку сделать былью); объявление всего знания, которое не согласуется с концепцией существования конкретной социальной организации, общины запретной, немислимой, опасной для существования; сокрытие своих теоретических просчетов, преднамеренная фальсификация посылок мыслительной деятельности (голый король имеет новое шикарное платье).

Преднамеренное немислимое играет противоречивую роль в познании, за ним может стоять смелый прорыв к новому знанию, демонстрирующий свободу научного поиска субъекта познания (смелые гипотезы). Вместе с тем преднамеренное немислимое может выступать в качестве ограничителя познавательной деятельности, когда апологет существующего социального образования не брезгует фальсификацией знания об условиях бытия, показывая свою функциональную несвободу от общества, от конкретных законов его существования.

Свобода и несвобода мыслительной деятельности не исчерпывается проблемой мыслимого и немислимого. В мышлении всюду свободы и несвободы. Свобода деятельности (активности) направлена на наполнение существующего понятия новым содержанием, на выработку нового понятийного аппарата. Свобода состояния хранит мысль и её содержание неизменным в соответствии с несвободой бытия как структурно-содержательной, так и функциональной. Одним из проявлений свободы деятельности является спор. Спор, по своей сути, представляет собой попытку утверждения ведущей роли той идеи, которую отстаивает спорящий. Главная задача – победа в споре, чтобы твоя теоретическая несвобода стала несвободой для всех. Второстепенной задачей является согласование групповых несвобод посредством компромиссов, достигаемых свободой деятельности (активности), которое должно завершиться выработкой общей для всех согласованной несвободы. Спор, таким образом, представляет собой попытку субъектов свободной мыслительной деятельности свести несколько индивидуальных групповых несвобод к единой общей для всех спорящих несвободе.

Результат спора – не сговор спорящих людей, хотя возможен и такой вариант, а попытка постижения истины. За тысячелетия своего существования человек пришел к необходимости выработки правил мыслительной деятельности, которые позволяли бы ему избегать ошибок. Но любые правила – это очередные несвободы. Мышление при всём его стремлении к свободе, не свободно от внутренних, необходимых, устойчивых, существенных, повторяющихся связей, характеризующих процесс мышления и выступающих в виде законов, а также от форм мыслительной деятельности, всё это, вместе взятое, изучается логи-

кой. Формальная логика берет свое начало от Аристотеля. Законы и правила логики представляют отшлифованный веками алгоритм решения типовых мыслительных задач. Социальный характер мыслительной деятельности индивида проявляется через использование им законов и правил мышления. Используя эти правила, он не задумывается о том, как и почему они выводились, а берет их в готовом виде, экономя свой мыслительный процесс. В силу этого человек показывает несвободу от того, что выработало человечество, и демонстрирует закон экономии мышления. Принцип экономии мышления сформулирован ещё Э. Махом и Р. Авенариусом.

По мнению автора, закон экономии мышления проявляет себя не как принцип, не как аксиома, а как устойчивая связь познавательного процесса, выражающая зависимость (несвободу) процесса мышления от алгоритмов решения различного рода задач, выработанных поколениями ранее живших мыслителей, от заранее подготовленных выводов, ответов, решений по типовым жизненным ситуациям. Использование закона экономии мышления возвышает роль проверенного обществом знания (общественного сознания) в качестве основного компонента индивидуального знания, а также роль общественного сознания в формировании жизненной позиции индивида. Использование закона экономии мышления может провоцировать у ищущего, мыслящего субъекта познавательной деятельности возникновение области невысказанного как побудительного мотива к самостоятельному поиску ответов на возникающие вопросы. Вместе с тем использование закона экономии мышления расширяет возможности для манипулирования сознанием индивида, преднамеренное использование невысказанного в качестве мыслимого в определенных корыстных целях. Это повышает значимость общественного контроля над содержанием теоретического материала, который используется в учебном и воспитательном процессе. Вместе с тем этот закон не отменяет значение роли пытливого личности, способной поставить перед обществом вопрос о правильности, объективности общественного отражения реальности. Рост объема трудно проверяемой информации способен обострить и без того острые отношения между сторонниками научных и лженаучных знаний.

Таким образом, мышление выступает проявлением функциональной несвободы человеческого бытия. Существовая, человек не может не мыслить не потому, что он относится к роду *Homo sapiens* – человеку разумному, а потому, что не свободен от осмысления своих шагов в мире. Содержание мыслительной деятельности не свободно от сфер природного и социального бытия, от осознания человеком самого себя. Самосознание не свободно от оценки человеком своего знания, нравственного облика, интересов, мотивов, идеалов поведения и деятельности, через которые просматривается зависимость человека от законов и условий его существования. Самосознание демонстрирует свободу состояния человека. Свобода мыслительной деятельности прояв-

ляется через выражение самостоятельности в суждениях о мире, в оценках сторон бытия.

Мышление человека не свободно от объективной реальности, так же, как диалектика субъективная, составляющая стержень человеческого осмысления мира, не свободна от диалектики объективной. Вместе с тем мышление в силу того, что субъектом мыслительной деятельности является человек, не свободно от элементов субъективности, поскольку даже результаты практики проходят через оценку их субъектом.

Результат мыслительной деятельности – мысль, обладает свободой своего состояния (конкретной определенностью) и несвободой от своего содержания.

Человек не свободен от процесса общения, которое осуществляется в вербальной форме, в форме обмена мыслями. Субъекты общения не свободны от содержания своих мыслей, которые для них мыслимы. Однако оппонент в силу своего миропонимания может не воспринимать содержание передаваемой ему информации из-за несогласованности содержания понятий, используемых в общении, и несвободы от конкретного содержания конкретных понятий. Возникает проблема взаимосвязи мыслимого и немислимого. В основании немислимого могут быть: пустые понятия, содержание которых проблематично мыслить; непустые понятия, содержащие знание, которое оппонент в силу своей несвободы от иного знания не может понять (внутренняя несвобода); область знания, выражающая содержание общего фрагмента перекрещивающихся понятий, которое по социальным мотивам отнесено к немислимому и запрещено для осмысления (внешняя несвобода); несовместимые понятия, когда несовместимое с реальностью содержание знания пытаются выдать за совместимое – мыслимое (проявление внутренней и внешней несвободы).

Немыслимое – это не восприятие субъектом мыслительной деятельности (индивидом или социальной группой), исходя из внутренних или внешних несвобод бытия, тех или иных мыслей, возникающих стихийно, либо преднамеренно привносимых. Немислимое может быть непреднамеренным и преднамеренным. Оно может совмещать в себе свободу мысли, ведущую к новому знанию, и стремление к ограничению области мышления конкретным объемом информации, который определяется законами существования субъекта соответствующей мысли.

Процесс мышления не свободен от правил мыслительной деятельности. Эти правила позволяют человеку экономить свои усилия при осмыслении различных сторон и граней его существования. Здесь находит свое проявление закон экономии мышления, характеризующий внутренние устойчивые, повторяющиеся, существенные, необходимые связи мыслительного процесса. Арсенал закона экономии мышления постоянно пополняется учеными, отрывающими законы бытия, что упрощает процесс познания мира. Закон не отменяет роли пытливого лич-

ности, стремящейся осмысливать все самостоятельно. Закон обращает внимание на то, что под видом устоявшегося мыслимого аксиоматического знания в сознание людей может проникать то, что практически немислимо и не может быть мыслимым.

#### Список литературы

1. Бычко И.В. Познание и свобода. – М., 1969.
2. Всех объели американцы [Электронный ресурс] // Экономика. – Известия RU: [web-сайт] 06.05.2008.  
<<http://www.rambler.ru/news/economy/socialproblems/12694977.html>> (06.05.2008)
3. Губанов Н.И., Согрина В.Н. Основные формы бытия // Философия и общество. – 2004. – № 4.
4. Иванов К.П. Источник лженауки – некомпетентность // Вестник РАН. – 2003. – № 1
5. Истинные правила Христианского воспитания детей. – М., 1795.
6. Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. – М., 1975.
7. Кондаков Н.И., Кленовская Л.А. Крылатые аргументы (Афоризмы и крылатые выражения в трудах и выступлениях К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина). – М., 1989.
8. Мыслимый // Ожегов С. И. Словарь русского языка. Ок. 57 000 слов / под ред. чл.-корр. АН СССР Н.Ю. Шведовой. – 18-е изд., стереотип. – М., 1986. – С. 315.
9. Мысль // Ожегов С. И. Словарь русского языка. Ок. 57 000 слов / под ред. чл.-корр. АН СССР Н.Ю. Шведовой. 18-е изд., стереотип. – М., 1986. – С. 315.
10. Немислимый // Словарь русского языка: в 4 т. / АН СССР, Ин-т рус.яз.; под ред А.П. Евгеньевой. – 3-е изд., стереотип. – М., 1985–1988. – Т. 2. К-О. – М., 1986. – С. 456.
11. Осипов Г.В. Заинтересованный разговор о социологии и политике // Вестник РАН. – 2007. – № 7.
12. Правила благоустройства монастырской жизни. – Казань, 1910.
13. Программа КПСС. – М., 1961.
14. Самосознание // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 591.
15. Славская К.А. Мысль в действии (Психология мышления). – М., 1967.
16. Сухотин А.К. Превратности научных идей. – М., 1991.
17. Тихомиров О.К. Психология мышления. – М., 1984.
18. Федеральный список экстремистских материалов [Электронный ресурс] // Министерство юстиции Российской Федерации [web-сайт]. <<http://www.minjust.ru/ru/activity/nko/fedspisok/>> (01.08.2008)
19. Христианство: словарь. – М., 1994.

# ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

УДК 167

*В. И. Спивак*

## Уильям Уэвелл о науке и ее развитии

У. Уэвелл был одним из самых интересных и оригинальных английских мыслителей XIX века. Сегодня он наиболее известен как историк и философ науки. В статье рассматриваются некоторые важные аспекты его научной концепции.

William Whewell was one of the most interesting and original scientist and philosopher in nineteenth-century Britain. Today he is the best known as a historian and philosopher of science. This article discusses some important aspects of his scientific concept.

**Ключевые слова:** индукция, философ науки, фундаментальная идея, экспликация понятий, прогресс, методология.

**Key words:** induction, philosopher of science, the fundamental idea, the explication of conceptions, progress, methodology.

Британские логики XIX в. внесли неоценимый вклад в развитие логики и философии науки. Имена Дж. Буля, У. Гамильтона, Ричарда Уэттли, У. Уэвелла, Де Моргана, Дж. Ст. Милля, Стэнли Джевонса, Джона Венна, Хью МакКолла, оригинальные системы, разработанные ими, «составляют эпоху в истории науки» [1: 55] и всегда будут привлекать внимание философов и методологов науки, логиков, математиков, специалистов в других областях научного знания. Выделим из этого списка выдающихся мыслителей Уильяма Уэвелла (1794–1866), одного из самых интересных, влиятельных и эрудированных кембриджских философов, методологов и историков науки середины XIX в. Этот английский мыслитель-энциклопедист наряду с Ч. Пирсом является самым цитируемым методологом XIX столетия, но, несмотря на это, серьезно, всестороннему научному анализу творчество Уэвелла как историка и философа науки не подвергалось. Мы постараемся хотя бы частично восстановить несправедливость по отношению к оригинальной концепции английского ученого и в данной работе рассмотрим его взгляды на науку и ее развитие.

Итак, основным предметом научного исследования Уэвелла является наука, научное знание как таковое, целью – создание Всеобщего Метода научного познания. Исследование науки, по Уэвеллу, предполагает философский, методологический и исторический анализ. Предмет

исторического анализа – описание и исследование конкретных примеров прогрессивного развития различных наук: астрономии, геологии, физиологии, химии, минералогии и др. Отправной точкой исторических исследований ученого было рассмотрение истории науки как истории развития знания, знания как такового, независимого от субъекта, эти знания получающего, и от социальных условий развития науки. Уэвелл показывает, что история науки должна быть научной, теоретической, концептуальной, иначе она недостойна называться историей и оказывается только набором беспорядочных фактов и сведений. И когда история действительно становится концептуальной и теоретической, она фактически превращается в теорию познания, в философию, методологию и логику. Предметом философского анализа науки является природа, особенность, структура научного знания, его фундаментальные противоположности (антитезы) и общая теория их синтеза [4: 33–100]. Предмет методологического анализа – новая научная концепция индукции, понимаемой как всеобщий метод научного познания. Соответственно свою концепцию индукции он рассматривал как концепцию научного прогресса в целом [2: 151]. Таким образом, все эти уровни научного исследования английского мыслителя взаимосвязаны, предполагают друг друга, находятся в диалектическом единстве. Здесь необходимо отметить влияние на теорию познания Уэвелла немецких диалектиков, прежде всего И. Канта, но это влияние, как справедливо отмечает проф. Светлов В.А., «не было абсолютным, и Уэвеллу удалось внести свой оригинальный вклад в решение тех проблем, постановку которых он заимствовал у немецких диалектиков» [2: 152].

Остановимся на каждом из уровней научного исследования У. Уэвелла.

Философский базис методологии Уэвелла – это объяснение фундаментальной противоречивости научного знания, обоснование всеобщности и необходимости научного знания и индукции как последовательного и прогрессивного синтеза фундаментальных противоположностей научного знания.

Согласно теории познания (философии) У. Уэвелла, все знание имеет как идеальную, или субъективную, так и объективную сторону. Это диалектическое положение о делении всякого знания на субъективную и объективную стороны, внутренняя противоречивость которых является источником непрерывного развития, Уэвелл называет фундаментальной антитезой философии. Формы проявления этой антитезы разнообразны: это единство и противоположность субъективного и объективного, формы и материи, теории и фактов, дедукции и индукции, внутреннего и внешнего, идей и ощущений, рефлексии и восприятия, мыслей и вещей, истин опытных и необходимых. Знание рождается благодаря синтезу противоположностей. Так, только теоретический синтез фактов порождает научное знание, в котором различие между теорией и фактом становится условным и относительным. Если одна

теория обогащается другой, то она (первая) становится фактом второй. «Часто усиленно подчеркивалось, что Теория и Факт – противоположности; и в этом противопоставлении заключается их правильное использование. Однако невозможно утверждать в каждом случае с определенностью, что это Факт, а не Теория; это Теория, а не Факт (...) Факт или Теория, что видимые нами звезды вращаются вокруг полюса? Факт или Теория, что Солнце притягивает Землю? (...) Истинная Теория – это всегда некоторый Факт; а некоторый Факт – известная Теория» [4: 58–59].

Основу новой методологии научного познания Уэвелл видел в решении антитезы необходимого (априорного) и опытного (апостериорного) знания (истин). Реформируя И. Канта, английский философ источник необходимых и всеобщих элементов нашего знания видит не в априорных формах рассудка, а в идеях. В отличие от Канта, идеи у Уэвелла не предшествуют ощущениям, а неотделимы от них, первоначально они неосознанны и в отвлеченные понятия формируются исторически, длительным путем научного познания. Уэлловское понятие «идей» охватывает кантовские априорные формы как опыта, так и рассудка, но не сводится только к ним. Его идеи – это, по сути, те фундаментальные принципы, которые лежат в основе деления научного познания на отдельные науки. Так, пространство – фундаментальная идея геометрии, причина – фундаментальная идея механики, субстанция – химии. Развитие любой науки – это развертывание лежащей в основании ее идеи, но развертывание и понимание содержания любой фундаментальной идеи может происходить лишь в процессе реального развития той науки, концептуальное единство которой она обосновывает. Уэвелл считает множество основных идей открытыми и дополняющимися в процессе развития науки, в этом прежде всего и состоит его диалектический подход к эволюции научного знания. Заметим, что Уэвелл в противоположность Канту не дает полный перечень фундаментальных идей (их относительно полный перечень дан им в «Новом Восстановленном Органоне, кн. II, гл. IX). Итак, «фундаментальные идеи – априорные истины, но они способны также получать и апостериорное обоснование, когда выражающие их науки достигают стадии зрелости. «Здесь Уэвелл принципиально расходится с Кантом, который, как известно, исключал всякую возможность апостериорного обоснования априорных форм чувственного созерцания и категорий рассудка» [2: 154].

Научное знание, как было показано выше, – это единство всеобщего и необходимого (априорного) и эмпирического (апостериорного) знаний. Нужен их синтез, чтобы получить настоящее научное знание, который Уэвелл видит так: «В процессе прогрессивного развития науки оба элемента нашего знания непрерывно расширяются и модифицируются. Наблюдение и опыт обеспечивают постоянную аккумуляцию фактов, материала нашего знания, его объективного элемента. Размышление и

дискуссия обеспечивают непрерывный рост идей: теории оформляются, материал знаний приобретает теоретическую форму; субъективный элемент знания развивается. Посредством необходимого совпадения объективного и субъективного элементов, материи и формы, теории и фактов каждый из этих процессов стимулирует и корректирует развитие другого; каждый элемент формирует и способствует становлению своей собственной противоположности» [4: 74–75]. Процесс прогрессивного развития науки, в результате которого формируется научное знание и совершаются научные открытия, У. Уэвелл называет индукцией; науки, возникающие в результате такого процесса, – индуктивными науками. Таким образом, теория индукции, по сути, и является его методологией.

Как видно, понятие индукции у Уэвелла очень отличается от традиционного, формально-логического. Функцией уэлловской индукции является, прежде всего, формирование науки в целом, начиная с прояснения ее фактов и идей, обобщения фактов и законов и заканчивая созданием ведущей теории. Таким образом, очень часто у Уэвелла термины «индукция», «метод научного познания», «процесс научных открытий», «теория научного прогресса» являются синонимами.

Понимая, что нельзя сформулировать универсальные и везде применимые правила нахождения истины, Уэвелл, тем не менее, в общем процессе индуктивного развития наук (процессе открытия) выделяет главные части интеллектуальной деятельности ученого:

- наблюдение сложных фактов, сводящееся к разложению их на более простые и измерение последних;
- объяснение, прояснение (экспликация) понятий;
- обобщение (связывание) элементарных фактов с помощью этих понятий, позволяющих выразить общую зависимость в форме общего закона;
- проверка (верификация) индуктивного закона.

Особое значение имеет экспликация понятий, поскольку на этом этапе, как говорит Уэвелл, не присутствуют никакие методы, которые можно было бы выучить и затем ими пользоваться, некоторую помощь здесь могут оказать только общее образование и споры. Было бы очень трудно объяснить логически последовательно появление в голове Кеплера всех фантастических и невероятных догадок, с помощью которых он пытался объяснить движение планет. Можно только сказать, что всеми этими попытками Кеплера управляла основная мысль – что «должны существовать *какие-нибудь* числовые или геометрические отношения между временами, расстояниями и скоростями обращающихся тел солнечной системы» [3: 534]. Смысл экспликации – конкретизация, модификация фундаментальных идей до тех пор, пока ученым не будет создано то объединяющее разрозненные факты в одно целое понятие, позволяющее сразу увидеть объединяющий эти факты закон,

поскольку фундаментальные идеи обеспечиваются нашим разумом, но они не могут использоваться в своей внутренней форме. Прогресс научной мысли разворачивает их, делая четкими и понятными. Экспликация – необходимое предисловие к открытию, и оно состоит частично в эмпирическом, частично в рациональном процессе. Ученые сначала пробуют выяснить и объяснить понятие в своем сознании, затем стремятся применить его к фактам, которые они до этого тщательно исследовали, чтобы определить, может ли это понятие, обобщающее факты, соответствовать закону. Если нет, ученые используют этот опыт для дальнейшего выяснения понятия. Этот процесс объяснения понятий среди ученых обычно происходит в форме научных диспутов, дискуссий, в результате которых уточняются старые и изобретаются новые понятия. Этот этап считается завершенным, если создано понятие, наиболее подходящее для выявления объединяющей рассматриваемые факты закономерности. Но экспликация понятий, по Уэвеллу, – это не только изобретение новых объединяющих факты понятий, но и уточнение и прояснение самой фундаментальной идеи, формулировка и анализ конкретных форм ее выражения и проявления в научном знании: понятий, аксиом и определений. Уэвелл объясняет, что владение ясными и соответствующими понятиями – главное необходимое условие для каждого шага в научном открытии. Экспликация понятий как элемент индуктивного процесса исключает так называемые случайные открытия, основанные на «чистом», «независимом» от разума и теории наблюдении.

Следующий шаг на пути к истине – обобщение, или связывание элементарных фактов с помощью изобретенных и объясненных в процессе экспликации понятий. Этот этап Уэвелл называет «коллигацией». Экспликация понятий и коллигация фактов (объяснение и связывание) – процессы взаимосвязанные. Вместе они и образуют собственно индукцию исследователей, или механизм логики открытий. Напомним, что факт у Уэвелла – это противоположность теории, теория и факт – одна из форм проявления главной антитезы философии. Лишь их синтез порождает определенное знание. Факт заключает в себе объединяющие внешний материал идеи. Отсюда и «идеализация фактов», или интеллектуальный прогресс, происходящий по мере того, как развивается наука: то, что мы сначала утверждаем просто как факт, как действительность, становится потом, когда мы возвысились до объясняющих более общих положений (понятий) или теорий, неизбежным для нашей мысли выводом из добытых истин и в этом смысле утверждается уже как нечто необходимое. Как же происходит этот переход? Коллигация фактов есть мыслительная операция сведения вместе определенного числа эмпирических фактов с помощью сверхиндуцирования (наложения) на них понятия, которое объединяет факты и делает их способными быть выраженными в соответствии с общим законом. Именно таким образом после многих лет, потраченных Кеплером на то, чтобы подоб-

рать в соответствии с наблюдениями Тихо Браге и своими собственными, а также общим убеждением того времени, что все планеты солнечной системы движутся по кругу, круговую орбиту для Марса, известные точки Марсианской орбиты были обобщены (связаны) Кеплером с использованием понятия эллиптической кривой, т. е. понятием ясным, действительно объясняющим факты. В результате этого были открыты три закона планетных движений.

Следующая ступень процесса индуктивного развития наук – проверка (верификации) гипотез. Как уже говорилось выше, взгляд Уэвелла на индукцию открытий не имеет сходства со взглядом, утверждающим, что гипотезы могут быть и есть типично полученные с помощью простых догадок. Более того, Уэвелл явно отвергает гипотетико-дедуктивное положение о том, что гипотезы, полученные нерациональными догадками, могут быть подвержены соответствующей проверке. Например, в его взгляде на дискуссию об учении естественной философии его друга Гершеля Уэвелл спорит с последним, утверждая, что проверка невозможна, когда гипотеза была получена не индуктивно. В зрелых работах он отмечает, что открытия делаются не какой-то случайной догадкой произвольного выбора и новые гипотезы тщательно строятся из фактов. Что касается проверки индуктивного положения, представленного в виде гипотезы, то она, по Уэвеллу, состоит в объяснении наблюдаемых явлений; в предсказании явлений, которые еще не наблюдались – явлений того вида, что и те, для объяснений которых была придумана гипотеза; в предсказании явлений другого вида, чем те, для объяснения которых гипотеза создавалась.

«Отличительная черта гипотез в том, что они могут быть полезными научными конструктами – связывать вместе разрозненные факты, даже если какая-то часть их концептуального содержания *неполна или просто ошибочна*. Учение древних греков об эпициклах находилось в согласии с наблюдаемым движением звезд, но с теоретической точки зрения было ложным: планеты не вращаются вокруг неподвижно покоящейся Земли, и их орбиты не являются круговыми. Но неполные или ошибочные гипотезы, объясняя *некоторые* явления, не могут объяснить *все* явления даже одного вида. Иными словами, ложная гипотеза, в отличие от истинной, не способна к расширению области своей эмпирической систематизации по крайней мере согласно одному из трех условий успешной верификации» [2: 162].

Три условия успешной верификации – это и есть объяснение и два вида предсказания, которые выше обозначены как этапы проверки гипотезы. На первом этапе гипотеза без каких-то добавлений и изменений объясняла все известные факты, т. е. соответствовала уже имеющемуся эмпирическому знанию. Такая гипотеза принимается в качестве адекватной, но не дает гарантии истинности для других случаев.

Проверка становится особенно доказательной, утверждает Уэвелл, если мы не только объясняем гипотезой имеющиеся перед нами явле-

ния, но и предсказываем новые, и не только известные, но и неизвестные факты и явления по крайней мере одного вида. Такая гипотеза имеет уже универсальный характер. Наука постоянно прибегала к подобному приему, замечает Уэвелл. Когда предсказания оправдаются, это не может быть простой случайностью. Мы заключаем в таком случае, что предположение, из которого мы исходили, содержит в себе большую долю правды, что нам удалось в значительной мере осветить сокровенное в природе. Мы тогда не в состоянии смотреть на дело иначе и сомневаться в достоинствах испытываемого общего положения (гипотезы). Постигнуть явления, которые наблюдались, значит как бы истолковать то, то природою написано, и следовательно, понимать ее азбуку. Предсказывая же явления неизвестные, мы как бы раскрываем повеления природы, ее строение и смысл языка ее. То есть успешные предсказания неизвестных фактов обеспечивают большую подтверждающую ценность, чем объяснение уже известных фактов. Так, ньютоновская теория гравитации получила в 1846 г. подобное подтверждение. Когда Уран начал отклоняться от расчетного пути, учитывающего возмущения, вызванные Юпитером и Сатурном, астрономы предположили, что движение Урана нарушает неизвестная планета. Французский астроном Леверье вычислил положение предполагаемой планеты, названной затем Нептуном, и предсказал ее место среди звезд, а немецкий астроном Галле по этим результатам открыл эту планету. Уэвелл замечал, что если ньютоновская теория не была бы истинной, то тот факт, что из этой теории мы могли бы правильно предсказать существование, положение и массу новой планеты Нептуна, мог бы вызвать недоумение и действительно показаться сверхъестественным.

Но есть еще третий важный момент в проверке гипотезы. Уэвелл объясняет, что свидетельство в пользу нашей индукции имеет более выраженный характер, когда она позволяет нам объяснять случаи вида, отличного от тех, которые были рассмотрены в формировании нашей гипотезы. То есть результаты индукции, полученные при обобщении одного класса явлений, оказываются неожиданно приложимыми к другому их классу, т. е. совпадающими. Уэвелл называет это «совпадением индукций». Так, например, Гюйгенс, чтобы объяснить законы двойного преломления лучей света в исландском шпате, впервые предположил сфероидальные световые движения частиц среды; эту гипотезу развивал и Френель. Между тем при дальнейшем исследовании оказалось, что из выставленной теории в той ее модификации, когда она истолковывает и направление двух преломленных лучей, можно объяснить также положение плоскостей их поляризации. Подобного рода подтверждение находят себе, однако, лишь лучшие теории. Классическим и показательным примером совпадения индукций у Уэвелла служит также закон всемирного тяготения Ньютона, который он сформулировал, объединив три индукции: сначала он индуцировал гипотезу, что сила, благодаря которой Луна постоянно уклоняется от прямолинейного

движения и удерживается на земной орбите, направлена к центру Земли и обратно пропорциональна квадрату расстояния между этими планетами. Затем он сделал аналогичное предположение относительно планет, обращающихся вокруг Юпитера и Сатурна, и, наконец, относительно всех планет солнечной системы.

По сути дела, совпадение индукций у Уэвелла выступает теоретическим критерием адекватности гипотезы, дополняющим критерий согласия ее с фактами. Совпадение индукций сопровождается тенденцией теории к относительной простоте, к меньшему по сравнению с соперничающими с нею гипотезами количеству независимых допущений, используемых при объяснении определенного круга фактов, результат совпадения индукций – индукция высшего уровня, связывающая индуктивные обобщения фактов, это всегда изобретение нового закона, новой научной теории.

Мы рассмотрели философский и методологический аспекты исследования науки У. Уэвелла. Третий аспект – исторический, неразрывно связанный с логико-философскими и методологическими взглядами английского ученого. Сам он писал о том, что его первый фундаментальный труд по истории индуктивных наук был задуман как база для разработки философских и логических принципов. История науки – это та среда, та сфера, в которой формируется и оттачивается Уэвеллом его концепция развития науки и получения научного знания, теория научных открытий. Главная задача историка – показать основные принципы, от которых зависит прогресс науки. «Наша цель состоит вовсе не в том, чтобы представить полное изложение всех приобретений, которые постепенно делались и увеличивали сумму наших знаний ... или перечислить всех ученых, которые делали эти приобретения, но в том, чтобы представить обзор прогресса каждого их отдела знания как теоретической науки, указать эпохи открытия тех общих принципов, которые множество фактов подвели под одну теорию, и, наконец, отметить, что было характерного и поучительного в обстоятельствах и деятельности людей, составивших эти эпохи» [3: 404]. Эти эпохи – индуктивные, т. е. эпохи, в которые возникает новая индуктивная теория, новое научное открытие. Уэвелл характеризует индуктивные эпохи научной истории как эпохи, обозначаемые великими открытиями и великими философскими именами, как эпохи, в которые создается наука. Это эпохи открытия Коперника, Кеплера, Ньютона, Дарвина. Индуктивным эпохам предшествуют подготовительные, за ними (индуктивными эпохами) следуют эпохи следствий. В течение подготовительной эпохи общие понятия и принципы, еще смутные и неясные, постепенно оформляются и приобретают более четкие контуры, очерчивается круг фактов, подлежащих объяснению. Подготовительная эпоха, предшествующая крупному открытию в науке, совсем не является, по Уэвеллу, периодом накопления фактического материала, эмпирической ступенью в развитии знания (как в традиционном понимании индукции). Эта эпоха

совсем необязательно должна охватывать хронологически какой-то определенный период непосредственно перед открытием. В случае с Коперником, например, истоки его учения прослеживаются Уэвеллом до глубокой древности (к ученым, которые в той или иной форме высказывали идею гелиоцентризма: Пифагору, Филолаю, Аристарху и др.). Основное внимание здесь уделяется рассмотрению идеи, принципа.

Наконец, период следствий – это период проверки, принятия и распространения новой теории, целенаправленного развития главных следствий сделанного открытия. Уэвелл сравнивает эту схему развития каждой науки с картой реки, где воды многих источников соединяются вместе и образуют один мощный поток. По сути, Уэвелл вводит понятия индуктивной эпохи, эпох ее подготовки, подтверждения, распространения и принятия новой теории и ее следствий для доказательства необходимой связи индукции с развитием науки. Отметим, что размышления Уэвелла на 100 лет опережают известные положения Т. Куна о различии нормальной и революционной науки. «Индуктивная эпоха Уэвелла – типичная научная революция (революционная ломка общепринятой парадигмы) в куновской терминологии; стадия подготовки индуктивной эпохи – период нарастания сложностей и противоречий в использовании общепринятой парадигмы; стадия подтверждения, распространения и принятия новой теории и ее следствий – нормальная наука (период становления и принятие новой парадигмы)» [2: 181].

Таким образом, методологическая концепция У. Уэвелла внесла много нового в историю и философию науки, прежде всего в развитие нового понимания индукции как открытия, изобретения гипотез, адекватно объясняющих факты как можно более разнообразного вида и разрешающих фундаментальное познавательное противоречие между содержанием и формой знания. В целом его историко-научная теория выгодно отличается своей проблемностью, постановкой сложных вопросов развития науки, а значит, она актуальна и интересна всем мыслителям, которым небезразлична судьба науки.

#### **Список литературы**

1. Льяр Л. Английские реформаторы логики в XIX веке. – СПб.: тип. Брауде, 1897.
2. Светлов В.А. История научного метода. Екатеринбург; М., 2008.
3. Уэвелл У. История индуктивных наук. – Т. II. – СПб., 1867.
4. Whewell W. The Philosophy of Inductive Sciences, Founded Upon Their History // Butts R.E. (Ed.) William Whewell's Theory of Scientific Method. Pittsburg. 1968.

**Феноменология: основные идеи  
и значение для исторической науки**

Статья посвящена одному из самых влиятельных философских направлений XX в. – феноменологии Э. Гуссерля. В исследовании предпринимается попытка выделить наиболее важные точки соприкосновения феноменологической рефлексии о сознании и исторической науки. В контексте решения этой задачи особое внимание уделяется анализу таких феноменологических понятий, как «интенциональность» и «жизненный мир».

The article is dedicated to one of the most influential trend in the XX-th century philosophy – the phenomenology of E. Husserl. The whole research is built around the attempt to show that phenomenological reflection on consciousness and historical science have common background. As the author sets out his solution of this problem, he provides a detailed analysis of such phenomenological concepts as «intentionality» and «life-world».

**Ключевые слова:** феноменология, сознание, интенциональность, смысл, жизненный мир, история, социально-гуманитарные науки, методология.

**Key words:** phenomenology, consciousness, intentionality, sense, life-world, history, social sciences and humanities, methodology.

Общеизвестно, что философия и методология науки является на сегодняшний день признанной и престижной областью философских исследований, за которой стоит достаточно большая традиция. Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что мыслители, внесшие наиболее заметный вклад в эту сферу исследований, имели в основном естественно-научное образование, и поэтому современная философия науки является по преимуществу философией естествознания.

Что же касается философской рефлексии над методологическими основаниями гуманитарного знания, то она более молода и не имеет за собой такой сложившейся традиции, как философия и методология физико-математического знания. Данное обстоятельство указывает на настоятельную необходимость продумывания и разработки философии социально-гуманитарного знания. Ниже мы постараемся наметить наиболее важные точки соприкосновения между исторической наукой и одним из самых известных философских направлений XX в. – феноменологией. В нашу задачу входит продемонстрировать всю важность идей феноменологической философии для ученого-гуманитария, историка.

Феноменология представляет собой одно из ведущих и самых влиятельных направлений в философии и культуре XX в. Основателем

этого направления является немецкий философ Э. Гуссерль. Идеи Гуссерля оказали огромное воздействие на современную философию и получили дальнейшую разработку в рамках экзистенциализма, герменевтики, философской антропологии. В качестве примера на этот счет можно привести имена следующих философов: М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, М. Шелер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, Э. Левинас, Г. Марсель, П. Рикер, Ж. Деррида.

Если попытаться кратко озвучить лейтмотив гуссерлианской философии, то он окажется созвучным одной из самых древних философских проблем: проблеме обоснования знания. В одном из главных своих произведений «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) Гуссерль ставит перед собой задачу найти так называемую аподиктическую, т. е. не могущую быть подвергнутой сомнению основу всех наук и всего знания вообще и предлагает метод, с помощью которого можно было бы обнаружить эту основу. Этот метод Гуссерль назвал феноменологической редукцией.

В общем суть феноменологической редукции – попытка воздержаться от суждения о существовании всего того, в чем можно усомниться. Чтобы понять, как «работает» феноменологическая редукция и к чему она в итоге приводит, обратимся к следующему примеру.

Представим, что мы видим перед собой некий предмет, например, дерево. Данное обстоятельство еще ничего не говорит о достоверности нашего восприятия. Может оказаться, что мы спим или галлюцинируем. И тем не менее, если мы видим перед собой дерево, то без колебаний можем утверждать, что достоверно само *сознание видимого*. Эту мысленную направленность сознания на предмет, в которой данный предмет получает *смысл* воспринимаемого, безотносительно к тому существует он на самом деле или нет, Гуссерль называет интенциональностью.

Именно интенциональность и неотделимые от нее интенциональные объекты или феномены составляют, по мнению Гуссерля, сферу аподиктического знания. В этой связи феноменология – это и есть учение об интенциональных объектах или феноменах, а одним из ее методов (помимо феноменологической редукции) является феноменологическая дескрипция, т. е. описание как самих интенциональных объектов, так и тех способов, с помощью которых они даются сознанию [3].

Ясно, любая наука социально-гуманитарного цикла подразумевает прямое или косвенное обращение исследователя к человеческому сознанию. В этой связи феноменология является сопутствующим моментом исторической науки в том числе. Спрашивается: как меняется историческое исследование, какую направленность приобретает взгляд ученого-гуманитария, когда его основой становится феноменология?

Если принять принцип интенциональности сознания за отправную точку отчета, тогда объектом социально-гуманитарного анализа будет уже не объект сам по себе (например, государство, реформа, револю-

ция и т. д.), а тот *смысл*, который этот объект получает в сознании человека, субъекта. Приведем на этот счет небольшой пример.

Обращение к дореволюционному периоду истории России позволяет выделить один любопытный феномен: двойственное отношение народа к власти. Речь идет о том, что массовое сознание, народ положительно оценивает первое лицо в государстве – царя, симпатизирует ему и крайне негативно относится к так называемым государственным людям, чиновникам, начальству и т. д. Подобная ситуация наглядно проявляется в период крестьянских восстаний и войн. Например, восставшие под предводительством И. Болотникова, С. Разина, Е. Пугачева угрожали истреблением чиновникам, всему начальству, но при этом настаивали на верности царю. Так, Разин говорил о своем желании послужить «великому государю» и приговоренный к смерти, надеялся на встречу с царем, чтобы «изустно защитить дело свое» [5], а Пугачев в одном из своих указов утверждал, что он «жалует всех находящихся в крестьянстве и подданстве помещиков быть верноподданными собственно короны» [6].

Прояснить столь странное на первый взгляд поведение народа помогает тот смысл, который придавал русский крестьянин царю и самому государству. Государство в сознании крестьянина-общинника – это не безличная, анонимная структура, а большая семья, а царь – не глава сословной бюрократии, а отец, который всегда заботится о своих детях. Руководствуясь, таким образом, патриархальной моделью осмысления государства, народ придавал верховной власти отеческие черты и негативные оценки на нее не распространял, а всякий третий элемент, выступающий как бы посредником между царем и народом, наоборот, осмыслялся как элемент лишней, постоянно нарушающий и искажающий интимный, непосредственно личный контакт между царем-батюшкой и его детьми. Отсюда и формула: «царь хочет, бояре не дают» проявляющаяся, например, в отклонении царских грамот, манифестов под предлогом, что они якобы поддельные, и даже в борьбе против царских войск мотивированной тем, что сами войска посланы не царем, а боярами.

Далее, принимая на вооружение принцип интенциональности сознания, ученый-гуманитарий, историк должен уже не просто руководствоваться в своем исследовании «тем, что было реально», происходило «на самом деле», но спрашивать, а что, собственно, «реальным» считало само сознание, что оно полагало «действительным». Автор одной из философских работ по отечественной истории А. С. Ахиезер предлагает на этот счет любопытный материал. Анализируя социокультурную динамику дореволюционной России, он обращает внимание на то, сколь значимыми были для массового крестьянского сознания всевозможные слухи, утопии, легенды. Например, в 1831 г. во время эпидемии холеры народ искал реальных живых виновников этой болезни. Распространился слух о том, что чиновники, интеллигенция, доктора

рассыпают по дорогам яд, отравляют хлеб и воду. Это привело к восстанию солдат, к которому затем присоединилось население города Старая Русса (Новгородская губерния). В донесениях полиции отмечалось, что восставшие толпами охотились за докторами, офицерами и т. д., требуя у них признания в том, что они отравили воду. Более ста офицеров, врачей и начальствующих лиц умерло от побоев. Или такой пример. В 1839 г. в ряде российских губерний свирепствовали опустошительные пожары в связи с великой засухой. По этому поводу в справке III отделения говорилось: «В народе возникли толки о поджогах, и когда в некоторых селениях были учреждены караулы и конные разъезды, то жители, признавая эти меры подтверждением их догадок, распространяли превратные слухи, что поджигают чиновники или помещики для разорения своих крестьян прежде отобрания их в казенное ведомство, или же евреи из мщенья за установление между ними рекрутской повинности. Ожесточенный народ возмущался против властей, ловил на пожарах проходивший и проезжающих лиц, вынуждал от них признание в преступлении побоями и нескольких человек предали пламени» [1: 201]. На волне таких слухов возникали массовые движения. Люди, продавая имущество, поодиночке или группами до нескольких сот человек пускались на поиски неких земель, в которых, как утверждалось в слухах, легендах, выдают паспорта на проезд в какие-то земли на вольные поселения или сидит царь и лично явившимся раздает волю и т. д.

Из этих и многих других подобных примеров видно, что то, что одна категория населения расценивала как воображаемое и иллюзорное, то вторая считает вполне реальным и кладет в основу своих действий. В этой связи, можно отметить, что с феноменологической точки зрения «иллюзорное», «воображаемое» столь же важный объект для социально-гуманитарного исследования, как и то, что называется «реальным», «действительным».

Наконец, принцип интенциональности, требующий рассматривать не событие само по себе, а тот смысл, который он получает в сознании человека, помогает глубже понять столь важную для обществоведа и гуманитария разницу между астрономическим, календарным временем и временем социальным, историческим.

Обратимся еще раз за примером к отечественной истории. В российской истории XIX в. мы встречаем поистине эпохальное событие – реформа отмены крепостного права. Историки не раз обращали внимание на то массовое разочарование, которое вызвала эта реформа среди крестьян. Ключом к пониманию этой ситуации может послужить опять же разность тех смыслов, которые вкладывал крестьянин в свое существование, и те реформаторы, которые хотели изменить это существование, освободить крестьян. Следует заметить, что при всей радикальности реформы ее выгоды носили, скорее, потенциальный характер. То есть они могли быть извлечены из реформы при определенном

уровне самосознания и активности. Можно сказать, что реформа требовала тот тип человека, который интенсивно распространялся в Западной Европе, начиная с XVII в., и получил название «субъекта». Однако наиболее радикальным требованием крестьян продолжал оставаться переход от помещика под власть царя, который они понимали как переход в разряд государственных крестьян, в «казну». То есть подавляющая масса крестьян по-прежнему осмысляла себя как «объект» заботы справедливого отца. В этой связи можно предположить, что то, что для реформаторов было уже «прошедшим», для крестьянства все еще оставалось «настоящим». Из этого примера ясно видно, что ход социального, исторического времени для разных категорий населения разный, тогда как астрономическое, календарное время течет для всех одинаково.

Реформа 1861 г. открывала дорогу для развития новых экономических отношений – товарно-денежных, капиталистических. Однако для большинства крестьян, которым субъектная модель личностной самоидентификации оставалась чуждой, это событие послужило, наоборот, поводом для активизации древних, общинно-уравнительных ценностей. Исследователи констатируют активизацию общинного института, начиная с 70-х годов XIX в. Налицо некий возврат к прошлому, повтор. И вновь становится очевидной разница: историческое время может быть и цикличным, тогда календарное время строго однонаправлено.

В целом сказанного, видимо, достаточно для того, чтобы понять, что феноменология позволяет по-новому взглянуть на социальную реальность. С позиции традиционного обществознания социальная реальность как объект предшествует субъекту, феноменология же вносит в этот традиционный тезис коррективу. Социальная реальность не только или даже не столько предшествует субъекту, сколько им же и конституируется, производится через смыслопридающие акты сознания. В этой связи феноменология вводит одно очень важное для общественных и гуманитарных наук понятие – «жизненный мир» [4]. Жизненный мир – это тот же социальный мир с его институтами, структурами, но взятый как совокупность значений, смыслов, которые люди придают социуму и которые направляют людей в их мышлении и поведении. Уже говорилось, что, например, русский крестьянин придавал государству значение большой семьи, а в царе, главе сословной системы и бюрократии, видел отца. Эти значения составляли для крестьянина основу его жизнедеятельности, его жизненный мир или, по крайней мере, один из его элементов.

При этом существенно то, что жизненный мир – это комплекс интерсубъективных значений и смыслов, т. е. значений, разделяемых не одним отдельно взятым человеком, а всеми, кто живет в данном сообществе, включая не только современников, но и предшествующие поколения. Последнее обстоятельство особенно важно, ибо, будучи коллективным опытом, транслируемым от поколения к поколению, жизнен-

ный мир действует в своих носителях неявно, на манер привычек, стереотипов, автоматизмов сознания, неких алгоритмов, программ осмысления и поведения. Можно сказать, что жизненный мир – это «бессознательное» социального субъекта. И феноменология заставляет обществоведа, гуманитария открыть для себя и эту сферу человеческого бытия и соответственно придать своему исследованию междисциплинарный характер.

Здесь было бы уместно вспомнить в исторической науке так называемую школу «Анналов» (Л. Февр, М. Блок, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф). В понимании отечественного историка А. Гуревича исследовательская задача этой школы вполне созвучна феноменологии и психоанализу: «Историк должен стремиться к тому, чтобы обнаружить те мыслительные процедуры, способы мировосприятия, привычки сознания, которые были присущи людям данной эпохи и о которых сами эти люди могли и не отдавать себе ясного отчета, применяя их как бы автоматически, не рассуждая о них, а потому и не подвергая их критике...». И далее он замечает, что «этот подход коренным образом изменяет исследование сознания и поведения людей: от поверхности явлений он ведет историка в неизведанные глубины. История высказываний великих людей потеснена историей потаенных мыслительных структур, которые присущи всем членам данного общества. Исследуя эти социально-психологические механизмы, историк вступает в сферу "коллективного неосознанного"» [2: 48].

Подведем некоторые итоги. В свое время А. Эйнштейн сказал о том, что наука без теории познания становится примитивной и путаной. Слова великого ученого можно вполне отнести и к социально-гуманитарным наукам. В самом деле, социальная, антропологическая реальность, изучением которой занят ученый-гуманитарий, обществовед, так же как и природная, физическая реальность, исследуемая представителем естествознания, представляет собой бесчисленное многообразие уникальных элементов, вступающих друг с другом в самые разнообразные отношения. И для того чтобы построить науку относительно этого пестрого и к тому же постоянно меняющегося многообразия, гуманитария, так же как и естествоведнику, приходится прибегать к конструированию разного рода абстракций и идеализаций. Однако в то же время, если за толщей этих абстракций и идеализаций ученый-гуманитарий перестает видеть жизненный мир человека, вряд ли его исследование будет успешным. В этой связи, быть может, главное требование, которое предъявляет феноменология ученому-гуманитария, состоит в необходимости реконструкции и описании тех смыслов, которыми сам субъект или социальная группа наделяли явления, события, смыслы, которые они переживали и которые обладали для них жизненной значимостью.

Уместно также напомнить, что именно с забвением жизненного мира родоначальник феноменологии Э. Гуссерль связывал причины кри-

зиса европейских наук. Последнее обстоятельство, на наш взгляд, имеет отношение не только к естественным, но и социально-гуманитарным наукам. Если познание социальной реальности осуществляется путем конструирования абстракций и идеализаций, то ученый-гуманитарий, обществовед должен понимать, что то, что он получает в результате своего исследования, представляет собой не копию социально-исторической реальности, а ее модель. При этом от ученого-гуманитария требуется постоянная рефлексия над деятельностью по конструированию абстракций и идеализаций, в противном случае сконструированная модель социально-исторической реальности может быть отождествлена с самой этой реальностью. Данное обстоятельство чревато крайне негативными последствиями. Когда теоретическая модель социально-исторической реальности подменяет саму эту реальность, то она превращается в догму, и при определенных социальных условиях эта догма может возыметь универсальную обязательность и принудительный характер. В этой связи знание философских идей, умение ими пользоваться предостерегает ученого от одной из самых главных зол социально-гуманитарных наук – догматизации и помогает осознать всю важность принципа свободного, плюралистического мышления.

#### **Список литературы**

1. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Т.1. – М.: Изд-во ФО СССР, 1991. – 318 с.
2. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа “Анналов”. – М.: Индрик, 1993. – 328 с.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. – 357 с.
5. Записки иностранцев о восстании С. Разина: тексты, пер. и исследования / отв. ред. А. Г. Манькова. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1968. – 174 с.
6. Крестьянское движение в России в 1796–1828 гг. : сб. док. / под общ. ред. д-ра ист. наук С. Н. Валка. – М.: Соцэкгиз, 1961. – 1048 с.

### **Экзистенциально-теоретические измерения СЛЕНТовых процессов в науке**

В статье анализируются малоизученные проблемы научно-технического творчества. Анализ осуществляется на стыке формирующегося знания, имеющего предварительный, эскизный характер (СЛЕНТ), с одной стороны, и творческих процессов внутреннего мира исследователя, – с другой. Анализ сопровождается примерами из истории развития естествознания и техники.

The article deals with the unexplored problems of scientific and technical work. The analysis is carried out on the boundary between forming knowledge, which has preliminary, rough character (BSST), on the one hand, and creative processes in the inner world of a researcher, on the other hand. The analysis is provided with the examples from the history of development of science and technology.

**Ключевые слова:** СЛЕНТ, СЛЕНТовые процессы, научное творчество, научная теория, открытие, модель, история науки.

**Key words:** BSST, BSST processes, scientific creativity, scientific theory, discovery, model, the history of science.

Процесс формирования и развития научной теории исследуется в гносеологии в различных аспектах, наиболее развитыми из которых являются следующие: аспект формирования научного знания по схеме «проблема–гипотеза–эксперимент–теория», парадигмальный аспект, аспект научного творчества, можно говорить и о многих иных аспектах. Во второй половине XX в. Э.М. Чудинов предложил ввести в научный обиход термин «СЛЕНТ» – строительные леса научной теории. Данное понятие затрагивает малоисследованную область научного познания, связанную с процессом возникновения и развития научного знания, взятом в аспекте научного творчества. Содержание понятия «СЛЕНТ» можно рассматривать в различных аспектах: как особую форму знания, как различного рода СЛЕНТовые ситуации, как процесс поиска знаний, имеющий предварительный, эскизный характер. Один из аспектов СЛЕНТа связан с существованием промежуточной формы знания, находящейся между донаучным знанием, с одной стороны, и собственно научным знанием, с другой. Еще в середине XX в. А. Эйнштейн и Л. Инфельд в своей работе «Эволюция физики» использовали понятие «механические леса» [9: 137], подразумевая под этим термином предварительные теоретические постройки. Н.П. Бехтерева, описывая свои

теоретические построения в области исследования работы мозга, метко подметила: «Это, конечно, еще не наука. Но и не лженаука. Так – бывает...» [2: 15]. Таким образом, в этом аспекте СЛЕНТ можно рассматривать как своего рода черновик, эскиз, эрзац научной теории. А. Вейник, анализируя природу научного творчества, также использовал аналогичное понятие: «Нарисованная мною картина – эскиз в первом приближении» [6: 87].

Во втором аспекте СЛЕНТ можно рассматривать как СЛЕНТовую ситуацию, показывающую соотношение между частными теориями, объясняющими какую-то одну проблему или какой-то аспект, и более общей теорией или метатеорией, относящейся к наиболее глубинному уровню исследуемой области. Так, Э.В. Ильенков, рассматривая задачу построения развернутого изложения диалектики, отмечал: «За последнее время написано немало работ, посвященных отдельным разделам, составным частям того целого, о котором мы все мечтаем. Многие из них вполне можно рассматривать как параграфы и даже главы будущей логики, как более или менее готовые блоки строящегося знания» [5: 7].

Можно говорить о различных вариантах СЛЕНТовой ситуации. За основу данной классификации берутся два основания: во-первых, неразвитость какой-либо конкретно-научной теории и, во-вторых, неразвитость метатеории. В одном из таких вариантов имеется развитая конкретно-научная теория, однако метатеории, объясняющей ее и объединяющей ее с другими подобными теориями, нет. Так, например, в физике существуют квантовая механика и теория относительности, которые сами по себе являются правильными. Но вместе они не «стыкуются», поскольку общей теории, их объединяющей, также пока не создано, а имеются только гипотетические варианты их объединения. Другой вариант связан с тем, что в какой-либо области познания не существует достаточно разработанных ни частных, ни общих теорий.

СЛЕНТовые процессы затрагивают практически все этапы формирования научной теории: осознание проблемы, формирование гипотезы, построение теории, экспериментальную ее проверку, коррекцию парадигмы или создание нового ее типа. Такое понимание СЛЕНТа, взятое в узком смысле слова, аналогично понятию «черновик», т. е. рассматривается как предварительные неточные черновые построения и относится только к научному виду деятельности. В широком же смысле СЛЕНТ в качестве черновика относится к любому виду деятельности, а не только к ее научному типу. Феномен черновика, черновых расчетов можно наблюдать в видах творчества, основанных как на рациональных видах деятельности, так и на интуитивно-чувственном восприятии мира.

СЛЕНТовые процессы имеют ярко выраженное экзистенциально-теоретическое измерение. Поскольку черновая работа в большинстве случаев лежит на проблемном стыке известного и неизвестного, то СЛЕНТовым теоретическим построениям, как правило, сопутствует

своеобразная «пограничная» ситуация. Причина возникновения этой ситуации в том, что исследователь в процессе творчества сталкивается с двумя типами нового: привычное новое и непривычное новое.

Привычное новое – это такой тип нового, который лежит в поле уже известной и действующей на настоящий момент времени научной картины мира, парадигм или каких-то определенных концепций. Так, первооткрыватели таких трансурановых элементов, как курчатовий, фермий и другие, работали с привычным новым, содержание которого определялось в какой-то части уже известными закономерностями периодической таблицы Менделеева. Непривычное же новое – это новое, не соответствующее положениям и духу имеющейся научной картины мира, парадигмы или определенным концепциям данной области исследования. Переживание непривычного, взятого в аспекте столкновения с привычным, и может в ряде случаев порождать специфическую «пограничную ситуацию», попадая в которую исследователь переживает открывшиеся ему догадки, озарения и т. п. экзистенциально, т. е. истину в ее первом приближении, «истину для себя», с одной стороны, как открытую им, но с другой стороны, как нечто чужеродное уже имеющемуся знанию. Вот это столкновение привычного и непривычного (причем, непривычное выступает в ряде случаев как истинное, но чужеродное) и может дать тот «творческий адреналин», который превращает теоретическую работу в экзистенциально-теоретическую.

С этой точки зрения экзистенциально-теоретическое переживание истинного, но чужеродного испытали, например, физики, создававшие теоретические модели микромира и столкнувшиеся с идеями, включающими в себя принципиально непривычное содержание квантового мира: специфическое видение взаимодействия квантового объекта и прибора, новые типы симметрии, новые типы зарядов элементарных частиц (такие, например, как «странность» и т. п.), новые свойства таких частиц, как кварки. Все это относилось к сфере нового чужеродного. Но, с другой стороны, некоторые физики-«элементарщики» настолько свыклись с появлением такого нового чужеродного, что у них, можно сказать, выработался своеобразный «иммунитет» к взаимодействию с ним, в силу чего такие гипотетические построения, как «кротовые норы», «суперструны» и некоторые другие в ряде случаев считаются недостаточно революционными. Характерно в этом смысле историческое замечание Н. Бора при обсуждении доклада В. Гейзенберга и В. Паули о том, что их теория безумна, но проблема в том, достаточно ли она безумна, чтобы быть истинной.

СЛЕНТовые процессы с точки зрения этого экзистенциально-теоретического измерения можно рассматривать в двух аспектах. Первый аспект связан с тем, что СЛЕНТовый процесс рассматривается применительно к отдельному исследователю или коллективу и отражает собственно процесс творческого мышления этих исследователей. Теоретическая модель в данном случае выступает как идеальное зна-

ние, существующее в сознании исследователя и выраженное в определенной знаковой форме как новое знание, полученное этим исследователем и отражающее действительность с различной степенью точности. Осознание данной модели включает в себя истинностные и оценочные измерения. Второй аспект рассматривает осознание СЛЕНТового процесса применительно к приятию или неприятию этой модели определенным научным сообществом, которое выступает в ряде случаев как последняя и окончательная истинная инстанция.

Рассмотрим первый аспект подробнее. СЛЕНТовые модели в аспекте творческого процесса можно рассматривать в одном из вариантов их анализа как процесс поиска решения, состоящего из трех элементов: ступени входа, т. е. формирования проблемы и осознания ее, ступени дискурсивно-интуитивного поиска решения данной проблемы и стадии выхода в виде определенного типа теоретических СЛЕНТовых моделей, например, в виде гипотетических идей и даже гипотетических концепций [3: 48–50]. На стадии «входа» проблема воспринимается в виде некоей целостности, явно или неявно включающей в себя три уровня: общего, особенного и единичного. Уровень общего в СЛЕНТовой модели выступает как какие-то положения существующей на настоящий момент научной картины мира. Уровень особенного включает в себя содержание, выступающее как представитель отдельной области научной картины мира. Уровень единичного может проявлять себя по-разному, например, как конкретная проблема в отдельной области научного познания. Проблема может выступать на первой стадии, т. е. «стадии входа», с одной стороны, на любом из этих уровней, с другой стороны, она может явно или неявно требовать для своего решения взаимодействия всех трех уровней с акцентом на одном из них.

На второй стадии – стадии собственно поиска решения – происходит процесс интуитивно-дискурсивного построения и осмысления различных теоретических вариантов. На третьей стадии получения и оформления результата исследователь идет к определенному типу теоретической схемы, включающей в себя явно или неявно три вышеупомянутых уровня: уровень научной картины мира, уровень, отражающий принципы и законы данной области научного знания, и уровень решения конкретной проблемы.

Решение проблемы включает в себя сочетание уже известного знания и нового знания, полученного в результате данного исследования. Новизна может относиться к любому из трех вышеназванных уровней или затрагивать некоторые из них и даже их все. Решение в ряде случаев может иметь чисто комбинаторный характер в случае, когда новое полученное знание согласуется с уже полученным знанием и не требует качественной переработки ни одного из имеющихся трех уровней. Но новое решение может иметь и принципиально иной характер и не соответствовать содержанию одного или нескольких имеющихся уровней знания. Первый аспект анализа экзистенциально-

теоретического измерения СЛЕНТовых моделей показывает, таким образом, диалектику личностного поиска истины в процессе научного познания.

Научное творчество часто рассматривают как высший вид творчества. Одна из особенностей творческого процесса, связанная с тем, что эти процессы осуществляются во внутреннем мире исследователя, конкретизируется в двух моментах. Во-первых, человек в своем внутреннем мире свободен, т. е. он творит приватно, а значит, никто не может знать, какие идеи и ассоциации приходят ему в голову. В силу чего исследователь в процессе научного поиска не стыдится даже самых нелепых и «дурацких» идей и предположений. Во-вторых, свобода исследователя, тем не менее – это свобода в рамках набора определенного типа теоретических потребностей, таких как понятия, концепции, парадигмы и т. п. Именно в силу приватности творческого процесса человек может создавать любые возможные теоретические конструкции, которые в ряде случаев могут опережать свое время.

Анализируя экзистенциальные аспекты научного творчества, А.К. Сухотин описывает несколько экзистенциально-теоретических ситуаций этого типа: «Острую борьбу и, прежде всего, с самим собой пережил И. Кеплер, который пришел к выводу о том, что планеты движутся вовсе не по круговым орбитам, как полагали со времен древних, а по эллипсам. Это было совершенно неприемлемое допущение, идущее вразрез с вековой традицией» [7: 54]. Анализируя творчество Г. Кантора, А.К. Сухотин цитирует его письмо, в котором он признается Р. Дедекинду, что «пришел к этим результатам вопреки собственной воле и лишь потому, что навязывают логика и 25-летний труд» [7: 54]. Еще более драматичной явилась ситуация, в которую попал М. Планк, высказав идею дискретности излучения энергии, что принципиально противоречило имевшимся в то время представлениям. А.К. Сухотин пишет: «М. Планк ввел в физику алогичность... Ввести-то он новое понятие ввел, зато потом всю жизнь терзался этим... Насколько бы это ни показалось странным, но факт имел место: М. Планк выступил против собственной гипотезы, противясь ее утверждению в науке. Классическая физика, говорил он, "величественное сооружение чудесной красоты и гармонии", на которое так трудно посягнуть. Собственная же теория представляется ему "чуждым и угрожающим взрывчатым снарядами", могущим нанести непоправимый урон. М. Планк просит, умоляет физиков сохранить классические представления и как можно меньше отходить от принятых законов» [7: 56–57].

Второй аспект анализа экзистенциально-теоретического измерения СЛЕНТовых моделей показывает восприятие и оценку уже готовой СЛЕНТовой модели определенным типом научного сообщества, к которому принадлежит исследователь. Как показывает история, исследователь, совершивший какое-то открытие или изобретение, часто находится в специфическом психологическом состоянии, «зажатым» между

двумя типами экзистенциальных переживаний. С одной стороны, это переживание того результата, который получил сам исследователь, с другой – переживание реакции своих коллег, принадлежащих к определенному типу научного сообщества. Как показывает опыт анализа научного творчества, сообщество исследователей более или менее легко воспринимает новизну на уровне решения единичной проблемы. Новое, требующее изменения на уровне особенного, т. е. в пределах отдельных областей научного познания, воспринимается уже с большим трудом. Новое же, требующее изменения на уровне имеющейся научной картины мира, часто первоначально многими исследователями вообще не воспринимается. Причем это делается из чисто идейных соображений борьбы за соответствие полученных научных результатов уже имеющейся научной картине мира.

В большинстве случаев научное сообщество негативно воспринимает различные варианты революционных открытий и изобретений именно в силу того, что новаторы предлагают варианты знания, основанные на чужеродном новом, т. е. на базе принципов, непривычных и неприемлемых для имеющегося устоявшегося знания. Гений по словам А.К. Сухотина совершает «логическое преступление»: «Поэтому выдвигаемые новые смелые решения объявляются обычно невероятными, невыполнимыми. Так обошлись со многими ныне бесспорными законами, которые в свое время посчитали невозможными. Вот некоторые из них: "Тяжелые предметы падают не быстрее легких". "Тепло есть движение". "Малярия вызывается комарами"» [7: 15].

Чужеродное знание, выступающее в форме непривычного нового, вызывает, таким образом, экзистенциальное чувство отторжения или, в лучшем случае, пренебрежения. Так, на вопрос о важности теории относительности для физики Э. Резерфорд отвечал: «А, чепуха. Для нашей работы это не нужно» [7: 19]. Интересны также высказывания некоторых профессионалов в своей области: «Полеты на аппаратах тяжелее воздуха невозможны», – писал астроном Саймон Ньюком в одной из своих статей в 1902 г.» [1: 77]. И еще: «Едва ли человек когда-нибудь сможет использовать энергию атома», – Роберт Милликен, лауреат Нобелевской премии по физике, 1920 г. [1: 77].

Анализируя проблему принятия нового, А.К. Сухотин пишет: «Вообще едва ли какое-либо значительное открытие проходило без того, чтобы вокруг не разыгрывались страсти. Особенно напряженными бывают столкновения в пору рождения идей, затрагивающих основы мировоззрения. И чем более глубокими переменами грозит принятие нового, тем ожесточеннее его неприятие» [7: 46]. А.К. Сухотин так описывает процесс неприятия учения Н. Коперника мыслителями XVI в. Религиозные мыслители по понятным причинам выступили против учения Н. Коперника: «М. Лютер заявил о Н. Копернике: "Этот дурак хочет перевернуть все астрономическое искусство"» [7: 46]. Но учение Н. Коперника не приняли и некоторые выдающиеся исследователи,

среди которых был и Г. Галилей, который только по истечении определенного времени переменил свои взгляды и стал приверженцем теории Н. Коперника. Не принял учение Н. Коперника и Ф. Бэкон. Он характеризовал гелиоцентрическую систему как спекуляции человека, который не заботится о том, какие фикции он вводит в природу.... Ему важно лишь,... чтобы это отвечало его вычислениям» [7: 47]. Первоначально против учения Н. Коперника выступал также известный астроном того времени Т. Браге.

В ряде случаев неприятие подобного типа имеет весьма непосредственное проявление, не принимающее во внимание даже авторитет исследователя. Так, любопытен с этой точки зрения тип критики известным физиком Р. Фейнманом некоторых идей Н. Бора: «Около двух часов Бор излагал свои идеи, а Фейнман, как обычно, перебивал его, чтобы указать на их недостатки, и вопил, что Бор сошел с ума, обращаясь с ним так же, как он обращался бы с любым физиком» [4: 98]. Одной из причин данного типа экзистенциально-логических отношений в научной среде является тот факт, что, как отмечает А.М. Хазен, «процесс формирования гипотез – субъективный... Не исключено, что другой человек на той же основе будет считать ответственным за то же явление другой класс законов природы» [8: 95].

Исследователь в процессе теоретической работы опирается на два типа картин мира: с одной стороны, это общепринятая научная картина мира, но с другой – его собственная интуитивная картина мира, которая в ряде случаев может не совпадать с имеющейся научной картиной мира и даже в чем-то противоречить ей. Проблема в данном случае заключается в умении теоретически оформить свои интуитивные озарения, связывая их с уже имеющейся научной картиной мира.

Широко известно высказывание о различии науки и искусства: «Наука – это мы, искусство – это я». Данное высказывание справедливо в части, относящейся к результатам исследования, поскольку цель науки – получение объективного знания. Но процесс выхода на это объективное знание, процесс его получения в ряде случаев имеет субъективный экзистенциально-теоретический характер. Читая статью автора, мы видим уже готовый результат, сам же процесс получения знания очень часто остается в тени и, более того, авторы предпочитают о нем не распространяться в силу испытанных ими экзистенциальных переживаний, имеющих очень личностный неповторимый и в ряде случаев основанный на собственной интуитивной картине мира характер. Мы полагаем, что оптимизация процесса понимания и оценки знания должна включать в себя в идеальном варианте не только оценку уже готового знания, но и по возможности описание некоторых наиболее интересных элементов процесса его получения.

### Список литературы

1. Баркер Дж. Парадигмы мышления: Как увидеть новое и преуспеть в меняющемся мире / пер.с англ. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2007.
2. Бехтерева Н.П. Магия мозга и лабиринты жизни. – М.: АСТ; СПб.: Сова, 2007.
3. Буш Г.Я. Рождение изобретательских идей. – Рига: Лиесма, 1976.
4. Гриббин Д., Гриббин М. Ричард Фейнман: жизнь в науке. – М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2002.
5. Ильенков Э.В. Диалектическая логика: Очерки истории теории. – 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1984.
6. Смирнов С. Тонкие миры Альберта Виктора Вейника: жизнь и смерть «Еретика». – М.: АСТ: Астрель, 2007.
7. Сухотин А.К. Парадоксы науки. – 2-е изд. – М.: Молодая гвардия, 1980.
8. Хазен А.М. О возможном и невозможном в науке, или где границы моделирования интеллекта. – М.: Наука, Гл. ред. физ.-мат. лит., 1988.
9. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. – М.: Молодая гвардия, 1966.

УДК 168.5

*М. П. Барболин,  
В. М. Барболин*

### **Методология научного исследования процесса инновационного развития теоретических и прикладных систем: метасистемный подход**

В статье предлагается модель научного исследования, характеризующая качественные переходы в научном познании. Предлагается парадигмальный подход заменить метасистемным как более адекватно отражающим непрерывность диалектического развития процесса научного познания и позволяющим устанавливать преемственность между разнокачественными научными теориями на пути интеграции теоретических моделей и построения единой модели научного знания.

The article presents a research model which characterizes qualitative shifts in scientific cognition. The authors suggest that the paradigm approach can be replaced by a meta-systematic approach, as the latter reflects more adequately the continuity of the dialectical process of scientific cognition development; this approach also serves to establish consecutiveness between research theories of different kinds in the process of theoretical models' integration and creation of a single model of scientific cognition.

**Ключевые слова:** парадигма, метасистемный подход, модель, методология, научное познание, научное исследование, инновационное развитие.

**Key words:** paradigm, meta-systematic approach, model, methodology, scientific knowledge, scientific research, innovative development.

Стоящая перед страной задача инновационного развития экономики автоматически повлекла за собой задачу формирования инновационного поведения человека. В свою очередь инновационное поведение человека в условиях инновационного развития общества требует качественно нового образа жизни, ориентированного на получение качественно нового продукта и владения соответствующими интеллектуальными технологиями, которые закладываются и формируются в процессе научного исследования.

Но для того, чтобы эта задача эффективно решалась, процесс научного исследования должен встать на путь инновационного развития теоретических и прикладных систем в соответствии с общей логикой научного познания во взаимной их связи и взаимообусловленности.

Ключевым звеном инновационного процесса развития является его сущность. Выявление сущности инновационного развития откроет механизм поступательного развития систем научного знания посредством перевода с одного уровня на другой – качественно более высокий. А благодаря выявлению сущности взаимосвязи теоретических и прикладных моделей в процессе их циклического развития появится механизм генерирования инновационного развития образа жизни человека и общества.

Построение качественно новых как теоретических, так и реальных систем обычно начинают с концепций. Полноценная концепция должна быть ориентирована в будущее, рассматривать перспективы развития знания, процесса познания и практики. Принято считать, что логика развертывания систем научного знания включает три основные ступени: концепции, парадигмы, качественно новые модели научного знания. Предлагаемая методологическая модель исследования процесса инновационного развития теоретических и прикладных систем строится в русле этой логики и может рассматриваться как методологическая концепция. Вслед за философами «под «методологической концепцией мы будем иметь в виду философскую теорию, описывающую структуру научного знания, его изменение и развитие и общие методы познания, используемые учеными» [9: 281]. При этом мы придерживаемся, как раньше говорили, основного принципа диалектики, а теперь, можно сказать – генетического принципа развития, суть которого в том, что «...каждая новая концепция возникает и развивается в среде, созданной ее предшественниками» [9: 282] с той добавкой, что концепция возникает в результате организации опыта познания и знания и в форме определенного гена, обладающего генетическим потенциалом воспроизводства жизненного процесса.

Цель концепции заключается в том, чтобы на уровне основных

идей и методологических ориентиров раскрыть перспективы построения *методологической модели развития, в частности, перевода* научного знания, процесса познания и практики с одного уровня развития на другой – качественно новый.

В современных научных теориях используется так называемый парадигмальный подход не только к построению моделей научного знания, но и к процессу познания, описанию и моделированию реальной практики. Поэтому достижение поставленной цели естественно начать с анализа парадигм, их понятия, классификации и выяснения структуры теоретических моделей в научном знании с использованием конкретной, в частности педагогической, науки.

Анализируя итоги прошедшей пятой ежегодной Всероссийской конференции по методологии образования, В.В. Краевский и Е.В. Бережнова пишут: «Осуществляя право на собственное толкование, некоторые авторы выделяют парадигмы: формирующую и гуманистическую, лично-ориентированную и духовно-ориентированную, научно-технократическую, гуманитарную и эзотерическую, авторитарную, манипулятивную и поддерживающую, традиционно-развивающую, рационалистическую, духовную и светскую, педагогическую, андрагогическую, акмеологическую, коммуникативную, когнитивную, полифоническую и др.

При таком подходе конкретная специфика научной деятельности, с одной стороны, и практической деятельности – с другой, не учитывается, а поэтому не принимаются во внимание именно особенности объекта, которым в педагогике является особый вид практической деятельности, происходит подмена анализа способов формирования представления об объекте анализом самого объекта. Итак, поменяли принятое в науке определение парадигмы на собственное, но суть осталась – опасность опоздать с употреблением сравнительно свежего научного слова, хотя не нового, но раньше в этом смысле не звучавшего» [5: 26–27].

Педагогической модели современного научного знания, как и многим другим научным теориям, присущи значительные *недостатки*. До сих пор целый ряд считающихся научными теориями не имеет собственных устоявшихся законов, и потому их нельзя признать фундаментальными. Исследования опираются преимущественно на практику и эксперимент (практически единственным критерием истинности считается эксперимент, дающий результат, как правило, лишь в условиях эксперимента, а не реальной жизни образовательной системы), затем даются, интерпретируются и обобщаются полученные результаты, отсутствуют связи между разнокачественными концепциями, идеями, подходами, теориями, например, в физике.

Вместе с тем даже поверхностный взгляд на различные концептуальные походы в построении научных моделей обнаруживает, что происходит их смешение и сопоставление нерядоположенных и несравнимых. Например, в педагогических и других гуманитарных науках ценностно-

ориентированный (или ценностный), личностно-ориентированный, предметно-деятельностный, коммуникативный, компетентностный и т. п. подходы – это звенья одной цепи, и один без другого не существуют в реальной практике, а значит, и не могут в теоретическом исследовании рассматриваться автономно (игнорируя и не рассматривая внешние связи) и уж тем более выступать как научные парадигмы. Другие подходы, например такие, как эзотерический, синергетический, системный, организмический – это тоже звенья одной цепи, но по отношению к первому типу подходов образуют пласт моделей более высокого уровня общности. Это *общенаучный*, если не сказать, общеметодологический уровень. Поэтому, если внутренним содержанием второго (из названных) уровня не является содержание первого, то содержательное ядро второго уровня пусто. Внутренним содержанием такого рода теоретических моделей должны служить компоненты содержания конкретного, в данном случае педагогического, знания, а вот характер, уровень, качество представления этих компонентов, отношений и связей между ними будут отличаться спецификой этих подходов.

Обозначенные два уровня в смысле конкретности и обобщенности в рамках модели научного познания являются крайними. Первый – достаточно конкретный, и он отражает специфику содержания объектной области. Второй – достаточно общий. Он устанавливает связь и преемственность области конкретного, в данном случае педагогического, знания с общенаучным знанием.

Между этими двумя уровнями существует целый ряд других уровней, также представляющих достаточно большой объем качественно отличающихся, но сопоставимых и даже взаимосвязанных подходов, например, этнонациональный, социокультурный, поликультурный и т. п.

Широко употребляемые такие подходы, как аксиологический, практиологический, когнитивный, акмеологический и т. п., также не являются собственно педагогическими. По отношению к ним педагогическая теория и практика является областью их системного (не путать с системообразующим) применения и реализации. Относятся они к отраслям познания человека, в первую очередь к психологии, а в наиболее общем понимании – к целостному изучению человека. Они могут служить лишь научной основой построения педагогических моделей подобно общенаучному уровню, только с другой стороны – со стороны человека.

С позиций методологии важно понимать, что все такого рода подходы, сущность которых находится за пределами пространства теоретической модели, в случае их применения (когда это констатируется в исследовании) должны быть реализованы в каждой компоненте данной модели. Это положение носит общеметодологический характер и относится ко всем другим моделям научного знания, обладающим иерархической структурой.

Такое методологическое исследование, будучи продолженным, даст ***методологическую полилатерально-иерархическую модель***

**современного научного знания**, в структуре которого явно просматриваются три уровня моделей: прикладной (техничко-технологический); уровень идеальных теоретических моделей; уровень методологических моделей научного знания и процесса познания. При этом каждый уровень более высокого порядка включает в себя более низкие – предшествующие уровни. (При таком структурировании систем становится понятно, почему учеными выделяются разнокачественные парадигмы – научные, прикладные и т. п. (см., например, [5])).

В связи с возникшей проблемой использования в науке парадигм естественно обратиться к общему понятию парадигмы и выяснить, насколько может парадигмальный подход обеспечить процесс развития науки вообще и в особенности обозначенной полилатерально-иерархической модели.

Анализ понятия, сущности и имеющихся описаний парадигмы как некоего феномена показывает, что парадигмальный подход:

- дискретен и мало соответствует идеям диалектического или генетического и даже синергетического подходов;
- не обеспечивает выхода за ее пределы, а значит, не может служить средством моделирования опережающего развития, чего требуют современный уровень развития научного и общественного прогресса и роли образования в развитии науки и общества;
- так, как его рассматривает Т. Кун, не предусматривает поступательного движения в научном познании, ученый должен лишь поверить в новую парадигму и «принятие решения такого типа может быть основано только на вере» [8: 199].

Таким образом, как справедливо отмечают ведущие российские философы, «...оказывается неясным, чем руководствуется ученый, отказываясь от одной парадигмы в пользу другой. Сам Кун объясняет этот переход как чисто социально-психологический феномен» [9: 300]. А отсюда – главный негативный результат этих недостатков, что, как видно, признает и сам Т. Кун – отсутствие непрерывного движения к истине.

В совокупности сказанное означает, что парадигма: 1) не обеспечивает фундаментальности научной теории; 2) качественных переходов между моделями знания, познания и другими компонентами теории в процессе ее развития; 3) не обеспечивает развития теорий. В то же время для развития научного знания необходимыми условиями являются взаимодействие между разноуровневыми моделями, их качественное изменение и переход на уровне сущности от одной модели к другой.

Все это говорит о том, что **парадигмальный подход является весьма ограниченным методом построения научных теорий и на современном уровне научного знания себя исчерпал**. Он не в состоянии обеспечить непрерывно развивающийся процесс развития научного знания на пути движения (приближения) его к истине, к адекват-

ности научных моделей изучаемому объекту, наконец, интеграции разнокачественных научных теорий.

Главный недостаток, устранение которого может решить эту проблему, – это отсутствие целостного глубинного, затрагивающего основания происхождения системы подхода, охватывающего не только во всей полноте или, по крайней мере, во всей совокупности связей предмета исследования с другими сторонами объекта научного познания, но и *источники, и корни* существования системы, а также *перспективы* ее развития.

С позиций современного научного знания, в частности в соответствии с синергетическим подходом, ключевой в развитии как реальных процессов, так и теоретических построений является проблема *фазового или, говоря по-другому, проблема качественного перехода и связанная с ней проблема границ применимости теории (модели) и границы качества*, которые (границы) есть не что иное, как отражение в теории меры жизни объектов познания.

Но тогда естественно возникает вопрос: каков может быть новый подход к построению теоретических моделей научного знания? Сегодняшнее состояние науки в целом таково, что назрела необходимость перехода ее на качественно новый уровень знания, познания, исследования, проектирования и применения – уровень построения единых фундаментальных основ и логически стройной теоретической модели.

Исходя из структуры научного знания и единой логики познания, легко понять, что речь должна идти о методологическом уровне, т. е. о построении методологии *как науки, которая только и может обеспечить качественно новый уровень развития всех других моделей научного знания*. Методологи, например, в области педагогики дают следующее определение методологии: «Методология педагогики есть система знаний об основаниях и структуре педагогической теории, о принципах, подходах и способах добывания знаний, отражающих педагогическую действительность, а также система деятельности по получению таких знаний и обоснованию программ, логики и методов, оценке качества исследовательской работы» [5: 26].

Однако методология как наука, точнее было бы сказать, – **мировоззренческая мыследеятельностная система**, обеспечивающая построение и развитие моделей научного знания, не может сводиться к системе знаний, как трактуется в данном определении, даже если речь идет об основаниях и способах их добывания. *Методология* – это прежде всего *особого рода мышление, соответствующее мировоззрение, система законов, определяющих организацию жизни и процессов жизнедеятельности, и только затем система знаний, способов их добывания* и т. п. Кроме того, *методология определенной конкретной области* (жизни, науки и т. п.) не может быть оторвана от общей методологии, понимаемой в самом широком смысле этого слова (сливающего, соединяющего смыслы).

В последние годы появились труды, в которых отрицается специфика конкретной, в частности, педагогической науки [5: 26]. Главная специфика любого качественно определенного жизненного пространства заключается в характере отношений его с другими жизненными пространствами. И эта специфика должна найти отражение в соответствующей теоретической модели.

Если методологию определить как науку об организации жизни в ее объективном (как должна быть устроено) и субъективном (как строить) планах, а жизнь рассматривать как совокупность жизненных пространств, то сразу становится понятно, что различие между жизненными пространствами, например образования и общественной жизни, заключается в качестве жизненных пространств, а соответственно, различие наук заключается в характере описания этих качеств и качественно различающихся пространств, включая уровни обобщенности, сущности, где наряду с различным будет найдено и то общее, что их объединяет. В соответствии с таким пониманием методологии можно дать такое определение: методология – наука об объективной и субъективной организации жизненных пространств.

Существенное отличие от общепринятых определений методологии, например, от приведенного выше, в том, что ключевым звеном здесь является не метод (который, вообще говоря, всегда субъективен), как обычно считают, а организация, где субъективная сторона (в меру истинности методологических знаний) подчинена объективной.

Однако сама методология также должна развиваться. А это означает, что она сама должна иметь независимое от субъективной (в меру истинности научного знания) реальности сущностное ядро – сущность, как сейчас говорят, феномен, который детерминировал бы построение методологической системы на всех уровнях и этапах развития методологии как последовательности развивающихся моделей единого организма подобно явлениям объективной реальности, где все находится в определенных связях и взаимоотношениях. Построенная таким образом «сущностная» модель может рассматриваться как метасистема. Метасистема по отношению к конкретной системе является ее сущностью, выражает сущность системы, которая определяет существование системы, ее содержание, развитие, структуру, функции, которые, будучи проявлением сущности, взятые в совокупности, поддерживают жизнь метасистемы, говорят, осуществляют, проявляют и опредмечивают (непроявленный, сущностный, говорят также, генетический) внутренний жизненный потенциал системы, обеспечивая устойчивость жизни (метаболизм). В этой связи имеет смысл дать следующее краткое определение метасистемы: метасистема – сущностный инвариант системы.

С другой стороны, поскольку речь идет о сущности, то применительно к метасистеме можно говорить лишь об определенном уровне истинности самой метасистемы и получаемых на её основе результатов, а вместе с этим и о переходе от одной сущности к другой – сущно-

сти того же или более высокого порядка, раскрывая тем самым сущность процесса развития систем, а значит, и процесс развития систем в полилатеральном и иерархическом аспектах (направлениях развития).

Поэтому метасистему более полно можно определить таким образом: *метасистема* – сущностный инвариант системы, обеспечивающий развитие системы посредством перехода от одной сущности к другой того же или более высокого порядка, в частности, в процессе качественного перехода (выступая в качестве механизма).

В несколько упрощенном варианте можно сказать, что *метасистема* – внутренняя сущностная организация системы, определяющая ее образ жизни, состав, структуру и логику развития жизненных процессов.

**Метасистема** – сущностный инвариант, обеспечивающий взаимосвязь между сущностями систем (пространства) жизни человека, общества и природы, представленный в форме системы научного знания, ориентированного на синергетическое развитие всех взаимодействующих жизненных пространств.

Метасистема образования является сущностным, генетическим ядром (ибо известно, что сущность проявляется независимо от субъективных желаний) системы на всех ее уровнях. А это означает, что она определяет (в соответствии законом генетической обусловленности) состав, структуру, функции и развитие системы и одновременно осуществляет связь с прошлым (на основе закона генетического наследования) и будущим (на основе закона генетического программирования) посредством взаимосвязи сущностей всех, как правило, разнокачественных уровней организации жизни жизненных пространств. Иными словами, если методология должна представлять собой модель развития и организации жизни в жизненном пространстве в объективном и субъективном планах, то метасистема должна представлять сущность этой модели – совокупность ее сущностных инвариантных (независящих от внешних изменяющихся условий среды) компонентов и характеристик организации жизни в этом пространстве. В функциональном плане метасистема является *генетической* основой процессов жизнедеятельности пространства жизни системы, порождающей эти процессы и определяющей их объективную и субъективную организацию, включая систему управления [1, 2].

Это означает, что метасистема должна характеризоваться наличием: 1) главных участников субъектов жизненного пространства; 2) генетического потенциала; 3) пространства потенциальной осуществимости генетического (в частности человеческого) потенциала и 4) механизма реализации и развития генетического потенциала в конкретных условиях определенных жизненных пространств будущей жизни [3, 4]. В качестве такого рода пространства может рассматриваться любое должным образом организованное пространство общественной жизни (общество, организация), являющееся конкретным опредмеченным проявлением единой организации жизни Человека, Общества и Природы, где

функцию генетического ядра выполняет человек, его внутренний мир, в частности его мышление, а пространством потенциальной осуществимости будет служить единое пространство жизни Человека, Общества и Природы, выступающее в форме мировоззрения, границы которого определяются мерой генетического потенциала, являющейся одновременно мерой жизни системы. Главными механизмами реализации генетического потенциала являются фундаментальные и нравственные законы единой организации жизни человека, общества и природы, представленные в форме соответствующих законов развития и организации жизни конкретного жизненного пространства. Главная функция конкретного жизненного пространства – *функция зоны ближайшего целостного развития человека.*

Каковы же преимущества метасистемы как модели развития, проектирования и формирования научного знания? Главное *сущностное* преимущество в том, что она, будучи *компонентом методологического знания*, является источником развития научных моделей, выступая наряду с генерирующим (как это делала парадигма) и генетическим ядром в непрерывном процессе развития научного знания на пути приближения к истине. Метасистема решает проблемы, неразрешимые в рамках парадигм, в частности главную проблему – проблему фундаментальности, поскольку описание сущности предполагает наличие фундаментальных основ и механизмов развития теории, фундаментальных категорий, законов, логики развития жизненных процессов, включая качественные (фазовые) переходы, принципов и т. д., чего не предполагает парадигма. Поэтому можно считать, что метасистемный подход представляет собой более высокий – качественно новый уровень развития методологии научного познания и одновременно знания, что также не характерно для парадигмы. Главное *функционально-прикладное* преимущество метасистемного подхода в том, что он обладает способностью решать такие неразрешимые в условиях парадигмального подхода к науке проблемы, как, например, определения качества (у Т. Куна единственным критерием является использование на практике) научного знания, классификации, границы качества и границы применимости и др.

Кроме того, в рамках метасистемного подхода решаются не только обозначенные выше проблемы фундаментальности, развития (в частности, исторического генезиса научного знания и учета исторической практики), движения к истине и другие внутринаучные проблемы, но и проблемы, обусловленные потребностями сегодняшней общественной жизни, социальной практики, такие (кстати, также образующие развивающуюся последовательность, хотя однопорядковых и существенно не отличающихся, но взаимосвязанных социальных проблем, решение которых требует наличия соответствующих образовательных и научных моделей) как *социальная адаптация, обеспечение устойчивого развития общественных организаций, обеспечение инновационного развития экономики, общества в целом.*

В аспекте научного познания одним из важнейших качеств является характерный для метасистемы чувственный образ и образ мышления, мы бы сказали – мыследеятельности (по Г.П. Щедро-вицкому), а в более широком плане, если речь идет о деятельности ученого, – образ жизни ученого. Ибо только при этом условии работает интуиция ученого, которой, в частности, придавал большое значение Т. Кун – автор введения в научный обиход понятия парадигмы.

В этой связи пространство жизни системы научного знания расширяется до границ внутреннего мира ощущений ученого и границ внешнего пространства – пространства осознанного мироощущения. И тогда **метасистему науки** можно определить как сущностный инвариант пространства жизни и деятельности субъектов и объектов научного знания.

Необходимо отметить, что в отличие от парадигмы метасистема детерминирует не только развитие теоретических и прикладных моделей и решение в них проблем, но сама имеет многоуровневую структуру, определяемую порядком сущностей, опираясь на которые осуществляет самосовершенствование и саморазвитие, выходящее за пределы самое себя посредством выявления сущностей более высокого порядка, находящихся за ее пределами в постоянно расширяющемся (в процессе саморазвития на основе закона оборачивания метода, удвоения человека (по Марксу), а в более широком понимании – закона оборачивания жизни) пространстве потенциальной осуществимости.

Все сказанное означает, что метасистема представляет собой самоорганизующееся и саморазвивающееся ядро методологической системы, обеспечивающее ее жизнеспособное (в частности, устойчивое, инновационное, поскольку речь идет о качественных переходах на уровне сущности) развитие. С позиций системологии в связи с включением в научный обиход и использованием понятия метасистемы в развитии моделей научного знания с полным правом можно говорить о **качественно новом уровне развития системного подхода в научном познании**, способном обеспечить многоуровневое циклическое развитие методологических, теоретических и прикладных идеальных и реальных систем в процессе их развития на пути приближения к истине. Переход от сущности одного порядка к сущности другого – более высокого порядка – обеспечит теоретический фундамент качественного изменения систем. Соответствующая новой сущности методологическая и теоретическая системы явятся основой построения качественно новой технологии процесса жизнедеятельности человека, ориентированного на получение качественно нового индивидуального и общественного продукта. А это означает, что построенные таким способом методологическая и теоретическая системы будут сориентированы на инновационное развитие не только человека, но экономики и общества в целом.

Таким образом, мы получаем новый завершённый методологический аппарат проектирования, формирования и развития систем научного знания, отвечающий не только современному уровню развития, но

и современным социально-экономическим требованиям развития России, в частности, требованию инновационного развития интеллектуальных систем, интеллекта человека и общества.

#### **Список литературы**

1. Барболин М.П. Методология развития и образования человека. – СПб.: Петрополис, 2005. – 398 с.
2. Барболин М.П., Барболин В.М. Основы общей методологии. – СПб.: Петрополис, 2007. – 240 с.
3. Барболин М.П. Социализация личности / под ред. В.Т. Пуляева. – СПб.: Петрополис, 2006. – 372 с.
4. Барболин М.П. Методы исследования социальной сущности человека // Человек и образование. – 2007. – № 3–4.
5. Бережнова Е.В., Краевский В.В. Парадигма науки и тенденции развития образования // Педагогика. – 2007. – № 1.– С. 22–28.
6. Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. – М., 2002.
7. Краевский В.В. Воспитание или образование? // Педагогика. – 2001. – № 3.
8. Кун Т. Структура научных революций. – М., 2000.
9. Материалистическая диалектика как общая теория развития. – Т. 3. – М.: Наука, 1985.

# ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 130.2 (47+57)

*Б. В. Марков*

## Советская культура (философско-антропологический анализ)

В статье сравниваются различные методы исследования советской культуры. Она раскрывается как сложная система, включающая эстетические, моральные и идеологические элементы.

The article compares the different methods of Soviet culture. It is revealed as a complex system that includes aesthetic, moral and ideological elements.

**Ключевые слова:** советская культура, традиционная культура, массовая культура, антропотехнологии, вестернизация, социализм.

**Key words:** Soviet culture, traditional culture, popular culture, anthropological technologies, Westernization, socialism.

Культура – это то, чему человек воспитан. Как педагоги мы верим в то, что на человека воздействуют добрые моральные наставления, истинные речи, информация, а также эстетические и иные ценности, которые вырывают нас из круга повседневного существования и делают жителями «небесного царства», где исполняются возвышенные ценности. Но если говорить о приспособлении к жизни, то речи, книги и произведения искусства не так уж эффективны. Необходимы привычки, навыки и умения, которые являются продуктом специфических телесных практик воспитания, которые, к сожалению, постепенно утрачиваются. Человека делает человеком, прежде всего, территория, на которой он проживает. Русский характер, как уверял Д.С. Лихачев, является продуктом обитания людей на равнинах. Другой человеческой машиной является дом. Пространство дома защищает нас от холода и других невзгод и опасностей. Оно же формирует наши способности терпеть и ждать, гостеприимство и иные добродетели. В эпоху высоких культур возникают сложные социальные институты, в рамках которых также происходит производство человеческих качеств и способностей, необходимых для существования государства. Важно знать, какими технологиями это осуществляется. Разумеется, медицины и генетики тут недостаточно. Необходимо стимулировать развитие социальной педагогики. Между тем она построена в основном на школьном образовании: в детсаде готовят к школе, в школе – к университету, а в университете – к

исследовательской работе. Это важный, но не достаточный институт социального кодирования. Университетские преподаватели ограничились задачей подготовки ученых и специалистов, менеджеров и инженеров. Хотя они представляют, какими социальными качествами должны обладать выпускники, но не знают, какими технологиями они формируются. Не только школа, но и семья подвергается эрозии. Дело не в том, что в цивилизованных обществах падает рождаемость, а еще и в том, что родители и взрослые уже не способны дать детям необходимое воспитание. Это не только моральный вопрос. Забота о подрастающих поколениях – основной закон эволюции общества. Успешно развиваются те, кто находят для этого эффективные технологии.

Традиционная культура образует богатейший арсенал эффективных антропотехнологий, которыми надо научиться пользоваться. Для этого их надо выявить и описать. Анализ культурных и цивилизационных процессов в России необходимо осуществлять методами так называемой медленной истории и культурной антропологии. Основное внимание следует уделить истории повседневности: эволюция ландшафта, жилища, интерьера, системы вещей, семьи, быта, кухни и питания, труда, отдыха и развлечений и связанных с нею изменений в образе жизни. Необходимо реконструировать символические антропотехники, такие как язык и речь, образы и мелодии. Как человек ориентируется в мире звуков и образов, какие лица кажутся ему родными, какие мелодии воздействуют на его душу и задевают за живое? Ответ на эти вопросы раскрывает тайну идентичности. Несмотря на растущее благосостояние, современный человек оказывается лишенным дома, семьи и даже лица, ибо то, внутри чего он живет, оказывается холодным и бездушным.

Распад старого порядка не ограничился развалом страны, он затронул и советскую культуру, которая была объявлена «совковой» и приговорена к уничтожению. Экраны ТВ наводнили не только новые идеи, но и соблазнительные образы, а также душераздирающие звуки, уводящие людей, как пение сирен, туда, откуда не возвращаются. Насколько разрушительным оказалось влияние на самосознание россиян западной массовой культуры – это отдельный и особый вопрос. Удивительно другое, а именно – стихийное возвращение прежней культуры. Объевшаяся чужой пищей масса, обращается к традиционным образам и мелодиям, которые сложились на основе прошлой истории. Кого-то это радует, а кого-то пугает. Но хочется предостеречь от поспешных политических выводов. На самом деле, советская культура не сводится к тоталитарной идеологии. Она представляет собой весьма сложное образование, в котором отложились элементы традиционной, языческой, народной, интеллигентской, христианской, сельской, городской, пролетарской и массовой культуры. Ее возвращение не следует расценивать как реванш старой идеологии. Поскольку в ней были аккумулированы важнейшие ценности, сложившиеся в процессе длительного ис-

торического развития России, постольку она является формой исторической памяти, благодаря которой каждый человек ощущает себя частью целого и обретает уверенность в себе.

Сегодня наше общество является отрытым, пали прежние искусственные барьеры, которые, по сути дела, ограждали нашу психическую, социальную, экономическую систему, нашу культуру от воздействий со стороны других систем. Мы, воспитанные за «железным занавесом» как в профилактории, потеряли способность самосохранения. Сначала родители, затем педагоги и прочие авторитетные органы заботливо опекали детей от вредных воздействий. Но, действуя методом запрета, они лишили их способности самостоятельно защищаться. Когда, наконец, стены и границы пали, наши сограждане оказались беззащитными перед чужими влияниями. В результате очернения прошлой истории значительная часть нашей молодежи смотрит на Россию со стороны Запада. Традиции предков внушают им чувство скорее стыда, чем гордости.

Человек и сообщества людей должны обладать сильным иммунитетом для самосохранения. Мифы, религии, табу традиционных обществ были коллективными представлениями локальных племен, а не идеологическим продуктом теоретиков. Имея удовлетворительные даваемые локальными мифологиями и религиями ответы на все случаи жизни, люди не искали универсальных оснований и воспринимали нравственные нормы как практическую истину или «правду», которая признавалась всеми как справедливость. Индивид не мыслил себя вне коллектива и был вплетен в плотную сеть взаимодействий. Постоянство потребностей определяло постоянство долженствований. При этом нужда, лишения и труд компенсировались чувством долга перед другим. Сегодня национальное государство, а вместе с ним институты семьи и образования, переживают кризис. Но, выбирая кому служить, выбирая не только профессию, но и индивидуальный образ жизни, человек кроме «эстетики существования» должен иметь набор универсальных правил, позволяющих ужиться друг с другом людям разной национальности, вероисповедования и эстетических пристрастий.

Среди участников дискуссий о путях развития новой России одни видят выход в обращении к традициям древности, в усилении религиозного воспитания, в возвращении духовного и культурного наследия, на базе которого возможно восстановление солидарности людей и сплоченности общества. Другие, наоборот, считают выходом из кризиса ускоренное развитие цивилизационного процесса, глобализацию и вестернизацию, а также развитие современных технологий, снижающих техногенную нагрузку на природу. Сравнивая прошлое и настоящее, можно попытаться «инвентаризировать» как приобретения, так и утраты прогресса. Культура наших предков, основанная на интенсификации внутреннего чувства стыда, обходилась без дорогостоящего аппарата внешнего насилия и была при этом более эффективной в деле воспитания социальной и морально ответственной личности. Думается, что

современность должна найти способ сохранения и воспроизводства традиционных культурных механизмов в новых условиях и на основе новых технологий. Думается, что исследование этого культурного капитала окажется полезным политикам, экономистам, а также тем, кто отвечает за конструирование искусственной окружающей среды, в которой живет современный человек, и прежде всего архитекторам, дизайнерам, визажистам, активно формирующим место человеческого бытия, изучение, которое, собственно, и дает ответ на вопрос, что есть человек.

Мы смирились с тем, что живем в эпоху индивидуального потребления, и нам сегодня трудно понять мечты наших предков о коллективном бытии. Их стремление мы можем понять лишь в контексте прежней истории и, прежде всего, истории христианства, вожди и массы которого стремились к воплощению на земле Божьего града, где дело и мысли одного были делом и мыслями другого. Мы не должны забывать, что социализм, хоть и строился в отдельно взятой стране, но всегда мыслился во всемирном или, говоря языком политической теологии, во вселенском масштабе.

Проект русского социализма не сводится к утопиям западных мечтателей. Обоснование революции и программа большевиков отражала реальные интересы рабочих и крестьян. Несомненно, в умах авторов присутствовал национальный колорит, следы того, что называют русской идеей. Социалистический художник писал то, что видел. Но образы, как, впрочем, и мысли, не рождались в его голове, а были буквально «коллективными представлениями», т. е. возникали в резонансе с образами и мыслями других. Поэтому трактовка Б. Гройсом социалистического искусства как утопии и расшифровка его как формы символического обмена нуждается в уточнении [4]. Навязывать ее творцам и потребителям социалистического реализма – это то же самое, что приписывать крестоносцам исключительно экономический интерес. Программа Ленина была далека от утопий христианского социализма в стиле Булгакова и даже Луначарского. Ленин считал, что экономическую базу коммунизма обеспечивает капитализм. Стало быть, речь шла о реальном, а не символическом потреблении. Важнейшей составляющей коммунистического проекта были не только утопии социалистов (французский социализм), но и английская политэкономия и немецкая классическая философия. Производство в нашей стране в соответствии с классической экономикой было отнюдь не символическим, и страна напоминала гигантскую стройку. Какая роль при этом отводилась искусству? Поначалу в Пролеткульте его роль сводилась к тому, чтобы наполнить абстрактные модели плотью и кровью человеческих переживаний. В это время изгоняли мечтательность, важно было проводить классовый подход.

По мере того как развивалось кино и строились фабрики грез, открывалась новая возможность. Искусство перестает быть идеологией,

оно становится способом производства социализма. И это производство желаний оказалось самым передовым. Речь идет о культурных технологиях производства символического капитала. После революции люди активно взялись за построение искусственной реальности, которая является воплощением мечты. Довженко написал киноповесть «Мичурин», где нарисовал впечатляющую картину преобразования природы. Он предлагал в своих фильмах грандиозные проекты строительства Беломорканала, покорения Антарктиды, освоения космоса, строительства городов на Дальнем Востоке («Аэроград»). В последние годы его захватила идея поворота рек с севера на юг. В этом смысле название "социалистический реализм" приобретает особый смысл. Это искусство строить воплощенную мечту. Неверно сказать, что она была формой идеологического приукрашивания и камуфляжа реальности, как это утверждается в теории параллельных миров. Точнее суть социалистического реализма характеризуют слова Ницше о том, что политик стал архитектором реальности и строит государство подобно производству искусства.

Евгений Добренко в своей книге «Политэкономия социализма» подметил недостаточность советологического подхода к соцреализму как форме идеологии. Он подошел к его пониманию, оснащенный теорией символического капитала, разработанной современными французскими философами [5]. Но и эта теория не раскрывает всей сложности феномена социализма. Кажется упрощением считать, что деятели социалистической культуры создавали социалистический миф, который благодаря массовости кино заменял реальность.

На самом деле в основном люди работали, а не смотрели кино, вступали в реальные, а не в символические отношения. Прежде чем писать, рисовать или ставить пьесу, автор предпринимал поездку на одну из строек. В этом смысле он отображал реальность. Но работа, особенно тяжелый физический труд, не символична и не романтична. Утопия социалистов превращала труд в радость. Если у протестантов он был способом спасения, то у коммунистов – освобождения. Под это дело надо было подвести теоретическую базу.

Политэкономия социализма производила на западного читателя либерального толка весьма странное впечатление, ибо ограничивала действие рыночных законов моральными ценностями. Столь же странным для внешнего наблюдателя выглядит и соцреализм. Это не столько эстетический, сколько этический феномен. Но разве не этого мы хотим сегодня, когда разрабатываем прикладную этику, искусство дизайна, интерьера, рекламы и т. п.? Западный наблюдатель подходит к исследованию социализма наподобие того, как орнитолог изучает поведение птиц. Естественно, что он не способен понять чувства и настроения людей, поведение которых кажется ему абсолютно бессмысленным.

Это доказывает, что реальное различие капитализма и социализма

само опирается на противопоставление их способов символического производства. Например, считается, что капиталистическая реклама товара направлена на потребление. Наоборот, поскольку при социализме товаров мало, постольку нет нужды стимулировать желание их потребления. Слабость социализма критики видят в том, что вместо облегчения и улучшения условий труда власть поощряла его романтизацию. Наоборот, капиталисты компенсируют тяжелый труд потреблением и развлечением. Отсюда искусство находит место в сфере досуга и развлечений. Задачу соцреализма западные исследователи видят в том, чтобы серую, убогую действительность обернуть в романтическую упаковку. Например, их крайне удивляет фильм «Волга-Волга»: в городе нет телефона, электричества, водопровода, асфальта, парома, вообще никаких удобств. Но никто не воспринимает этот фильм как сатиру. Отсюда они делают вывод, что реальность в фильме настолько преобразена, что зрителям не приходит в голову проклинать ее. Наши зрители смотрели этот фильм, конечно, как сатиру, но не на город, а на чиновника-бюрократа, который душит все молодое и зеленое. Для критиков, как видно, естественно поведение чинуши, но неестественно отсутствие удобств. Очевиден перенос в прошлое современных нравов, когда выпускники Гарварда строят финансовые пирамиды.

Не вдаваясь в оценку эстетических достоинств ВСХВ, Е. Добренко указывает, что она есть не что иное, как воплощение идеального сельского хозяйства, которое заменяет реальное [5: 434]. Действительно, фильмы, действие которых разворачивается на Выставке, буколичны. Это стилизованная народная жизнь, далекая от реальности. Но все равно это был оазис красоты и роскоши, который давал людям радость и развлечение. Выставка стала призмой, через которую воспринималась реальность. Марина Ладыгина – актриса, сыгравшая главную роль в фильме «Свинарка и пастух», описала свое посещение свинарника, где увидела не грязь и вонь, а ослепительную чистоту. Может быть, это преувеличение. Соцреализм, как всякое искусство, творит образы прекрасного, которые становятся примером для подражания. По канонам этого искусства и творится реальность. Пользуясь методологией Бодрийера, наработанной при размышлении о Диснейленде, М. Рыклин утверждает, что сравнение ВСХВ с Диснейлендом неправомерно [11: 101]. Наша Выставка скрывает свою вымышленность, маскируется под реальность, ее целью является превращение зрелища модернизации в социализм. Американцы же превращают реальную Америку в Диснейленд. Такая трактовка искусства представляется весьма грубой. С точки зрения теории цивилизационного процесса выставка превращает толпу в публику, где человек наблюдает над самим собой. Театры, концертные залы, выставки – это не только эстетические институции, но и формы или медиумы коммуникации, такие общественные пространства, где происходит формирование социального тела.

Прежний порядок был основан на внеэкономическом принуждении

к труду. Но сегодня мы видим, что у нас рынок вовсе не стимулирует производство. Вещей производят гораздо меньше, чем раньше. Нельзя не признать, что они красивее, зато менее прочные. Хотя витрины пестрят товарами, их покупают немногие. Реклама разрослась до невероятных размеров, но многие довольствуются тем, что в силу недоступности товаров научились получать удовольствие от ее созерцания их изображений. Таким образом, то, что М. Геллер [2], И. Голомшток [3], М. Паперный [9] и М. Рыклин [11] приписывают социализму, на самом деле присуще капитализму. Отсюда соцреализм оказывается для них крепким орешком. Если это искусство любил народ, то какие могут быть претензии. Вопрос в том, почему людям нравились фильмы и картины, изображавшие изобилие? Они не были компенсацией за тяжелую жизнь, как современные сериалы. Тяжелых драм, конечно, не было. Такое кино появилось в «оттепель», когда дали голос жертвам ГУЛАГа. Но сталинское кино не было слащавой пасторальной идиллией.

М. Мамардашвили отмечал у нас дефицит реальности: есть промышленные гиганты, но нет индустриализации, есть крупные города, но нет гражданского общества. Есть только слова, которые благодаря ритуалам оказывают магическое воздействие. В этом что-то есть от шаманизма и средневекового символизма. Тогда не прибегали к инсценировкам. Опровергая самого себя, Добренко (5: 35) приводит материалы Политбюро по поводу документального киноочерка «Рыбаки Каспия». Режиссера критиковали за использование инсценировок. Соцреализм требовал репрезентации не идеологии, а именно реальности.

Использование черных технологий – это современное изобретение. Берлускони, Чаушеску, американцы во время подготовки войны в Заливе, наконец, наши спектакли – все это характерно для гиперреализма, когда происходящее на экране выглядит реальнее, чем реальность.

М. Рыклин и Е. Добренко задаются вопросом: зачем художники изображают изобилие или ликование, если они уже есть? По их мнению, соцреализм – это не удвоение реальности, а ее конструирование [11: 104; 5: 433]. Но это не греза и не иллюзия, а симулякр, галлюцинация. Такой подход характерен для современных американских исследователей, которые расценивают соцреализм уже не как идеологию или утопию, а как способ производства чисто символической реальности, называемой «социализмом». Однако странно, когда наши соотечественники утверждают, что реального социализма в СССР никогда не было. Тезис о том, что социализм производился и потреблялся не в реальности, а на символическом уровне, опровергается тем фактом, что тренд на потребление и даже роскошь был взят еще во время НЭПа. В принципе Ленин не имел возражений против капиталистической экономики, которая должна была подготовить базу для коммунизма. Даже когда Сталин поменял курс на дисциплинарное общество и все пошло по Форду и Фуко, а не по Бодрийяру и Делезу, тем не менее не только на

уровне лозунгов и фильмов о красивой жизни, но и на уровне повседневности отмечается подъем уровня и качества жизни людей. Во всяком случае такой наблюдательный философ-турист, как В. Беньямин, в своем «Московском дневнике» писал о росте «ширпотреба» и даже коллекционировал его изделия [1]. Отказ от НЭПа, скорее всего, произошёл не из-за отклонения от «линии партии», а по той же причине, что и сейчас, когда становится очевидным, ни малый, ни крупный бизнес неспособны развивать оборонку, космос и фундаментальную науку.

Многое из того, что сегодня приписывается социализму, на самом деле относится к современной России: производство капитализма имеет символический характер, оно осуществляется в бесконечных сериалах, которые заполнили эфирное время. У нас практикуется медиальный капитализм. Реален он для немногих. Очевидно, что критерием оценки социализма и капитализма в России должна стать не степень медиализации. Как раньше, так и теперь, она была весьма высокой, а сегодня, благодаря телевидению, еще более назойливой и эффективной. Если же в качестве критерия выбрать уровень благосостояния, то придется признать, что сегодня он ниже, чем был в 80-е годы. Многие из того, что было доступно раньше, теперь нереально для большинства людей. Речь не только о зарплате, но и о жилье, здравоохранении, образовании, культуре, отдыхе.

Трудно удержаться от осовременивания прошлого, но навязывание мыслителям и деятелям культуры прошлого нынешних критериев истинности, моральности и красоты недопустимо для исследователя. Мы должны уважать ценности своих предков и постараться усмотреть в их проектах, даже если они по современным меркам кажутся «тоталитарными», попытки эмансипации. То, что ведет к порабощению людей, нельзя называть культурой.

У нас стало модным очернительство. Философия расценивается как идеология, искусство – как пропаганда, образование – как подготовка кадров для народного хозяйства или партийных функционеров. В качестве метода используется критика идеологии и социология знания. Если взять советскую философию или литературу, то применительно к ней используется введенное П. Бурдьё понятие «поле». Речь идет о том, что эти виды деятельности протекают в форме государственных институций. А раз так, то в них действуют не критерии науки, этики или эстетики, а правила и коды, регулирующие институциональные действия философов, писателей и ученых. Короче говоря, начальник всегда прав. Причем сам исследователь социологии философии, религии или искусства воображает себя нейтральным наблюдателем, свободным от искажающего воздействия «идолов театра». Отсутствие рефлексии ведет к релятивизму. Социологии, или антропологии знания, можно противопоставить культуру философского мышления, которая опирается на рефлексивность и осуществляется на языке философии. Это обеспечивает ее притязание на истинность и объективность. Но философы, ук-

рывшиеся в башню из слоновой кости, тоже нередко производят теоретических монстров. Где гарантия, что коллективы врут, ибо внутри их идет борьба за выживание, а гениальные индивиды состоят в коротких отношениях с самим бытием и слышат его голос? Очевидно, следует искать баланс. Повседневность складывается в процессе коммуникации идеалов с реальностью. Практика – это не только преобразование природы, форма технического насилия, ведущая к экологической катастрофе, но и форма взаимодействия человека и природы. Результат этого диалога не менее, а может быть более адекватен, чем фантазмы технократа или идеолога. Именно поэтому желательно описывать жизнь на универсальном философском языке, понятном всем образованным сословиям мира.

Но философская культура – это не только набор концептов и систем, это еще и отношение к другому не как к мертвому объекту, а как к подобному себе субъекту. Нейтральность в философии невозможна, а ангажированность недопустима. Речь идет о сложных балансах справедливости. Советская культура иначе как «совковая» после перестройки и не называлась. Сегодня тональность ее оценок гораздо более взвешенная [6, 7, 8, 10, 12].

В заключение следует поставить принципиальный вопрос, была советская культура тоталитарной или массовой. Думается, что неверно их отождествлять. Л. Карпинский утверждал, что сталинизм создал массовую культуру бюрократического типа, которая еще хуже западной. На самом деле массовая и тоталитарная культуры скорее альтернативны, чем тождественны. В.Г. Лебедева различает культуру масс, культуру для масс и массовую культуру [8: 242–243.]. Массовая культура следует за вкусами потребителя. «Низкие» жанры может быть не слишком возвышенны, зато ненасильственны, соразмерны человеку. Тоталитарная культура связана с радикальным преобразованием повседневности. Она ориентирует не на частную жизнь, а на труд, образование, спорт, оборону, словом на все, что способствует усилению государства. Думается, что для понимания специфики советской культуры следует воспользоваться не только новыми, но и старыми понятиями народной и официальной культуры. Именно их игра и была основой жизнеспособности советской культуры. Народная культура неустранима. Власть и реклама могут ее использовать и перекодировать. Поэтому аналитика культуры должна сосредоточить внимание на выявлении и описании архетипов народной культуры, которые лежат в основе сознания человека, выросшего в России. К звукам и образам, которые окружали нас в детстве, мы особенно доверчивы. Но впитанные с молоком матери культурные коды могут быть переприсвоены не только искусством, которое создает на их основе прекрасные произведения, но и идеологией, которая использует их в качестве первичной означающей системы для распространения политических символов.

### Список литературы

1. Беньямин В. Московский дневник. – М., 2001.
2. Геллер М. Машина. Винтики. – Лондон, 1985.
3. Голомшток И. Тоталитарное искусство. – М., 1994.
4. Гройс Б. Утопия и Обмен. – М., 1992.
5. Добренко Е. Политэкономия соцреализма. – М., 2007.
6. Зоркая Н. М. Художественная жизнь России 70-х годов как системное дело. – М., 2001.
7. Кузнецова Е.И. Отечественная историография культуры: история и перспективы развития // Вопросы истории. – 2004. – № 5.
8. Лебедева В. Г. Судьбы массовой культуры в России. – СПб.: СПбГУ, 2007.
9. Паперный В. Культура – два. – Мичиган, 1983.
10. Разлогов К. Э. Коммерция или творчество: враги или союзники? – М., 1992.
11. Рыклин М. Пространства ликования. Тоталитаризм и различие. – М., 2002.
12. Соколов Е. Г. Аналитика масскульты. – СПб., 2001.

УДК 130.2:78 (47+57)

**А. А. Щербакова**

### Музыка как фактор общения в отечественном кино конца 80–90-х годов

В статье рассматривается специфика общения в экранных искусствах с привлечением музыки как активного смыслового и драматургического компонента. В центре внимания автора – переход восприятия произведения в процесс художественного общения, что углубляет представление о механизме взаимодействия зрителя и произведения. Утверждается мысль о безграничных ресурсах музыки в кино как средстве общения.

This article deals with the specifics of communication in screen arts including music as an active semantic and dramaturgic component. The focus of author's attention is the transfer of composition's perception in art communication that intensifies the mechanism of interaction between the viewer and work. The idea of unlimited resources of music in the cinema as a means of communication is claimed.

**Ключевые слова:** музыка, общение, художественное общение, кино, коммуникативная и посткоммуникативная фазы общения, смысловое поле произведения, музыкальная логика.

**Key words:** music, communication, communication arts, cinema, communicative and post communicative phase of communication, semantic area of works, musical logic.

Художественное общение как межсубъектный духовно-интеллектуальный контакт в сфере искусства интересно представлено в некоторых авторских фильмах 80-х – 90-х годов XX в. Поиск истины, миропонимание стали темой лучших произведений отечественного авторского кино этого времени.<sup>1</sup>

Звук в кинематографе обладает громадными художественными ресурсами, поэтому вопросы взаимодействия музыки и киноизображения всегда привлекали и привлекают внимание, как теоретиков-исследователей, так и художников-практиков: сценаристов, режиссеров, композиторов [15: 182-190]. Союз экранного изображения и музыки возник намного раньше, чем кинематограф обрел свой голос – синхронный звук.<sup>2</sup> История кино демонстрирует его тесные связи с традиционными видами искусства: литературой, живописью, театром, музыкой. Особое значение в этом ряду имеет музыка, но не только потому, что относится к временным видам искусства (как и сам кинематограф), а потому, что обе эти сферы, различающиеся функционально, гармонично дополняют друг друга. Если экран показывает зрителю предметный реальный мир (показывает – что?), то музыка, характеризуя качественную сторону изображения, отвечает на вопросы: какой, как и др.? Очевидно, что экранные искусства воздействуют, прежде всего, на зрение, наиболее активный познавательный канал – канал освоения видимого мира.

С появлением звука ситуация постепенно изменилась – говорить о кино только как об одном из изобразительных искусств стало трудно, так как это не соответствовало реальности, тем более что внутренняя потребность появления новых средств выразительности (слова, музыки, шумов) возникла в экранном изображении еще на стадии немого кино, так же, как позже столь же естественно появилось стремление к цвету.

Одним из сущностных признаков экранных искусств является установка на полноту репродуцирования реальности: онтологическая природа изображения – фотографичность. В то же время для авторов, работающих в кино, естественна индивидуальная субъективная позиция, т. е. активная интерпретация картины мира со скрытым стремлением достичь уровня креативности, присущего другим, традиционным развитым видам искусства. Подобная антиномическая ситуация не может быть успешно решаемой исключительно визуальными, изобразительными средствами – нужны дополнительные «подсказки», «указатели», «опоры», фокусирующие внимание зрителя в нужном направлении, на-

---

<sup>1</sup> В статье отсутствует анализ кассовых фильмов, относящихся к массовой культуре, так как с точки зрения общения они представляют меньший интерес [14: 171–194].

<sup>2</sup> Известно, что на протяжении нескольких десятилетий немые фильмы сопровождалась игрой тапёров.

мечающие точки будущего анализа, эпизоды более глубокого обдумывания, переводящие в конечном счёте восприятие художественного произведения в акт общения.

В этой роли весьма успешно выступает звук, особенно музыка, которая может взять на себя решение информационных, художественных, психологических и иных задач любой сложности, тем более что зритель, скорее всего, её не заметит, так как его внимание привлечено экранном изображением. Кстати, давно замечено, что в кино может быть использована музыка, достаточно сложная по языку и стилистике, которая в концертных условиях была бы мгновенно отвергнута как непонятная, неинтересная и т. д. А в контексте фильма, где имеет место её непосредственное эмоциональное восприятие без какого-либо анализа, рассудочности, это оказывается возможным и даёт интересные результаты.

За относительно короткий период времени звук в кино стремительно прошёл большой путь развития. В результате обнаружилось, что музыка в кинопроизведении попадает в особые условия. Прежде всего это касается связи изобразительного и звукового ряда, динамика отношений которых невероятно усложнилась. Именно синтез, взаимодействие этих двух составляющих позволяет дать верную оценку художественного результата проделанной работы.<sup>1</sup> Польский эстетик З. Лисса отмечает: «В кино музыка может терять или менять определённый характер своего выражения, своего эмоционального высказывания в зависимости от того, с какой кинематографической ситуацией она связана» [11: 228]. Известно, с какой настойчивостью, упорством добивался нужного взаимодействия музыки и изображения А. Куросава, стремясь, прежде всего, к усилению и глубине психологического эффекта.

Московский композитор Э. Артемьев, много и успешно работавший с Н. Михалковым, В. Абдрашитовым, А. Тарковским и другими режиссёрами, убежден, что музыка в кинематографе наряду с изображением несёт информационную, эстетическую, эмоциональную, духовную нагрузку [2: 210]. А если этот ряд продолжить, то можно сказать о множестве функций, выполняемых ею в разных масштабах и на разных уровнях.

Анимация представляет нам бесчисленные примеры органичного сочетания изображения и музыки, где эти компоненты особенно близки и наделены равными возможностями художественной выразительности. Образно и очень эмоционально говорит об этом мастер анимации Ю.Б. Норштейн: «В идеале должно быть ощущение, что изображение – инструмент, извлекающий из пространства музыки. Если твое чувство

---

<sup>1</sup> Мы не рассматриваем в данной работе изменения звука, связанные с развитием радиоэлектроники, так как это тема отдельного специального исследования.

не способно выстрадать музыкальную мысль, вряд ли найдутся аргументы для работы с композитором» [13: 108–109].

К. Лопушанский, пришедший в кино из мира музыки, в интервью на кинофестивале в Мангейме делится своими мыслями: «Мне даже кажется, что структура фильма как такового вообще во многом близка структуре музыкального произведения» [12: 7].

Примета сегодняшнего дня в авторском кинематографе – это особость позиции художника, которая не должна быть заявлена в тексте фильма. При этом автор не может обнаруживать своих пристрастий, чувств или навязывать своё видение и интерпретацию событий: изображение должно сохранять свою видовую принадлежность к фотографии, которая наделена поразительным свойством аутентичности, а фотография движущаяся еще более приближает снимок к реальной повседневности.

Таким образом, создатели фильма изначально лишены возможности изменений форм, пропорций видимого мира – во всяком случае, их право на деформацию действительности для получения художественного результата весьма ограничено. Задача зрителя заключена в том, чтобы в меру своих интеллектуальных возможностей, зрительского (а возможно и личного жизненного) опыта понять смысл произведения, заключенный в последовательности кадров, в сюжетных поворотах, отступлениях, комментариях, аллюзиях, чтобы достичь уровня, на котором художественная информация становится обширнее и глубже чем та, которая заложена непосредственно в текст фильма.

Отношения кино и музыки представляют особый интерес, так как связаны с явным воздействием музыки на современный творческий процесс, сегодняшние тенденции в способах художественного отражения мира, и нередко именно сфера музыки становится тем ландшафтом, где развёртываются главные события, скрытые от недостаточно внимательного взгляда реципиента. Если вспомнить фильм А. Н. Сокурова «Мать и сын» – фильм, отмеченный глубоким философским размышлением о жизни, где всё тайна, где нет наивной борьбы добра со злом, а есть цветущий мир умопомрачительной красоты, спокойствие пейзажей, медлительность облаков, нежнейший шелест листвы и... есть боль, страдание, болезнь и даже смерть. Смерть матери – кульминация фильма, решенная средствами музыки: сын, прижавшись к стволу дерева, «слышит» колыбельную, которую ему, младенцу, возможно, пела мать. Трудно найти более точное, эмоционально более сильное и более ёмкое решение. С позиции теории общения такая кульминация даёт импульс движению мысли, отсылая зрителя к детству – самому светлому периоду жизни, когда нет ничего лишнего – во всём мире есть двое: самые-самые близкие, мать и ее дитя и еще любовь в высочайшем духовом измерении. Но размышления зрителя не могут здесь прерваться, скорей всего он захочет идти дальше, чтобы найти ответ на вопрос: как совместить, примирить великолепие цветущей

щего мира, упоение его красотой и смерть? И почему автор А. Н. Сокуров «принуждает» зрителя об этом задумываться?

Но не будем спешить и отвечать за зрителя: у него могут быть совсем другие – свои вопросы. Нам важно показать один из возможных вариантов движения мысли, очень условно наметить её путь от начального импульса к дальнейшему усложнению, конфликтным, непредсказуемым столкновениям, контрапунктическим сочетаниям и т. д. [1: 275–278]. И если эти размышления будут активными, творческими, включающими все новые и новые образы, расширяющие пространство эмоционального переживания с последующим глубинным осмыслением, то мы вправе определить их как художественное общение [3: 5–43].

Пространство художественного общения, его расширение определяется числом, увеличением диалогических контактов субъектов общения различной модальности: автора и зрителя, их обоих с художественным образом, героями, персонажами произведения искусства, последних между собой, а при активном включении ассоциирования и мнемонических процессов – с искусством различных регионов и культурно-исторических эпох [8: 199–251]. Очевидно, что художественное пространство связано более с изображением, нежели со звуком. Глубина общения достигается благодаря психологическому спектру эстетической реакции на художественный объект (зрительным, слуховым ассоциациям, аллюзиям, воображению, способности к идентификации с субъективированным объектом, мнемоническим процессам, пониманию и осмыслению), контрапункту художественно-видовых составляющих, в нашем случае изображения и музыки с преобладанием последней.

В своё время Л.С. Выготский высказал мысль о двойственной природе эстетического восприятия искусства: с одной стороны, зритель, слушатель идентифицирует себя с художественными образами, с другой – дистанцируется от них, рассматривая происходящее со стороны [4: 109–277].

Из психологических исследований общности структуры внешней материальной и внутренней идеальной деятельности, чувственного содержания сознания [10: 302, 323–324], сложнейших связей эмоций и мышления в контактной и посткоммуникативной фазе восприятия музыки [5: 324–328], из определения эмоций сочетанием мотивационных и когнитивных процессов [7: 538–543, 551–553] можно сделать вывод, что идентификация связана с эмоциональной реакцией зрителя на внешнее воздействие. Накапливаясь, эмоции подготавливают изменение психических процессов, их переход в рационально-интеллектуальное русло. В дальнейшем на основе предшествующих эмоциональных контактов возникает эмпатия – заинтересованное личностное сопереживание, что стимулирует аналитическое, оценочное отношение к экранному изображению. Из сказанного следует, что обе стадии восприятия кинопроизведения неразрывно связаны между собой, а вторая (интеллектуально-аналитическая) не только подготовлена первой (эмоциональ-

ной), но и в какой-то степени включает ее в себя, поддерживая тонус художественного переживания.

Как известно, музыка абстрактна по своей природе (лишена конкретности, визуальности, предметности), и эта особенность в ситуации ее синтеза с движущимся изображением лишает чёткости территорию контакта, расширяя хронотоп общения, размывает его границы, делая непредсказуемым художественный результат. Можно вспомнить «Барабаниаду» С. Овчарова – фильм, отмеченный своеобразием,<sup>1</sup> множеством достоинств и прежде всего оригинальным взглядом на мир, а также позицией художника, опирающегося в своём творчестве на фольклорные основы, оставаясь при этом открытым для иных стилистических контактов, сочетаний, противопоставлений. Но главный секрет обаяния, обаяния художественного мышления режиссёра, заключён в принципиально парадоксальных сюжетных столкновениях, неожиданных и как бы бессмысленных сочетаниях повседневного и невероятного [9: 43].

Начинается фильм увертюрой к опере «Руслан и Людмила» М. И. Глинки, – музыка часто исполняемая, а потому хорошо знакома широкой публике, знакома глубокой связью с образами русской сказки. В это время на экране мы видим музыкантов (возможно, из глубинных районов Африки) с упоением, увлечённо играющих на самых причудливых ударных инструментах (даже на консервной банке). Завершается пролог парадами с шествиями в разных регионах, в разное историческое время, но непременно с барабанами в кадре: налицо несоответствие событийного ряда и музыки – метафора, поданная как парадокс, скрывающая лукавую улыбку автора, одним словом – «нескладуха».<sup>2</sup> Фактически здесь скрыт ключ ко всему фильму с его потешной стилистикой, драматургическую основу которого составляет контрастность образов. Так, совмещая музыку, на первый взгляд не имеющую ничего общего ни с изображаемыми персонажами, ни с ситуацией, автор добивается определенного комического эффекта, рождающегося из подобного нарочито абсурдного сочетания. Большинство эпизодов построено именно по такому принципу: странствия героя – на музыке первой части 40-й симфонии В. Моцарта, лечебница – на «Бабе-Яге» М. Мусоргского, герой – нищий в подземном переходе – на «Лунной сонате» Л. Бетховена, сцена «обольщения» – «Лебедь» К. Сен-Санса и т. д.

Автор намеренно использует только хорошо известные произведения, образная сфера которых достаточно ясна и не допускает множественности интерпретаций. Так, например, музыка «Лебедя» Сен-Санса давно и прочно ассоциируется у слушателя с прекрасным романтиче-

---

<sup>1</sup> Фильм С. Овчарова «Барабаниада» – игровой, полнометражный, но с компилятивной музыкой и без текста!

<sup>2</sup> «Нескладуха» – дебютный фильм С. Овчарова, в котором определились будущие предпочтения, образность, приёмы режиссёра.

ским образом, идеалом женственности, символом красоты. А кроме того, «Лебедь» у хореографов превратился в отдельный балетный номер, который с удовольствием включают в свои программы известнейшие балерины мира. С. Овчаров, следуя своей стилистике, соединяет музыку Сен-Санса с «Дамой», напоминающей кустодиевские женские образы, только чуть современнее: вспомним, как она привычно легко открывает зубами бутылку водки и лихо, одним махом, опрокидывает в себя стопку. Последующие действия, а именно жарение яичницы на барабане или использование его в качестве котла для стирки белья завершают портрет героини. Это не сатира, не обличение, не комикование – это психологическая зарисовка, где комическое выступает как элемент содержательной структуры произведения, где происходит парадоксальное сочетание разных образов, экранного и музыкального, из которого рождается новая художественная информация.

Фильм Т. Абуладзе «Покаяние» снимался по сценарию, написанному с участием композитора Н. Джанелидзе, что сказалось на особенностях драматургии и стилистике фильма, который выстраивался по законам музыкальной организации, музыкальной логики. Так, концентрическая форма, столь любимая современными композиторами (Р. Щедрин, Б. Тищенко), использованная в фильме, придала ему стройность, цельность и законченность. Идея бездуховности как угроза бытию человека (как человека), проходящая через весь фильм в качестве лейтмудеи и вначале заявленная только в экранном изображении, в дальнейшем развитая и углублённая с помощью музыки, в финальной репризе получает словесное подтверждение. Мысль высказана устами нового персонажа (проходящей мимо старушки) и звучит ёмко – афористично: «Для чего нужна улица (читай: дорога – А. Щ.), если она не ведёт к храму?»

С помощью музыки авторы имеют возможность очень точно, почти документально фиксировать дефицит духовности в обществе. Так, к примеру, в эпизоде, где Варлам принимает делегацию интеллигенции города, как бы на втором плане идёт радиопередача, в которой диктор читает «Завещание» А. Эйнштейна – документ высокого этического значения, после чего встык следует концерт «развлекательной музыки» – стык высокого и пошлого. Скорей всего, сюжет подсказан жизнью, и многие, очень многие зрители даже не заметят этого красноречивого сочетания, где высокое и низкое уравниваются в своём духовном статусе – привыкли!

В приведенном примере стоит также отметить необычность ситуации: высокое представлено текстом, словом, а низкое – музыкой. Последнее – примета времени. Ткань фильма изобилует столкновениями, за которыми угадывается принципиальная установка авторов максимально приблизить композицию видеоряда к музыкальной драматургии, музыкальной речи. Так соединены кадры подземелья (где пытаются узников под звучание «Оды к радости» из 9-й симфонии Л. Бетховена) с за-

кадровым взрывом и криком: «Взорвали церковь! Нет папы!». Или сцена с брёвнами, состыкованная с интерьером суда, или сцена с безумным, кричащим Михаилом, которого сменяет бодрый торжествующий марш. Опираясь на принципы использования монтажа, в котором главным компонентом является не просто контраст или конфликт, а именно парадокс, который по своей природе стимулирует активный мыслительный процесс, авторы фильма еще более расширяют смысловое поле создаваемого произведения.

Французский эстетик, психолог и теоретик кино Ж. Митри, уделявший большее внимание проблемам киноязыка, пишет: «... говорить о киноязыке не значит составлять перечень средств кинематографической выразительности, констатировать связь между его содержанием и формой или иным способом его выражения. Главное – выявление характера и сущности отношений между означаемыми структурами и означаемым объектом» [16: 437-438]. В нашем случае можно говорить о музыкальности киноязыка, которая рассредоточена и пронизывает всё пространство фильма, иногда принимая самые неожиданные, глубоко скрытые формы и в таком варианте оставаясь действенным средством художественного выражения означаемого объекта.

Итак, рассматривая феномен общения в кино через музыку, мы должны признать многообразие ролей, ситуаций, решений, в которых она выступает. Это многообразие связано с самой природой кино – его синтетичностью, многоканальностью, многоуровневостью отношений. Помимо основной роли, где музыка предстаёт в естественном амплуа, она может соединяться с текстом, шумами, цветом, специальными эффектами, особыми приёмами съёмки и т. д. и в сочетании с другими каналами связи получать дополнительные возможности решения творческих задач.

Если учесть, что основа текста кинопроизведения – изображение, которое находится в непрерывном движении, изменении, а значит, требует максимального внимания, то реально мы получаем ситуацию, где зритель практически лишён возможности контролировать значительную часть информации, поэтому он, как правило, сначала не анализирует, а «переживает» ее. Из этого следует, что более глубокое вчувствование, духовное освоение нового кинопроизведения происходит постепенно, не сразу. Энергия эмоционального возбуждения плавно трансформируется в интеллектуальную сферу, стимулируя мыслительные процессы. Память, восстанавливая подробности художественного текста, ранее не замеченные или не обратившие на себя должного внимания, помогает иначе, более глубоко оценить отдельные аспекты или по-новому увидеть произведение в целом. Таким образом, фаза, которую обычно определяют как посткоммуникативную в кинематографе [6: 271], становится центром процесса общения – центром, насыщенным эмоционально и психологически, центром, в котором совмещается коммуникативная и посткоммуникативная энергия общения.

Анализ музыки как компонента общения в сфере кино позволяет высказать следующие соображения. Музыка в фильме является одним из многих информационных каналов и всегда выступает в комплексе с другим (и), что увеличивает пространство и глубину общения. Современное авторское кино, как правило, насыщено художественной информацией (сюда мы, естественно, включаем и музыку) настолько, что зритель не в состоянии сразу охватить его в достаточном объеме, поэтому коммуникативная фаза часто совмещается с посткоммуникативной фазой общения.

Музыка не только определяет индивидуальность, особенность зрительного образа, но и изображение, в свою очередь, также формирует звук и его восприятие. Включенная в кинопроизведение музыка становится его органической частью, оставаясь при этом образно самостоятельной, независимой, обретает новые смыслы. Взаимодействие звука и киноизображения продолжает быть актуальной и по сей день неисчерпанной проблемой творчества. Не только музыка определяет индивидуальность, особенность зрительного образа: изображение, в свою очередь, также формирует звук, его восприятие, устанавливает его психологическую значимость. Включенная в кинопроизведение музыка становится его органической частью, оставаясь в то же время образно самостоятельной, независимой или обретая новые смыслы даже за пределами произведения.

#### **Список литературы**

1. Акиндинова Т. Современное искусство на стыке эпох: размышляя о фильмах А. Сокурова // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века.
2. Артемьев Э.. Звукозапись – новый вид искусства // Рождение звукового образа: художественные проблемы звукозаписи в экранных искусствах и на радио. – М., 1985.
3. Боров Ю.Б. Художественное общение и его языки. Теоретико-коммуникативные и семиотические проблемы художественной культуры // Теории. Школы. Концепции. Художественная коммуникация и семиотика. – М., 1986.
4. Выготский Л.С. Психология искусства. – Ростов-на-Дону, 1998. – С. 109-277. Вопросам глубинного общения посвящены работы Г.С.Батищева.
5. Выготский Л.С. Там же.
6. Гладышев В. Компенсаторное общение: социально-философский анализ. – Екатеринбург, 1999.
7. Глейтман Г., и др. Основы психологии. – СПб., 2001.
8. Каган М.С. Мир общения. – М., 1988.
9. Копылова Р. Взгляд на телевидение: смена оптики // Современный экран.
10. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. – М., 1981.
11. Лисса З.. Эстетика киномузыки. – М., 1970.
12. Лопушанский К. Из музыки рождается кино // Музыкальная жизнь. – 1987. – № 4.

13. Норштейн Ю.Б. Снег на траве. Фрагменты книги. Лекции по истории анимации. – М., 2005.
14. Романова И., Огарков А.. Массовое российское кино конца XX века // Массовая культура России конца XX века / Б.Г. Соколов, Е.Г. Соколов. – СПб., 2001.
15. Смирнов И. Две неизвестные статьи Пастернака о кинематографе? // Звезда. – 2007. – № 2.
16. Mitry J. Esthetique et psychologie d'cinema. – V. 1. – Paris, 1963.

УДК 130.2:7

**Ю. И. Рунов**

### **Неосимволизм в современном изобразительном искусстве: философское прочтение**

Неосимволизм в современном искусстве – это разнородное и поликультурное явление. В современном неосимволизме используются как стилизация, так и деформация отдельных сторон действительности массовой культуры.

Neosymbolism in modern art is a diverse and multicultural phenomenon. In today neosymbolism painters use both stylization and deformation of some features of mass culture reality.

**Ключевые слова:** неосимволизм, нонконформизм, идеалистическая эстетика, экзистенциальный бунт, русский авангард, тоталитаризм, религиозные образы.

**Key words:** neosymbolism, nonconformism, idealistic aesthetics, existential revolt, Russian underground, totalitarianism, religion images.

В Вуппертале в августе 2007 г. прошла выставка с характерным названием «Символизм и современное искусство». Ее организатор, директор вуппертальского музея, Герхард Финк считает, что «через фантастические джунгли символизма каждому посетителю будет интересно пройтись самому», так как, по его собственному признанию, «символизм по-прежнему является одним из самых загадочных течений изобразительного искусства» [1]. Директор музея подчеркивает важность явления символизма в общей картине мировой культуры, радуясь устроенной им выставке, которая стала первой столь обширной экспозицией символистов в Германии после «незабываемой», как назвал ее Финк, выставки «Символизм в Европе», прошедшей в Художественной галерее Баден-Бадена в 1976 г.

Вуппертальская выставка была поистине уникальной не только потому, что знакомила любителей искусства спустя 30 лет после Баден-Бадена с символизмом, а, как подчеркивал главный куратор Уте Ризе: «Впервые в Германии она представляла посетителям полную всевозможных интерпретаций игру воображения художников, непосредственно противопоставляя одно другому различные течения со второй половины XIX и вплоть до начала нашего XXI столетия. Из этого сопоставления зритель получает счастливую возможность самолично расшифровать загадочные художественные символы XIX века и попытаться вникнуть в содержание работ, выражающих эмоциональность и интеллект сегодняшнего искусства века XXI.

Выставка как бы спрашивает нас: если символизм ушедшего XIX столетия был зеркалом тогдашнего общества, и фантастичность живописи была нормой того времени, то какие же выводы можно сделать о влиянии ее на последующую действительность вплоть до сегодняшнего дня и на возникновение в наше время, в XXI веке, течения «неосимволизм»? Выставка показывает больше, чем просто исторический символизм, допускает сравнения между XIX и XXI столетиями и протягивает своеобразный "мост" от Эдварда Мунка и Арнольда Беклина до Мартина Ассига» [1].

По праву считается, что еще задолго до «изобретения» психоанализа художники-символисты, используя мифы и склонность собственного сознания к мистификации действительности, порой под властью литературы, порой философии, а порой совершенно самостоятельно создавали в своих картинах удивительные, фантастические миры. В современном искусстве, как это показала выставка, у многих художников можно отметить явную тенденцию к символическому, даже порой сверхсложному изображению своих идей и впечатлений, к изощренному кодированию художественных средств.

Критик Мартина Тене назвала выставленные работы ребусами, и в качестве главного впечатления от них назвала стремление авторов показать фантастический, ирреальный мир как бы в противовес обыденному, прозаическому.

Интересно замечание Герхарда Финка о разнообразии языка, на котором говорил символизм, которое также было подчеркнуто вуппертальской экспозицией. «Хотя в XIX веке, – говорит Финк, – символизм и был общеевропейским течением, но ни в коем случае не являлся унифицированным стилем: там мы видим работы, выполненные в различных формах – от абсолютно фигуративных и лирических до почти совершенно абстрактных в стиле неосимволизма. Нашей выставкой мы хотим представить феномен символизма по возможности во всем его широком диапазоне и развитии» [1].

На самом деле в Вуппертале было представлено все разнообразие выразительных средств и жанров – от скудной инсталляции «Swartz» Тони Аурслерса до пестрого гротеска «Краха зоны» Даниэля Рихтерса.

Здесь и отмеченные критиками преувеличенная аффектация, утрированная чувственность, иррационализм образов, как у немцев Ф. фон Штука и М. Клингера и у австрийца Г. Климта, и космическая фантазия, как у британца Гленна Брауна, и безысходно-пессимистический характер изображаемого, как у немца Ф. Кнопфа и у бельгийца Ж. Мине, и болезненно-утонченная эротика, как у британца О. Бердсли, и религиозная экзальтация, как у голландца Я. Туропа, и подчеркнуто-эпическое звучание символа, как у австрийца Ф. Ходлера, и откровенно шаржированный показ уродства окружающей среды, как у норвежца Э. Мунка. «Нами, – говорит директор музея в Вуппертале, – выбраны около пятидесяти художественных шедевров XIX столетия, которые соседствуют с наиболее характерными работами современных символистов, что демонстрирует как изобилие и разнообразие изобразительных средств, так и внутреннюю связь поколений, стирающую художественные границы» [1].

Немного возвратимся назад, чтобы более подробно коснуться упомянутого нами термина «неосимволизм». В русском искусстве понятие «неосимволизм» наиболее сильно связано с литературой, а именно с поэзией. Но и в визуальном искусстве исследователи находят примеры этого стиля. Неосимволизм в России немислимо понять без знакомства с явлением нонконформизма [3; 4].

Нонконформизм, или неофициальное советское искусство – своеобразное, во многом парадоксальное отражение в изобразительном искусстве духовной, психологической и общественной ситуации в Советском Союзе 1960–1980-х гг. XX в. В отличие от официального, неофициальное советское искусство оказывало предпочтение не содержанию, а художественной форме, в создании которой художники были совершенно свободны и самостоятельны. Отрыв формы от содержания приводил, согласно официальной доктрине советского искусства, к утрате содержания, поэтому неофициальное искусство – нонконформизм – определялось как формализм, безыдейность и преследовалось.

Искусство нонконформизма, несмотря на то, что причисляемые к этому направлению художники чаще всего не были сознательными приверженцами основного философского направления XX века, вполне можно назвать экзистенциалистским, так как утверждало абсолютную уникальность отдельного человека. Идеалистическая эстетика нонконформизма основывалась на представлении о душе (внутреннем Я) художника как источнике прекрасного. В таком представлении содержался бунтарский протест против объективизированного мира, преодоление пропасти между субъективностью и объективностью, что привело к выражению проблемы бытия в тревожных и самых необычных формах.

Экзистенциальный бунт нонконформизма был созвучен мировому искусству XX в. и – с опозданием на несколько десятилетий – включил русское искусство в мировое художественное пространство. Как во всём мире, нонконформизм стал опосредованным зеркалом эмпирической реальности, породив массивы нового психологического материала.

В основе экзистенциалистского бунта лежала максимализированная советским тоталитаризмом угроза утраты своей индивидуальности. Общемировая тревога XX в. по поводу того, что созданный человеком мир объектов подчиняет себе того, кто его создал и кто, находясь внутри этого мира, утрачивает свою субъективность, в советских условиях усиливалась господством коллективистской идеологии. Эта идеология, возведённая в ранг государственной политики, допускала существование исключительно конформистов, непоколебимых в своём желании быть не собой, но частью целого. Нонконформизм как художественное направление в высшей степени обладал свойственным современному искусству творческим мужеством смотреть в лицо отчаянию реальности и, выразив его в своих произведениях, проявить мужество быть собой.

Та ярость, с которой советская идеология обрушилась на нонконформизм, свидетельствовала об ощущении серьёзной угрозы духовности общества, исходящей изнутри, от его части. Невротический симптом сопротивления небытию путём отрицания каких-либо сторон действительности указывает на невротические механизмы защиты в самом стремлении к традиционным гарантиям, к идеализированному натурализму социалистического реализма.

Для искусства XX в. характерно мужество отчаяния, порождённое отсутствием смысла существования, и самоутверждение вопреки всему. Применительно к личности художника тревога судьбы и смерти явилась главной проблемой современного искусства и нонконформизма как его части. Для нонконформизма характерны углубленность в душу художника и необычные формы выражения нового психологического материала. Напряжение душевных сил способно обострить и направить мысль и душу художника в запредельные, недоступные обычному опыту, но необходимые для творчества области. По самым разным и неожиданным поводам художник может проявлять внимание к окружающему с вовлечением Высших сил в своё творчество [7: 57].

В поисках новой реальности искусство нонконформизма смело преодолевало преграды канонов прошлого. В русском классическом искусстве, затем в социалистическом реализме господствовала повествовательная интонация, внимание художников было сосредоточено на чувствах, соответствующих прямым наименованиям: любовь, гнев, восторг, отчаяние. Изложение сюжета часто бывало окрашено идеологической риторикой. Насильственно прерванный в своём существовании русский авангард начала XX в. обратился к более тонким и глубоким оттенкам человеческих чувств. Историческая заслуга нонконформизма заключается в воскрешении в русском искусстве внимания ко всему бесконечно-разнообразию проявлений человеческой психики [4: 5].

Нонконформизм как искусство экзистенциалистское основан на разговоре художника со своей душой, и картина может возникать не только из сильных однозначных чувств, но и из совокупности впечатлений, упоминаний, внутренней необходимости увековечить бессловесную, как бы

взывающую о помощи красоту – ту красоту, которая возникает из потребности художника её видеть и чувствовать. Скрытый смысл картины добывается усилием сознания, направленного на смутные ощущения и подробности глубинной душевной жизни. Поиски ускользающей реальности в искусстве нонконформизма окрашены эсхатологической картиной распада традиционной системы ценностей, сложившейся за почти полувековое существование тоталитаризма. Всё это создало разнообразие стилей и течений внутри нонконформизма как единого художественного направления.

Разнообразие творческих приёмов порождалось также человеческим фактором. Для занятия неофициальным искусством в годы существования нонконформизма как никогда и нигде необходима была масштабность личности. Сильные и глубокие души порождали сильные и глубокие чувства. Возникло исторически беспрецедентное повторение феномена Ван Гога, причём в отношении не одного мастера, а целой группы художников, когда отсутствие профессионализма в обычном смысле не мешало созданию нового в искусстве. Художник работал под непосредственной угрозой физическому существованию и его произведения, и его самого. К этому добавлялась невозможность бегства (в отличие от фашистской Германии, откуда эмиграция была возможна) и отсутствие контактов с внешним миром.

«Мужество быть собой» для художников-нонконформистов было мужеством не только творческим, но и человеческим. Может быть, именно поэтому нонконформизм оказался столь интересен как направление искусства, ведь картина, создаваемая под угрозой смерти, несёт в себе внутреннее напряжение, сообщающееся зрителю.

Уникальное в истории искусства сообщество сильных индивидуальностей явило миру не менее уникальное разнообразие стилей и художественных манер, отличающих нонконформизм.

Свержение тоталитарного гнёта в советском обществе и искусстве сравнимо с революцией, перевернувшей в начале века жизнь российской империи и русское искусство. Советский тоталитаризм угнетал искусство исторически недолго – чуть более полувека, но интенсивность гнёта была такова, что это время надо считать, как считают на войне – год за два или даже за три.

Искусство нонконформизма наполнено ощущением потрясённости мира, отдающим во вселенских просторах. Оно сложно-ассоциативно, метафоры свободы выражают в нём внутреннюю сущность человека-творца. В этом нонконформисты сходны с художниками авангарда начала прошлого века, когда «дыхание времени совсем особенно сложило угол зрения новых художников».

Действительность тех далёких лет вся была в переходах и брожении, скорее что-то значила, чем составляла, скорее служила знаменем, чем удовлетворяла. Это был водоворот условностей между безусловно оставленной и ещё не достигнутой. Через полвека ситуация повто-

рилась. Советский тоталитаризм к 1960-м годам явно изжил себя и стал безусловностью оставленной, а свобода и демократия стали на место мечты, предчувствуемой, но ещё не достигнутой.

От тревог времени нонконформисты, работавшие в подполье в буквальном (как Арефьев на лестничной площадке, другие – в дворницких и кочегарках) и фигуральном смысле переходили к мечтам и надеждам. Как видения перед ними наряду с взбудораженно-лихорадочными, часто исполненными ненависти сценами реальной жизни вдруг вставляли образы бесконечного простора и счастья, сменявшиеся отражениями трагического смятения души. Многие из них в своём творчестве доказали, что человек, тем более художник, может отринуть общественный уровень существования и обитать в безбрежном Бытии, питаясь автотрофно, черпая подлинное содержание в себе, в сенсуализации ощущений, в тонкостях внутренней жизни, в метафизике и эстетике. Для других искусство служило сферой проявления социальной активности. Вслед за М. Вламинком они удовлетворяли стремление «не подчиняться, создавать мир, живой и освобождённый» [6: 71].

Единственным самоначалом для нонконформизма была личность художника. Художник, погрузившись в глубины своего духа, при помощи интроспекции претворял в своём творчестве свои возможности. Возникла необходимость разработки нового творческого метода, комплекса формалистических приёмов, таких как стилизация – усиление черт действительности средствами той же действительности, или деформация – приём абстрагирования от действительности, средство проявления иррационального и др.

При всей сложности и богатстве оригинальных приёмов нонконформизм явился единым художественным направлением, модернистским по своему характеру, опирающимся на идеалистические философские теории и эстетические системы XX в. В самом общем виде внутри этого художественного направления можно выделить группы творчески близких художников, сходных между собой в видении мира и своей души, в приёмах передачи этого художественного видения зрителю. При этом выявляется определённая последовательность в степени эмоционального абстрагирования от реальности, общественного уровня существования художника.

Исходя из представления об искусстве как символе непознаваемых сущностей, мира видений и грез, многие художники-нонконформисты искали новые способы выражения неуловимых смысловых оттенков и психических состояний. В творчестве А. Путилина, И. Тюльпанова, Д. Плавинского, Г. Устюгова и других проявилась суггестивность и многозначность образов, игра метафор и ассоциаций. В этом была реакция внутренне-свободных молодых художников на ограничения позитивистской эстетики и натуралистических тенденций соцреализма.

Символизм, вернее неосимволизм конца XX в., был лишен многозначительной зашифрованности, некоторой нарочитой иллюстративно-

сти, утрированной экстатичности образов декадентского символизма начала века. Художники этого течения писали намеками и символами, потому что символистской была современная им посткультурная советская действительность. В те годы были необычайно распространены симптомы и знаменья ожидаемого, чутко улавливаемые художниками. Картины наполнены метафорами, каждая деталь изображения двусмысленна, являясь одновременно и элементом реальности, и составной частью сотворенного художником воображаемого мира. В неосимволизме сильны ностальгические мотивы – узнаваемые фрагменты российского прошлого монтируются в поле картины, взывая к метаинформации зрителя, порождая соответствующие ассоциации и чувства. Технически многие художники этого направления, такие, например, как В. Воинов и Е. Рухин, использовали приемы поп-арта.

Для художников-неосимволистов колеблющиеся признаки значения изображаемых объектов обладают более важным смыслом, чем их вещественное значение. Для восприятия смысла очень важен цвет – выражение и связь душевной деятельности художника и зрителя. Цветовая гамма – индикатор настроения художника. Сюжет, как во внутренней речи, разговоре художника со своей душой, разворачивается упоминаниями, а не сообщениями. Так, картина Игоря Тютюпанова «Сундук воспоминаний» (1975) наполнена символами прошлого (старинные часы, ваза на полке), цитатами, вызывающими в воображении зрителя сложные ассоциативные ряды (женский портрет Модильяни, мужские портреты, морские звезды и раковины).

Исторически неизбежна была значительная роль в неосимволизме религиозных мотивов. Картина Анатолия Путилина «Ангел» (1978) воспроизводит общие очертания православной иконы Богоматери, предельно-обобщенные до превращения в символ и разделенные на красочные фрагменты, также наполненные символическими элементами, такими как красные кресты на синем фоне, синие – на красном, концентрические круги-нимбы. Необычайная яркость преобладающего сочетания цветов – синего, красного, превращение цветовых оттенков в плоскости-элементы формы – вызывает в восприятии зрителя систему ассоциаций с высшими мотивами красоты, трактуемой в изобразительных традициях православия.

Православная икона воспринимается многими как наиболее полная и совершенная форма явления красоты в мире. «Жизнь в духе» была для многих художников ответом на моральное угнетение советской системы. Религиозная система образов играла особенную роль в начальные периоды существования нонконформизма. Она обозначала верность идеалам, чуждым официальному атеизму, поиск общности с прошлым и историей народа, отказ от ограничений в духовной жизни.

Нельзя забывать, что все годы господства тоталитарной идеологии религиозная тематика в искусстве находилась под абсолютным запретом. Стоило в картине появиться на заднем плане силуэту церкви, и ни один устроитель во всем огромном Советском Союзе не мог допустить

эту картину на выставку ввиду возможных обвинений в «религиозной пропаганде». Неофициальное искусство явилось для многих единственным способом вступить в контакт с духовностью.

Душа, как психика, связанная с вещами, отношениями, заботами, думами, поработана этим миром и отвлечена от вертикали самостояния и отношений с Богом. Возвратиться к этой вертикали для художника возможно двумя путями: посвятить свое творчество злобе дня или предаться религиозным мотивам, что независимо от воли художника также явилось откликом на зовы этого мира.

Пройдя более чем столетий путь в искусстве, символизм как творческий метод остался столь же востребованным и актуальным. Используя формальный язык знаков, эмблем, иносказаний, символизм в своей содержательной составляющей эволюционировал от сакрально-этических смыслов к эстетическим, психологическим и социальным ассоциациям.

Одновременно неосимволизм – это более разнородное и поликультурное явление по сравнению с «классическим» символизмом XIX в., несущее на себе индивидуалистические мотивы, отражающие личностную самобытность современного художника.

#### **Список литературы**

1. Выставка в Вуппертале. Символизм и современное искусство (ред. ст.) // Культура. – № 31. – 9–15 авг. 2007.
2. Кононов Н. Критика цвета. – СПб., 2007.
3. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М., 1976.
4. Сарабьянов Д.В. Русская живопись конца 1900х – начала 1910-х годов. Очерки. – М., 1971.
5. Символизм в России. – СПб.: ГРМ, 1996.
6. Стернин Г. Ю. Художественная жизнь России 1900–1910-х годов. – М., 1988.
7. Фуко М. Слова и вещи. – М.: Прогресс, 1977.

УДК 130.2:8

***Д. Ю. Дорофеев***

#### **Суверенный герой в русской литературе XIX века: философско-антропологический анализ**

Статья посвящена исследованию проблемы развития в понимании суверенного героя в русской литературе XIX века в философско-антропологической перспективе. Для анализа человеческой суверенности были выбраны такие герои произведений Пушкина, Лермонтова, Достоевского и Гончарова, как соответственно Онегин, Печорин, Ставрогин и Обломов. Проблемы суверенности человека, воли, множественности, гетерогенности, свободы являются основными для философско-антропологических тем XX века, и опыт русской литературы для их понимания является бесценным.

The article is devoted to the problems of development in understanding of sovereign hero in Russian literature of XIX century in philosophical anthropology perspectives. For the analysis of the sovereignty of these characters such selected Russian authors as Puschkin, Lermountov, Goncharov and Dostoevsky and their heroes – Onegin, Pechorin, Stavrogin and Oblomov.were chosen. The problems of sovereignty, will, plurality, heterogeneity, and freedom are basic to the fundamental philosophical and anthropological topics of XX century, and the experience of Russian literature is invaluable.

**Ключевые слова:** суверенность, автономность и гетерогенность человека, русская литература XIX века, современная философская антропология.

**Key words:** Sovereignty, autonomy and heterogeneity of a person, Russian literature of 19 century, modern philosophical anthropology.

Девятнадцатый век занимает совершенно особое место в формировании философско-антропологической проблематики, всплеск которой произойдет в начале XX века. Конечно, сразу можно сказать, что иначе и быть не могло, и перед нами простой пример поступательного развития. Частично, может быть, это и справедливо, но интерес все-таки вызывает именно своеобразие манифестации нового по сравнению с предшествующим периодом образа человека. Тот антропологический поворот в европейской культуре, который традиционно связывают с именем Ницше, происходил на протяжении всего XIX в., находя свое завершение в деятельности немецкого философа, и он имеет уже совсем иной вектор антропоцентризма, чем во времена греческих софистов или Декарта, хотя все они, несомненно, составляют единую линию. Подробное теоретическое исследование этого процесса не входит в задачи настоящей статьи, тем более что мы уже имели возможность это сделать [2: 50–102; 270–301]. Подчеркнем лишь, что со все более нарастающей силой раскрывается онтологическое, а затем и философско-антропологическое значение воли, впервые так явно обозначенное Шеллингом в трактате «Философские исследования о сущности человеческой свободы». Процесс самообретения человека постепенно, но неуклонно встает на путь отказа от всеобщего (например, трансцендентального) Я в пользу уникальной индивидуальности, от закона – в пользу власти и самовластия, от автономии – в пользу суверенности.

Вот как раз об образе суверенного героя, как он раскрывается и развивается в некоторых центральных произведениях русской литературы на протяжении XIX века, мы и хотели бы здесь поговорить. Сразу же скажем, что обращение к русской литературе не вызвано какими-либо литературоведческими амбициями и претензиями автора, поэтому может абсолютно свободно подвергаться нападкам и критике со стороны специалистов в области истории русской литературы, защищающих таким образом свою профессиональную территорию от внедрения в нее

инородных философских домыслов. Наша же задача иная – попытаться выявить некоторые философско-антропологические горизонты тех героев (выбор которых не претендует на полноту и тем более «объективность», определяясь лишь, честно признаемся в этом, субъективным предпочтением и интересом), которые воплощают собой развитие суверенного понимания человека в XIX веке и многое предвосхищают в веке XX. Прежде всего, хотелось бы остановиться на таких аспектах суверенного героя XIX века, как его замкнутость и инаковость.

Для этих целей мы и решили выбрать *Онегина*, *Печорина*, *Ставрогина* и *Обломова*. Хотелось бы подчеркнуть, что анализ этих героев не претендует на создание сколько-нибудь полного и целостного литературоведческого или философского портрета, а является лишь зарисовкой, некой попыткой рассмотрения этих героев, их смыслового образа и опыта в исследуемой нами философско-антропологической перспективе, для чего, вероятно, будет иметь место определенное ограничение в возможной интерпретации.

*Евгений Онегин* видится человеком, имеющим достаточный жизненный опыт, чтобы определиться в таких отношениях с миром, которые были бы наиболее адекватны этому опыту. Будучи заброшен в «свет», он рано почувствовал отчужденность от него, не желая, однако, расставаться с даруемыми им выгодами, поэтому ему пришлось найти форму, в которой объединялась бы дистанцированность от мира, в котором он жил и *которым он жил*, и в то же время глубинная связанность с ним, невозможность обойтись без него. Такую форму он находит прежде всего в иронии (а также в ее разновидностях – сарказме и насмешливости) как способе своего существования (как сказали бы сейчас, своего позиционирования) «в обществе» и «с другими», позволяющем соединять свою автономность от мира с необходимостью и, скажем более, потребностью (ощущаемую даже в период его пребывания в деревне, когда он автоматически продолжает применять «городские» установки) в нем. Ирония есть редуцированная модификация смеха, она, в отличие от него (о чем мы еще скажем), не позволяет человеку полностью раскрываться, впадая в какую-либо самозабвенную открытую спонтанность, но именно держит его в строго нормированной «форме», не допуская выходить из нее и тем самым предохраняя, защищая (или по крайней мере создавая такую иллюзию в ответ на потребность в самообмане определенного рода) от нежелательного вторжения. Если в античности ирония понималась как притворное самоуничижение, свидетельствующее, по Аристотелю, о величии души (Никомахова Этика, 1128а), призванной выразить или породить идею, более значимую и важную, чем выражающая ее словесная форма, то, начиная с эпохи рождения автономного индивида, т. е. с эпохи Возрождения, на первый план выходит не эта «объективная» сторона иронии, а другая, которая также была в Древней Греции, хотя и не являлась определяющей (в частности, у того же Сократа), а именно акцентирования на самодовлеющей игре, исходящей из

абсолютизации индивидуальных интересов все более изолированного и замкнутого на себе субъекта (о истории становления категории иронии [3: 326–360]). Так понимаемая ирония позволяет Онегину априори смотреть на мир свысока, с некоторой снисходительностью и долей презрения (обнаруживающей себя, впрочем, не явно, напоказ, а в особого рода сдержанности) одновременно, но чрезвычайно формально, четко следуя установленным границам, нарушить которые он не может себе позволить, так как их соблюдение есть основополагающее условие выбранного им иронического отношения к миру как игре, в которую этот же мир разрешает Онегину играть. Он это прекрасно сознает и соглашается на игру по этим, в целом внешне комфортным для него, правилам, хотя подчас в нем и пробуждается стремление вырваться из них, вызванное самоощущением себя как нечто большего, нежели то Я, которое фундируется этой игрой. Как сын романтического века Онегин воспринимает и всю действительность (и себя в ней) через «игру» и как «игру», но если для Ленского это «игра возвышенного», то для него «игра ироничного», которая, дойдя уже до определенного предела, позволяет ему время от времени усомниться в ней, но не может быть им преодолена, так как на ее место другая уже не может быть поставлена, а жить без игровой установки Онегин еще не может. С одной стороны, он не обманывает себя в том, что ведет определенную игру с миром, но, с другой – льстит себя надеждой, что именно он сам выбрал ее (а не наоборот), что он свободен от нее и может в любой момент сменить на другую. В этом смысле автономия «от» Онегина может быть понята, условно говоря, как «трансцендентальная»: она завязана на условиях и порядках мира, как часть и следствие которых и допускается им, но при этом позволяет ему ощущать даже сознательно признавать свою искусственность и ограниченность за счет потребности, не могущей быть достигнутой и обретенной (но, видимо, где-то в глубине желаемой), освободиться от власти над собой любых правил.

*Печорин* уже свободен от необходимости ориентироваться на правила той или иной игры, он уже может позволить себе быть вне их, т. е. в себе, не заигрывая с миром и не откликаясь на заигрывания самого мира с ним. Не будучи уже способен на какой-либо самообман в отношении своего положения и своих перспектив в нем, в своей бесстрастной невозмутимости, несколько напоминающей скептическое эпохэ и стоическую атараксию, он безостановочно следует по миру, в котором для него все решено и для которого он осужден остаться чужим, чем, впрочем, не мало не обеспокоен («Да и какое мне дело до радостей и бедствий человеческих, мне, странствующему офицеру, да еще с подорожной по казенной надобности!..») – так завершает Печорин свой рассказ о Тамани). Печорин не готов и не может стать другим, у него нет резерва для самоизменения, поэтому на протяжении всех четырех повестей «Героя нашего времени» его образ не развивается принципиально, а лишь поясняется и дополняется, и это неудивительно, ведь свою однородность

он воспринимает как predeterminedность, как заданность, обреченность (или осужденность), но которую он мужественно и честно принимает, этим, кстати, «герой нашего времени» отличается от Евгения Онегина, который в каждой из десяти книг поэмы предстает чрезвычайно неоднородно, что вызвано рассмотрением Пушкиным на протяжении семи лет создания произведения этого образа в разных контекстах, с разных точек зрения, приводящих и к отличным, подчас почти диаметрально, его авторским оценочным интерпретациям, что подчеркивает динамичное становление образа, открытость которого в итоге принуждает отказаться от его завершенности [4: 611–658]; о значении фаталистической установки для Лермонтова, особенно при создании «Героя нашего времени», говорится в статье Ю.М. Лотмана «Фаталист и проблема Востока и Запада в творчестве Лермонтова» [5: 218–235]. Принимая беспрекословно *fatum*, именно благодаря ему он обретает свою автономию и свободу: не имея ни возможности, ни желания претендовать на изменение мира, он может позволить замкнуться в себе и открыто, не пряча и не затушевывая свое намерение ни для других, ни для себя, жить исключительно своим Я, его интересами и движениями, какими бы «ужасными» они не казались кому-то. В этом смысле Печорин трагический герой, в древнегреческом понимании трагедии, усугубленном, правда, развитым индивидуальным самосознанием, которое и способствует обретению автономии, немислимой для героев, например, Эсхила или Софокла. Отношения Печорина с миром носят характер отстраненной и спокойной сдержанности, не позволяющей обманываться бесплодными ожиданиями, надеждами и иллюзиями (такая позиция была, видимо, близка и самому Лермонтову, который в предисловии по второму изданию однозначно отказался от миссии исправителя людских пороков: «Будет и того, что болезнь указана, а как ее излечить – это уж Бог знает!»); и Шестов правильно заметил, что эту болезнь Лермонтов не готов променять ни на какое здоровье [6: 167–168]. Впрочем, бесстрастность в этом случае не «поза», не нормативная установка, не игра – он способен подчас загораться, в нем может пробудиться страсть (быстро, впрочем, остывающая, что показывает история с Бэлой), но она вызывается не столько открытостью другому человеку, сколько каким-то непонятным сцеплением атомов его собственной души, благодаря чему даже в страсти он предстает закрытым и недоступным для другого. В любом случае автономность Печорина не может не вызывать некоторой доли симпатии, вызванной позицией честного и мужественного человека, который отказался как проецировать свое Я на окружающий мир, так и выступать объектом его интервенций на себя, человека, который принимает необходимость жизни в этом мире по определенным правилам, сам будучи свободным от них и оставляя за собой право *при случае* распоряжаться ими по собственному усмотрению.

*Ставрогин* сравнительно с предшествующими героями может показаться намного менее привлекательным, но одновременно и более ха-

ризматичным, притягивающим к себе какой-то неведомой силой. Следует отметить, что Достоевский, со свойственной ему динамичной амбивалентностью в изображении своих героев, представляет Ставрогина не однозначно определенным, а в контексте борьбы, «брани» его души с бесами, которую он, правда, как видно из романа, проигрывает. Поэтому если некоторая привлекательность, например, Печорина вызвана как раз его определенностью, то в отношении Ставрогина все намного менее ясно, и его обворожительность, вызванная, в частности, явной харизмой силы и способностью к подвигу, неразрывно сочетается с демонизмом. Он постоянно ищет брени, но не может его снести, так как оно для него выступает путем не к смирению и самоуничтожению, а к возвеличиванию его гордыни автономности (такая двойственность проявляется даже этимологически, в том, что сама фамилия Ставрогин может происходить от греч. ставрос – крест, который он и пытается нести, а также, на что обратил внимание Д.С. Лихачев, от понятия «ставропигиальность», т. е. неподчиненность некоторых монастырей местным архиереям, свидетельствующее на особое, независимое его положения в мире, среди людей [1: 100]). Может показаться, что Ставрогин весь погружен в эту внутреннюю борьбу, которая не оставляет его ни на миг и является самым важным, самым необходимым для него, борьбу, которая заслоняет собой весь мир, делая человека, ведущего этот спор с самим собой, автономным от него. Но по мере развития романа эта характеристика, которая так пронзительно затрагивает нас в образе Ивана Карамазова, вытесняется иным пониманием. Представляя, например, свою исповедь, написанную с целью публичного разоблачения своих грехов, Ставрогин хочет не столько покаяться и изменить себя, сколько спровоцировать общество, показав тем самым, что он, пренебрегающий всеми возможными человеческими и божественными законами, может выставить напоказ всем свою грязную подноготную, пренебрегая его, общества, оценкой себя, будучи способным принять кардинальное изменения отношения к нему, вплоть до ненависти и остракизма. Но Тихон, который читает исповедь и встречается с ее автором, понимает, что реакцией общества будет не титановская ненависть, льющая воду на мельницу гордости Ставрогина, а презрительный и уничижительный смех, который он-то и не сможет вынести, смех, который разрушает его претензии на свое несравнимое ни с чем самомнение, на самом деле так зависящее от мира. Поэтому он предлагает ему не путь публичного обнародования признания, который для Ставрогина привлекателен именно как эпатажный жест, а медленного и постепенного самосовершенствования, требующего подлинного смирения и большого усилия. Но на это-то как раз Ставрогин и не способен, труд не для него, и Тихон потому видит в нем «великую праздную силу, ушедшую нарочито в мерзость», скуку и «способность к бездельничеству, даже при всем желании дела», вызванную, как он объясняет, отрывом от родной земли (здесь уместно напомнить, что в восточном христианстве особенной ценностью

как раз выступало внутреннее «трезвение», не оставляющее человека с самим собой в праздном безделье и разложении, а держащее его в постоянном напряженном усилии работы; преп. Агапий Слепец говорил, например: «Сердечное внутренне делание – есть наука из наук и художество из художеств ... Уму всегда надо давать крайнее внимание, сердцу трезвение, воле бодровствование, чтобы не увлекались»). Здесь, таким образом, осуществляется разоблачение автономности «возвышения», за которую герой хочет спрятать, вставая на путь удобного ему самообмана, собственное бездеятельное равнодушие прежде всего по отношению к самому себе, т. е. слабость, безжизненность, аморфность своей воли, не способной ни на возрождение, ни на падение (тот же Тихон признает, что «совершенный атеист» стоит ближе к Богу и вере, чем равнодушный, т. е. не «горячий» и не «холодный», а лишь «теплый»). Так, с Ставрогина слетает маска сверхчеловека и богоборца, надетая, чтобы скрыть невозможность великих сил, действительно таящихся в нем, проявить себя.

Бездеятельность *Обломова* совсем другого рода, она не амбициозная и не агрессивная, а мирная, «барская», добродушная и, что главное, не обманывающаяся в отношении себя. Установка на надеяние, точнее на воздержание от своего спонтанного и свободного проявления в мире, как известно, может являться способом обретения автономности «от» этого самого мира, подтверждением чему может служить, например, буддизм или стоицизм. Но если в указанных случаях определяющим для наличия такой установки является непреодолимый фактор судьбы, рока, то для *Обломова* это свободный выбор, осуществленный, правда, не каким-то резким и решительным усилием воли, а как бы естественно и постепенно оформившейся в тех условиях, в которых он существовал. И к этому выбору, как кажется, его подтолкнуло разочарование – разочарование в мире, с которым он первоначально связывал большие и высокие надежды, не находящие своего подтверждения при все более и более тесном соприкосновении с ним. Но при этом сами-то надежды остались, они, может быть, единственное, что поддерживает *Обломова*, единственное, что его по-настоящему волнует и чем он живет, для чего постоянно и происходят обращения к поиску «земного рая», обнаруживаемому, с одной стороны, в светлом прошлом, а с другой – в лелеемом будущем (сон *Обломова*, объединяющий в себе идеальное прошлое с идеальным будущим, яркое тому подтверждение). Для осуществления этих надежд он, конечно, ничего не делает, он просто ими живет, как жила в старину деревенская девица своими мечтами о суженом – ведь они создают мир, где ему комфортно и покойно и куда он, как в свой неприкосновенный ни для кого оазис, уходит отдохнуть, расслабиться и утешиться (в этом смысле мечтательный оазис *Обломова* выполняет для него ту же функцию, что и мрачное подполье для «подпольщика» Достоевского – защитительную). Но жить-то ему приходится в другом мире, реальном, и потому для него крайне важно установить с ним такие от-

ношения, которые позволяли бы оставаться верным своим надеждам. Действовать в этом мире, выходить ему навстречу, активно вовлекаться в его жизнь и заботы – значит обманывать и предавать себя, а Обломов этого не хочет, а потому находит удобный для себя компромиссный вариант: он сохраняет *видимость* принадлежащего миру человека, высказывая свою озабоченность его проблемами и явно не провоцируя его своей маргинальной отстраненностью, но за это требует с его стороны признания и уважения высшей для себя ценности – размеренного покоя, который позволяет ему сохранять его реальную автономность от окружающего мира, который он в действительности не удостоивает своим вниманием. И, надо сказать, что гости, которые в начале романа навещают Обломова, являясь представителями именно установки на «погруженность в мир», способны вызвать у читателя сочувствующее одобрение такому выбору (так, пример Волкова, чья жизнь проходит в переходах с одних приемов на другие, позволяет признать, что даже одно избегание соблазнов, даже в форме замкнутой автономности «от», предпочтительно сравнительно с таким пустословно мыкающимся самозамыканием в «падении» – если использовать хайдеггеровский термин – в мир; в этом отношении пара Обломов–Волков очень напоминает пару Печорин–Грушницкий). К тому же Обломов, несмотря на свою тяготу к ностальгическим мечтаниям, отнюдь не оторванный от жизни идеалист – его бездействие скорее является видоизмененным вариантом известной мудрости: «во многом знании – много печали». Не будучи склонен к длинным и самоистязающим рефлексиям, он, конечно, не трагический герой, но и эпикурейцем, односторонним сибаритом его тоже назвать нельзя. Тяготение к комфортности и удобству важно для Обломова не само по себе, а как возможность быть защищенным от посягательств на него мира. Впрочем, иногда в нем пробуждается стремление к иной, «нормальной», активной жизни, как кажется, он уже готов порвать со столь привычным способом своего существования, чему немало способствует Штольц и история с Ольгой, – но нет, в последний момент страх перед неизвестным, отсутствие решимости и невозможность воли преодолеть устоявшуюся инертность безмятежного ничегонеделанья возвращает Обломова «в себя», где его Я, не имея сил для открытости миру, по крайней мере не растворяется в нем.

Итак, такое обращение к некоторым центральным героям русской литературы должно обратить наше внимание на уроки понимания суверенной человеческой индивидуальности и личности в XIX в., многие из которых являются актуальными и для нашего времени. Человеческое Я, восприняв опыт эпохи Просвещения, остро почувствовало необходимость обрести право на собственную свободу от возможности любых его полаганий, что и достигалось замыканием в себе. Сразу надо сказать, что такую замкнутость «от» не следует только лишь огульно осуждать, она явилась результатом мужественного и, как показало время, рискованного решения принять свое Я в его безосновности, открывшейся по-

сле постепенной дискредитации так называемых «высших ценностей», жестко фундирующих до этого мировой порядок Бога, традиционной морали, общественных и социальных норм, всеобщих «идей» трансцендентальной субъективности. Обманываться больше уже никто не хотел, даже если цена за правду перед самим собой могла быть самая большая. А иной она и не могла быть: отчужденность от мира, другого человека, даже самого себя явилось прямым следствием атомизации Я, чьим воплощением явилась замкнутость. Если у Платона душа – это чуже-странка, осужденная на скитания в чувственном мире, выступающем темницей, из которой она имеет шанс вернуться на «родину», в мир идей; если в христианстве надежда быть прощенным Богом и обрести вечное успокоение и блаженство в раю всегда окрыляла и обнадеживала пребывание человека в грешном и несовершенном мире; если просвещенческие идеалы разума позволяли верить в наступление рано или поздно светлого будущего и давали силы своими самоотверженными действиями приближать его, то рождение суверенного человека (подчеркиваю: суверенного человека, а не трансцендентального субъекта), свободно принимающего открытую множественность, могло быть возможным только через подрыв самой идеи основания, фундамента человеческого бытия. Ведь произошло освобождение от власти не только на уровне внешнего принуждения, но и на уровне внутреннего самопринуждения и самоограничения, т. е. того, что являлось конституирующей опорой кантовского понимания автономии. Впрочем, как показало время, одна власть сменилась другой, одни опасности и соблазны – другими, но в любом случае следует поблагодарить наших предков в русской литературе за проявленное ими мужество бескомпромиссного следования по пути самообретения человека и постараться следовать их примеру уже в наше время в современной философии и философской антропологии.

#### Список литературы

1. Буданова Н.Ф. О некоторых источниках нравственно-философской проблематики романа «Бесы» // Достоевский. Материалы и исследования. – Т. 8. – М., 1988.
2. Дорофеев Д.Ю. Суверенная и гетерогенная спонтанность. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
3. Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. – М., 1965.
4. Лотман Ю.М., К эволюции построения характеров в романе «Евгений Онегин» // Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. – СПб., 2002.
5. Лотман Ю.М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. – М., 1988.
6. Шестов Л. Достоевский и Ницше // Шестов Л. Избр. произв. – М., 1993.

# РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 130.2:27 – 528

*В. Ю. Лебедев*

## **Литургическая традиция христианства и ценностный кризис**

В данной статье рассматривается христианский религиозный ритуал в аксиологическом аспекте. Поведение, ориентированное на ценность, составляет важнейший компонент прагматики ритуала. В современной культуре в ситуации секуляризации и разрыва традиции литургия воспринимается модернистски ориентированным сознанием как ненужный груз, восприятие литургии как дара становится проблематичным.

The article discusses the axiological aspect of religious ritual. Behavior-based values are in the focus of ritual pragmatics. In modern culture under secularization and disrupted cultural tradition liturgy is treated is perceived as unnecessary goods, the perception of liturgy as a gift comes under challenge.

**Ключевые слова:** литургический ритуал, культ, семантика, ценность, дар, христианство.

**Key words:** liturgical ritual, the cult, semantics, value, gift, Christianity.

Интерес к литургии и всему, что входит в литургическое субпространство культуры, неодинаков в разные культурные периоды. Пробуждение интереса – характерная черта определенных эпох (Реформация, реформы Никона). XX век богат литургическими спорами и преобразованиями. Это и формирование «высокоцерковных» движений в консервативном протестантизме, II Ватиканский собор и порожденное им традиционалистское движение в католицизме, наконец, обновленческие кризисы в православии. Религиозный модернизм вновь претендует на роль респектабельного явления культуры.

Споры вокруг литургии являются особенно оживленными, ценностно напряженными. Их парадигма строится как сохранение литургических традиций или их реформирование. Литургическая традиция, понятая как механизм сохранения, является ценностью и неотделима от самой литургии, ритуала. Непосредственная очевидность литургии, являющейся облечением в материальные формы культовой устремленности человека, обостряет ситуацию споров. Воспринимаемость трактуется как феноменологическая очевидность. Споры обостряются и благодаря высокому ценностному потенциалу, в частности, сотериологическому.

Ритуал и культ относятся к одной сфере, но не являются тождественными, хотя эти слова нередко используются синонимично. Культ и ритуал соотносятся как план выражения и план содержания знака. Культ целесообразно понимать как состояние устремленности человеческой личности к «иному», выступающему как ценностно окрашенное бытие. Культ влечет ритуал, является его питающим корнем.

Культ – доминанта культурной деятельности человека, он может распространяться вовне в процессе многообразной культурной деятельности человека. Ритуал – объективация культа, его семиотизация, осмысленная в аспекте целеполагания и имеющая ценностное содержание. Сама необходимость совершения ритуала для субъекта уже говорит о наличии «минимума ценностного содержания».

Ритуал не просто факт, зафиксированный социальной практикой; благодаря своей онтологичности [11; 12], он лежит в основе фундаментальных явлений культуры, вторгается и в область человеческой экзистенции – определяя, помимо прочего, и ситуации выбора. Онтологическая нередуцируемость ритуала, стремление интегрировать разные виды бытия имеет внешним семиотическим выражением материальность самих объектов (воск церковной свечи, который можно физически ощутить и т. д.), втянутых в сферу ритуала (П. А. Флоренский, В. В. Розанов, А. Ф. Лосев, Э. Левинас, Э. Штайн, М. Элиаде, Д. фон Гильдебранд).<sup>1</sup> Ритуал целостен, связан со всей культурой, проникает даже в быт (благословение еды и т. п.). Культ стремится не обойти ни один сектор культуры.

Многие люди обладают культоцентрическим сознанием, когда культ ощущается первичным, а все остальные компоненты религии как его следствия (В. В. Розанов). Такое восприятие остро ощущает аксиологичность литургии, ее природу именно как дара.

Еще одна черта ритуала – плотность, она подразумевает труд понимания и совершения, «проникновения» (сложная символика, малопопятный язык, физическая аскеза). Здесь таится трудность, являющаяся мотивом модернистского переосмысления традиции. Культ проникает в онтологию мира, преодолевая ее сопротивление. Ритуал, же становится не условно-семиотической отсылкой к некоей далекой реальности (радикальные протестантские деноминации), а самой реальностью, поверхностный слой которой можно ощутить физически с помощью банальной перцепции. Редукционистские и монистические модели культа (Дж. Беркли) грозят разрушением его онтологии. Культ трансцендирует обыденную данность, вступая в запредельность, требующую часто аскетического очищения и веры для созерцания и приобщения [5: 131–138]. Христианские таинства как типичные ритуалы являются точками соединения земного измерения культа с его трансцендентным измере-

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см., в частности, в работах Гильдебранда [1: 94–96; 2: 77–79; 3: 113–120, 285–291].

нием, это образование онтологии нового типа, где простой знак скрывает невидимую, но абсолютно реальную божественную благодать и дарует ее [9: 134 и далее; 10: 265–272]. Редукция культа и ритуала в культурном пространстве образует лакуны (секулярный и обновленческий варианты религии). Это во многом обусловило культурный раскол постреформационной эпохи, сознанием этого обусловлен катастрофизм, давший основу для концепций «Нового Средневековья».

Литургический дар вовсе не должен быть чем-то легким, необременительным, эпизодическим. Дар является благом, даже если его усвоение требует затрат. Ритуал сочетает вертикальную и горизонтальную составляющие. Вертикальная оформляет связь человека и Бога, когда ритуал оказывается даром Бога, порождающим не только обязанность, но и ценностный ответ. Горизонтальная же определяет ритуал как дар, принятый от предшественников, от церковной общины; одной из основных характеристик оказывается традиция. Рассматривая дар в «вертикальном измерении», традиционный компонент дара можно не заметить, а в «горизонтальном» игнорировать традицию почти невозможно. Здесь каждый неизбежно определяет свою позицию по отношению к ней. Этическая коллизия неприятия дара может перерасти в метафизический скандал.

Дарение можно рассматривать как чистый акт, имеющий структурные элементы поступка. Такой анализ дара характерен для этической деонтологии, теории поступка [8]. Ритуалы христианства есть дары уже в том смысле, что уделяются бесплатно, даром.

Можно выделить несколько онтологических уровней дара, позволяющих внимательнее взглянуть на традицию. Модернистское сознание тяготеет и самой литургией, и традицией, которая заставляет задуматься о ценностном потенциале полученного и затрудняет отказ от каких-либо элементов ритуала. Модернизму свойственно изначальное стремление к упрощению, к облегчению труда, откуда хорошо заметно родство модернизма и секулярной культуры. Сознание становится пассивным, полубезрелигиозным, не видящим в ритуале ни смысла, ни ценности и озабоченного тем, как можно облегчить себе участие в нем. Ритуал воспринимается только в модусе ответственности и обязанности. Но если восприятие литургической традиции исчерпывается осознанием обязанности («передали – надо нести дальше»), то аспект дара и ценности исчезает, остается лишь только акт передачи. Понятно, почему так воспринятая литургическая традиция нередко разрушается. Причины этого в дефиците переживания ценности. Возможны в жизни верующего периоды духовной сухости, но это осознание дара в этом случае не исчезает.

Дар как акт передачи имеет важнейшим следствием перераспределение прав собственности. В случае того дара, который нам обеспечивает литургическая традиция, такая оценка деонтологического типа оказывается недостаточной. Целесообразно в данном контексте разли-

чать передачу в собственность и дарение. В светской сфере потребность в таком разделении слабее. В дарении и даре (к которому мы и будем относить литургический ритуал без специальных пояснений) выделяются несколько онтологических уровней, конституирующих саму сущность данного феномена и определяющих тип поведения человека, предстоящего перед даром. Есть уровень ответственности за то, что даровано, причем не только потому, что получатель несет отчужденные функции хранения, которыми ранее обладал даритель, и не потому, что была декларирована ценность дара. Само дарение здесь подразумевает выявление необходимости в охране как онтологическом свойстве дара. А типичное отклонение – стремление к необоснованным переделкам и модификациям. Стремление к этому характеризует обновленческий менталитет. При этом предполагается, что предыдущие члены цепочки дарителей по каким-то непонятным причинам не видели ни необходимости, ни возможности такого рода переделок, правок и сокращений. В действительности хранение ритуала подразумевает внимание даже к некоторым его второстепенным моментам. Сохранение таких деталей уже подразумевает перемещение из сферы чистой ответственности и обязанности в сферу дара.

Еще один уровень – ценностная насыщенность дара. О том, какого рода ценность отличает литургическую традицию, уже говорилось. Помимо благодатных и таинственных компонентов, литургия содержит в себе духовно-аскетический опыт многих поколений христиан и является в этом отношении тезаурусом.

Следующий онтологический уровень – жертва. Это и Крестная жертва, находящаяся у истоков формирования христианской литургии, и бескорыстность тех, кто предает свои затраты – аскетические, теологические, организационные, материальные – Богу и людям. При этом жертва вовсе не является оправданием для тех, кто получил дар и желает подвергнуть его изменениям, реформированию. Здесь жертва исключает произвол. Традиционность его сдерживает. Литургические реформы обновленческого типа являются явным пренебрежением к жертве. В данном случае перестает действовать механизм полного отчуждения прав, наблюдающийся в случае обычного дарения. Да ведь и полного отчуждения здесь не может происходить: единство видимой и невидимой церкви создает ситуацию, когда традиция выступает не только как механизм и гарант передачи, но и как связь, реально соединяющая всю цепочку передававших. Поэтому полученный дар такого рода ни в каком отношении нельзя рассматривать как полностью без условий и ограничений перешедший к новым владельцам и отданный на их усмотрение.

Литургическая традиция выступает в двух модусах как передача чего-либо, налагающая обязанность, и как дар. Чем выше развитие религиозного опыта человека, чем он насыщеннее, тем более осознается второй модус, тем более первый становится отрефлектированным и

свободным, а не привнесенным извне в результате вовлеченности в ситуацию дарения. Ситуация «перевеса» обязанности, когда литургический дар оказывается досадным отягощающим «предметом», чревата не только преобладанием формализма, нераскрытия всех возможностей, заложенных в литургии, но и агрессивно-деструктивным отношением к ней, доходящим до открытой профанации и экспериментаторства. Не случайно образцы обрядового «творчества», явленные православными обновленцами 1920-х гг., воспринимаются как своеобразные анекдоты («митрополит» Введенский превратился во вполне анекдотическую фигуру). Это относится и к постсоборным реформам литургии в католицизме. А ведь смысловое поле анекдота всегда связано с антиценностью, «вывернутой» аксиологией. Сомнительность фигур модернистов есть не результат непонимания, а неизбежная оценка амбициозных реформаторских планов, обернувшихся профанацией и опустошением храмов (многие православные верующие эпохи обновленческих эксцессов посещали старообрядческие храмы, если все остальные были заняты обновленцами; похожая ситуация и в современном католицизме). Опустошение, таким образом, происходило двойное: сначала в результате реформ литургии «мерзость запустения» воцарялась «на святом месте», затем храм покидали те, кто был более чувствителен к ритуалу как ценности.

Скороспелые «литургические реформы» оказываются антилитургическими в нескольких отношениях. Во-первых, происходит искажение принятия дара в юридическом аспекте, т. е. перед лицом разного рода церковных норм, канонов, постановлений. Послесоборные реформы в католицизме напрямую противоречат ряду канонов Тридентского собора, зафиксировавшего порядок литургии. Далее происходит рациональное искажение – обычно в виде богословских «подпорок» разного рода, касающихся и истории ритуала, и его догматического наполнения и толкования. Реакция традиционалистски настроенных епископов после II Ватиканского собора закономерно включала и утверждения о том, что постсоборные реформы превращают всю теологию Мессы в «чистую доску» [7: 71]. Богословские споры старообрядцев и сторонников никоновских реформ были несколько сложнее по сути (хотя проще по самим предметам спора, вроде направления крестных ходов и Крещения через погружение), но скрывали за словесной полемикой напряженное внимание к богословским проблемам. Выстраивается вполне четкая цепочка: литургический ритуал – богословие – спасение души. Кстати, именно для старообрядцев аспект дара в литургии был очень важен. Не очень подробно вникая в историю литургического ритуала, старообрядцы выносили на первый план именно факт данности, определявший логику поступка с императивом, который можно сформулировать как «не менять того, что ты получил в готовом виде даром». Готовность умереть «за единый азъ» мотивировалась и тем, что этот «азъ» не был изобретением собственным или принадлежащим современникам. Раз

передано, значит в высшей степени ценно и неприкосновенно (старобрядчество, конечно, является здесь условным примером, поскольку никоновские реформы ни в какой степени не были модернистскими; ситуация интересна в плане богословской полемики и ценностного отношения к ритуалу, мотивировавшего поведение людей). Это соотносится с высказываниями лидера католических традиционалистов арх. М. Лефевра о том, что он не может произносить над евхаристической чашей иных слов, кроме тех, что произносились им на первой Литургии, т. е. были переданы, дарованы (постсоборные реформаторы изменили и утвержденную Тридентским собором формулу установления Евхаристического канона) [7: 79–84; 13; 14: 21–24; 15].

Ту же закономерность наблюдаем в поведении консервативных лютеран, протестовавших (вплоть до эмиграции) против различных способов насильственного сближения с кальвинизмом, например, в начале XIX в. При этом часть вопросов касалась практических черт организации богослужения, могла относиться не только к словам, но и облачениям, алтарным украшениям, жестам, крестным знаменям, коленапоклонениям и т. п. Аспект данности опять оказывался весьма значимым, подразумевающим ценность. Кроме того, эта лютеранская традиция, восходя к Лютеру, являлась отчасти и как бы дублирующей католическую традицию.

Следующая «область разрушения» – ценность ритуала. Модернистские реформы оказываются ценностной «изменой» и профанацией. Легко разрушается и перекраивается только то, что считается малоценным или вообще ненужным. А ведь уже упомянутая сотериологическая, душеспасительная значимость-ценность должна быть предметом строгого, внимательного и благоговейного внимания уже по самой сущности христианства как религии. Даже отвлеченный от религиозной специфики предмета взгляд подлинно культурного человека восстает против варварских, разрушительных литургических реформ, против модернистских разгромов храма и произвольных изменений литургии. Светское сознание в таких случаях диктует порою более правильное поведение по отношению к дару, чем сознание модернистов-обновленцев.

Литургия, неотрывная от литургической традиции, действительно дана даром и в качестве дара – начиная от Таинства Евхаристии как дарения Богом Себя Самого до того самого факта, что перед нами плод духовной, эстетической, аскетической, а также и дискурсивно-богословской, и канонической деятельности. Осознание дара задает границы поведения, дар становится значимым элементом жизни.

Дар и дарение подразумевают благодарность и необходимое сосредоточение духовных сил на даре, без чего невозможна бережность, а также стремление выявить все больше тех качеств, которые служили мотивом и содержанием дара [4: 105–167]. Очень часто такие длительные усилия по пониманию и постижению оказываются вознагражден-

ными по прошествии заметного промежутка времени. Но и такая отсроченность есть одна из особенностей литургического дара.

### Список литературы

1. Гильдебранд Д. Жизнь и убеждения // Новая Вавилонская башня: сб. тр. – СПб., 1998. – С. 87–100.
2. Гильдебранд Д. Кризис веры или кризис культуры? // Новая Вавилонская башня: сб. тр. – СПб., 1998. – С. 73–80.
3. Гильдебранд Д. фон. Метафизика коммуникации. – СПб.: Алетейя, 2000. – 372 с.
4. Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви. – СПб.: Алетейя, 1999.
5. Джуссани Л. Религиозное чувство. – М., 2004. – 186 с.
6. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – М., 1993. – 448 с.
7. Краткое критическое рассмотрение Нового чина Мессы // Покров: альманах. – Вып. № 6. – М., 2000. – С. 71–88.
8. Лебедев В.Ю. К вопросу о моральной квалификации обусловленных актов // Духовные основы общественной жизни: сб. науч. ст.; – Тверь: ТГСХА, 2005. – С. 24–30.
9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура: сб. работ. – М., 1991. – С. 21–186.
10. Лосев А. Ф. Логика символа // Философия. Мифология. Культура: сб. работ. – М., 1991. – С. 247–274.
11. Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии) // Собр. соч. – М., 2004. – 685 с.
12. Флоренский П. А., свящ. Храмовое действо как синтез искусств // Соч.: – в 4 т. – М., 1996. – Т. 2. – С. 370–383.
13. Lefebvre M. Oni lego zdetronisowali. – Warszawa: Te Deum, 1997. – 238.
14. Maessen S. Hoc est enim corpus meum. – Warszawa: Te Deum, 1997. – 128.
15. Schmidberger Fr. Przekazalem to co otrzymalem. – Warszawa, 1997. – 79.

УДК 130.2:271.2 (09)

*Н. Ч. Таксами*

### Исторические особенности православной миссии на Аляске в XX веке

Статья посвящена изучению роли православия в исторических судьбах аборигенного населения Аляски. Именно роль православия в развитии культурного наследия региона является одним из основных знаковых элементов, которые отличают историю Аляски от истории остальных 49 штатов. Феномен возрождения православия на Аляске связан с тем, что на сегодняшний день православная церковь воспринимается как один из традиционных институтов, за который отвечают сами коренные народы.

The article is devoted to the role of Orthodoxy in the historical fates of Alaska natives. The role of Orthodoxy in local cultural development became a turning element, which makes Alaska different from the 'low 49'. In the 19<sup>th</sup> century there were 12000 natives baptized in Orthodoxy. Today we see revival of Alaska Orthodoxy, which is identified as traditional one.

**Ключевые слова:** православие в США, история Аляски, культура Аляски, аборигенное население, этнография Аляски, домовые церкви.

**Key words:** Orthodoxy in the USA, the history of Alaska, the culture of Alaska, native population, anthropology of Alaska, home churches.

При изучении истории любого отдельно взятого региона мира взгляды ученых обращаются к такой немаловажной составляющей его социальной и культурной жизни, как религиозный аспект духовного развития общества. В современном быстроменяющемся мире вопросы социального, духовного и культурного наследия и его дальнейшего развития как отдельно взятых народов, так и целых наций занимают первое место среди самых актуальных проблем человечества. Ведь от культурного разнообразия и культурного развития стран и регионов зависит стабильность такого хрупкого политического баланса. В ряду социально-культурных проблем современности особо остро стоит вопрос о месте религии в жизни общества и государства. Особую актуальность этот вопрос приобрел сегодня на грани тысячелетий, когда особым образом пересматривается вся система общечеловеческих ценностей.

Религия и церковь – один из важнейших компонентов духовной культуры, оказывающий влияние на все стороны общественной жизни народа, а история – отражение истории самих людей. «Теоретически обоснованная европейскими мыслителями XVII–XVIII вв. необходимость веротерпимости и свободы совести на практике осуществлялась медленно и далеко не всегда последовательно» [1: 120].

Проблема религии теоретически и практически рассматривается обычно в ее многообразных связях и аспектах, где одним из важнейших является вопрос о месте и роли религии в этнической структуре общества. Среди основных проблем, которые особенно волнуют современный мир в начале XXI века – это проблема межэтнических отношений, умение людей различного расового, религиозного и этнического происхождения мирно уживаться в рамках одного национального государства, на одной геополитической территории. Опыт США в сфере межэтнических отношений и религиозных проблем уникален благодаря постоянному притоку иммигрантов, вливающимся в страну с традиционно острыми этническими проблемами. В результате смешения пестрого в этническом и расовом отношении населения происходил процесс формирования единой американской нации. Действительно, в США представлены почти все христианские и нехристианские религии, из-

вестные в современном мире. Наибольшим весом в политической и общественной жизни страны пользуются христианские веры протестантизм и католицизм, а из нехристианских иудаизм.

Конституция США действительно установила светское государство или светскую систему власти, но при этом она исходила не из стремления исключить влияние религии на общество в целом и на политику, в частности. Были религиозные идеи, которые оказали сильное влияние на саму Конституцию и существо той политической системы, которая была создана. Религиозные ценности оказали очень сильное воздействие на различные движения, в том числе на движение аболиционизма и движение за гражданские права. И религиозные институты продолжают оставаться системой, в рамках которой люди усваивают гражданские нормы. Религия не может быть исключена из светской и политической жизни США. Конституция подчеркивает, что государство в лице правительства не занимает какой-либо конкретной позиции в религиозных вопросах.

Определенным исключением в этом плане на фоне истории и современности Соединенных Штатов является история религиозной жизни Аляски. Исторически сложилось так, что православие стало неотъемлемой составляющей традиционной духовной культуры коренного населения Аляски. Именно роль православия в развитии культурного наследия региона – один из тех знаковых элементов (наряду с такой особенностью штата как отсутствие резервации для аборигенного населения), которые отличают историю Аляски от истории остальных 49 штатов.

Территория Аляски была открыта в XVII в. русскими землепроходцами. В 1876 г. царским правительством она была продана США за 7,2 млн долларов. Историю Аляски условно можно разделить на четыре периода: первый – аборигенный, или доколониальный; второй, связанный с деятельностью Российско-Американской компании; третий (до предоставления государственности) и четвертый (современный) можно объединить в один – «американский». Первый (аборигенный) период характеризуется традиционным природопользованием и своеобразной культурой местного населения в ее первоначальном, не тронутом европейским влиянием виде. В течение следующего периода материальная культура аборигенных народов во многом оставалась прежней, но духовная жизнь претерпела значительные изменения под влиянием православных миссионеров. К началу американского периода традиционная культура местного населения изменилась не только в духовной, но и в материальной сфере.

В XIX в. православные миссионеры широко распространили свою веру на территории Аляски (членами православной церкви было около 12 тысяч аборигенов Аляски) [3: 23]. После продажи Аляски Россией Соединенным Штатам Синод православной церкви создал Аляскинско-

Алеутскую епархию, которой вверялось попечение о всех членах церкви в Америке.

Вместе с революцией 1917 г. в России в деятельности православной церкви начинается самый трудный период. Прекращается государственная финансовая поддержка церкви, из России прибывают на Аляску лишь несколько церковнослужителей. Многие общины остаются без постоянно проживающего священника и вынуждены полагаться лишь на местных псаломщиков. По большому счету, в эти сложные годы православие на Аляске выжило только благодаря именно их усилиям [7: 518].

Во время Второй мировой войны православная церковь продолжает свое существование и, несмотря на войну, эвакуацию и переселения, остается единственной церковью в пяти из шести деревень, население которых было эвакуировано [8: 10].

В конце 1960-х годов на Аляске произошли два на первый взгляд не связанных между собой события. Позднее они оказались тесно переплетенными друг с другом и составили как одну из наиболее важных национальных экономических проблем, так и проблему по сохранению окружающей среды. В период с 1968 по 1970 г. успешные работы по поиску природных ресурсов привели к открытию нефтяного месторождения в Норс Слоуп на Аляске [2: 73]. С 1930-х по 1950-е гг. население Аляски увеличилось более чем вдвое. Открытие в 1968 г. огромного нефтяного месторождения в Прадо Бей, в северной части полуострова Аляска, ознаменовало начало нового экономического бума в штате. Начиная с середины XX в. отмечается большой приток пришлого народа на Аляску, появляется и постепенно растет число неправославных миссионеров. По мнению Олексы, ассимиляция в «американское основное течение» требует отказа от духовного мировоззрения. Институты секуляризации подвергают угрозе неотъемлемые духовные мировоззренческие взгляды аборигенных народов Третьего и Четвертого мира. А западные религии, направленные в сферу индивидуальности, неуместны в жизни коренных народов, разъединяя их. Частная вера и общественная политика настолько несовместимы, что религиозная вера вытесняется из жизни народа [6: 26–28].

Началом новой эры в жизни православия на Аляске стали 60–70 годы XX в. В 1956–1966 гг. епископом Амвросием Мерейко было назначено десять новых священников из числа коренных жителей. При епископе Теодосии Лазаре в 1967–1972 гг. их число возросло до 22. После учебы у православных священников в Ситке несколько аборигенов, бывших до этого церковными старостами и псаломщиками, были уполномочены вести службы в своих деревнях в качестве священников. В 1967 г. в Анкоридже был образован новый приход, в который входили прихожане из разных групп коренного населения. В 1987 г. прихожане города Фербенкс сами построили церковь. В 1973 г. с благословения епископа Григория Афонского была основана Пасторальная школа

Святого Германа, ставшая в 1977 г. семинарией для обучения священников и других церковных служителей из среды аборигенов. Эта семинария включает и женщин, читающих псалмы, руководящих хором и преподающих различные дисциплины.

С 1941 г. число священников на Аляске увеличилось в три раза. В конце XX в. на Аляске было 33 священника, служивших в 80 приходах, а число православных верующих достигало 80 тысяч. Только в 1985 г. было освящено девять новых церквей [5: 518]. Самосознание Православной церкви Аляски было упрочено канонизацией двух аляскинских святых: Святого Германа Чудотворца в 1970 г. и Святого Иннокентия, апостола американского, в 1977 г., а также двух мучеников: Святого Ювеналия и Святого Петра Алеутского в 1980 г.

Аляскинские церкви обычно создаются домашними усилиями. Средства на строительство новой часовни собираются с самих жителей деревни группой ответственных пожилых людей. Они обходят дома, принимая даже самые маленькие пожертвования, обычно раз в месяц в течение многих лет. В то время как бревна, материал на крышу и утепление покупаются у поставщиков, церковная утварь, такая как подставки для свечей, аналой, рамы для икон, столик для алтаря, столик для жертвоприношений и даже канделябры зачастую изготавливаются вручную местными жителями. Интерьер и иконы расписываются и украшаются в народном стиле, часто к ним прилагаются вышитые или вязаные крючком покрывала. Все это, включая покрывала на алтарь и облачения для служителей, создано и разукрашено деревенскими женщинами.

Почти так же с активным участием членов православного прихода была в 1990–1992 гг. построена православная церковь в городе Фербенкс. Члены общины не только собрали средства на строительство здания для нее, но и собственноручно принимали посильное участие в ее строительстве. Рабочая группа была инициирована профессором университета, доктором антропологии Лидией Блэк, посвятившей всю свою жизнь изучению Русской Америки и православия на Аляске [4].

Более двух веков православие было верой для аборигенов Аляски: в течение первых 80 лет – защищая и поддерживая алеутов, следующие 80 лет неся им знания и образование, а в последние 80 лет оно само было поддержано и продвигается коренным населением. Ранний успех миссии может быть объяснен симпатией и добрым отношением, которое монахи из Валаамского и Коневецкого монастырей проявили по отношению к традиционной культуре аборигенов в противовес негативным действиям правления Баранова. Расцвет в течение второго периода произошел благодаря просветительным усилиям Иннокентия Вениаминова и его алеутских помощников. Третий период стал временем деятельности коренных жителей (алеутов, креолов, эскимосов и индейцев), противостоявших политике ассимиляции, проводимой федеральным правительством Соединенных Штатов. Можно отметить, что фе-

номен возрождения православия на Аляске связан и с тем, что на сегодняшний день православная церковь воспринимается как один из традиционных институтов, за который отвечают сами коренные народы.

Таким образом, для русской православной церкви на сегодняшний день речь не только не идет об угасании ее деятельности, а наоборот, начиная со второй половины XX в. мы наблюдаем расцвет православия на Аляске, что в первую очередь связано с ростом самосознания коренного населения этого региона, подъемом его политической активности в борьбе за свои права и возрождением культуры.

Возрождение православия на Аляске начиная со второй половины XX в. совпало и было простимулировано повышением политической активности коренного населения Аляски и возрождением его культуры, усилением поддержки образования, расширением медицинского обслуживания и улучшением экономических условий, особенно с момента принятия Закона о правах коренного населения на землю в 1971 г. [5: 520].

Являясь социальным институтом алеутского общества со времен Российско-Американской компании и будучи по сей день включенной в его повседневную жизнь, православная церковь несет не только религиозное просвещение, но и просвещение относительно роли и места аборигенного населения в современной жизни. Одна из наиболее ярких фигур православия в современности – архисвященник Майкл Олекса, являющийся православным миссионером более трех десятилетий. В 1988 г. Олекса защитил докторскую диссертацию по истории церкви в Словакии. Год вел исследовательскую деятельность и преподавал в Московском теологическом институте Святого Патриарха Тихона. В 1996 г. был избран деканом Семинарии Святого Германа на Аляске, на острове Кадьяк. Одновременно он является редактором православного журнала (*Alaskan Missionary Spirituality*).

Как мы отмечали выше, значительная часть публикаций Майкла Олексы посвящена проблемам самоопределения коренных жителей Аляски. Подробнейшим образом в работах православного деятеля рассматривается история земельного вопроса в штате Аляска и современное положение ее аборигенного населения. В течение более чем столетия вся земля Аляски рассматривалась как федеральная собственность. Когда же нефтяные магнаты попытались защитить право продвижения трансалаяскинского нефтепровода по аборигенным землям, коренные группы выразили свой протест, а Секретарь внутренних дел заморозил все земельные трансакции в штате до тех пор, пока вопрос об удовлетворении иска коренных народов не будет разрешен. По словам Олексы: «Правительство штата, собирающееся получить миллионы акров по условиям Закона о государственности 1958 г., также оказалось под прямым влиянием замораживания земельных вопросов и активно участвовало в решение вопроса о земельных исках» [6: 24].

Условия Закона об удовлетворении земельных исков предусматривали формирование доходных корпораций и награждение одной сотни пайщиков в этих корпорациях статусом федерально-сертифицированных коренных аляскинцев. Пайщикам из коренных жителей и сельским корпорациям было назначено выбрать столько акров земли, на сколько они получили официальное право, а корпорациям были назначены миллионы долларов в выплате наличными в обмен на земли, которые правительство уже присвоило или собирается приобрести.

В своих работах о сегодняшней судьбе аборигенного населения Майкл Олекса подробно анализирует условия, в которых сформировалось их социальное, политическое и экономическое положение. «Через 20 лет после прохождения Закона (ANCSA) все земли корпораций и прибыль должны были стать налогооблагаемыми. Это положение, соответственно, или заставляет коренных жителей осваивать их землю с целью сделать ее приносящей прибыль, или дает риск ее потерять» [2: 349]. Пока группы коренных народов боролись за официальный статус для их традиционных земель с целью обеспечить традиционные средства к существованию, закон требует от них разрабатывать ее, чтобы сохранить за собой этот статус. Первый вариант закона разрешил индивидуальным пайщикам продавать или передавать их акции некоренным жителям, позволяя мультинациональным корпорациям покупать контрольный пакет в любом выбранном ими регионе. Олекса отмечает, что то, что было дано одной рукой в 1971 г., может быть отнято другой.

Обязанность всякого грамотного человека, пытающегося повлиять на судьбы коренного немногочисленного населения, – указать ему на правильность выбранного пути в борьбе за отстаивание культуры и права на землю. «Для аляскинской деревни нелегко сделать себя услышанной. Многие годы они были заперты в культурной неопределенности и политике ассимиляции. Тем не менее я уверен, что в деревнях Аляски я слышал настоящий голос коренных народов...» [6: 25]. Являясь коренным социальным институтом аборигенного населения, православная церковь полностью вовлечена в современные дебаты по вопросу выживания традиционно аляскинского образа жизни. Местное аборигенное население всеми своими действиями утверждает, что их собственная культура по-прежнему является жизненно необходимой силой, а единственным непоколебимым пунктом в изменяющемся мире остается определение их как коренных народов.

Самоопределение в традиционных культурах носит неотъемлемо духовный характер, а его выживание требует, по мнению православной церкви, теологической связи и защиты. Какой же вклад может сделать современная православная церковь в сохранение и поддержание аборигенных культур Аляски? Отец Алексей и его соратники призывают рассматривать вопросы веры не только для дальнейшего развития самой теологии, но и для попытки разрешения «критического вопроса

“жизнь–смерть”, стоящего перед лицом коренных народов последнего рубежа» [2: 350].

Американские ученые и представители Православной церкви на Аляске считают, что целенаправленное разрушение аборигенных языков и растущая алкогольная зависимость населения – два неразделимых явления. «В тех нескольких районах, где аборигенные языки выдержали атаки на них, церковь остается сильной, и социальные проблемы минимальны. В тех же районах, где политика, направленная на уничтожение культуры, преуспела, антисоциальное поведение и криминальные ситуации выдвигают серьезные проблемы» [7: 18]. Секуляризация сельской Аляски выдвинула прямую угрозу церкви, поскольку та, будучи включенной в традиционные культуры Аляски, связала свое призвание с ними.

На сегодняшний день неотъемлемой частью миссии православной епархии Аляски является реставрация и поддержание позитивного восприятия алеутского самоопределения. Эта миссия, по словам М. Олексы, ректора православной семинарии на острове Кадьяк, будет продолжаться до тех пор, пока экономический и социальный прогресс не позволит алеутам преодолеть их зачастую негативное самовосприятие, чувство бессмысленности и бесцельности своего существования.

Цель сегодняшней православной миссии на Аляске – поддержание и продвижение традиционных институтов власти аборигенного населения. Церковь должна взять на себя моральную ответственность за процесс оказания подобной помощи.

Таким образом, православие на Аляске явилось не только одним из религиозных течений, привлечшим в свои ряды значительную часть населения. История Аляски до-государственного периода (до превращения территории в штат со своей Конституцией и законодательством, продиктованным Федеральным центром) и история Аляски как 49-го штата в составе американского государства позволяет дать православию этого региона новую характеристику. К концу XX в. православие приобрело статус национального культурного наследия.

К этому моменту православие и элементы аборигенной культуры были настолько тесно и неразрывно связаны между собой, что этот синкретизм стал восприниматься как самим коренным населением, так и учеными, обращающимися к этой тематике, как традиционная аборигенная культура. Продолжает он восприниматься так и по сей день.

Сегодня, в первое десятилетие XXI столетия, православие по-прежнему является неотъемлемым и зачастую основополагающим элементом традиционной культуры аборигенов. Просветительская и объединяющая работа церкви несет местному населению не только знание православных ценностей, но знание и любовь к элементам своей родной культуры и родному языку. На сегодняшний день православие помогает аборигенному населению в поиске истинной традиционной культуры, приняв за основу ее некую статическую модель, зафик-

сированную учеными в конце XIX в. При этом конгресс Соединенных Штатов с конца XIX в. и по настоящее время выделяет средства на сбор «аутентичных» предметов – подлинных образцов традиционной культуры коренных народов, а также средства на содержание этих предметов в имеющихся государственных коллекциях.

Под эгидой церкви для детей проводятся и курсы родного языка, и организуются трехнедельные образовательные лагеря, посвященные тематическому погружению в родную культуру.

### **Список литературы**

1. Стецкевич М.С. Свобода совести. – СПб. Изд-во СПбГУ, 2006.
2. Таксами Н.Ч. Коренное население Аляски накануне третьего тысячелетия. – СПб.: Наука, 2002.
3. Тейлор Р.Л. Русская православная церковь в Америке // Америка. – М., 1991. – № 412.
4. Black L.T., McGowan S., Jacka J., Taksami N., Wright M. The history and ethnohistory of the Aleutians East borough. Kingston, Fairbanks, 1999.
5. Kan S. Russian Orthodox Church in Alaska: Reprinted from Vol.4 History of Indian-White relations/Ed.by W.E.Washburn//Handbook of North American Indians/Ed.by W.C.Sturtevant. – Washington, 1988.
6. Oleksa M. Orthodox Alaska: A theology of mission//St.Vladimir's seminary. Crestwood. – New York, 1998.
7. Oleksa M.J. Orthodoxy in Alaska: The spiritual history of the Kodiak Aleut people//St.Vladimir's Theological Quarterly. A continuation of St.Vladimir's Seminary Quarterly/Ed.by J.Meyendorff. – New York, 1981.
8. Smith B.S., Petrivelli P.J. A Sure Foundation: Aleut churches in World War II//Alaska Aleutian Pribilof Islands Assosiations. – Anchorage, 1994.

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1:316

*Л. В. Шукшина*

## Социальные иллюзии как экзистенциальная ценность

В статье рассматривается феномен социальных иллюзий, и анализируются их возможности для развития личности и социума.

This article discusses the phenomenon of social illusions, and their opportunities for personal development and society.

**Ключевые слова:** иллюзия, ценность, экзистенциальное пространство, индивид, социум.

**Key words:** illusions, values, existential space, an individual, society.

Проблема социальных иллюзий на сегодняшний день является неразработанной, не раскрыты механизмы их формирования, факторы, влияющие на их развитие, истоки их возникновения, механизмы их преодоления, а также их влияние на отдельного человека и социум, нет ясности и в определении самого термина. Так, в словаре русского языка С.И. Ожегова «иллюзия» понимается как обман чувств, нечто кажущееся, нечто несбыточное, мечта [1: 354]. В Советском энциклопедическом словаре под иллюзией понимают «искаженное восприятие действительности, обман восприятия», а именно:

- иллюзия – это следствие несовершенства органов чувств, свойственное всем людям;
- иллюзии обусловлены особым состоянием психики (например, страхом), наличие ложно воспринимаемого реального объекта, отличает их от галлюцинаций;
- иллюзии как ложные представления, связанные с определенными социальными установками индивида;
- иллюзии как несбыточные надежды [2: 448].

Философский энциклопедический словарь дает нам следующие определение: «иллюзия (лат. *Illusio* – обман) – поверхностное представление, чистая фантазия; в практической жизни – облегчающий самообман («предаваться иллюзиям») вместо трезвого взгляда на факты» [36: 431]. Иллюзии – это предмет постоянных непрекращающихся

споров в различных областях знаний: философии, социологии, психологии и т. д.

Анализ научной литературы позволил нам выделить структуру социальных иллюзий, которая, на наш взгляд, включает в себя следующие компоненты: когнитивный, эмоциональный, волевой.

Когнитивный компонент представляет собой совокупность новых знаний, складывающихся из различных иллюзорных представлений человека о себе, своем месте в жизни, целях, жизненных задачах, проблемах бытия, смысле жизни и т. д. Человек посредством иллюзий стремится к осмыслению различных аспектов своего бытия, к выработке собственной жизненной позиции, осознанию себя как особого явления. Поэтому нами иллюзии рассматриваются не только как ложное представление о социуме, действительности, но и как концентрированная интеллектуальная активность, направленная на понимание различных сторон жизни.

Когнитивный компонент иллюзий отражает деятельность человеческого разума по осмыслению бытия зачастую через иррациональное знание. Таким образом, когнитивный компонент социальных иллюзий выступает в качестве содержательной основы размышлений человека в контексте экзистенциальных проблем бытия, социума, содержит указание на уникальную человеческую сущность, позволяет индивиду занимать позицию по отношению к миру и самому себе. Иллюзорное познание позволяет человеку создать собственный идеальный мир, который соответствует его ценностям, потребностям, желаниям. Деятельность человека «внутри» этого знания, «приложение» его к себе сопровождается переживаниями своих возможностей, формированием отношения к себе и к своей активности.

Отношение является вторым, эмоциональным, компонентом социальных иллюзий. Оно выступает как совокупная характеристика переживаемых человеком эмоций и чувств. Любое переживание человеком отношения к действительности и самому себе выступает как отношение субъективное, выражающее пристрастность или холодность, предпочтение или игнорирование чего-либо. Е.П. Ильин выделяет в структуре субъективных отношений три стороны: оценочную, экспрессивную и побудительную [4: 131]. Нам представляется, что феномен социальных иллюзий включает в себя все три компонента отношений. Оценивающая сторона связана с размышлениями человека о степени удовлетворенности своей жизнью, о себе в связи с проблемами жизни, смерти, социума и оценку этих явлений в приложении к собственной жизни, судьбе. Экспрессивная сторона включает в себя отношение к проблеме иллюзий, иллюзорное сознание и к себе как субъекту иллюзий. Побудительная сторона выступает в стремлении понять смысл и содержание иллюзорности в различных аспектах бытия и посредством иллюзий изменить, приспособить, улучшить свою жизнь и социум. Отношение, таким образом, включает в себя переживания личности, совокупность

эмоций и чувств, связанных с осмыслением феномена иллюзий. При этом преобладание эмоций или чувств или того и другого одновременно отражают особенности развития социальных иллюзий, а также личностные особенности индивида.

Третьим структурным компонентом иллюзий выступает воля как способность к произвольному самоуправлению. Это динамический аспект иллюзий, обеспечивающий возможность саморазвития индивида в связи с его реальными возможностями, потребностями, ценностями и т. п. Воля отражает две важнейшие сущностные характеристики человека: произвольность и опосредованность, которые проявляются не только в процессе активного взаимодействия человека с окружающим миром, но и в процессе его конструктивного диалога с самим собой, т. е. когда объектом и предметом рефлексии и преобразования становится собственный внутренний мир, собственная субъективная реальность, зачастую иллюзорная. Познавательные потребности человека в этом случае направлены на познание бытия, а также самопознание, требующие от человека определенных усилий. С.Л. Рубинштейн подчеркивал, что «личность в высших своих проявлениях связана со сложной внутренней работой, переносом центра тяжести от внешней стороны к внутренней» [5: 121]. Следовательно, осознание собственных иллюзий, умение находить в них как положительные, так и отрицательные стороны, умение их преодолевать связано с волевыми усилиями индивида. Таким образом, социальные иллюзии – это не изначальная данность, а результат реального социально-психологического развития человека, в ходе которого, осмысливая различные стороны социальной жизни, человек сталкивается с необходимостью пополнять свой опыт и извлекать из него уроки.

Социальные иллюзии — феномен неоднозначный. Большинство исследователей отводят иллюзии негативную роль и считают, что иллюзии тормозят общественное, социальное развитие, мешают человеку добиться успеха. Мы же придерживаемся точки зрения о том, что иллюзия — это одна из важнейших жизненных ценностей человека, выражающая его устремления и чаяния. Социальные иллюзии способны не только тормозить развитие как личностное, так и социальное, но и свидетельствуют о человеческом потенциале, расширении границ возможного, преодолении пределов нынешней ситуации, сотворении своего будущего.

Мы определяем иллюзию как ложное восприятие, как некое желание осуществить, воплотить в жизнь то, что пока невозможно, как желание успеха и позитивного результата, как личностную позицию, как элемент жизненной структуры и состояние бытия. Иллюзии во многом определяют поведение человека и его личность, так как именно уровень воспринимаемой индивидом вероятности достижения той или иной цели определяет эмоциональное состояние личности и ее поведенческие усилия. Социальные иллюзии – это целенаправленное же-

вание блага, успеха, которое во многом характеризует эмоциональную составляющую, поведенческие усилия, силу воли и желания человека. Они позволяют индивиду концентрировать свои желания, генерировать собственные планы и способы достижения цели.

Иллюзия есть внутренний ресурс человека, она – в центре его бытия, это шаг к будущему, к поставленной цели, к выходу из трудной ситуации. Это своеобразное чувство возможного. Мы выделяем следующие признаки, характеризующие социальные иллюзии: это ложное восприятие индивидом той действительности, в которой он находится; желание некоего блага, позитива; уверенность человека в достижении данного блага; отсутствие объекта желания (т. е. того, чего еще не имею); ее достижение связано с определенной трудностью; иллюзия обращена на будущее; иллюзию всегда сопровождает надежда и вера.

Трактуя понятие иллюзии как процесса эмоционального переживания, можно обратить внимание на более острые и драматические ситуации, вовлекающие потенциальное бессилие и потенциальную безнадежность, вызываемые неспособностью индивида изменить обстоятельства своей жизни. Иллюзия принимает подобные человеческие испытания в качестве интегральной части бытия, в то же время открывает возможность креативному процессу. Вот почему для человека, переживающего иллюзии, границы возможного всегда шире. Иллюзия – это не растроченная активность человека, она утверждает бытие, придает ему смысл, отрицает абсурдность жизни, отвергает бесплодность и поражение.

В феномене иллюзии соединены чувства и когнитивные установки, диспозиция личности и реальное ее поведение. Таким образом, иллюзия представляет собой чувство возможного, возникающего при ожидании человеком достижения какого-то важного и труднодоступного блага, и является необходимым условием для активного действия. Вместе с тем иллюзия может проявляться и как психологическое состояние человека, общности и даже нации.

Утешается ли человек иллюзией, лелеет ли он ее, живет ли он только ею – он открыт будущим возможностям. Он доверяет процессу созревания временной последовательности, понимая: реальность складывается таким образом, что рост, развитие и достижение целей возможно. Ведь ростки, элементы будущего всегда содержатся в настоящем. Вот почему иллюзия способна переориентировать существующее положение дел, чтобы превзойти пределы нынешней ситуации и создать будущее уже сегодня. Недаром в иллюзии можно видеть готовность личности к тому, чего еще нет, что еще не родилось. Человек, утративший или лишенный иллюзии, чувствует, что его время израсходовано, не движется, а если и идет, то бесплодно, и настоящее не несет никаких элементов развития будущего. Закрытость времени не позволяет проектировать будущее.

Адаптивная способность во временной протяженности выражается в терпении человека. Ибо нетерпеливая личность пытается принудить время, взорвать его или поменять временной порядок насильственно, а надеющаяся же личность не пытается изменить протяженность времени. Между тем как раз наличие терпения, этой формы моральной энергии, в структуре иллюзии способствует креативным процессам. Однако если терпение, равно как и иллюзия, не вовлечены в созидательный процесс, то они могут быть приведены в упадок.

Иллюзия помогает подготовить будущее, поэтому она не может быть только пассивным ожиданием. Говорить об инертной, вялой, неактивной иллюзии означало бы вносить противоречие в само ее определение. Будучи динамической составляющей человеческой жизненной структуры, иллюзия представляет собой внутреннюю активность. Именно иллюзия зажигает дух человека, сообщает ему энергию, подстегивая даже обстоятельства, она является активным ожиданием будущего, которое открывается перед человеком.

Иллюзия противостоит небытию. Имеющиеся иллюзии позволяют человеку не принимать безысходность, фатальность ситуации, поэтому такой отказ от капитуляции можно считать позитивным. Такой смелый переход в неопределенность и решительное неприятие капитуляции перед безвыходными ситуациями базируются на вере и надежде человека, на убежденности его, что выход есть, и возможности в реальности существуют.

Иллюзии очень часто возникают в процессе межличностной привязанности и доверия, объясняемой дружбой, солидарностью, групповыми интересами, родством, а не на объективном знании и критериях. Люди рассчитывают чаще всего на тех, с кем близки, кто им симпатичен, кому доверяют, а надо бы рассчитывать на себя, на тех, кто в реальности способен исправить положение дел. Поэтому личностные моменты веры усиливают аффективный, иррациональный характер иллюзии.

Входящие в структуру иллюзии вера и надежда, их устремленность в будущее, нацеленность на преодоление status quo были бы невозможны, если бы и вера, и надежда не были сродни с волей, которая тоже обращена в будущее. Именно благодаря наличию воли в структуре иллюзии она обретает энергию и динамику, чувство контроля и уверенность. Но и сама иллюзия способна укреплять волю, сообщать ей твердость и стабильность, терпение и самоконтроль.

Иллюзии могут быть условно разделены на множество групп: осознанные и неосознанные иллюзии, пассивные и активные, реальные и недостижимые, групповые и индивидуальные иллюзии.

Деление иллюзий на осознаваемые и неосознаваемые чрезвычайно важно, поскольку и та, и другая группа оказывают серьезное влияние на реальное поведение человека. Мир осознаваемых иллюзий – это скорее мир рациональный, осмысленно запланированный, в значи-

тельной мере предсказуемый. В мире же неосознаваемых иллюзий желания индивида чаще всего подавлены, перспектива удовлетворения их сомнительна, тревога или даже страх сковывает деятельность. Таким формам иллюзий неоткуда черпать энергию и поэтому они пассивны.

Пассивное упование присутствует сплошь и рядом, характеризуя либо бессилие и неспособность личности, либо ее робость и неуверенность. Слабость личностных и социальных ресурсов может вынуждать человека к созданию иллюзии. Однако не оправдана ли иллюзия в этой ситуации, хотя бы пассивная и выжидательная, поддерживающая человеческий дух и саму жизнь? Иллюзия не должна выступать в качестве основной жизненной философии, так как она может прикрывать личность человека, его нежелание брать на себя ответственность или его способ освободить себя от определенных обязанностей, т. е. игнорировать ожидания других. Зачастую как раз ожидания других придают смысл действиям человека, его жизни, именно оно помогает человеку перебороть лень, преодолеть преграды. Порой только ожидание других не позволяет человеку остановиться. Очевидно, по этой причине Франкл заявляет: «Реально значимым является не то, что мы ожидаем от жизни, но скорее то, чего жизнь ожидает от нас». Люди с активной иллюзией – это люди с мощными социальными и личностными ресурсами, что позволяет им преодолевать различные препятствия, брать на себя ответственность, трансформировать обстоятельства.

Иллюзия бывает реально достижимой или недостижимой. Реальная иллюзия подразумевает ожидание объективно возможного и соответствие ресурсов и усилий человека этому возможному. Нельзя желать, надеяться на то, что совершенно нереально. Но нельзя напрасно ожидать осуществления реальных иллюзий, если не предпринять соответствующих шагов для их достижения. Истоки недостижимой иллюзии находятся в искаженном восприятии действительности. Этот вид иллюзий основан исключительно на обмане чувств, на предубежденности людей, на сознательной или бессознательной подмене критериев оценки.

Как реальная, так и недостижимая иллюзия могут охватить как отдельного человека, так и группу людей, нацию. В зависимости от того, кто является субъектом иллюзии, выделяют индивидуальные и групповые ее формы, народную или социальную, возможны и коллективные иллюзии. В такой систематизации иллюзий есть свой резон, так как не только индивид может жить иллюзией, но и социальные институты и народы живы ею. Мы полагаем, что если человек теряет иллюзию или же у него ее разрушают, то он утрачивает потенциал жизнестойкости. Если же у человека есть иллюзии, то у него есть и созидательный ресурс, обеспечивающий обновление и развитие.

Мы выделяем также эзотерические формы иллюзий, для которых свойственна особая область ожидания, которая простирается в таинст-

венный, сверхъестественный или магический миры; мессианские иллюзии, основанием которых является фигура мессии, спасителя, способного избавить от земных невзгод; апокалипсические иллюзии, рассчитанные на преодоление разочарования и отчаяния через катастрофу и последующее глобальное обновление; утопические иллюзии относительно построения идеального общественного устройства.

На наш взгляд, иллюзия лежит в основе человеческой жизни, без которой нет роста, нет развития. Без иллюзии жизнь становится вялой, тусклой, бессмысленной и бесцельной, она теряет свою способность к обновлению, росту и развитию. Иллюзии регулируют основные элементы жизненной структуры индивида и общества в целом, они организуют ценности общества, переориентируют повседневные желания и намерения людей. Они направляют временные параметры жизненных процессов, элементы будущего становятся частью настоящего. Иллюзии возвращают человеку чувство контроля над обстоятельствами собственной жизни, укрепляют его волю, вселяют в него стойкость, способность терпеть, придают его действиям смысл. Иллюзии дают людям возможность увидеть совершенно новую перспективу в их жизни. Эта перспектива может быть связана как с возможностью добиться более высоких результатов, так и с обозначением новых эталонов для роста, с обладанием чего-то заветного или со способами преодоления жесточайших стрессовых обстоятельств. Так или иначе подобная перспектива сообщает человеку новую энергию, воодушевляет его, побуждая мобилизовать все ресурсы, чтобы добиться желаемой поставленной цели. В трудных жизненных ситуациях иллюзия помогает переносить тяжчайшие испытания судьбы. Именно она делает жизнь сносной в трудных жизненных обстоятельствах. Именно упование на позитивные перспективы зачастую оказывается единственным утешением в экстремальные моменты жизни.

Иллюзия влияет на восприятие человеком критических ситуаций как вызова, а не как угрозы. Благодаря такому восприятию трудностей начинается креативный процесс. Ведь смысл иллюзии и заключается в преодолении существующего положения как в индивидуальном, так и в социальном плане. Иллюзии в таких ситуациях расширяют границы возможного. Рациональный расчет может показать тщетность усилий, а неприятие капитуляции и вера в существование выхода из затруднительного положения вселяют в человека уверенность, помогают ему переориентировать и мобилизовать свои ресурсы.

Позитивная роль иллюзий и их ценность в жизни человека и общества, как мы полагаем, ясна. Следует, однако, отметить ее возможные дисфункции. Предостережения по поводу ущербности иллюзий не беспочвенны. Так, нереализованные иллюзии приносят как отдельному индивиду, так и целым сообществам огромные бедствия и разрушения. Причины могут быть самыми разными: это и неадекватность воспри-

ятия реальной ситуации, и ошибочность ориентации на деструктивные силы, неадекватность средств для решения существующих проблем.

Мы считаем, что иллюзия представляет собой феномен, связанный со способностью личности контролировать и управлять обстоятельствами собственной жизни. И эта способность в первую очередь зависит от располагаемых ею ресурсов: личностных, межличностных и социальных. Ресурсы эти действуют в сочетании, то усиливая потенциал друг друга, то ослабляя. Способность человека преодолевать трудности не является врожденным качеством, а приобретается в процессе становления личности. Уровень иллюзии во многом зависит от прежних успехов, поло-возрастных характеристик, социального и материального статуса личности, так как возможности личности – это то, что она успела накопить в процессе развития, и то, чем располагает ее социальная среда и общество.

Итак, на сегодняшний день нет единой разработанной концепции, объясняющей феномен социальных иллюзий. Это связано с тем, что большинство ученых вкладывают в его понимание такие составляющие, как миф, заблуждение, утопию, что закономерно порождает появление новых научных категорий и определений. Не претендуя на законченность, под иллюзорным мировосприятием мы понимаем социально-психологический феномен, в основе которого лежит «ложное» сознание индивида на те или иные социальные или психические процессы и явления. Это особый вид общественного сознания индивида, который активно воздействует и преобразует социум и реальность в целом. Социальные иллюзии вырастают из действительности и воздействуют на нее.

Социальная иллюзия – это одна из составляющих «множественности миров», посредством которой человек может познать окружающий мир, действительность и самого себя. Существующая реальность не может быть понята однозначно. Без плюрализма подобной «множественности» – иллюзий личности и социума – не может быть подлинной «встречи» с окружающим миром, социумом, познать который только рациональными способами невозможно. Феномен социальных иллюзий включает в себя следующие основные компоненты: когнитивный, эмоциональный и волевой, терапевтический, которые, выступая в единстве, дополняют и обогащают друг друга. Удельный вес каждого компонента определяет особенности проявления иллюзий у различных субъектов и их личностные особенности. Выявление сущности социальных иллюзий и их структурных компонентов позволяет сделать следующие выводы:

- развитие социальных иллюзий осуществляется в контексте общего развития индивида в социуме, человек сам является предметом иллюзий, создает и разрушает их;

• движущими силами развития иллюзий выступают несоответствие между реальным и идеальным, между возможностями, желаниями и потребностями индивида;

• возникновение социальных иллюзий, их разновидностей во многом зависит от того, что вкладывает человек в понятие «смысл жизни». Поиск «смыслов» происходит в диалектике наделения смыслом социума, окружающего мира и поиски собственного смысла. При этом в разных сферах общественной жизни человек осмысливает бытие разными средствами: в искусстве через образы, нравственные понятия, в науке через систему понятий и приемы мышления.

### Список литературы

1. Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М., 1986.
2. Советский энциклопедический словарь / пред. А.М. Прохоров. – М., 1981.
3. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Л.Ф.Ильичев и др. – М., 1983.
4. Ильин Е.П. Психология воли. – СПб., 2000.
5. Рубинштейн С.Л. Избр. филос.-психолог. тр. – М., 1997.

УДК 130.2

*А. А. Еромасова*

### **Проблема современной этнокультурной ментальности в прикладных исследованиях на материалах Сахалинской области**

Статья посвящена анализу особенностей этнокультурных взаимодействий, их изучению в контексте культурфилософского знания. На большом эмпирическом материале исследуются ментальные особенности населения острова Сахалин.

This article is devoted to analysis of ethno-cultural characteristics of interactions, their study in the context of cultural and philosophical knowledge. The rich empirical evidence is used to examine mental characteristics of the population of Sakhalin Island.

**Ключевые слова:** этнокультурная ментальность, региональное образование, идентичность, самоидентификация, самоопределение, социализация.

**Key words:** ethno-cultural mentality, a regional education, identity, self-identification, self-determination, socialization.

Определение содержания понятия «ментальность» неразрывно связано с полем культурфилософских исследований по вопросам сущности этноса и этнической культуры. Современные конкретно-социологические исследования и прикладная культурология рассматривают менталитет как социально-психологическое ядро самосознания любой общности, позволяющее единообразно воспринимать социальную действительность, оценивать ее и действовать в ней в соответствии с устоявшимися образами и нормами поведения, адекватно воспринимая при этом друг друга. В этом смысле в философии культуры менталитет рассматривается как организующее начало, способствующее культурно-исторической преемственности.

Атрибутом национального менталитета выступает идентичность, которая проявляется в способности людей наделять одинаковыми значениями одни и те же явления объективного и субъективного мира, т. е. тождественным образом их сознательно интерпретировать и выражать в одних и тех же символах. В культурной антропологии представления об идентичности, самоидентификации личности традиционно развивались в рамках исследований самосознания и самоотношения, кроме того, идентичность рассматривалась как один из аспектов проблемы «Я». Другим направлением исследования идентичности в отечественной науке является исследование самоопределения и социализации личности, которое выступает предметом прикладной культурологии и социологии, педагогической антропологии.

Сегодня считается общепризнанным, что образование выступает в качестве условия становления и развития личности как носителя и творца народной культуры. Исходя из идей гуманизации образовательно-воспитательного процесса, развивая культурную российскую и образовательную традицию, ряд ученых (В.Д. Шадриков, В.К. Шаповалов) считают, что в процессе образования должны удовлетворяться потребности и интересы личности, этноса, общества и многонационального государства. С демократизации общественно-политического строя, возрастания роли провинциальных структур в общественной и культурной жизни России становится все более очевидным значение регионального образования. В законе Российской Федерации «Об образовании» определены основные положения развития общего и профессионального образования и установлены государственные образовательные стандарты, включающие федеральный и национально-региональный компоненты. Предложенный Шаповаловым принцип этнокультурной направленности образования определяет, в какой мере цели, задачи, содержание и технологии образования ориентированы на социализацию и развитие личности как представителя этноса и как гражданина многонационального государства, способного к самоопределению в условиях глобализма.

Понятие «этнокультурная направленность образования» включает комплекс аспектов, в числе которых: культура, этническая культура, на-

циональная школа, национальное самосознание, проблемы языка и т. д. Образование человека неотделимо от его духовного развития, привития ему системы базовых ценностей своей народной культуры. Образовательное учреждение с этнокультурной направленностью является важнейшим звеном сохранения этнической культуры, формирования национального самосознания, освоения ценностей национальной культуры своего народа, России, мировой культуры.

Сахалинская область уникальна тем, что здесь проживает множество представителей разных этносов: русские – наиболее крупный по численности этнос – 81,7 %; украинцы – 6,5 %; 4,9 % – корейцы; малочисленные коренные народы севера Сахалина – 0,7 %, и 6,2 % – другие национальности. Уровень грамотности населения – не единственный, но самый важный, интегрирующий показатель общей культуры страны и общества. Каков он был на дореволюционном Сахалине? Несмотря на достаточно широкий круг источников по данной проблеме, к сожалению, с абсолютной точностью и полнотой восстановить степень грамотности населения невозможно из-за недостатка текущего административно-полицейского учета населения острова и неполной сохранности документов. Наиболее подробную информацию несут переписи населения, материалы которых дают возможность восполнить пробелы, содержащиеся в других источниках. Однако на Сахалине они проводились в разные годы по различным программам, поэтому представляют разновременные сведения, практически несопоставимые друг с другом. Наиболее точные данные дают исследование грамотности среди детей школьного возраста и перепись 1897 г., охватившая одновременно все население острова. Среди иностранцев, проживающих на острове (1,5 % всего населения), грамотных мужчин было 39,4 %, женщин – 2,7 % [5: VI–VII].

Наблюдался существенный разрыв в показателях уровня грамотности мужского и женского населения острова и зависимость от возрастной структуры. Уровень грамотности последних был гораздо ниже (11,8 против 25,1). Наиболее грамотными оказались дети и подростки в возрасте 10–19 лет, несмотря на то, что массовая нищета, ограниченность и недоступность учебных заведений лишали многих детей возможности обучаться в школах. 41,8 % мальчиков и 36,9 % девочек на острове были грамотными. Затем следует работоспособная и репродуктивная часть населения в возрасте от 20 до 49 лет, грамотные среди них в среднем 32 % мужчин и 10 % женщин. Люди старшего возраста, а также дети до 10 лет оказались наименее грамотными [Там же: VII]. Наибольший процент грамотности детей объясняется в первую очередь распространением школьного обучения на острове, ростом сети школ, в то время как для взрослого населения элементарные школы грамотности стали доступны только в конце XIX – начале XX в.

Если мы обратимся к анализу образовательной практики ряда регионов на рубеже XX–XXI вв., то это позволит нам констатировать зна-

чительное изменение характера культурно-образовательных потребностей и возможностей этносов. К вопросам, характерным для развития большинства региональных систем образования, можно отнести: недостаточное изучение и использование этнокультурных традиций в образовательном процессе вуза; недостаточно внимания уделяется этнопедагогической и этнопсихологической подготовке учителя и др. [4: 203–207].

Под региональным менталитетом мы понимаем этнопсихологические и культурные особенности народов, длительно проживающих на относительно обособленной, замкнутой от других территории. В качестве примера можно указать на особенности анклавного менталитета Калининградской области. Определенной спецификой в ментальном отношении обладает Дальневосточный регион. Наше определение регионального менталитета не претендует на окончательный вариант, но, как нам кажется, отражает сущностную сторону данного процесса.

В практике работы Сахалинского государственного университета сложилась система учета этнического менталитета в образовательном процессе. На кафедре психологии разработаны теоретические основы учета ментальности студентов. Работа с ментальностью основывается на ряде принципов. Мы вычленили три группы основоположений: организационно-обусловленные (целенаправленный характер, взаимосвязь с учебными дисциплинами, единство региональной и общероссийской информации, многообразие видов исследуемых особенностей, разнообразие методов исследования, выявление общего и особенного); дидактические (учет возрастных, этнических и индивидуально-психологических особенностей); утилитарно-прикладные принципы (использование локального материала в образовательном процессе, общественно-полезная направленность, гласность и пропаганда результатов исследования).

В исследовании особенностей регионального менталитета заложены широкие эвристические возможности, обусловленные основными функциями образования: обучающей (умение наблюдать, анализировать, сравнивать и обобщать, умение ориентироваться в психологических особенностях этносов, владение навыками поиска информации и др.); развивающей (исследовательские способности, гностические, конструктивные и др.); воспитывающей (любовь к малой Родине – своему Дальневосточному краю, патриотическое отношение к нему, уважительное отношение к людям других национальностей и др.).

Алгоритм познания регионального менталитета включает три взаимосвязанных процессуальных уровня: элементарный (созерцательно-познавательный), цель которого – постижение основных первоначальных знаний о менталитете народов региона; аналитико-синтетический, целью которого является достижение студентами углубленных знаний о философских, культурантропологических, этнологических, этнопсихологических и др.; научно-созидательный, целью ко-

того мы считаем психологическое познание, формирование умений и навыков научно-исследовательской работы в области изучения ментальности народов. Содержание обучения предусматривает изучение этнопсихологических особенностей этносов, проживающих на территории Сахалинской области: русских, корейцев малочисленных коренных народов севера Сахалина в разные исторические периоды, глубокий анализ историко-этнологических и этнопсихологических источников (полнота сведений, степень точности и достоверности, классовая сущность и политическая направленность), наличие методики оформления полученных исследовательских данных.

Итогом изучения являются выпускные квалификационные работы по разнообразной тематике «Традиции и новации в культуре русских (корейцев, малочисленных народов Сахалина)», «Влияние разноэтнической семьи на формирование этнической идентичности детей (разного возраста)», «Психологические особенности этнических стереотипов и их влияние на межличностное общение», «Особенности потенциалов межэтнической конфликтности у подростков русской и корейской национальности», «Ритуалы как психологическое средство формирования сплоченности в транскультурных браках» и др. Эффективность овладения материалом зависит от технологий показания этнопсихологических особенностей народов. Как показал эмпирический материал, при этом необходимо вычленив наиболее характерные особенности и явления каждого народа для иллюстрации менталитета этносов Сахалинской области, исследовать не только этнопсихологические особенности населения, но и культурно-региональные характеристики Сахалина и Курил, вопросы коррекционной работы с детьми, представителями народов этого региона [3].

При изучении первоисточников необходимо учитывать некоторые дидактические положения: добровольность выбора предмета исследования, органическую взаимосвязь местного и общероссийского материала, выявление общих тенденций и вычленение специфических особенностей, всесторонний анализ подходов к пониманию жизни каждого народа, письменное оформление исследовательской работы, обязательный гласный отчет о полученных знаниях в индивидуальной беседе с преподавателем, на семинарских занятиях, экзаменах, конференциях и др. При изучении менталитета этносов необходимо соблюдать большую осторожность, чтобы не навязывать собственные взгляды и дефиниции, усвоенные из своей культуры, другой культуре. Углубленное изучение ментальных особенностей народов региона позволяет раскрыть ряд особенностей, осветить неизвестные факты и явления, повлиявшие на формирование ментальности человека в разные исторические периоды. При изучении ментальных особенностей личности может быть использована следующая информация: демографическая ситуация в разные периоды, социальное положение населения, его образовательный уровень, общественно-политическая и трудовая актив-

ность, семейные отношения, место и роль женщин, детей в семейных отношениях, уровень религиозности, функционирование языков, состояние культуры различных этнических групп, одежда и другие аспекты этнического развития населения Сахалинской области, вопросы, касающиеся иерархии этнической принадлежности и оценки уровня консолидации народов Сахалина в целом и каждого отдельного этноса.

Локальный материал ментальности российской провинции содержит объективный источник необходимой информации для создания новой парадигмы регионального компонента образования. Использование такого материала в значительной степени углубляет знания студентов, способствует формированию бережного отношения к малой Родине, а также позволяет прояснить ряд теоретических вопросов, связанных с социальным и экономическим генезисом и развитием этнокультурных процессов, решать некоторые практические задачи их планирования и управления [7]. Такие явления, как мотивация и характер современных браков, этнические особенности типологии семьи, динамика брачности, разводов, рождаемости и другие особенности этнических семей, проблемы этнических и межнациональных отношений, факторы конфликтов и согласия в межнациональных отношениях, социальная и культурная дистанция в представлениях этнических групп региона явились предметом нашего исследования.

Этнокультурные аспекты профессионально-педагогической подготовки педагогов-психологов, на наш взгляд, являются важнейшими условиями решения проблемы этнокультурного взаимодействия этносов, направленности вузовского образования. Проведенные опросы студентов дальневосточных вузов позволили выявить возрастание их интереса к этнопедагогике и этнопсихологии, усиление интереса к истории, культуре, обычаям и традициям своего и других народов, проживающих на территории региона. Анализ деятельности Сахалинского государственного университета показал, что ведущими принципами, определяющими содержание этнопсихологической подготовки педагога-психолога в региональной системе образования области, выступают:

- принцип объективной необходимости формирования и развития вузовского образования с этнокультурной направленностью;
- принцип учета социально-экономических, национальных, социокультурных и прочих особенностей Сахалинской области;
- принцип целенаправленного формирования потребности у педагогов-психологов в совершенствовании не только общепсихологической, но и этнопсихологической подготовки.

Процесс взаимодействия этнических групп неизбежен. Формы, в которых он протекает, изменчивы и зависят от множества экономических, культурных, политических, социально-психологических и других факторов. Цель такого взаимодействия – возможность найти точки опоры в культуре народов, тот потенциал в воспитании, который помогает

их сближению и на основе которого возможно было бы формирование этнической идентичности подрастающего поколения. Осмысление своей этничности является необходимым фактором для полноценного духовного и нравственного, культурного и социального развития человека [2].

Актуальность нашего исследования обусловлена недостаточностью изучения психолого-педагогических воздействий разноэтнической семьи на формирование этнической идентичности детей дошкольного и младшего школьного возраста, необходимостью разработки эффективных путей и средств воспитания у ребенка уважения к культурам тех этносов, к которым принадлежат его родители. При этом мы исходим из тезиса, что понять и принять других может лишь тот человек, который уважает и понимает этническую самобытность собственного народа. Проблема этнической идентичности в процессе онтогенеза в научной литературе разработана недостаточно. Имеются лишь единичные исследования, в которых рассматриваются вопросы межэтнического восприятия, стереотипы и автостереотипы, но целостной картины её формирования и возрастной динамики не прослеживается. Мало внимания уделено вопросам формирования этнической идентичности в дошкольном и младшем школьном возрасте, особенно у детей, воспитывающихся в разноэтнических семьях. Между тем этот возраст – важный период в становлении личности, в появлении предпосылок гражданских качеств, основы мировосприятия и мировоззрения, интенсивном формировании самосознания. Ребенок, потерявший истоки этнической идентичности, точнее, не впитавший в себя дух своего этноса, теряет свою идентичность.

Исследование этнической идентичности проводилось в начальной школе. В нем приняли участие 130 детей в возрасте девяти лет. Из них 84 ребенка – русские, 25 детей – корейской национальности и 11 – метисы. В ходе опроса было выявлено, что дети идентифицируют себя в соответствии со своей национальностью правильно. Но 70 % детей не знают почти ничего об обычаях и истории своего народа, т. е. в семьях не рассказывают об этом. 56 % детей сообщили, что в их семьях соблюдают национальные обычаи, 100 % респондентов поддерживают отношения с дальними родственниками. Некоторые дети ездят к родственникам отдыхать. Также 100 % опрошиваемых не хотели бы менять свою национальность, так как не видят в этом необходимость, 96 % детей на вопрос, «как вы относитесь к людям другой национальности», ответили, что положительно. У 83 % детей есть друзья другой национальности. Эти результаты нашли подтверждение в ходе проведенной проективной методики. Детям предлагалось нарисовать рисунок на тему «Я и мои друзья». Результаты изучения рисунков показали, что дети общаются со сверстниками не только своей национальности, но и с детьми других этнических групп, в частности, с корейцами – дети русской национальности и с русскими – дети корейской национальности. Невнимание к национальности партнера по общению можно интерпре-

тировать как признак толерантности, готовности принять человека вне зависимости от этнической принадлежности [6].

Школьники, относящиеся к метисам, родились в семье, где мать и отец представители разных этнических культур. Дети идентифицируют себя с метисами, но больше относят себя к русским (из беседы с ними). Это может быть связано с полом ребенка, стремлением походить как на отца, так и мать. Следует заметить, что в семьях мало поддерживается связь с родственниками со стороны или матери, или отца. Дети не знают, как отнеслись бабушки и дедушки к свадьбе их родителей. Но, по видимому, родственники–представители корейской этнической группы – отрицательно относятся к данным бракам. Возможно, это связано с различием этнических групп. Таким образом, было выявлено, что дети идентифицируют себя в соответствии со своей национальностью правильно, но ничего не знают ни о культуре, обычаях, укладе жизни как своего, так и других народов. В ходе беседы на тему «Народы, которые меня окружают», выяснилось, что познания детей о народах стран Востока куда более глубоки, чем о странах ближнего зарубежья. Но так как в данном исследовании рассматривается общение и восприятие друг друга детьми корейской и русской национальности, то их знания оправданы.

Смысл национального образования в современном мире заключается в сохранении существующих самобытных этнических коллективов и упрочении взаимосвязи между ними на общечеловеческой основе. Поддержание традиций в максимальной степени способствует формированию этнической идентичности. Именно в дошкольном и младшем школьном возрасте дети приобретают первые фрагментарные знания о своей этнической принадлежности. Наиболее действенным фактором формирования этнической идентичности детей является их непосредственное социальное окружение, однако влияние последнего может быть и положительным, и отрицательным. Учитывая, во-первых, полиэтничность окружающей российского ребенка среды, а во-вторых, наибольшую способность восприятия культур других народов именно в детском возрасте, когда еще не сложились стереотипные формы эмоционально-оценочного отношения к представителям других национальностей, естественно сделать вывод об актуальности и благоприятных перспективах поликультурного воспитания детей именно через систему образования [1].

Поликультурное воспитание подразумевает развитие у человека способности воспринимать и уважать этническое разнообразие и культурную самобытность различных групп населения. В качестве вывода отметим, что отсутствие должного внимания к поликультурной образованности людей приводит к социально-культурной нетерпимости и враждебности. В то же время лишь человек, глубоко уважающий и понимающий этническую самобытность своего народа, сможет понять и принять специфику культурных ценностей других этнических коллекти-

вов. В связи с этим мы рекомендуем усилить и углубить этнологическую, этнографическую и этнопсихологическую подготовку педагогов, способных работать с различным контингентом детей во всех звеньях системы образования.

### **Список литературы**

1. Багдасарова А.Б. Культурно-образовательное пространство полиэтнического региона: проблема модернизации // Реальность этноса. Педагогическое образование как важнейший фактор сохранения и развития культуры северных народов: Материалы IX междунар. науч.-практич. конф. (Санкт-Петербург, 27-29 марта 2007 г.) / под науч.ред. И.Л. Набока. – СПб.: Астерион, 2007. – С.381-387.

2. Беркович Н.А. Этнопопуляции и деструктивная идентичность // Реальность этноса. Педагогическое образование как важнейший фактор сохранения и развития культуры северных народов: Материалы IX междунар. науч.-практич. конф. (Санкт-Петербург, 27–29 марта 2007 г.) / под науч. ред. И.Л. Набока. – СПб.: Астерион, 2007. – С.419-420.

3. Исследовательская Программа по заданию Федерального агентства по образованию Российской Федерации «Изучение национально-региональной специфики стран Азиатско-Тихоокеанского региона в гуманитарных областях знания» Код темы по ГРНТИ 14.35.07., 15.41.61, 16.21.47, 17.07.21.

4. Кривошапкина О.М. К вопросу о национально-региональном компоненте высшего профессионального образования // Регионоведение. – 2000. – № 2. – С. 203–207.

5. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. – Т. 77. Остров Сахалин. Тетрадь 2. – СПб., 1904. – С. VI – VII.

6. Толерантность в межкультурном диалоге / отв. ред. Н.М. Лебедева, А.А. Татарко. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2005.

7. Хазова Л.В. Социально-философские основания, тенденции и перспективы развития современного образования: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Томск, 1998.

УДК 101.1:316.346.32–053 (470+571)

***Е. Н. Третьякова***

### **Российская молодежь в контексте освоения духовных ценностей и социокультурного опыта**

Статья посвящена актуальной теме приобщения современной молодежи к духовно-нравственным ценностям.

The article is devoted to a vital topic of familiarizing of the today's youth to the spiritual and moral values.

**Ключевые слова:** молодежь, социализация, личность, воспитание, духовность, духовный мир, ценности.

**Key words:** youth, socialization, an individual, education, spirituality, spiritual world, values.

Формирование человека как личности происходит на протяжении всей жизни, но именно в юности закладываются основы тех качеств, с которыми он затем вступает в новую для него сферу деятельности – профессиональную жизнедеятельность. Молодежь приобщается к социокультурному опыту в конкретной социальной ситуации. Молодежь – наиболее динамичная система любого общества. В специальной литературе имеется множество определений категории «молодежь», выделяющих ту или иную грань этого понятия. В отечественной социологии молодежь преимущественно рассматривается как особая социально-демографическая группа [5: 16]. Однако при сходных концептуальных посылах разброс возрастных границ молодежи достаточно велик. В частности, И.А. Громов, С.Н. Иконникова, В.Т. Лисовский считали, что в качестве возрастных границ для молодежи могут быть приняты 15 лет (нижняя граница) и 25 лет (верхняя). Используя аналогичные в целом аргументы, В.Н. Боряз определил возрастные границы, равные 14 и 35 лет [1: 57]. Позже в работах Б.А. Ручкина предлагалось разделить общий возрастной интервал молодежи (15–29 лет) на три группы: подростки – до 18 лет, молодежь – 18–24 года, «молодые взрослые» – 25–29 лет [10; 11: 34].

Сегодня чрезвычайно актуальна в теоретико-методологическом плане, а также приобретает широкое социальное и нравственное значение проблема становления культуры личности через целенаправленный воспитательно-образовательный процесс. Вопросы стихийного усвоения молодым человеком социальных норм, образцов поведения, коллективных представлений, верований и т. д. привлекают внимание как социальной психологии и социологии, так и философии культуры. Как показало время, утрата многих духовных ценностей и ориентиров российской молодежью привела к кризису и дегуманизации личности. Изменились не только взгляды и нравы, изменился стиль и ритм человеческой жизни, а также требования к качеству формирующейся личности, что негативно отражалось на процессе социализации молодежи.

Термин «социализация» (от лат. *socialis* – общественный) понимается как процесс становления личности в качестве члена общества; процесс усвоения молодым человеком определенной системы знаний, норм и ценностей, позволяющих эффективно функционировать в обществе. В современной культурологической литературе понятие «социализация» дополняется и конкретизируется в понятии «инкультура-

ция», введенном М. Херсковицем. Социализация и инкультурация – это единый процесс формирования культурной и духовно обогащенной личности. Они включают и образование, и воспитание, и сверх того всю совокупность стихийных, никем не запланированных воздействий, оказывающих влияние на становление личности, на процесс вхождения человеком в социокультурную систему. Понятие «социализация» ориентировано на такие фундаментальные культурфилософские категории, как «индивид», «социум» и «личность», а инкультурация охватывает такой понятийный ряд, как этическая культура, духовные ценности, конфессиональная принадлежность и т. д.

Феномен социализации изучается философией, социологией, культурологией, социальной психологией, педагогикой, историей и этнографией. В настоящей статье акцент сделан на культурфилософском осмыслении процесса социализации. В рамках философии проблема социализации конституируется на стыке философии культуры и философии детства. Традиции философского осмысления феномена социализации заложены основоположником социальной психологии Г. Тардом. Активно развивалась теория социализации классическим психоанализом (З. Фрейд). Т. Парсонс разрабатывал концепцию социального действия, согласно которой индивид «вбирает в себя общие ценности» в процессе общения со «значимыми другими». По Парсонсу, субъектом социального действия выступает моральный индивид, действующий в конкретной ситуации, обладающий свободой выбора – активностью, творчеством по отношению к социальному миру. Это своеобразная альтернатива в понимании индивида как представителя вечной и неизменной «природы человека». Современные исследования проблематики социализации представлены, прежде всего, символическим интеракционизмом (чикагская и айовская школы), направлением «психодрамы» и др. [8].

Следует отметить, что философия, исследуя противоречивое единство индивида и общества, решая вопросы преобразования социальной среды и личности, характеризует формы социальности личности, их конкретные исторические воплощения, рассматривает процесс воспитания в качестве возможного агента социализации. Дж. Дьюи окружающую человека реальность отождествляет с опытом. Он полагает, что социальный опыт никогда не дан человеку изначально, как нечто определенное. Все объекты познания формируются познавательными умениями и усилиями в ходе решения возникающих задач [3]. Основной социальной деятельностью, в которой происходит воспитание индивида, является диалоговое общение, а также творчество и самопереживание, – считает Г. Марсель [7].

В последнее время актуальным становится исследование процессов социализации в русле культурфилософских концепций, которые рассматривают духовную составляющую процессов социализации. Духовное освоение мира выступает в этих концепциях как субъект-

субъектные отношения, как «творческий процесс опредмечивания и распредмечивания сущностных сил человека» (М.С. Каган), в ходе которого «происходит преобразование природной предметности в социальную», самоутверждение человека в мире как активного, деятельного существа [4].

Содержательную сторону процесса социализации человека как культурной личности раскрывает В.А. Ядов. Он представляет иерархию диспозиций, синтезирующих систему внутренних и внешних регуляций индивида в зависимости от степени его включенности в систему общественных отношений. Процесс социализации с этих позиций можно охарактеризовать как процесс развития саморегуляции и становления самосознания и активной жизненной позиции личности.

Высшие чувства у молодежи, согласно культурфилософской концепции, формируются в зависимости от ее мировоззрения, степени удовлетворения духовных потребностей, усвоения ею норм социального поведения, от результатов ее культурной деятельности. Среди высших чувств основное место занимают нравственные, интеллектуальные и эстетические. Нравственные чувства человека обусловлены его мировоззрением, этическими знаниями, связаны с представлениями о Родине, других народах. Чувство долга, коллективизма, товарищества, личного достоинства, проявляющиеся в поведении и деятельности молодых людей, определяют их взаимоотношения с другими людьми, ответственное отношение к учебе, профессиональной деятельности и составляют основу духовного мира. Воспитание духовно богатой личности современного молодого человека – главная задача социализации.

Опираясь на философско-антропологическую традицию, можно выделить то общее, что объединяет взгляды различных мыслителей на феномен духовности как ведущей характеристики процесса социализации.

- Духовность понимается как сущностное свойство человека, отличающее его от мира животных и позволяющее ему осуществить себя, быть творцом своей жизнедеятельности, самого себя, окружающей действительности (Шелер, Фромм, Ясперс и др.).

- Духовность есть ценностное основание, в соответствии с которым происходит самоопределение человека, выстраивание внутреннего мира, культурного пространства; осуществляется выбор ценностей, целей, смыслов, развитие духовных потребностей в познании, самопознании, рефлексии, красоте и т. д. При этом некоторые философы неоднозначно подходят к сущности духовности, придавая ей первоначально религиозную основу, черту «соборности», которая, по их мнению, призывает человека к нравственному совершенствованию и играет положительную роль в духовном становлении (Ильин, Бердяев, Франк и др.). Выбор ценностной системы зависит от позиции в предании смысла жизни: трансцендентная система определяет религиозную позицию, где смысл жизни заключается в ее продолжении после смер-

ти; высшая ценность социоцентрической системы – человечество в целом, а смысл жизни – служение благу человека; антропоцентрическая система полагает высшей ценностью самого человека, а смысл жизни видит в личном самосовершенствовании, в развитие собственной сущности (Битинас).

- Духовность определяется как комплекс явлений и свойств, признаков человеческой души, выражающей нравственное, эстетическое, интеллектуально-когнитивное и экологическое содержание; она включает рациональную, эмоционально-чувственную, волевую сферы (Платонов, Сафронов и др.).

- Духовность – это слой сознания, в котором интегрируются высшие ценности, формируется нравственная устойчивость личности. Это форма человеческого самосознания, самоидентификации, основа конструирования человека в роли субъекта (Здравомыслов, Гавриловец, Барулин, Шаронов и др.).

Мы рассматриваем традиционный, религиозный, взгляд на духовность, осознавая, что религия играет в современном обществе заметную роль, в том числе и в России. Религия является важной частью духовной жизни современного молодого человека: школьника, студента, молодого рабочего и предпринимателя. Сегодня мыслящим людям ясно, что религия не отрицает, а дополняет научную картину, поскольку человек содержит в себе два начала: физическое и духовное, а значит, оба эти начала должны находить свое выражение, и они находят его в науке и религии. Изучение истории религии в средней и высшей школе позволяет адекватно воспринимать события социокультурной жизни России, а также сформировать собственную мировоззренческую позицию у российской молодежи.

В культуре индивида и этноса душа и дух наполняются символическими значениями, на что обратил свое внимание Карл Юнг. «Дух» – слово мужского рода, оно символизирует мужское начало в культуре и олицетворяется в образе старца, очень мудрого, который дает советы в затруднительных ситуациях. «Душа» выступает носителем женского начала. Душа как женское начало культуры характеризуется мягкостью, терпимостью. Дух как мужское начало характеризуется рационализмом, рассудочностью. Если душевный человек отличается мягкостью, то духовный – жесткостью. Душа, согласно христианской антропологии, состоит из мыслей, желаний и чувств, т. е. можно вести речь о мыслительной, желательной и чувствующей составляющей души. В чувствующей части души от действий духа генерируются стремление к красоте, к изящному. Иначе говоря, дух – это сфера истины, добра и красоты, к которой он приобщает душу. Мы видим, что содержанием духовности человека выступают абсолютные ценности [2: 192].

В «Строматах» Климента Александрийского говорится о взаимной связи христианских добродетелей любви, гостеприимстве, человеколюбии, благорасположенности. «Мы научены, что надежда как бы за

руку ведет нас к любви. Любовь же состоит в единодушии – и по разуму, и по усмотрению жизни, и по образу ее, она есть общность жизни или дружеское и нежное усердие, соединенное со здоровым пониманием пользы близких. С любовью связано гостеприимство – некое искусство заботиться о благе чужестранцев... гостеприимство это связано тем, что способствует благу чужестранцев: мы принимаем их гостеприимство, потому, что они гости; мы рады им бываем, как любезным нашим друзьям... Человеколюбие – дружественное содействие в том, что полезно людям, и происходящее от него нежное влечение, которое располагает нас к друзьям и близким, равно содействует любви. Благорасположенность же состоит в неизменной доброжелательности и любви. Последняя представляет собой полное и безусловное доказательство благорасположенности. А любимым быть значит располагать кого-нибудь к себе своим поведением и привычками. Любовь обуславливается, следовательно, взаимной склонностью, сочувствием друг к другу. Но к взаимному сочувствию приводит нас единомыслие, признание блага друг в друге и взаимное устремление наших умов к созиданию этого общего блага» [9: 138–139]. Так же он говорит о добродетелях, заповеданных еще в книге Моисея, служившими для эллинов началом их нравственного учения: о мужестве, умеренности, осмотрительности, справедливости, покорности судьбе и терпении, о честности, воздержанности и благочестии, совести. «Мужество определяют как знание того, что опасно. Благоразумие состоит в том, чтобы разумно избегать сомнительных положений. Великодушие, благодаря которому человек возвышается над событиями. С благоразумием связана осмотрительность, следующая советам рассудка... Без мужества нельзя быть терпеливым, без благоразумия немислим человек воздержанный» [9: 156]. Безусловно, перечисленные выше качества человека как сформировавшейся личности являются актуальными и в XXI в.

Анализ вышеизложенных представлений позволяет нам сформулировать определение духовности как интегральное качество личности, способствующее самореализации в культурном пространстве на основе высших духовных ценностей. Ценности, являясь ядром культуры, формируются и развиваются по мере социализации человека как выразителя определенной социокультурной ситуации. «Ценность, по определению Г.В. Стельмашука, представляет собой объективную значимость явлений (вещей, идей, процессов, отношений) в качестве ориентиров человеческой деятельности, содержание которых обусловлено общественными потребностями и интересами субъектов» [12: 11].

Проявление ценностных начал многоаспектно и многопланово. Их специфика во многом зависит от предмета и процесса познания. Как писал В. Дильтей, «природную жизнь мы объясняем, а духовную жизнь понимаем». Познать человека – значит проникнуть в его мотивы, идеалы, представления, в его ценностный духовный мир. Ценности, социальные нормы, знания, умения и навыки, которыми молодой россия-

нин овладевает, чтобы исполнить соответствующие роли и поддерживать приобретенный статус, а также социальные институты по производству, воспроизводству и передаче культурных образов, ценностей и норм, и есть факторы социализации личности, формируемые социальной средой. Ценностный мир каждого человека необъятен. Однако существуют некие «сквозные» ценности, которые являются стержневыми как для духовной культуры социума, так и для отдельной личности. К ним можно отнести трудолюбие, образованность, воспитанность, честность, порядочность, терпимость, доброту, человечность и ряд других. Падение значимости этих ценностей показывает кризисное состояние общества.

В 2001 г. группа петербургских социологов под руководством В.Т. Лисовского провела опрос студентов тринадцати городов России. Были получены следующие результаты, характеризующие современный духовный мир российской молодежи. Так, например, на вопрос «К какому типу поколений Вы относите себя?», получены ответы: надежд – 40,5 %, прагматикам – 20,4 %, романтикам – 17,2 %, протестующему – 12,3 % и др. Студентов спрашивали: «Что для Вас в жизни самое главное?». Получены ответы: семья – 48,7 %, любовь – 38,6 %, здоровье – 35,4 %, работа – 30,0 %, образование – 28,4 % и др. По данным указанного социологического опроса, российские студенты больше всего ценят такие духовные качества, как порядочность – 59,5 %, чувство собственного достоинства – 57,2 %, понимание – 44,1 %, доброту – 42,1 %, независимость – 41,6 %, свободу – 36,6 %. А более всего ненавидят: предательство – 80,2 %, жестокость – 49,2 %, ложь – 46,1 %, жадность – 33,8 %, невежество – 23,1 % и др. [6: 9–10].

Социокультурные качества личности, которые заложены в раннем детстве, находят закрепление и становятся необходимой потребностью в юношеском, студенческом и взрослом возрасте. В качестве вывода отметим, что процесс социализации личности в обществе должен быть естественным, постепенным, основанным не только на гуманном отношении, но и на фундаменте веками сложившихся традиций. Если основные моральные ценности вложены в сознание ребенка в раннем возрасте, то нравственное отношение к окружающему миру станет для него само собой разумеющейся потребностью. Именно традиции могут и должны служить мощным стимулом для формирования общности людей. Философия культуры, рассматривая в качестве важнейшей категории традицию, ориентирует исследователя на изучение человека как личности.

#### **Список литературы**

1. Боряз В.Н. Молодежь: методологические проблемы исследования. – Л.: ЛГУ, 1973.
2. Денисов С.Ф. Библиейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004.

3. Дьюи Дж. Психология и педагогика мышления. – М.: Изд-во Лабиринт-К, 1999.
4. Каган М.С. Мир общения. – М., 1988.
5. Ковалева А.И. Социология молодежи: Теоретические вопросы. – М.: Социум, 1999.
6. Лисовский В.Т. Ценностные ориентации и духовный мир современного студента // Проблемы воспитания студенческой молодежи в современных условиях. Межвуз. сб. науч.-метод. ст. – СПб.: СПбГИТМиО (Технический университет), 2002.
7. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. – М.: Изд-во гуманит. лит., 1995.
8. Можейко М.А. Социализация // Новейший философ. слов.: 3-е изд., исправ. – Минск: Книжный Дом, 2003. – С. 964–966.
9. Отцы и учителя церкви III века: в 2 т. – М.: «Либрис». – Т.1, 1996.
10. Ручкин Б.А. Молодежь и становление новой России // Социолог. исслед. – 1998. – № 5.
11. Ручкин Б.А., Грушина Е.А., Серикова, Н.А. Российская молодежь: десять главных проблем. – М.: Изд-во ин-та молодежи «Социум», 1999.
12. Стельмашук Г.В. Культура и ценности // Учен. зап.: Актуальные проблемы философии, социологии и культурологии. Т. 5. (Вып. 2). – СПб.: ЛГОУ им. А.С. Пушкина, 2000.

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

*В. Е. Семенков*

**Идея университета и топос мысли: материалы научной конференции, посвященной 25-летию кафедры гуманитарных факультетов Самарского государственного университета / под ред. В.А. Конева, В.Л. Лехциера, Ю.А. Разинова. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2005. – 292 с.**

Идея такой книги давно назрела. Назрела по двум причинам: необходимо осмысление университета как места производства философского знания и необходимо осмысление современных философских практик на предмет их аутентичности. Этим двум вопросам и посвящена данная работа. Являясь сборником материалов по итогам работы конференции, эта книга производит впечатление очень цельного продукта и вполне может рассматриваться как коллективная монография, если, конечно, абстрагироваться от формальных требований к коллективной монографии.

Заслуживает внимания тот факт, что данный сборник был выпущен по итогам конференции, посвященной 25-летию кафедры гуманитарных факультетов Самарского государственного университета. Следует отметить широкую географию авторов данного сборника: Самара, Тольятти, Челябинск, Москва, Санкт-Петербург, Ульяновск, Пенза, Минск, Екатеринбург, Ижевск, Нижний Новгород, Гейдельберг. Не менее важен и настрой авторов сборника: попытка коллективно заявить некую позицию по ситуации в современной философии. Эти два обстоятельства – обширный охват и наличие некоей общей позиции по вопросам пребывания философии в современном университете – делают этот сборник весьма репрезентативным относительно философов, претендующих на новизну и значимость своих высказываний.

Весь материал книги структурирован в три раздела: «Топос присутствия», «Топос власти» и «Топос образования». В «Топосе мысли» тон всему разделу задает статья заведующего кафедрой гуманитарных факультетов Самарского государственного университета заслуженного деятеля науки РФ, доктора философских наук, профессора Владимира Александровича Конева «Проблема универсалий в новом повороте». Он разводит проблему универсалий как проблему знания о всеобщем благе и проблему универсалий как проблему универсального действия, справедливо указывая, что «... новый поворот проблемы универсалий выводит философскую мысль к пониманию всеобщности долженствования» (С. 32). Это положение очень важно, ибо указывает на то, что

для философии, озабоченной своей аутентичностью) модус должного принципиален и более значим, чем модус сущего. Еще Мартин Хайдеггер показал, что человек есть становящаяся возможность, и истина связана с мышлением того, что еще только возможно. Если объективная действительность требует подчинения общим правилам (законам) и само утверждение человеческой субъективности требует подчинения закону, поскольку происходит через образование социума, а социум не существует без правил, то встает вопрос о возможных отношениях вне институционального режима «господство-подчинение». Ввиду этого и истина связывается с мышлением возможного и должного как истинного. Истина тогда может определяться как альтернативная возможность социальных связей вне отношений господства. Очевидно, что такая истина является уже не объективной и научной, а субъективной и философской. Именно об этом идет речь в статье В.А. Конева, когда он указывает на необходимость различия знания всеобщего бытия и знания должного бытия (С. 32). Но в таком случае, замечает проф. В.А. Конев, «должна меняться и ориентация университета как топоса мысли» (С. 31). Это уже не столько знание-эпистема, сколько знание-фронема, т. е. не знание всеобщего бытия, а знание должного бытия. От себя можем добавить, что это знание является знанием о возможности иных – истинных – социальных отношений, свободных от отношений господства и подчинения. Поэтому проблема универсальности действия, заявленная проф. В.А. Коневым, является проблемой свободного действия индивида, мыслящего ситуации уже вне сложившихся отношений господства и подчинения. Университет в свою очередь выступает гарантом самой возможности мыслить такие ситуации, гарантируя независимость философу от тех или иных способов давления на него.

Очень показательны, что эту тему – возможности осуществления подлинно философского опыта мысли – так или иначе затрагивают остальные участники рецензируемой работы. В.Л. Лехциер (Самара) в статье «Забота о себе и проблема философского образования» рассматривает философию как «заботу о себе», указывая на несводимость этого опыта к майевтике и экзегетике и подчеркивая необходимость педагогического принципа парезии. Парезия рассматривается автором как «незаинтересованное в чем-то побочное искреннее говорение в соответствии со своим присутствием» (С. 65). О понимании философии как заботы о себе говорят и Н.Л. Соколова (Самара) в весьма информативной статье «Тема философии как "искусства жизни" в американской постаналитической философии». Автор рассматривает философский опыт Александра Неймаса, Стэнли Кейвелла и Ричарда Шустермана, указывая, что для философского опыта Кейвелла и Неймаса значим акцент на письме как способе реализации философии как «искусства жизни», а для философского опыта Шустермана значимее практика формирования телесности (С.110). В статье Н.Л. Соколовой содержится очень важный вывод: философия как искусство жизни «многими вос-

принимается как вызов, брошенный академической философии, но это вызов, который нельзя игнорировать, поскольку это критика, родившаяся "внутри" академии» (С. 117).

Замечание Н.Л.Соколовой о философии как искусстве жизни, как о вызове сложившимся академичным модусам философии стоит уточнить. В философии сосуществуют несколько различных традиции. Есть традиция осмысления философии как учения о всеобщем. Эта традиция понимает философию как сугубо понятийное знание и обозначается именами Аристотеля и Гегеля. Есть традиция понимания философии как способа бытия истины, предполагающего не только рефлексивность, но и фиксацию того открытия истины, что связана с трансцендированием человека, возможностью его свободы. Эта – линия Протагора–Хайдеггера. Наконец, можно указать и на ту традицию, согласно которой философия является определенной жизненной практикой, совсем не ограниченной сферой мышления. Эта жизненная практика имеет своей целью достижение определенного стиля жизни, придание оформленности своей повседневности специфическими языковыми практиками. Причем эти практики не являются метаязыковыми играми и не претендуют на всеобщность, а выступают всего лишь одной из возможных языковых игр. В XIX в. так рассматривал философию Ницше, а в XX в., Пьер Адо и его последователь Мишель Фуко, трактующий философию как умение властвовать собой, заботиться о себе. Именно эту линию и развивали в американской философии Кейвелл, Нейман и Шустерман. Показательно, что и Н.Л. Соколова обращает внимание на Мишеля Фуко как первооткрывателя сомаэстетики – дисциплины, возвращающей «телесный опыт и эстетическое конструирование в самое сердце философии как искусства жизни» (С. 117).

Если в отношении самой философии позиции авторов если и разнятся, то не принципиально, то в отношении идеи университета спектр высказываний намного шире: от указаний на то, что университет – мало подходящее место для философии (Ю.А. Разинов, Самара), до заявлений о том, что «известная всем идея университета умерла» (С.В. Соловьева, Пенза, С. 140; О.А. Маслов, Самара «Смерть университета и кризис современного человека»). Очевидно, что эти авторы так или иначе прокомментировали знаменитое высказывание Мартина Хайдеггера от 1969 г.: «старый университет умер». С.И. Голенков (Самара) предлагает понимать идею смерти университета в двух смыслах: во-первых, как неэффективность современной институциональной формы существования современного университета, а во-вторых, в сущностном смысле, как смерть самостоятельной мысли (С. 195). Если с первым положением С.И. Голенкова солидаризируется В.Н. Прончатов (Н. Новгород) в работе «Аудитории и цирковые арены университетской профессуры», то со вторым положением согласен самарец А.С. Костомаров в работе «Университет как субъект власти».

Помимо комментирования высказывания Хайдеггера ряд авторов сборника апеллируют к работе Ясперса «Идея университета». Наиболее значимой в этом плане и одной из самых сильных работ всего сборника является работа Бернда Вайдманна (Гейдельберг) «Истина и критика. К вопросу о политической функции университета в понимании К. Ясперса и Х. Аренд». Бернд Вайдманн ставит вопрос об аутентичности политического действия внутри университета. Если для Ясперса аутентичное политическое действие внутри университета было возможно через научный поиск истины, а сама научная истина понималась как политическая критика без какого-либо политического расчета, ибо задача университетского философа «состоит не в том, чтобы критиковать или расхваливать действия правительств, но в том, чтобы научно разъяснять их фактическую структуру» (С. 169), то для Ханны Аренд «политические акции аутентичны пока они не становятся стратегическими, т. е. нацеленными на удержание власти» (С. 175). По прочтении работы Вейдманна создается впечатление, что в понимании аутентичного политического действия позиции Карла Ясперса и Ханны Аренд совпадают. Оба они ратовали за автономию университета и понимали ее как автономию университета от государства. Именно такое понимание автономии университета характерно для тех авторов рецензируемого сборника, кто так или иначе затронули эту тему. Соловьева С.В. пишет, что «университет образует дискуссионную автономную от государства инстанцию» (С. 149), Шпарага О. (Минск) замечает, что «автономия университета ... невозможна без гражданского общества» (С. 162), от себя добавим, что гражданское общество по определению оппозиционно государству. Однако такое понимание автономии университета весьма спорно, ибо в философии уже явлена прямо обратная позиция, трактующая автономию университета совсем иначе. Поясним вышесказанное.

Несомненно, атрибутом университета как продукта европейской культуры является его автономия. Однако понятие автономии университета требует уточнения: автономия от чего? По вопросу автономии университета имеет смысл указать на две полярные точки зрения, персонафицированные имена Карла Ясперса и Юргена Хабермаса, высказанные в работах с одинаковыми названиями: «Идея университета».

Позиция Карла Ясперса: автономия университета связана с автономией от государства, ибо «фактически всегда существует борьба между государством и университетом».

Позиция Юргена Хабермаса: автономия университета связана с автономией от общества, ибо «государство заинтересовано в том, чтобы обеспечить университету внешнюю форму внутренне неограниченной свободы».

Автору данной рецензии предпочтительнее представляется позиция Юргена Хабермаса, ибо только государство может обеспечить приватную автономию индивида от общества, выступив гарантом этой ав-

тономии. Приватность индивида предполагает, в частности, право на критическую точку зрения, на право на инакомыслие, которым так озабочены авторы сборника. Это инакомыслие, критическое отношение к происходящему существует как индивидуальная потребность. Причем, и это принципиально важно, данная индивидуальная потребность существует как свободно выбранное убеждение, которое может быть философским, а может не быть им. Для того чтобы это убеждение стало философским, оно должно быть ангажировано тем или иным пониманием истины. Истина это то, что должно мотивировать философа, ибо сама философия – это учение об истине. Трансформируя это свободно выбранное убеждение в философское убеждение, философ осуществляет приобщение к традиции. Философская традиция, в свою очередь, это не череда теорий, а постоянная борьба за качество мысли. Эта борьба предполагает продуктивность, а последняя связана с оппонированием идеологической репрезентации обществу.

Философ тот, кто является оппонентом идеологической репрезентации общества и ведет диалог с обществом, но это оппонирование предполагает наличие легитимной социальной позиции. Для того чтобы философу быть легитимным оппонентом обществу, сохраняя свой профессиональный статус, в социальном пространстве должно быть место, в котором философ мог себя устойчиво воспроизводить. Этим местом является университет, представляющий некую совокупность интересов, оппозиционных общественному мнению и социальному заказу. Именно в пространстве университета философ обретает возможность академичной коммуникации, и именно академизация способствует развитию технически разработанной философии. Поэтому профессионализм философа связан, зиждется, обусловлен автономией университета от общества.

Ввиду этого академизм в работе философа является необходимым условием самого развития философии. Прав С.В. Борисов (Челябинск) («Унылая» философия – «Веселая» философия: несколько штрихов к топологии философствования»), разграничивая такие вещи, как озадачивание людей парадоксами и философствованием, но он не прав, заявляя, что унылая философия – это философия строгого дискурса, а «веселая» философия – это философия акций и перформансов (С. 77). Очевидно, что здесь автор предлагает аллюзию на «Веселую науку» Ницше и в защиту позиции С.В. Борисова можно сказать, что сам Ницше также не стремился к выдерживанию концептуальной строгости своей мысли, его знаменитые словообразования: «воля к власти», «сверхчеловек», «вечное возвращение» – это не понятия, а метафоры. Но надо учитывать и различать самого Ницше и традицию, им заданную. Сам Ницше был маргинальной фигурой в европейской философии того времени, а что касается традиции, им заданной, то она уже демонстрирует концептуальную строгость и культивируется в стенах Академии как вполне академичное и строгое знание.

Опыт Ницше показывает нам, что подчас удачная метафора позволяет привлечь внимание к чему-то новому и интересному. В работе «Идея университета и топос мысли» в связи с вышесказанным представляется важным остроумное, но точное замечание А.В. Коневой (Санкт-Петербург) о том, что мы присутствуем при смене типов продукта университетского образования: ранее университет готовил «умников», а теперь «знаек». Выделенное А.В. Коневой противопоставление профессионального «знайства» против университетского «умничанья» очень верное, но оно верно не столько в плане сущего, сколько в плане должного. Мы присутствуем при существенной неадекватности идеологии университетского образования (в том числе и философского) сложившемуся социальному запросу. На рынке образовательных услуг уже давно доминирует спрос на профессиональное знание как знание пользовательское, а не исследовательское по преимуществу. Пользовательское знание формируется как инструмент решения проблем от профессиональных задач до проблем повседневности и формулируется как ответ. Исследовательское знание, напротив, оканчивается знаком вопроса и само представляет собой постановку проблемы. Точнее говоря, оно порождает проблематику и направлено на решение одной задачи – формирование нового знания. Учитывая, что потребность рынка в исследователях существенно ограничена и ввиду этого возникает диспропорция спроса и предложения, становится понятным, что такая диспропорция спроса является главным основанием преимущественной ориентации вуза на предоставление пользовательского, а не исследовательского знания в качестве своего основного товара. В виду вышесказанного справедливо видится замечание А.В. Коневой, что «активизация университетской модели <со ставкой на подготовку исследователей – С.В.> скорее выглядит агонией эпохи "умников"» (С. 203).

Перед философским сообществом стоит вопрос о том, что из себя может представлять пользовательское знание в философском образовании? Здесь необходимо напомнить, что большую часть авторов рецензируемого сборника «Идея университета и топос мысли» объединяет интерес к философии как «заботе о себе» (Лехциер В.), как к адекватному ответу на попадание в «пограничные ситуации» (Борисов С.В.), как к альтернативному стилю мышления (Грякалов Н.А), это позволяет предложить следующую перспективу для философского образования в рамках университета.

Философию всегда упрекали в отчужденности от повседневной жизни, и в этом была своя правда. Будучи умозрительной дисциплиной, философия всегда стояла перед проблемой адекватной адресности своих сообщений. И если в классическую античность адресатом было государство, а в новоевропейской культуре, начиная от Жан-Жака Руссо, адресатом являлось общество, то сейчас потребителем философии, вероятно, является частное лицо.

Ныне сформировалась новая сфера потребления философского продукта: сфера частного в человеческой жизни, и это задает новые требования к философскому образованию. Речь идет о том, чтобы философия выполняла не только функцию просвещения, но и функцию адаптации к современной жизни. Конечно, философ не может прийти на место психолога или священника, но он может занять свое место рядом с ними – помогая людям в тех вопросах, которые находятся в сфере его внимания по преимуществу. Имеется ввиду сфера идеологии и/или новой мифологии. Эта сфера общественной жизни оказывает тотальное воздействие на повседневную жизнь человека прежде всего через СМИ, и тогда у ряда людей появляется потребность в эмансипации от идеологического воздействия или, во всяком случае, все больше людей испытывают потребность в свободной форме потребления той же идеологии/мифологии. Это дистанцированность от идеологии достигается через развитие философского навыка рефлексии. В принципе и авторы данного сборника пишут об этом: «Деятельность гуманитария ... имеет смысл уже потому, что он, написав текст, прошел путь, который без акта письма пройти не смог бы» (Лишаев С.А., Самара Гуманитарный и информационный стресс. К современным практикам письма и чтения. С. 105), «университет готовит интеллектуала как субъекта власти через конструирование у него критического, полемического взгляда на мир» (Соловьева С.В., С. 142), функция преподавателя – «в высказывании своего субъективного мышления о публичной жизни» (Шпарага О., С.158).

Если есть потребность в эмансипации от идеологического воздействия, то для реализации этой потребности имеет смысл получить философское образование. Таким образом, мы можем сформулировать следующий тезис. Философское образование имеет хорошую перспективу именно как второе образование, и как второе образование оно не отменяет, не снимает, не дезавуирует первое, а всего лишь перенастраивает человеческую субъективность, дает новую динамику.

Второй тезис касательно философского образования можно сформулировать так: многим людям философское образование нужно не для вхождения в профессиональное сообщество философов, а для формирования нужного человеку образа жизни, «личной оригинальности». Не всем людям это нужно, но есть люди, которым это нужно: свободная форма потребления идеологии. Это потребность возникает в обществе на определенном этапе его развития, когда общество входит в этап «сложного общества», когда ему нужны не новые идеи, а новые практики.

Так сложилось, что ныне философы являются довольно замкнутым сообществом, и эта замкнутость становится проблемой для самого общества, выражаясь в падении конкурса на философские факультеты (именно на отделения философии), в малых тиражах книг по философии, в низком статусе философа среди интеллектуальных сообществ.

Выходом из этой ситуации, как было сказано выше, является переадресование своих сообщений не обществу, а частному лицу. Философу имеет смысл становится чем-то вроде домашнего духовника, удовлетворяя потребности в философском диалоге. А для этого нужен адекватный способ постановки философских проблем. Причем в истории философии уже были примеры такой практики: ситуация в поздней античности, где, по мнению Пьера Адо, «философ является учителем и духовником, который стремится не к тому, чтобы раскрыть свое видение мира, а к тому, чтобы при помощи упражнений воспитать себе последователей». Представляется возможным сказать, что в данном сборнике на этих позициях стоит Виталий Лехциер.

Третий тезис о возможной перспективе философского образования: философское образование как второе образование имеет перспективу в модусе частной консультации. Эта консультация может быть очень длительной и по существу принимать форму традиционной формы обучения. Но в ходе этого обучения у обучающегося нет надобности в усвоении классической философской традиции, чтении классических текстов по философии. Здесь имеет смысл ориентировать на видение современного мира, современных феноменов, учить ориентации в сложившейся системе ценностей. Для этого нужен новый язык изложения материала. В данном сборнике попытка обретения нового языка в философии была предпринята в работе Н.А. Грякалова (Санкт-Петербург) «Сваи и интуиции».

Завершая краткий разговор о перспективе университетского философского образования, можно сказать, что в любом случае от такого философского образования требуется содействие в осуществлении некоего опыта самости как опыта рационализации субъективности потребителя философского знания. Смысл этого опыта – в формировании степени свободы в современном обществе. Авторы рецензируемого сборника этот опыт свободы нам продемонстрировали.

**ИЗБРАННАЯ АННОТИРОВАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ**  
**по философской антропологии (2007–2008)**  
**(составитель Е.Н. Шатова)**

**Асмолов А.Г. Психология личности: культурно-историческое понимание развития человека. – М.: Смысл, Академия, 2007. – 528 с. – ISBN 978-5-89357-221-6 (Смысл). – ISBN 978-5-7695-3062-3 (Академия).**

А.Г. Асмолов рассматривает проблему личности, ее психологии, как междисциплинарную. Для подтверждения выдвигаемых выводов о «человеке как индивиде» (Раздел II, С. 207–294), «человеке как личности» (Раздел III, С. 295–347), «человеке как индивидуальности» (Раздел IV, С. 349–410) он использует научные факты из эволюционной биологии, культурной антропологии, истории, социологии, филологии и ряда других наук. Очевидно, что все без исключения разделы исследования привлекут внимание философов. Особый интерес, на наш взгляд, для изучения проблем философской антропологии представляет содержание первого раздела работы «Уровни методологии науки и проблема личности» (С. 37–204), а уже в самом разделе глава «Проблема человека в философской картине мира» (С. 56–76). Автор интерпретирует философский взгляд на проблему человека как выработку некой «воображаемой шкалы философской оптики», методология которой «выполняет интегративную, критико-конструктивную и мировоззренческую функцию в человекознании» (С. 76,75).

**Беляев Н.Ю. «Механицизм» в новоевропейской культуре. – СПб.: СПбГУ, 2007. – 260 с. – ISBN 978-5-288-04273-7.**

Работа Н.Ю. Беляева посвящена исследованию «логического содержания исторического феномена «механицизма» и онтологических оснований «механистического» мышления и мировосприятия» (С. 243). На основе анализа ряда философских, культурологических и естественнонаучных концепций (Р. Декарта, И. Канта, Ф. Ницше, З. Фрейда и др.), Н.Ю. Беляев, интерпретируя «механицизм» как «специфическую форму деятельностного отношения субъективности», справедливо полагает, что «механицизм» «входит в основание новоевропейского типа человеческого субъекта» (С. 245). Как отмечает автор вступительной статьи к настоящему изданию Б.Г. Соколов (д.ф.н., проф. кафедры истории философии СПбГУ), «Н.Ю. Беляев «нащупал» основание того, что маркируется как новоевропейский субъект – фигура загадочная и необъяснимая, но в свою очередь объясняющая все то, что произошло и происходит в европейском сознании, европейской ментальности и, соответственно, в европейской культуре в целом» (С. 7). Переплетение онтологического и антропологического контекстов исследования Н.Ю. Беляева, на наш взгляд, очевидно. Выводы автора (например, «становление новоевропейской культуры... в существенной мере есть становление субъекта действия, обладающего специфическими чертами, характерными именно для этой культуры», С. 243) свидетельствуют о том, что данная монография может представлять интерес для исследователей и философии культуры и философии человека.

**Вульф К. Антропология: История, культура, философия / пер. с нем. Г. Хайдаровой. – СПб.: СПбГУ, 2008. – 280 с. – ISBN 978-5-288-04392-5.**

В книге профессора Свободного университета Берлина Кристофа Вульфа представлен обзор важнейших парадигм современного антропологического знания. Автор, подчеркивая важную роль антропологических вопросов *«почти во всех науках»*, ставит перед собой вопросы о том, *«что понимать под антропологией»*, каковы *«ожидания в отношении антропологии»* (С. 4). Очевидно, что данные вопросы наделены общеметодологической значимостью для всех наук, обращенных к человеку. Автор полагает, что попытки изучения становления человека *«во взаимосвязи с историей жизни и родством всего живого»*, предпринятые в XIX в., привели к возникновению философской антропологии *«после Первой мировой войны, в то время, когда человек начал сомневаться во всеобщем прогрессе и в себе»* (С. 34). Поэтому особое внимание привлекает к себе вторая глава настоящего издания (*«Философская антропология»*, С. 34–52), в которой представлен анализ антропологических работ М. Шелера (*«Положение человека в Космосе»*, С. 35–37), Г. Плеснера (*«Ступени органического и человек»*, С. 38–42), А. Гелена (*«Человек. Его природа и положение в мире»*, С. 43–50). К. Вольф обосновывает в своем исследовании необходимость развития исторической антропологии, представляющей собой *«не узкоспециальную науку»*, а выступающей в роли *«такой научной позиции, которая часто ведет к трансдисциплинарной и транснациональной организации исследования»* проблемы человека.

**Глузман С.А. Деньги в мифологическом сознании человека: вчера и сегодня. – СПб.: СПбГУ, 2007. – 192 с. – ISBN 978-5-288-04253-9.**

В книге рассматривается *«интимное отношение человека к деньгам»*, *«фантазии, рождаемые деньгами и попытками найти в деньгах эстетическое и смысловое содержание»* (С. 4). Автор анализирует поставленную проблему в контексте исторического мифотворчества культуры (*«Мифы начала и конца человеческой истории»* – Глава III, *«Деньги в архаической мифологии»* – Глава IV, *«Деньги в христианской мифологии»* – Глава V и т. д.), полагая, что в мифе человек *«описывает не реальный мир, а пространство собственной души»* (С. 7). С.А. Глузман находит место деньгам в трех традициях (экономике, культуре, религии), в которых человеческая цивилизация существует *«испокон веков»* (С. 184). Главный вывод автора – деньги *«оказываются неравноконвертируемой купюрой реальности»*, в них *«можно превратить все, что угодно, любой предмет, любую идею и даже человеческую жизнь»* (С. 187), – очевидно свидетельствует о том, что изучение образа денег содействует изучению самого человека. Исследование С.А. Глузмана, представляет интерес для осмысления философии человека.

**Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология: учеб. пособие. – М.: Форум, 2008. – 400 с. – ISBN 978-5-91134-263-0.**

В данном учебном пособии рассматривается широкий круг проблем философской антропологии: сущность человека (*«Философская антропология о сущности человека»* – Часть I, С. 7–138), генезис антропологического знания (*«Антропологическая проблематика в философии XX века: истоки и перспективы»* – Часть II, С. 139–264), онтологические характеристики челове-

ка («Онтология человеческого бытия» – Часть III, С. 265-391). В конце каждого параграфа пособия представлен список дополнительной литературы, общий список литературы насчитывает более 100 изданий работ как отечественных, так и иностранных авторов. В учебном пособии нашли свое отражение труды современных российских ученых, занимающихся философией человека (Л.П. Буевой, Б.Т. Григорьяна, Ф.И. Гиренка, П.С. Гуревича, У.В. Золотухиной-Аболиной, Ю.А. Кимелева, Б.В. Маркова, М.А. Маслина, В.А. Подороги, А.М. Руткевича, В.С. Степина и др.). Данное издание ориентировано на широкий круг читателей – студентов, аспирантов, преподавателей.

**Гуревич А.Я. Избранные труды. Средневековый мир. – СПб.: СПбГУ, 2007. – 560 с. – ISBN 9785-288-03940-9.**

Содержание предлагаемого издания составляют две работы А. Я. Гуревича – «*Категории средневековой культуры*» (первое издание – 1972, второе – 1984) и «*Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*» (составляет основу исследования «*Проблемы средневековой народной культуры*», М., 1981). Публикации настоящего тома не являются простым переизданием ранее опубликованных работ. Содержание отражает выводы автора, сформулированные в процессе изучения картины мира человека средневековья, предпринятого «*в течение последних двух десятилетий*» (С. 6). Автор интерпретирует различные аспекты культуры средневековья на основе принципов исторической антропологии как «*направления исторического исследования, которое... впервые выдвигает человека – изменяющегося во времени члена общества – в качестве центрального предмета анализа*» (С. 6). Обращает на себя внимание «Послесловие» издания (С. 532–536), где автор анализирует принципы изучения человека, которым он следовал в своей научной деятельности, переосмысливая и развивая их. Думается, что несмотря на исторический контекст изучения, исследования А.Я. Гуревича представляют большой интерес для представителей философской антропологии.

**Гуревич П.С. Философская антропология: учеб. пособие. – М.: Омега-Л, 2008. – 607 с. – ISBN 978-5-370-00802-3.**

Учебное пособие раскрывает широкий круг проблем философии человека: философское постижение человека, типы антропологических учений, бытие человека, проблемы человеческой субъективности, персоналистические традиции («*Человек как объект социально-философского анализа*» – Раздел первый, С. 24–402); смысл жизни и ее ценности, философию любви, страдание, философское постижение смерти, феномен страха («*Человеческие экзистенциалы*» – Раздел второй, С. 404–596). Настоящее издание содержит списки литературы, перечень контрольных вопросов, темы самостоятельных и контрольных работ к каждому параграфу; именной указатель (С. 599–607). П.С. Гуревич подчеркивает факт многообразия «*различных типов философско-антропологических учений*», предлагая «*собственные философские идеи, которые изложены им в различных теоретических публикациях*» (С. 597).

**Евлампиев И.И. Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX – начале XX века. – СПб.: СПбГУ, 2008. – 229 с. – ISBN 978-5-288-04546-2.**

В настоящем издании анализируется *«форма метафизического познания человека, примеры которого дали представители неклассической философии – А. Бергсон, Э. Кассирер, Э. Гуссерль, М. Шелер и др.»* (С. 223). Автор направляет внимание читателей к философским системам второй половины XIX – начала XX века, желая противостоять *«катастрофическому падению философской культуры»*, одним из проявлений которого выступает философствование на *«архаической основе»* учений Дж. Локка и Дж. Беркли (С. 223–224). В роли представителя отечественной философской мысли, имеющего *«право голоса на определение того, каким должно быть наше духовное будущее»*, в исследовании предстает Ф.М. Достоевский (С. 224). Важно отметить, что в анализе исследуемых философских учений, проблема человека занимает далеко не последние позиции – *«Место человека в бытии»* (в главе *«А. Шопенгауэр и рождение неклассической философии»*, С. 37–60), *«Эмпирический человек как Абсолют»*, *«Экзистенциальная концепция человека»* (в главе *«Ф. Достоевский: на пути к новой метафизике человека»* – Глава 3, С. 61–102), *«Человек и его будущее в философии Ф. Ницше»* (глава 4, С. 103–144), *«Оформление основополагающих принципов новой метафизики человека в философии А. Бергсона»* (глава 5, С. 145–188), *«Проблема «жизненного мира»* (в главе *«Э. Кассирер и движение к новой форме рационализма»*, С. 189–221). Работа И.И. Евлампиева, несомненно, представляет интерес для исследователей современной философской антропологии.

**Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма: моногр. – СПб.: Наука, 2007. – 590 с. – ISBN 5-02-026936-0.**

К. А. Сергеев считает неправомерным отождествлять такие категории, как *«антропоморфизм»* и *«антропоцентризм»*. Анализируя философские взгляды мыслителей Ренессанса, автор приходит к выводу о том, что *«в период Возрождения формируется антропологическая сфера сознания, в коей утверждается, что человек в индивидуальном плане может сам, помимо Церкви, заботиться о собственном спасении»* (С. 590). Научный взгляд К.А. Сергеева направлен на эпоху Возрождения, при этом он подчеркивает актуальность мироощущения антропоцентризма и для последующих этапов развития европейской культуры: *«Принцип автономной деятельности, пронизывающий европейскую культуру после Возрождения, получил свое фундаментальное выражение в представлении человека как такого субстанционального субъекта, который является совершенно свободным во всех актах мышления и суждения»* (С. 111). Монография представляет интерес для исследователей, занимающихся изучением философии культуры, философии человека.

**Никонов А.П. Свобода от равенства и братства: Моральный кодекс строителя капитализма. – М.: Изд-во НЦ ЭНАС, 2007. – 360 с. – (Точка зрения). – ISBN 978-5-93196-756-1.**

Книги с громкими публицистическими названиями всегда привлекают интерес читателей. Работа А.П. Никонова, на наш взгляд, не может быть признана академичным научным исследованием. В качестве аргументов подобного определения статуса работы (она, скорее всего носит научно-популярный характер) могут выступить следующие основания: отсутствие библиографического описания исследования, подчеркнутая образность заглавий (например, *«Приключения реального социализма»* – Часть 1, глава 4, С. 44–51; *«Загнанных лошадей пристреливают, не правда ли?»* – Часть 2, глава 5, С. 152–172), публицистичность стиля изложения (например, *«...Деньги и влияние – главные мерилы вашей ценности на этой земле. Все остальные мерилы – просто утешительный приз для отстающих»* – вывод по главе 3, части 1, С. 43). Автор рисует образ человека, сформированного в условиях демократизации, глобализации, развития среднего класса – тех процессов, которые приводят к тому, что *«качество человека падает»* (С. 9). Мы склонны полагать, что исследование А.П. Никонова заслуживает внимания ученых, наблюдающих за развитием современного состояния культуры и такого ее «феномена», как *«определенный цивилизационный откат»* (С. 8).

**Эко У. История красоты / пер. А.А. Сабашниковой. – М.: Слово, 2007. – 437 с. – ISBN 978-5-85050-915-6.**

В книге У. Эко рассматривается *«идея Красоты в западной культуре»* (С. 12). Автор исследует Красоту на основе принципа: *«Красота никогда не была чем-то абсолютным и неизменным, она приобретала различные облики в зависимости от страны и исторического периода»* (С. 14). Интерпретируя философскую природу «прекрасного», У. Эко «ведет диалог» с мыслителями различных эпох, обращает взоры на творения великих мастеров искусства («библиография использованных переводов» – около 100 наименований; «список цитируемых авторов» – 129 имен; «указатель художников и произведений» – более 200 наименований). При этом автор настаивает на том, что его исследование представляет собой «историю Красоты, а не историю искусства» (С. 10). Очерчивая предметную плоскость рассуждений, У. Эко отмечает: *«мы не будем исходить из заранее определенной идеи Красоты: мы проследим, что именно люди на протяжении тысячелетий считали прекрасным»* (С. 10). Очевидно, что работа У. Эко ориентирована на широкий круг читателей, особый интерес она представляет для исследователей философии человека.

**Эко У. История уродства / пер. А.А. Сабашниковой и др. – М.: Слово, 2007. – 437 с. – ISBN 978-5-85050-913-2.**

Философ предпринимает попытку написать историю безобразного, о котором *«практически никогда не рассуждали подробно»*, о котором *«упоминали вскользь, в скобках»*, которое чаще всего определяли *«в противопоставлении прекрасному»* (С. 8). Автор исследует «уродство» исключительно в *«пределах западной цивилизации»*, будучи убежденным в том, что *«понятия прекрасного и безобразного определяются относительно того или иного*

*исторического периода, или той или иной культуры» (С. 10). У. Эко намечает философскую традицию интерпретации безобразного, обращаясь к анализу воззрений Платона, Аристотеля, Плутарха, Фомы Аквинского, Гильома Овернского, Канта, Гегеля, Маркса, Розенкранца и др. Явление «безобразного» в жизни человека занимает стойкие позиции, открывая многие свои лики – «отвратительное, ужасное, омерзительное, неприятное, неприглядное, нелепое, ужасающее, мерзкое, непристойное, непотребное, похабное, неприличное, отталкивающее, жуткое, мерзопакостное, мерзостное, чудовищное, страховидное, страхолюдное, страшное, кошмарное, противное, невзрачное, неказистое, тошнотворное, некрасивое, тяжелое, неуклюжее, гнусное, гадкое, гадостное, негодное, одиозное, паскудное, поганое, паршивое, уродливое, уродское» (С. 16). Многообразие проявлений «безобразного» автор ограничивает «тремя различными явлениями: безобразное в себе, формальное безобразное и художественно изображение обоих» (С. 18). Очевидно, что работа У. Эко представляет особый интерес для исследователей философии человека и философии искусства.*

## Сведения об авторах

**Авксентьевская Мария Владимировна** – старший преподаватель кафедры перевода факультета иностранных языков, Российский государственный университет имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург, e-mail: m-avksent@yandex.ru

**Авсеев Александр Александрович** – старший преподаватель кафедры философии и социологии, Санкт-Петербургский государственный университет физической культуры имени П. Ф. Лесгафта, Санкт-Петербург, e-mail: alavseev@yandex.ru

**Барболин Михаил Павлович** – кандидат педагогических наук, заместитель заведующего лабораторией методологии, прогнозирования и управления, Институт образования взрослых Российской академии образования, Санкт-Петербург, e-mail: info@petropolis-ph.spb.ru

**Барболин Владимир Михайлович** – Издательский Дом «Петрополис», Санкт-Петербург, e-mail: info@petropolis-ph.spb.ru

**Волков Алексей Владимирович** – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, Петрозаводский государственный университет, e-mail: alexvolkoff@bk.ru

**Дорофеев Даниил Юрьевич** – кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философской антропологии, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: dandorof@rambler.ru

**Елинский Михаил Викторович** – ассистент кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный университет путей сообщения, e-mail: mikhailelinski@gmail.com

**Еромасова Александра Анатольевна** – кандидат психологических наук, доцент, Сахалинский государственный университет, Южно-Сахалинск, e-mail: eromasova@mail.ru

**Иванов Виталий Львович** – Высшая религиозно-философская школа, Санкт-Петербург, e-mail: ivavit@gmail.com

**Иошкин Владимир Кузьмич** – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Военно-транспортный университет железнодорожных войск, Санкт-Петербург, e-mail: ivk@pochta.tvoe.tv

**Лебедев Владимир Юрьевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории культуры, Академия славянской культуры (филиал), г. Тверь, e-mail: tverfo@rambler.ru

**Марков Борис Васильевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии, Санкт-Петербургский государственный университет, e-mail: bmarkov@mail.ru

**Рунов Юрий Иванович** – старший преподаватель кафедры коррекционной педагогики и коррекционной психологии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина

**Семенов Вадим Евгеньевич** – кандидат философских наук, доцент философии и социологии, Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы, e-mail: semenkov1959@rambler.ru

**Спивак Вера Игоревна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Российский государственный университет имени А.И. Герцена, Санкт-Петербург, раб. телефон: (812) 233-56-62

**Стерледев Роман Константинович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Пермская государственная медицинская академия, e-mail: 4438767@rambler.ru

**Счастливецва Елена Анатольевна** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и социологии, Вятский государственный гуманитарный университет, e-mail: abcr@yandex.ru

**Таксами Наталия Чунеровна** – кандидат социологических наук, научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) Российской Академии наук, Санкт-Петербург, e-mail: taksami@mail.ru

**Третьякова Елена Николаевна** – старший преподаватель кафедры философии, Институт истории, социологии и управления, Сахалинский государственный университет, г. Южно-Сахалинск, e-mail: jazz-ok@yandex.ru

**Шатова Елена Николаевна** – старший преподаватель кафедры философии и социологии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина, e-mail: kaf\_filos@mail.ru

**Шукшина Людмила Викторовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры психологии, докторант кафедры философии для естественно-научных и инженерных специальностей, Мордовский государственный университет имени Н.П. Огарева, г. Саранск, e-mail: Vinigret28@mail.ru

**Щербакова Алла Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры художественного образования, Институт детства, Российский государственный университет имени А.И. Герцена, Санкт-Петербург, e-mail: Zebroslo-nik@inbox.ru

## **ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ**

- Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» (серия философия) принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли.

- Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий. Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке.

### **Требования к оформлению материалов**

Материал должен быть представлен тремя файлами:

#### **1. Статья**

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5: 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

#### **2. Автореферат**

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 300–350 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

#### **3. Сведения об авторе**

Содержит сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований, редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196 605 Санкт-Петербург, Петербургское шоссе, 10. Кафедра философии и социологии, каб. 110.

- отправить по электронной почте: *E-mail*: [vestnik\\_lgu@list.ru](mailto:vestnik_lgu@list.ru) или [mochalova@yandex.ru](mailto:mochalova@yandex.ru)

Статьи принимаются в течение года.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

*Редакционная коллегия:*

196605, Санкт-Петербург, Пушкин

Санкт-Петербургское шоссе, 10

тел. (812) 479-90-34

*E-mail*: [vestnik\\_lgu@list.ru](mailto:vestnik_lgu@list.ru)

*Научный журнал*

**Вестник**

Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина

**№ 4 (17)**  
**серия философия**

Редактор *В. Л. Фурштатова*  
Технический редактор *Н. В. Чернышева*  
Оригинал-макет *Н. В. Чернышевой*