

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 3

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2011

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

Научный журнал

**№ 3 (Том 2)'2011
Философия
Основан в 2006 году**

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени
А. С. Пушкина

Редакционная коллегия:

В. Н. Скворцов, доктор экономических наук, профессор (главный редактор);
Л. М. Кобрин, доктор педагогических наук, доцент (зам. гл. редактора);
Н. В. Поздеева, кандидат географических наук, доцент (отв. секретарь);
Л. Л. Букин, кандидат экономических наук, доцент;
Т. В. Мальцева, доктор филологических наук, профессор;
Г. П. Чепуренко, доктор педагогических наук, профессор

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 российских рецензируемых научных журналов,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты
диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук,
определенный Высшей аттестационной комиссией
Министерства образования и науки Российской Федерации**

Свидетельство о регистрации: **ПИ № ФС77-39790**
Подписной индекс Роспечати: **36224**

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

© Ленинградский государственный
университет (ЛГУ)
имени А. С. Пушкина, 2011

С о д е р ж а н и е

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

А. М. Толстенко

От теологии к квазитеологии: «грамматический логос» Эриугены
и «методический логос» Декарта..... 9

О. В. Панкратьев

Паскаль: от умозрения к умонастроению 18

Е. В. Малышкин

Универсальная характеристика Лейбница
как мнемонический проект 27

Н. А. Антипин

Проблема отношения Идеи к природе в философской системе Гегеля:
сравнительный анализ интерпретаций
Э. Сета и Дж. Мак-Таггарта..... 37

Т. В. Литвин

Понятие движения в феноменологии времени Э. Гуссерля:
метафора или конструкт?..... 46

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

А. Ю. Григоренко

Религиозно-философское содержание полемики
об иконах Св. Троицы на Руси позднего средневековья..... 55

В. П. Думцев

О «русской идее» Вл. Соловьева 63

ОНТОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

А. И. Иваненко

Сознание и медиареальность 72

Ф. В. Петров

«Внутренний человек» в психологическом учении Августина..... 80

К. В. Веричева

Основания интерсубъективности *Я* и *Другого*
в концепциях Э. Гуссерля и М. Хайдеггера..... 88

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Л. В. Шиповалова

О философском обосновании наук и научном достоинстве 97

Т. В. Проселкова

К вопросу об основаниях науки..... 105

В. И. Спивак

Основные методологические концепции науки
на этапе ее становления..... 114

Н. В. Даниелян

Соотношение самоорганизации, управления
и научной рациональности..... 123

ЭТИКА

Е. А. Земляная

Представления о добродетелях и пороках в «Бхагавадгите» 133

В. В. Волков

Диалектика совершенства и несовершенства в «Живой Этике» 143

Н. В. Кузнецов

Мораль в сфере частного 150

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

С. М. Левин

Метафизика и общая теория социальной реальности Дж. Сёрла 161

Д. Л. Рыжков

«Информационное общество»:

к вопросу о содержании и использовании понятия 171

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

А. Е. Радеев

«Художественный треугольник» и варианты его преодоления 179

А. И. Николаев

Философский анализ роли артефакта в культуре 187

МУЗЕЙ В КУЛЬТУРЕ И КУЛЬТУРА МУЗЕЯ

С. В. Дунаева

Философский аспект трансформации роли музея как социального института и его положение в современном обществе 197

О. С. Мишуровская

Семиотический анализ знаковой специфики музейного предмета 205

ФИЛОСОФИЯ КИНО

Герменевтика кино: сумерки смысла

(научно-практическая конференция: обзор) 212

А. Н. Фоменко

О разнице дискурсивных установок

в отношении искусства и кино 214

Франциска Фуртай

Кино XXI века: сумеречная зона 222

ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ:

ПРОСТРАНСТВО КОММУНИКАЦИИ

И. В. Голубович

«Европейский словарь философий: Лексикон непереводаемостей»

(французский оригинал и украинская версия):

универсум, мультиверсум, картография 229

Философия как профессия и призвание <i>(Обсуждение книги Семенкова В.Е. «Философское знание. Модусы производства и признания»)</i>	242
<i>М. Р. Дёмин</i>	
Производство философского знания: исследования и перспективы	242
<i>Е. К. Краснухина</i>	
Можно ли быть современным философом, не читая Платона и Гегеля?.....	249
<i>М. А. Богатов</i>	
В погоню за софистом, или некоторые неочевидные аксиомы социологии философского знания.....	250
<i>Н. Г. Баранец</i>	
Еще раз об идентификации философов и производстве философского знания	254
<i>В. И. Оноприенко, С. Н. Ягодзинский</i>	
Философия как призвание и профессия	256
<i>Н. М. Ершова</i>	
Возможно ли изучение философии с точки зрения социологии?.....	260
Сведения об авторах.....	262

Contents

HISTORY OF WESTERN FILOSOPHY

Tolstenko A. M.

From theology to quasi-theology: Erigena's «grammatical logos»
and «methodical logos» of Descartes 9

Pankratiev O. V.

Pascal: From speculation to the state of mind 18

Malyshkin E. V.

Characteristica universalis as a mnemonical project 27

Antipin N.A.

The problem of the relationship of the Idea to the Nature
in Hegel's philosophical system: the comparative analysis
of the interpretations of this problem by A. Seth and J. McTaggart 37

Litvin T. V.

The Notion of Motion in the Phenomenology of Time by E. Husserl:
a metaphor or a construct? 46

HISTORY OF RUSSIAN FILOSOPHY

Grigorenko A. Y.

Religious and philosophical content of the debate on the icons
of the Holy Trinity in the late medieval Russia 55

Dumtsev V. P.

On the “Russian idea” of V. Soloviev 63

ONTOLOGY AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Ivanenko A. I.

Consciousness and the Media-reality 72

Petroff Ph. V.

“Homo interior” in the Psychological Doctrine of Augustine 80

Vericheva K.V.

The foundations of inter-subjectivity of the «Self» and the «Other»
in the conceptions of E. Gusserl and M. Heidegger 88

PHILOSOPHY OF SCIENCE

Shipovalova L. V.

On the philosophical foundation of science and scientific merit 97

Proselkova T. V.

On the foundations of science 105

Spivak V. I.

Basic methodological concepts of philosophy
of science at the stage of its development 114

Danielian N. V.

Correlation of Self-Organization, Management
and Scientific Rationality 123

ETHICS

Zemlyanaya E. A.

Notions of virtues and vices in “Bhagavadgita” 133

Volkov V. V.

Dialectics of perfection and imperfection in the "Living Ethics" 143

Kuznetsov N. V.

Morality in the sphere of Privacy 150

SOCIAL PHILOSOPHY

Levin S. M.

Metaphysics and general theory of social reality of J. Searle 161

Ryzhkov D. L.

"Information Society":

to the question of the content and use of the concept 171

PHILOSOPHY OF ART AND CULTURAL STUDIES

Radeev A. Y.

«Art Triangle» and the Ways to Overcome It 179

Nikolaev A. I.

Philosophical analysis of the role of the artifact in the culture 187

MUSEUM IN THE CULTURE AND CULTURE OF MUSEUM

Dunaeva S. V.

Philosophical aspect of the transformation of the role of a museum
as a social institution and its position in modern society 197

Mishurovskaya O. S.

Semiotic analysis of the sign specificity of a museum object 205

PHILOSOPHY OF CINEMA

Hermeneutics of cinema: the twilight of meaning

(Scientific Conference: Review) 212

Fomenko A. N.

On the Difference of Discursive Dispositions of Art and Cinema 214

Francisca Foortai

XXI century cinema: the twilight zone 222

PHILOSOPHY TODAY:

THE SPACE OF COMMUNICATION

Golubovych I. V.

European Dictionary of Philosophy. Lexicon of Untranslatable terms
(French original and Ukrainian version): Cosmos and Cartography 229

Philosophy as a profession and mission <i>(The discussion of the Book by Semenkov V.E.</i> <i>«Philosophical knowledge. Modes of production and recognition»)</i>	242
Demin M. R. Production of the philosophical knowledge: researches and perspectives	242
Krasnukhina E. K. Is it possible to be a modern philosopher, without reading Plato and Hegel?	249
Bogatov M. A. In pursuit of the sophist, or some non-obvious axioms of sociology of the philosophical knowledge	250
Baranets N. G. Once again about the identification of the philosophers and production of the philosophical knowledge	254
Onoprienko V. I., Yagodzinsky S. N. Philosophy as a mission and profession	256
Yershov N. M. Is it possible to study philosophy in terms of sociology?	260
About the authors	262

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091) (44) «16»

А. М. Толстенко

От теологии к квазитеологии: «грамматический логос» Эриугены и «методический логос» Декарта

Создаваемая Эриугеной грамматика веры артикулирует не повседневную реальность, но прежде всего то, что уже превосходно артикулировано Творцом и воплощает в себе все фундаментальные акты творения. Бытие есть сознание – такова фундаментальная метафизическая позиция Нового времени. Знание о законосообразности мира получает проективную форму исключительно из человеческого разума. Главное для Декарта – исходить из своего ума, развертывая «ego cogito», или Я-принцип, с помощью которого не только возможно, но и необходимо доказывать бытие Бога.

Grammar of faith, created by Eriugena, articulates not everyday reality, but above all that has been articulated perfectly by the Creator and has been embodied all the fundamental acts of creation. Being is a mind – that is the fundamental metaphysical position of the New Time. Knowledge of the principles of social development obtains projective form exclusively from the human mind. The main thing for Descartes – is to rely on the mind, revealing the «ego cogito» or «I – Principle», by which it is not only possible but also necessary to prove the existence of God.

Ключевые слова: Эриугена, бытие-как-слово, грамматика как теология, prima philosophia, схоластика, Декарт, бытие-как-сознание, достоверность, «математическое», ego cogito, mente concipere.

Key words: Eriugena, being-as-a word, grammar as theology, prima philosophia, scholasticism, Descartes, being-as-consciousness, authenticity, "mathematical", ego cogito, mente concipere.

В средневековой мысли Слово (λόγος) есть творящее начало и основа всего сущего: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Слово, имеющее догматическое значение, есть церковное слово. И для западной церкви оно выражало себя в латинском языке. Латинский язык, начиная с Эриугены, перестает быть обычным разговорным языком, как это имело место в период жизни Августина. Слово Аврелия Августина было прежде всего словом полемики и убеждения. Многочисленные трактаты против манихеев и пелагиан – лишь часть той обширной полемической и проповеднической деятельности, которую вел

Августин. Слово Августина есть риторическое слово веры. К IX столетию сущность слова *vera* изменилась. Если раньше говорили: «Верую, ибо абсурдно» (Тертуллиан) или «Знать и понимать то, во что мы верим» (Августин), то в эпоху Эриугены самой сущностью христианского слова стало: «Понимаю, чтобы верить». Начинают выяснять сущность церковного слова и важнейших определений, которых верующий должен придерживаться. И тогда обращаются к категориям, начинают говорить о разделении природы, чтобы затем охватить все роды и виды *ens creatum* в единственном и всеобъемлющем божественном слове. Риторический логос Августина был связан с распространением христианства в римско-латинском мире. Грамматический же логос Эриугены, Абеляра и Ансельма был связан с разработкой такой метафизики, с позиций которой мир можно было понять как грамматику божественного творения. Ибо образ творения – это образ обжитого и упорядоченного мира в противовес всему демоническому. В таком мире назначение человека состоит в том, чтобы в непрерывном бодрствовании верующего ума внимать божественному началу, т. е. Слову. Поскольку признается, что в мире нет ничего вне Слова, мир имеет свою грамматику, связанную с выяснением сущности вещей, с творящим все сущее Логосом Бога. Поэтому создаваемая Эриугеной грамматика веры артикулирует не повседневную реальность, но прежде всего то, что уже превосходно артикулировано Творцом и воплощает в себе все фундаментальные акты творения.

Латинский язык грамматики Эриугены был обращен не только к верующим, но прежде всего к ученым, к школьному образованию. Латинский язык – официальный язык схоластики как науки (*scientia*). Латынь есть священный язык мира, исповедующего откровение Христа. Творцу мира было угодно, чтобы латынь – язык его церкви – охватив собой весь круг земель, выражала и демонстрировала совместимость слов и вещей. Латынь вечна, тогда как народный язык изменчив. Если официальный («искусственный») язык приобретался с течением времени как плод упорных занятий, то народный язык повседневности усваивали с детства без всяких правил, без потребности в грамматических и логических нормах. Поэтому грамматическое слово Эриугены не могло быть словом народного языка. Но когда в XVI столетии дело дошло до перевода Священного Писания на немецкий язык, то это свидетельствовало лишь об одном: средневековый христианский мир уступил место принципиально иному миру, который находится в компетенции и распоряжении исключительно человека.

Следует подчеркнуть еще раз смысл религиозной грамматики IX–XI веков. Именно грамматическое слово заключало в себе правила восприятия мира как божественного творения. Оно есть неизменяемая тождественность языка в какие угодно времена и в каких угодно местах. Оно не может быть изменчивым, как слова народного языка. Правильное восприятие мира, строящееся на латинском языке, средневековыми

«грамматиками» противопоставляется текучему, подверженному влиянию произвола народному языку, так называемому фольклору. Латинскому слову присущи черты неизменности и логичности. В грамматике, которая нацелена на постижение тайны творения мира, нет места для индивидуального произвола, тогда как живая разговорная речь, как скажет Данте, существует ради того, чтобы «говорить о любви», о сугубо индивидуальном и интимном. Грамматическое слово схоластики и народная речь – это не просто два разных языка, но два исходно отличных друг от друга типа мышления, два способа восприятия мира. Правильность и грамотность соответствуют восприятию мира как божественного творения. Поэтому они не только возможны, но и необходимы, коль скоро речь идет о совместном и совместимом присутствии Творца и творения. Соответственно искажение латыни рассматривается не только как нарушение грамматики и правильности мышления, но и как отход от веры и Откровения, отступление от гарантирующих истину и вечное спасение священных слов, которые хранят и воспроизводят смысл божественного творения.

Хотя Библия была переведена на латинский язык Иеронимом Стридонским еще в IV в., *Editio Vulgata* нуждалась в официальном признании. Только Тридентский собор (середина XVI столетия) признал Вульгату равноценной версией наряду с Септуагинтой, а «вульгарный» латинский язык – священным языком. Однако в период Средних веков именно литургическая латынь, язык богослужбных книг, включавшая большое количество греческих и древнееврейских терминов, в отличие от разговорной речи считалась сакральным и подлинным выражением веры. Народная разговорная речь, от которой ведут происхождение романские языки, связанные с распространением национального самосознания в эпоху Ренессанса, осмысливается представителями патристики и схоластики как следствие варваризации и «демонизации» правильно и со знанием дела наставляющей латыни.

Коль скоро под истиной имеют в виду правильность (*veritas*), греческий, античный смысл истины-непотоптенности (*ἀλήθεια*), присущей самим по себе вещам, был утрачен. Место истины, по словам Фомы Аквинского, – в человеческом и божественном интеллекте, поэтому судящее высказывание, которое строится интеллектом, превращается в мерило истинности, т. е. правильности. Всему правильному и всему грамотному соответствует теперь адекватное и умное восприятие (*adaequatio*). Речь идет об обеспечении правильности и грамотности познания Бога как Творца, а мира – как творения. Путаница и бестолковость речи, деградация и отпадение от Творца в стихию преступности и в демонизм вещей, в «оборотничество» имен, раскол мира на ад и рай объясняются исключительно незнанием правил подлинной грамматики бытия-как-слова. Творцу же как верховной инстанции в силу совершенства

присуще не только бытие – фундаментальное свойство всякого совершенства (Эриугена), – но и умение верно артикулировать порядок творения.

В Средние века надлежащая демонстрация бытия Бога имела длительную традицию. Способы такой аргументации помимо Эриугены разрабатывались Ансельмом Кентерберийским, Вильгельмом Оксерским, Александром из Гэльса, Бонавентурой, Матвеем из Акваспарты, Эгидием Римским, а также Дунсом Скотом. С Эриугены и Ансельма грамматика творящего слова обретает статус подлинной теологии. Скажем, Ансельм ставит задачу показать, что божественное бытие, будучи исходным и совершенным, неотделимо от всякого существования. Этой теме он посвящает важнейшие свои трактаты: «О грамматике» (*De grammatico*), «Монологион о Божественности» (*Monologion de Divinitatis*), «Прослогион, или Слово к внемлещему о бытии Бога» (*Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*), «Апология против Гаунило» (*Liber apologeticus contra Gaunilonem*), «Об истине» (*De veritate*), где стремится грамматически выразить божественное бытие-как-слово. Грамматический логос Ансельма – это слово истолкования, правильного применения и использования выражения, образующих церковную догматику. Пределы такой грамматики совпадают с пределами Вселенной, которая, как и книги Священного Писания, есть божественное творение. Грамматика как теология аргументирует и демонстрирует совершенное бытие Творца. Само наличие в конечном уме человека понятия о совершеннейшем существе с необходимостью требует приписать Творцу фундаментальный предикат бытия, без которого невозможны никакое совершенство и никакая полнота. При этом Ансельм ничего не «доказывает». Он лишь апеллирует к предельному совершенству Слова Творца, которое по своему определению и по своей сущности включает и предельную бытийность, т. е. высшую степень существования.

«И берем ли мы сочинения схоластов, созданные в тиши монастырских келий, или бурные диспуты в университетах, – на первый план везде выступает задача более тщательной интерпретации тех “истинных слов”, которые сказаны самим Учителем. Моделью этого и явилось отношение “Учитель – ученик”. Именно поэтому такое большое значение и приобрели диспуты; конечно, лекции и диспуты строились как система доказательств, но это были доказательства особого типа, не совпадающего с современным. И если один “мэтр” оспаривал доказательства другого “мэтра”, то речь должна была идти и, как правило, шла о “более точном” с точки зрения каждой из спорящих сторон истолковании слов Учителя, а вовсе не о сомнении в истинности основ, заложенных авторитетом» [2, с. 294].

Правильность мышления опирается на *argumentum ex verbo* («аргумент, исходящий из слов»), другими словами, на демонстрацию ограничений, налагаемых на человеческий разум и сохраняющих его в качестве

божественного творения. Продемонстрировать бытие Бога – значит добиться с помощью грамматической артикуляции такой «чистоты» слов и имен «забытого» языка, которая гарантирует образ максимальной наполненности, а не призрачно пустой продукт абстрагирования. Испорченность слов ведет к утрате самого бытия. Вещи, будучи *ens creatum*, т. е. сотворенными, из-за непригодности слов подвергаются уничтожению. Они перестают быть произведением Бога и становятся демоническими, как ангелы, отпавшие от бытия Творца. Испорченность слов и «демонизм» вещей – лишь обратная сторона правильности и грамотности верующего, внимающего упорядоченности имен и совершенству вещей. Познание здесь есть не исследование, а *верное понимание* творящего и законодательного слова и возвещающих его авторитетов. Поэтому главным для приобретения знания в Средние века становится разбор высказываний и ученых мнений различных авторитетов. *Componere scripta et sermones, argumentum ex verbo*¹ приобретают решающую роль. Достоинство вещей состоит в благородстве слов, которыми они названы и в силу которых они обладают бытием, поскольку все, что сотворено Словом, тем самым причастно Слову как божественному произведению.

Демонстрация бытия Бога средствами грамматики как теологии, требующей правильного употребления и использования «верных», гарантирующих истину слов, непреложно устанавливает следующее: нельзя даже помыслить того, что Бога нет или может не быть. Грамматической традиции средневековой схоластики принадлежит не только «разделение природы» Эриугены и демонстративная грамматика бытия Бога Ансельма, но и «диалектика» Абеляра. Трактат Абеляра «Да и Нет» (*Sic et Non*) лишь подчеркивает парадоксальность, которая присуща ограниченному человеческому уму, когда он предпринимает попытку прояснить логически догматы веры. Диалектика, парадоксы, антиномии, софизмы были призваны не столько ограничить человеческое познание, сколько конституировать восприимчивое к церковной и священной истине восприятие. Согласно определению Фомы Аквинского, Бог есть *actus purus* – чистый акт, т. е. высший род действительности, пронизывающей и сохраняющей в бытии весь порядок сущего. Чистому акту, т. е. чистой актуальности и высшей действительности, соответствует высшая полнота бытия. «Необходимо, – говорит Аквинат, – должна быть некая вещь, которая была бы причиной существования всех вещей благодаря тому, что сама была бы чистым бытием» [4, с. 244]. Такой вещью выступает Слово, которое всецело есть бытие и первая причина всякого творения. Получаемое от Творца бытие есть то, благодаря чему все сотворенное существует. Все, что существует само по себе и бытие чего не удостоверено самим Творцом, есть, по сути дела, квазисущее. В силу этого бытие по своему достоинству выше любого рода «чтойно-

¹ Составление, сопоставление книг и речей; аргументация, исходя из слов (*лат.*).

сти», или сущности, так как оно есть то, благодаря чему творение есть и всегда остается таковым. Сущность же связана с собственной природой вещи, с как бы ее «я». Но никакое творение не способно быть благодаря только самому себе, кроме Творца, который нетварен. Поэтому, говорит Фома, «невозможно, чтобы бытие вещи исходило непосредственно от самой ее формы, или чтойности... как от производящей причины...» [4, с. 244].

«Логизация» бытия-как-слова Фомой Аквинским подразумевала прежде всего рецепцию на латинском языке наследия Аристотеля вместе с обширными комментариями арабских и еврейских мыслителей. Тексты Аристотеля рассматриваются Фомой как непосредственное выражение истины Откровения. В них открывается возможность такого же мыслительного усилия, что и при уяснении извечного смысла творения согласно Священному Писанию. Благодаря силлогистической демонстрации из теологии выделяется относительно самостоятельная сфера философии, где человеку предоставлена свобода руководствоваться категориями и понятиями разума. Несмотря на относительную самостоятельность, философствование не представляет собой принципиальной свободной позиции, поскольку познание лишено всякого смысла, если разум не задается вопросом о бытии Творца. Согласно Философу¹, «теология», в отличие от «первой философии», переходит от вопроса о природе сущего к вопросу о последнем и высшем сущем, т. е. о бытийности и единстве всего природно-сущего в целом. Для логического же слова Фомы Аквинского это направление подлинного философского вопрошания служит лишь вспомогательным средством. Он отождествляет аристотелевскую «теологию» и «первую философию» с христианским содержанием веры. Фома Аквинский вовсе не продолжает традицию древнегреческого философствования своей «реабилитацией» аристотелевского разума. Всемогущая логика Творца вынуждает наш ум мыслить бесконечное не как нечто потенциальное (Аристотель), но как в высшей степени актуальное, как действенное бытие, как всеполноту бытия. Он противопоставляет такую логику Творца ограниченной логике человеческого разума. Разум, пытаясь постигнуть природу *causa prima*, чистого действия, становится заложником своей логики, поскольку он сталкивается с логическими парадоксами и софизмами, призванными вывести его из «сонного» состояния и обратиться к неисчерпаемой в своей глубине и мощи логике Творца. Особенность человеческого знания, для которого имеет место глубокая сопричастность языка Творца и творения, состоит вовсе не в том, чтобы доказывать, а в том, чтобы *истолковывать и демонстрировать* эту сопричастность, т. е. саму по себе истину.

¹ Нужно всегда помнить, что для Аквината Аристотель – единственный нехристианский философ, которому можно доверять в вопросах теологии. Аверроэс же, завершающий развитие арабоязычного аристотелизма, – лишь комментатор Философа. О нем говорили: «Аристотель объяснил природу, а Аверроэс – Аристотеля».

Человек в состоянии достигнуть собственными силами высшего познания, т. е. знания наиболее общих определений сущего как такового (*ens qua ens*). Такое познание Фома Аквинский называл *scientia regulatrix* – наукой, определяющей все другие науки. Именно к этой школьно-схоластической форме апелляции к словам был вынужден обратиться Рене Декарт в своем обосновании «новой» методической науки. Заимствуя схоластическую схему *scientia regulatrix*, или *prima philosophia*, позволяющую детально изучать правильную структуру мышления, а также приемы аргументированного суждения о бытии Творца, Декарт переводит вопрос о надлежащей демонстрации бытия Бога в плоскость вопроса о достоверности метафизического познания, где человек есть тот субъект, который удостоверяет все сущее в качестве объектов. И если объекты противопоставляются субъекту как их основанию, а согласно Декарту они действительно противопоставлены, то, стало быть, заранее условлено принимать такое положение дел за уже известное, т. е. за «математическое». «Математическое» происходит от древнегреческого слова *τά μαθηματά* (заранее знаемое)¹. «Математическое» Декарта возводится в ранг метафизического, провозглашая противостояние человека всему сущему. Это означает, что любое сущее, превращаясь в математический объект, может быть подвергнуто какому угодно преобразованию. Сколько измерений и математики, столько научности и тем самым оснований говорить о реальности вещей.

Чуть раньше Декарта Франсиско Суарес (1548–1617) стремился систематически и строго определять бытие как акт: «Экзистенция есть акт, коим вещь устанавливается, полагается вне статуса возможности» (*Disput.*, XXXI, sec. IV. 6)². Декарт же определяет бытие прежде всего как «*ego cogito*». Декартовское «я мыслю» означает «я полагаю», «я удостоверяю», поскольку истина понимается им как *certitudo*, т. е. как достоверность, уверенность и неопровержимость. Тем самым понимание бытия Бога как *actus purus* преобразуется в картезианское *ego cogito*.

И здесь на первый план выступает тема изучения «книги природы», в которой Бог выразил себя не менее непосредственно, чем в «книге Откровения». Эта тема стала для Декарта ведущей. «Книга природы» написана чистым и неискаженным языком. «Первозданный» язык природы – это однозначно строгий язык математики, поэтому он доступен для каждого, кто знает числа и правила исчисления. Язык математики противопоставляется языку Откровения, где любое слово допускает многочисленные толкования, порой даже взаимоисключающие друг друга, тогда как разного рода ложные истолкования не затрагивают неискаженного языка природы. Математическое постигается Декартом, а затем

¹ См., напр., значение этого слова у Платона: Sauppe H., Towle J. A. *Commentary on Plato: Protagoras* [6, p. 43–44].

² Цит. по изданию: Franciscus Suarez. *Opera omnia*. Vol. 26 [7].

и Галилеем как внутренний компонент мышления, как *mente concipere* – мыслить в своем собственном уме. Если ранее средневековые ученые входили в словесные тонкости и детали, демонстрируя логические парадоксы, казусы и апории, то у Декарта отношение к слову принципиально меняется. Его слово, руководствуясь методической идеей познания, спрашивает о пути, направляющем к правильному прочтению природы как книги. «Правила», «метод», «правильный путь», «руководство для отыскания истины» – такова тематика размышлений Декарта о путях усовершенствования человеческого разума. Эта тематика выносится им в название нескольких программных работ, таких как «Правила для руководства ума» (*Regulae ad directionem ingenii*) и «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» (*Discours de la method pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*). В них получает обоснование предвосхищающий логос, преобразующий нашу восприимчивость вещей. Отныне средневековая демонстрация ограниченных возможностей человеческого ума уступает место науке как свободному исследовательскому предприятию, настраивающему разум на достоверность и ясность. Лишь при таком режиме сознания, как теперь полагают, вещи себя подлинно раскрывают.

Насколько достоверен и ясен язык математики, т.е. язык аксиоматических положений, которые ум сам для себя уполномочивает установить, настолько разум, полагающий необходимые правила, должен стать автономной основой не только познания, но и всего сущего. Методическое слово Декарта гласит о внутренних, базисных и руководящих положениях, а не об апелляции к авторитетным мнениям или догматам, взятым извне. Суть даже не в *argumentum ex re*, т. е. демонстрации от вещей, от которых исходит обязательность чувственного восприятия реалий. Суть в том, что методический логос Декарта техничен и изобретателен. Он представляет собой как бы «выслеживание» и «захват» вещей.

«В соответствии с новоевропейским приоритетом субъективности видение как акт, совершаемый субъектом, оказывается решающим. Поскольку, согласно Ницше, человек есть зверь, утвержденный в статусе сверхчеловека, зверь, который обретает свою сущность в воле к власти, взор и видение субъекта – это взор и видение существа, которое все просчитывает, во всем стремится забежать вперед, то есть завоевать, перехитрить, неожиданно напасть. Вслед за Ницше Шпенглер говорит о том, что взор современного субъекта – это взгляд хищника, подстерегающего добычу» [5, с. 235].

«Прочтение» природы требует предвосхищения, математики в самом широком смысле – как «универсального учения» (*mathesis universalis*) о том, что мы заранее полагаем и знаем. Ум при этом требует непрерывного руководства и контроля, предельного напряжения бодрствующего сознания. Отсюда, как подчеркивает А. Г. Погоняйло, требова-

ния к человеческому рассудку: «1) иметь собственное суждение (Selbstdenken); 2) мысленно ставить себя на место каждого другого; 3) всегда мыслить в согласии с собой. Первой максиме соответствует образ мыслей, свободный от предрассудков, второй – широкий, третьей – последовательный» [3, с. 80].

Истина заключена в методе. Метод – тот путь, на котором впервые становится возможным правильное «прочтение» самой природы. Этот путь не есть просто произвольное направление или блуждание, а заранее и строго рассчитанное направление, где точкой отсчета служит сам человек и его ум. Если Богу правила не нужны, то для нашего ума это – фундаментальные предвосхищения, высшие аксиомы и условия, задающие непреложную направленность уму. Вне языка условий и аксиом невозможна самостоятельность мысли и ее независимость от схоластики; уклонение же от методических правил, направляющих познание, всегда грозит обернуться потерей ясности и достоверности в разыскании истины. Декарт в противовес схоластике предлагает принципиально иной путь: если есть истина, природа, разум и Бог, то для их восприятия требуются метод и правила универсального порядка. Язык условий, аксиоматических положений создает мыслящий разум, устроенный так, чтобы привлекать сущее к отчету, рассчитывая и учитывая его положение. Главным для Декарта является то, что раскрывается определенным образом устроенная субъективность, то, что может быть достигнуто человеком в своем собственном разуме. «Что в Новое время умопостижимая субъектность бытия была перетолкована в бытие мыслящего субъекта, коему тем самым вручались полномочия истины бытия, – лишь последний шаг в *самопознании* метафизического мышления» [1, с. 169]. Другими словами, главное для Декарта – исходить из своего ума, развертывая его *cogito* или Я-принцип, с помощью которого не только возможно, но и необходимо доказывать бытие Бога.

Список литературы

1. Ахутин А. В. Античные начала философии. – СПб., 2007.
2. Длугач Т. Б., Ляткер Я. А. La Republique des Lettres XVII в. и «натуральная философия» Исаака Ньютона // Философия эпохи ранних буржуазных революций. – М., 1983.
3. Погоняйло А. Г. Техника себя и философия Нового времени // Человек. RU. Ежегодный гуманитарный альманах. – 2009. – № 5.
4. Фома Аквинский. О сущем и сущности / пер. с лат. В. У. Кураповой // Историко-философский ежегодник-88. – М., 1988.
5. Хайдеггер М. Парменид. – СПб., 2009.
6. Sauppe H., Towle J. A. Commentary on Plato: Protagoras. Boston; London, 1889. – P. 43–44.
7. Suarez Franciscus. Disputationes metaphisicae // Franciscus Suarez. Opera omnia. V. 1–28. Paris, 1856–1878.

Паскаль: от умозрения к умонастроению

В статье осуществлен экзистенциальный анализ религиозной мысли Блеза Паскаля, за основу которого взято понятие «умонастроение». Паскаль представлен автором как мыслитель, чья мысль неотделима от переживания отсутствия Бога в мире.

The article presents an existential analysis of the religious thought of Blaise Pascal which is based on the concept of "the state of mind". The author presents Pascal as a philosopher whose ideas are essentially connected with the experience of God's absence in the world.

Ключевые слова: Паскаль, умонастроение, скука, ничто, картина мира, смерть Бога.

Key words: Pascal, state of mind, boredom, nothing, Weltbild, death of God.

Философия Паскаля знаменует собой переход от умозрения к умонастроению, который как раз и делает возможным такое явление, как экзистенциализм. Задолго до Хайдеггера Паскаль фактически заговорил о настроенности нашего существования и, что не менее важно, нашей мысли. Непостоянство, тревога, скука – это не просто настроения, ставшие предметом отстраненной рефлексии французского мыслителя, а умонастроение эпохи, которую принято называть «Новое время». То, что Паскаль является, по выражению Ларса Свендсена, «первым теоретиком скуки» [6, с. 74], говорит о том, что мысль самого Паскаля уже была открыта для этого настроения, т. е. настроена на него. А это значит, что мысль Паскаля принадлежит области умонастроения, а не умозрения, видящего в настроении помеху для незамутненного интеллектуального созерцания. Когда Платон говорит, что ничто не привязывает душу к телу сильнее радости или печали [5, с. 40], он всецело находится в рамках умозрительной установки, изгоняющей из мысли все, что не может быть схвачено умственным взором. Мысль Паскаля, напротив, начинает обращаться к тому, что невозможно представить, а можно только пережить. Переживание, как замечает Хайдеггер, является одной из сущностных черт Нового времени, или «времени картины мира» [8, с. 42]. Там, где мир становится картиной, т. е. представляется во всей своей тотальности, имеется обратная сторона – переживание, распространяющееся на все, что выходит за рамки этой *представленности*. Мысль Паскаля в глубине своей и есть *мысль-переживание*, неотделимое от переживания картины мира. Именно в этом следует видеть как ее оригинальность, так и актуальность.

Одним из наиболее распространенных аргументов против экзистенциалистской интерпретации самых известных фрагментов «Мыслей» Паскаля является тот, что они выражают не позицию самого автора, а лишь позицию либертина, выраженную от первого лица в сугубо апологетических целях. Каким бы убедительным ни представлялся данный аргумент, он не объясняет, почему апология Паскаля вообще нуждается в чужом голосе. Даже указание на диалогический характер его мысли, роднящий Паскаля с Достоевским и Кьеркегором, будет недостаточным для осмысления данного шага. Паскаль обращается к выражению чужой мысли от первого лица именно потому, что сама его мысль наиболее ярко раскрывается на уровне умонастроения. Умонастроение же, в отличие от умозрения, не знает жесткого разделения на свое и чужое¹. Если в умозрительной установке даже собственная мысль дистанцируется от ее носителя, вынуждая того же Платона говорить от имени Сократа, то в случае умонастроения имеет место совершенно противоположная ситуация: здесь уже чужая мысль начинает переживаться как собственная, ярким примером чему могут послужить «Записки из подполья» Достоевского, где он с самого начала тщетно пытается дистанцироваться от своего крайне несимпатичного персонажа. Тот факт, что голос либертина часто путают с голосом самого Паскаля, говорит лишь о том, что в данном случае мы имеем дело не с передачей чужой мысли, а с вживанием в чужую мысль, которая и есть мысль-переживание, или мысль-настроение. Как бы мы отрицательно ни относились к настроению скуки, если оно нами все же завладело, мы уже не можем от него дистанцироваться так, например, как мы можем дистанцироваться от чуждого нам образа мысли. Это настроение, как и настроение тревоги, является нашим, даже если оно противоречит нашему образу мысли. В подобной ситуации оказывается и Паскаль, выступающий от имени либертина:

«Вот, что я вижу и что приводит меня в смятение. Куда бы я ни поглядел, меня везде окружает мрак. Все, являемое мне природой, рождает лишь сомнение и тревогу» [4, с. 325].

Будучи христианином, Паскаль, тем не менее, не просто доносит до читателя глубоко чуждый ему образ мысли, а пытается выразить сопряженное с ним настроение, которое как раз и лежит в его основе. О подобном рождении мысли из настроения будет говорить Бергсон, на сходство которого с Паскалем указывал Анри Гуйе, правда, применительно к мистическому опыту, лежащему в основе «Мемориала»

¹ Примечательно, что Романо Гвардини проводит параллель между Паскалем, Кьеркегором и Ансельмом Кентерберийским, указывая на то, что «страстная» мысль этих авторов неотделима от ее предмета, что делает невозможным теоретическое дистанцирование по отношению к ней [12, р. 167]. Это значит, что умонастроение подразумевает участие мысли в жизни идей, о чем уже говорил Платон, хотя и языком умозрения.

[11, р. 4]. Паскаль, по сути, и вводит религиозный индифферентизм либертина в сферу мистических переживаний, придавая его мысли глубоко трагический характер. Не случайно Люсьен Гольдман характеризует как трагическую и мысль самого Паскаля. При этом важно учесть не только ее трагический, но и ролевой характер. Выступая от имени либертина, Паскаль вместе с тем входит в роль либертина. Данный ролевой аспект очень важен и для мысли Достоевского, и для мысли Кьеркегора. Паскаль, как и Достоевский, по выражению Бахтина, мыслит «точками зрения». Слияние мысли с точкой зрения, с перспективой – это, несомненно, одна из ключевых особенностей новоевропейского мышления, наиболее полно воплотившаяся в философии Ницше, также неотделимой от ролевого сознания. Умозрительное воплощение этой тенденции являет собой монадология Лейбница. Мысль Паскаля выражает эту тенденцию на уровне умонастроения, что и роднит ее с мыслью Достоевского и Кьеркегора, представляющую собой как нескончаемый диалог, так и нескончаемую инсценировку.

Мир, понятый как картина, есть вместе с тем и мир, понятый как сцена. Гольдман, развивая интуицию раннего Лукача применительно к Паскалю, непосредственно соприкасается с проблематикой, поднятой Хайдеггером. Если мир становится картиной, за рамки которой выносятся Бог, то человек осознает себя актером, для которого мир является сценой, а отсутствующий на этой сцене Бог – невидимым зрителем¹. Мало того, сцена, спектакль существуют только благодаря зрительскому взгляду, который, в свою очередь, существует за пределами сцены. Артист должен чувствовать на себе взгляд зрителя, и только тогда он может играть. Паскаль прививает нам сценический взгляд на мир и на самих себя. Не случайно, в отличие от Декарта, он говорит о человеческом «я», которое для своего существования нуждается во взгляде другого². Немалое количество фрагментов «Мыслей» изобличает это суетное стремление человека не быть, а казаться, добиваясь при этом признания у других. Однако это стремление неотделимо от ролевого сознания и может толковаться не только в терминах суетности человеческого существования, но и в терминах его сущностной эксцентричности. Субъект умонастроения в отличие от субъекта умозрения не столько видит, сколько нуждается в том, чтобы видели его. Вот почему либертин у Паскаля обречен на все большее и большее ослепление. Он ищет в мире следы Бога, но видит слишком много, чтобы отрицать его, и слишком мало,

¹ Как говорит Гольдман, Скрытый Бог для Паскаля – это «Бог присутствующий и отсутствующий» одновременно [2, с. 44], т. е. Бог-Зритель.

² Здесь весьма показательным начало 323 фрагмента «Мыслей», сводящее на нет все попытки найти наше *я*, чье иллюзорное существование находится в прямой зависимости от взгляда Другого: «Что такое я? У окна стоит человек и смотрит на прохожих; могу ли я сказать, идучи мимо, что он подошел к окну, чтобы увидеть меня? Нет, ибо он думает обо мне лишь между прочим» [4, с. 344].

чтобы преисполниться уверенности в его существовании. Либертин ослеплен собственной потребностью видеть, смотря на мир сквозь призму декартовской очевидности:

«Сколько раз я повторял, – если природа сотворена Богом, пусть она неопровержимо подтвердит Его бытие, а если подтверждения ее обманчивы, пусть их совсем не будет; пусть она меня убедит во всем или во всем разубедит, чтобы я знал, чего держаться» [4, с. 325].

Именно это ослепление выводит его из-под власти умозрительной установки, открывая перед ним мир, который смотрит на него пугающей пустотой пространств. Умонастроение либертина являет изнанку его умозрения. Он отдается во власть настроения там, где перестает видеть, отчаявшись в собственном познании. Сходную ситуацию мы встречаем у Достоевского в безумии Ивана Карамазова, отчаявшегося в возможности понимания божьего мира, представшего ему в качестве «дьяволова водевиля». Там, где Иван Карамазов отказывается видеть малейший намек на присутствие божьей правды и божественной любви, он ловит на себе взгляд черта. Его атеистическое умозрение неожиданным образом преобразуется в инфернальное умонастроение, от которого он не может отделаться так, как он может отделаться от умозрительной философской идеи. Так же и либертин у Паскаля, отказываясь видеть Бога в мире, вынося тем самым его за рамки картины, оказывается посреди сцены, на которую устремлен взгляд отсутствующего на ней Бога. Если в контексте умозрения все невидимое, т. е. не представленное на картине, как бы и не существует, оказавшись за ее рамками, то в контексте умонастроения все невидимое само начинает видеть и присутствовать в своем отсутствии, как зритель, смотрящий на сцену. Таким образом, если картина являет собой метафору умозрения, то сцена – метафору умонастроения. И если мыслитель, созерцающий мир как картину, является его зрителем, познающим субъектом, то мыслитель, для которого эта картина превращается в сцену, чувствует себя участником спектакля. Именно здесь пролегает непроходимая грань, отделяющая «мыслящий тростник» Паскаля от «мыслящей вещи» или *cogito* Декарта. Если Декарт колеблется между *cogito* представляющим и *cogito* представленным на картине, которым и является *мыслящая вещь*, то Паскаль сводит то и другое в ролевое *cogito* сцены, где тот, кто представляет, вместе с тем переживает себя в этой представленности.

Паскаль начинает сценически переживать то, что Декарт только мыслит, представляя и саму мысль Декарта в качестве своеобразного философского сценария. Если Декарт делит реальность на мыслящую и протяженную субстанции, то Паскаль заставляет нас переживать экзистенциальную драму хрупкой мысли посреди костной, лишенной созна-

ния материи¹. То, что в умозрении Декарта не вызывает никаких трудностей (дуализм мысли и лишенной ее протяженности), в умонастроении Паскаля становится главной проблемой человеческого существования. При этом важно заметить, что Паскаль не полемизирует в данном вопросе с Декартом, а как бы доигрывает картезианскую мысль до ее не столько логического, сколько трагического финала². И подобная игра может сказать куда больше о данной философии, нежели любая критика. Также и картезианское методическое сомнение превращается здесь в трагическую исповедь либертина, выражающую не столько сомнение, сколько экзистенцию самого сомневающегося. При этом важно заметить, что драматизация сомнения у Паскаля оставляет человека посреди мира, обрушив все жало сомнения на мысль, тогда как у Декарта, напротив, сомнение, благополучно разделавшись с существованием внешнего мира, разбивается о несомненность мысли.

Мир, открытый взору либертина, представляет собой декорацию его сомнения. Мир здесь существует лишь в той мере, в какой он непроницаем для Бога и для мысли, т. е. для того, что только и могло бы гарантировать его, пусть и относительную, достоверность. Либертин тонет в пространственной и онтологической пустоте мира именно потому, что он увязает в своем сомнении, направленном на бытие Бога, и в конечном итоге отчаивается в собственной мысли. Сомнение, таким образом, не выводит человека за рамки мира, а, напротив, замыкает его в этих рамках. Бытие сомневающегося – это не просто бытие-в-мире, а бытие-в-мире по-преимуществу. Умозрение исключает сомневающегося из мира, умонастроение, напротив, вбрасывает его в мир. Чем больше либертин отдается переживаемому сомнению, тем беззащитнее он оказывается перед ним. Вот почему размышления Паскаля о мире, убивающем человека, носят не столько христианский, сколько гностический характер. Мир-убийца не может быть назван творением благого Бога, пусть даже и поврежденным грехом. Однако при этом нельзя сказать, что этот мир сотворен злым Демиургом или богом-обманщиком, поскольку мир в данном случае вообще не мыслится и не переживается как творение. Мир, ставший картиной, не нуждается в Боге-Творце, который находится за ее рамками, зато он может переживаться как сцена подлинной трагедии, главным действующим лицом которой выступает человек в отсутствие Бога. Декарт, пребывающий в пределах умозрения, не мог

¹ Хрупкость «мыслящего тростника», как замечает Винсен Карро, выражает также податливость уступающего чувствам человеческого разума [9, p. 256], что опять-таки указывает на умонастроение.

² «Я не знаю, кто дал мне место в этом мире, ни что такое мир, ни что такое я сам. Я нахожусь в страшном неведении всего. Не знаю ни своего тела, ни своих чувств, ни души, ни даже той части меня самого, которая мыслит то, что я говорю, размышляет обо всем и о себе самой и, однако, так же мало знает себя, как и все остальное» [4, с. 124].

почувствовать драматизма собственной философии, по сути, изгоняющей Бога из мира. Упрек, сделанный ему здесь Паскалем, крайне показателен, несмотря на всю свою спорность:

«Не могу простить Декарту: он очень хотел бы в своей философии обойтись без Бога, но так и не обошелся, заставил Его дать мирозданию щелчок и тем привести в движение, а потом Бог стал ему не надобен» [4, с. 303].

Даже если эти слова относятся лишь к картезианской физике, они раскрывают главную заботу новоевропейской науки: во всем, по возможности, обходиться без Бога. Фактическое разрушение натурфилософии с ее космологией, наблюдаемое у Декарта, находит свое подлинное выражение, как и понимание, именно у Паскаля. То, что было скрыто от умозрения, открылось в умонастроении: мир, представший взору новоевропейской науки, – это мир, сущностно закрытый для Бога. Передать же эту закрытость могли лишь те экзистенциальные настроения, о которых начинает говорить Паскаль и, прежде всего, устами своего либертина. Когда Борхес замечает, что Бог для Паскаля был менее реален, чем устрашающая Вселенная [1, с. 341], он улавливает самое существенное не столько в Паскале, сколько в выражаемом им умонастроении: ужасает не Бог, а сомнение в его существовании, порождающее дурной страх, который «связан не с верой в существование Бога, но с сомнениями в этом существовании» [4, с. 252]. Страх перед миром – это и есть страх перед Богом сомневающегося или неуверенного в Его существовании, подразумевающий двойное сомнение: «Одни боятся не найти Бога, в которого веровали, другие боятся найти Бога, которого они отрицали» [4, с. 252]. Если верующий начинает переживать присутствие Бога через Его отсутствие, то неверующий переживает отсутствие Бога через Его присутствие. Мир для Паскаля как раз и воплощает собой это пугающее верующего и атеиста двойное сомнение в *бытии-небытии* Бога, не вписывающееся в жесткие рамки противопоставления веры и неверия. Паскаль здесь предвосхищает проблематику «*теологии смерти Бога*», которая и пыталась говорить о Боге, исходя из экзистенциального переживания его отсутствия или смерти, неотделимого от переживания смерти человека.

Ужас перед смертью, как ужас перед Ничто – это ужас человека Нового времени, в основе которого лежит скрытое переживание «смерти Бога» за рамками «картины мира». Паскаль первым задает тон такого понимания смерти. Очень важным у Паскаля представляется не просто его обращенность к теме смерти, что было не внове для любого мыслителя, тем более христианского, а то, что именно у него разговор о смерти приобретает совершенно новое, «современное» звучание. Смерть выходит за рамки умозрения и начинает все более и более переживаться как

ужас перед Ничто, о котором будет говорить Хайдеггер [8, с. 20–24]. Этот ужас настолько сильно завладевает сознанием современного человека, что даже у верующего вытесняет мысль об аде, о чем свидетельствует Мигель Уномуно:

«Я должен признаться, как ни тяжело в этом признаться, что никогда, во времена простодушной веры моего детства, меня не пугали описания мук ада, какими бы жесткими они ни были, и я всегда чувствовал, что небытие страшнее ада. [...] Я верил и по-прежнему верю в то, что если бы мы все уверовали в наше спасение от небытия, то все мы стали бы лучше» [7, с. 62].

С учетом аналогичной ситуации Паскаль как раз и обращается к своему собеседнику в так называемом «пари»: разговор о вечности с атеистом можно вести, лишь ориентируясь на глубоко укорененный в нем страх небытия, а не на боязнь посмертного воздаяния. Однако надо понимать, что сам этот страх стимулируется возможностью вечной жизни, только усиливающей страх или ужас перед Ничто как возможностью, о чем позже будет говорить Кьеркегор. Вот почему скептицизм (или агностицизм) тут обретает глубоко экзистенциальный характер, чего нельзя сказать о его сугубо светской интерпретации. Парадоксальным образом Ничто у Паскаля предельно содержательно, поскольку речь идет не просто о ничто, и даже не только и не столько о ничто, которое поджидает каждого, а о Ничто Вечности, Бога и Смысла. Наивный атеист, видящий в Ничто только лишь исчезновение собственного я, не испытывает такого ужаса перед смертью, как тот атеист, для которого в Ничто пропадает не только его личное самосознание, но и все остальное: «Для человека все сущее – в нем самом, ибо когда он умирает, для него умирает и все сущее» [4, с. 365]. Либертин, к которому обращается Паскаль, фактически соотносит свою смерть со смертью Бога, открывающую ему онтологическую и смысловую пустоту как его жизни, так и его смерти. Вот почему мы учимся у Христа и тому, что есть наша жизнь, и тому, что есть наша смерть. Агония Христа подразумевает смерть вечного Бога во времени, неотделимую от смерти отдельного человека. Только когда человек начинает понимать, что с его смертью исчезает все, он начинает понимать и то, что есть сама его Смерть¹. Но такое понимание смерти возможно лишь в свете (или во мраке) умонастроения, для которого Смерть – не сон и не отделение души от тела, а шок, испытываемый человеком перед Ничто. Для умозрения, напротив, здесь нет никакой про-

¹ На эту особенность атеизма указывает современный христианский философ Константин Иванов: «Атеизм непосредственно, бессознательно переживает абсолютность и человека, и Смерти. И абсолютность человеческой смерти связана с абсолютностью человека» [3, с. 99].

блемы, ведь «ничто» для него просто нет. Когда Сократ в «Федоне», перед самой казнью храня полное спокойствие, рассуждает о бессмертии души, он являет нам яркий пример философа умозрения, не делающего различий между жизнью и смертью именно потому, что смерть им не переживается, а мыслится, так же как и жизнь. Напротив, в контексте умонастроения смерть начинает пониматься, лишь исходя из ужаса перед Ничто, после которого разговор о бессмертии души уже не имеет первостепенного значения, поскольку остается вне сферы наших переживаний. Ключевым здесь становится разговор о вечности, противостоящей небытию, на что опять-таки указывает Гольдман в связи с вопросом о трагическом сознании [2, с. 90]. Агония Христа и выражает собой трагическое противостояние вечности и небытия, являющее собой прообраз хайдеггеровского *бытия-к-смерти*. Именно здесь позиция Гольдмана в отношении Паскаля чрезвычайно сближает его с германским мыслителем:

«В этой трагической перспективе ясность означает прежде всего осознание неотвратимого характера границ и особенно смерти. Она не знает никакого исторического будущего, поэтому в этой перспективе величие человека есть приятие сознанием и волей мучений и смерти, приятие, создающее из жизни выдающуюся судьбу» [2, с. 91].

Гольдман в своей интерпретации Паскаля так близок к Хайдеггеру именно потому, что сам Паскаль дает к этому серьезный повод. Паскаль в данном случае даже не столько предвосхищает экзистенциальную философию, сколько дает христианский ответ на ее самый радикальный вызов, связанный с проблемой, а точнее, с тайной смерти. Этим ответом является Христос, добровольно принимающий на себя всю глубину человеческих страданий, венцом которых является смерть:

«Иисус Христос переносит в Своих страстях муки, причиняемые Ему людьми, но в смертной борьбе страдает муками, Самим на Себя наложенными. Эта казнь уже не от руки человеческой, но от руки всемогущей и только всемогущим Существом переносимая [4, с. 270].

Речь, таким образом, идет о подлинном отношении к смерти, о *заступании в смерть*. Христос – это и есть подлинное бытие-к-смерти, открывающее перед человеком бездну небытия и Воскресения – Воскресения, смысл которого раскрывается во всей своей полноте лишь перед лицом Ничто. «Глубина Воскресения открывается через глубину Смерти, через полное отрицание нашей жизни в Смерти» [3, с. 99], – именно такими словами современная христианская мысль может выразить экзистенциальный опыт, раскрывшийся во всей своей полноте в умонастроении Паскаля.

Список литературы

1. Борхес Х-Л. Сфера Паскаля // Коллекция. – СПб.: Северо-Запад, 1992. – С. 338–341.
2. Гольдман Л. Сокровенный Бог. – М.: Логос, 2001.
3. Иванов К. Христианство и атеизм (письмо о. Сергию Желудкову) // Открытое христианство. – СПб.: Европейский Дом, 2009. – С. 94–117.
4. Паскаль Б. Мысли. – М.: REFL-book, 1994.
5. Платон. Собрание соч.: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993.
6. Свендсен Л. Философия скуки. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.
7. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни, Агония Христианства. – М.: Символ, 1997.
8. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993.
9. Carraud V. Pascal et la philosophie. – Paris: PUF, 2007.
10. Gouhier H. Blaise Pascal: Commentaires – Paris: Vrin, 2005.
11. Guardini R. Pascal ou le drame de la conscience chrétienne. – Paris: Éditions du Seuil, 1951.

Универсальная характеристика Лейбница как мнемонический проект

В статье рассматривается соотношение двух концепций Лейбница: теории соревнующихся миров (*Daseinstreben*) и универсальной характеристики (*characteristica universalis*). Анализируется понятие виртуально сущего и выявляется существенная неполнота проекта универсального языка. Устанавливается, что обе концепции являются ничем иным, как описанием особым образом понятой памяти.

The article describes the relation between two Leibniz's theories: *Daseinstreben* theory and *characteristica universalis*. It analyses the concept the virtual reality and demonstrates that the project of universal characteristics is essentially incomplete and that both conceptions describe the specific notion of memory.

Ключевые слова: универсальная характеристика, память, виртуальная реальность.

Key words: *characteristica universalis*, memory, virtual reality.

Раскрывая замысел творения, Лейбниц создает концепцию соревнующихся миров. Бог имеет дело с бесконечным рядом возможных миров, из которого, согласно определенному критерию, и выбирает наилучший, который, в свою очередь, соответствует природе Бога. Для обозначения того состояния, в котором пребывает каждый из возможных миров, Лейбниц выбирает термин «виртуальное», виртуально сущее. С другой стороны, конечные мыслящие существа не могут быть уверены в том, что постигаемое ими в восприятиях и есть реальность. Для приведения воспринятого к статусу реального, т. е. наилучшего, в лейбницеvском метафизическом построении задействуется особый проект – универсальная характеристика, всеобщий язык, элементами которого должны стать не внешние обозначения вещей, а их полные определения. В настоящей статье мы разберем, каким образом соотносятся между собой божественный замысел творения и универсальная характеристика. Для этого нам прежде всего потребуется разобрать понятие виртуально сущего.

Утверждение статуса виртуально сущего, *во-первых*, призывает нас к переосмыслению того, что сам Лейбниц называет динамическим универсумом, коль скоро динамическое понимается не как возможность чего-то, что предшествует в бытии этой возможности, но как имеющее преимущество перед другими возможностями и в силу этого способное претендовать на бытие; динамически сущее, таким образом, – это наде-

ленное сравнительной степенью превосходства (*virtus*). *Во-вторых*, признание этого статуса проясняет концепцию творения и предопределения. *В-третьих*, такое утверждение сообщает нам нечто новое и об универсальном языке, проект которого (как принято думать) не получился у Лейбница: универсальная характеристика призвана сообщать о существе нечто такое, чего не было известно о нем до описания на этом языке, даже в том случае, если проект универсальной характеристики оказывается существенно неполон.

Виртуальное и динамическое. Универсальная характеристика, поскольку имеет дело все же не с полным определением вещей, а только с «правильным» их определением, т. е. созданным в соответствии с определенными правилами и в соответствии с ними же постоянно пополняемым, есть проект конечного способа осмысления, Бог в ней не нуждается. Подобно спортсмену, выполняющему финт, сознание, говорящее на всеобщем языке, обыгрывает природу конечного, игра и занимает место природы конечной вещи, коль скоро мы называем ее сообразно правилам универсального языка. Правила этой игры должны быть согласованы с порядком именованья и диктуют порядок восприятия. Позже Кант будет проводить жесткую границу между мыслимым и чувственно воспринимаемым. Лейбниц же, напротив, указывает на затруднительность такого разграничения. С одной стороны, восприятие и осознание восприятия – два совершенно разных акта:

«Думать о каком-нибудь цвете и размышлять, что думаешь о нем, – две совершенно различные мысли, точно так же как самый цвет отличается от меня, думающего о нем» [4, с. 373–374].

Есть различные восприятия, которым соответствуют понятия:

«только чувственные – составляющие предмет каждого отдельного чувства, чувственные и умопостигаемые одновременно – принадлежащие общему чувству и только умопостигаемые – свойственные только уму. Первые и вторые вместе доступны воображению, третьи же выше воображения. Вторые и третьи понятны и отчетливы; первые же смутны, хотя они ясны и доступны узнаванию» [4, с. 374].

Сообразно различию в понятиях устроена и иерархия существ: простые энтелехии – животные – разумные духи, которые *способны* к более или менее ясным и отчетливым восприятиям. С другой стороны, в «Новых опытах» Лейбниц сам себя поправляет:

«трудно сказать, где начинается чувственное и разумное и какова низшая степень жизни. Так постепенно увеличивается или уменьшается в правильном конусе величина диаметра» [2, с. 485].

Принцип непрерывности здесь вступает в противоречие с иерархичностью универсума. Потому более демонстративными по отношению к

природе конечного знания являются не истины разума, а истины факта: *ego cogito* и *cogito varia* сообщают нам больше о нашем знании, нежели закон тождества вкупе с законом достаточного основания.

Следует различать данность порядка и сам порядок. Если порядок дан сообразно «великому принципу, в силу которого ничто не происходит без причины и должна быть причина, почему существует это, а не другое» [5, с. 234], то сам порядок, т. е. различие между ближним и отдаленным, происходит из наиболее сообразного нам, мыслящим конечным существам, способа размышлять. Эту-то сообразность и призвана зафиксировать, хорошо проявив, универсальная характеристика. Важно, что она не может быть исполнена одним человеком, поскольку в ее состав с необходимостью включаются не только истины разума, но и истины факта, которые требуют согласования опыта. Этот проект есть проект распределенного знания. Характеристика состоит в счете ближайшего, но это ближайшее – не столько трансцендентальные основания, сколько перечень хорошо воспринятого, этот-то перечень и составляет материю счета. Призыв «давайте посчитаем!» предполагает бытие считаемого, каковое принуждает к коммуникации и к прояснению, к пересчету воспринятого, так что счет есть не принуждение к порядку восприятия, но к правильной коммуникации: коль скоро ты решился заговорить на всеобщем языке, ты уже не сможешь настаивать на том, что очевидно прежде всего для тебя. Существенной частью такого говорения было бы прояснение самого языка, его формата, знаковых порядков, правил употребления лексем и т. д. – всего того, что мы сейчас наблюдаем в так называемых распределенных проектах, т. е. в сообществах типа *open source*, *web 2.0* и т. д.

Приведем пример. Универсальную характеристику можно представить себе как некую карту, например, показывающую, как попасть из одного места в городе в другое, оснащенную возможностью комментирования. По мере того, как карта будет заполняться комментариями, будет меняться и сам маршрут, и описание места, так что места на карте будут меняться, ведь хорошо описанная цель меняет и маршрут, и предпочтения, сообразно которым мы выбираем эту цель, а не другую. Допустим, я решил послушать соловьев. Ближайшее из известных мне мест в Санкт-Петербурге для этого – Смоленское кладбище. Там живут соловьи, там зелено, относительно тихо, и там есть где погулять. Если я внимательно изучу способы перемещения с Петроградской стороны на Васильевский остров, найду таких же любителей птичьего пения, как и я сам, то вполне может быть, что поеду я не на Васильевский, а, скажем, в парк к Озеркам, где нет соловьев, но есть пеночки, а некоторые дорожки заасфальтированы, так что можно не только прогуливаться, но и кататься на роликах. Это изменит «мой» город: улицы останутся прежними, но

выяснится, что то, что раньше я держал в обязательном сопряжении (Петроградская и Васильевский), теперь преобразовано в иную сопряженность. Более того, я прояснил и свои предпочтения, ведь казалось мне, что люблю я соловьиный выговор, а оказалось, что – тишину и простор. Признаваться в предпочтениях и уметь о них рассказывать так, чтобы тебя понимали, – как раз это Мамардашвили и называл «любить жизнь»:

«Хотеть жить – это хотеть занимать еще точки пространства и времени, то есть восполнять или дополнять себя тем, чем мы сами не обладаем. Допустим, я люблю Нану – существо, наделенное определенными качествами и в силу этих качеств вызвавшее во мне любовное стремление. А на самом деле это мое стремление вызвано расширительной силой жизни. Это и есть одно из пространств, где уместно начать мыслить, то есть отличать, что и почему ты любишь. Любишь ли ты Нану потому, что у нее голубые глаза, или ты любишь ее потому, что ты расширяешься? И линии твоей судьбы будут весьма различны в зависимости от того, что и как ты поймешь» [7, с. 33].

Проективный характер универсальной характеристики сообщает ровно об этом: улиц, коммуникативных маршрутов не существует самих по себе, они есть только хорошо обоснованный феномен, и всегда есть возможность подумать еще раз. *Это мнемонический проект, поскольку призван напоминать о совершенном Богом первом счете*: если бы он не был выполнен и не содержал бы в себе след божественной благой воли, не имело бы смысла ничего понимать: пусть я имею дело только с виртуально сущим и никогда – с реальным, упорядоченность виртуального и дает мне возможность хвалить Бога. Мыслить, считать, даже составляя ноли и единицы, – значит благодарить, воздавать хвалу. Но само мышление невозможно вне памяти о первом счете, мышление о нем и напоминает. Первый счет, таким образом, не дан как предмет конечной мысли, но – как предмет действенного памятования.

Обратимся к известной лейбницевской метафоре города, проясняющей замысел монадологии. Город рассматривается монадами с вершин окружающих его гор, и хотя город один, каждая из простых субстанций видит не то, что видит другая. Город же, воспринятый со всех возможных позиций, дан каждой монаде в смутном восприятии. Универсальная характеристика и призвана прояснять это полное восприятие города, рассматривать его последовательно со всех вершин, и если этот проект начать осуществлять, то выяснится, что то, что раньше я принимал за город, это не совсем он, но от этого город не исчезнет, а замысел градостроителя прояснится, если я увижу не только город, но и горы, и это «уввижу», поскольку будет прояснять сам характер восприятия, звучит у

Лейбница как обещание: город (реальный феномен) — горы (перечень всех возможных восприятий) – Град Божий:

«Отсюда легко вывести заключение, что совокупность всех духов должна составлять Град Божий, т. е. самое совершенное, какое только возможно, государство под властью самого совершенного Монарха. Этот Град Божий, эта воистину Вселенская Монархия (Monarchie Universelle) есть мир нравственный в мире естественном и представляет собой наиболее возвышенное и самое божественное из дел Божиих; в нем и состоит истинная слава Божия, ибо ее не было бы, если бы духи не познали величия Бога и благости его и не поразились им. Именно в отношении к этому государству и обнаруживается, собственно, его благость, так как его премудрость, его всемогущество проявляется повсюду» [1, с. 428].

Определение универсальной характеристики как коммуникативного проекта вроде бы плохо согласуется с понятием монадологии, в котором явно обозначен запрет на коммуникацию простых субстанций, однако проект всеобщего языка есть проект выявления предпочтений, а признание предпочтения и есть начало сообщества. Лейбниц здесь оказывается последовательным картезианцем: подобно тому как Декарт, мысля себя как вещь мыслящую, утрачивает и собственные родственные связи, и конфессию, и набор привычных телесных жестов, которыми обеспечивалось я-прежнее, еще не заподозрившее себя в небытии, Лейбниц, подозревая мышление не только в способности к радикальному заблуждению, но и в способности мыслить ничто (его умение ставить точки: первой истиной факта является не «я мыслю, значит, существую», а «я мыслю»), призывает нас к искусству отказа от собственного тела, от того, что есть «моя» перспектива, «мой» город. Да, сама по себе монада есть атом бытия, но известна монада себе только как бытие виртуальное, т. е. имеющее предпочтения. Последовательность виртуальных актов, благодаря «прожилкам реальности», способна превратиться в реальность подобно тому, как бесконечно малая величина – «полезная фикция» – описывает площадь криволинейной фигуры.

Универсальная характеристика, последовательно проясняя природу восприятия, будет приближать нас к восприятию подлинной субстанции тел:

«Можно сказать, что субстанция тел есть истинный феномен, поскольку Бог сам постигает их интуитивным знанием, так же ангелы и святые, которым дано видеть вещи истинно; таким образом, Бог и святые воспринимают тело Христово там, где нам видятся хлеб и вино» [10, с. 474].

Порядок в его контингентности задается индивидуальной природой монады, потому динамический универсум, выстраиваемый Лейбницем, – это не столько универсум совершенных атомов бытия, сколько универсум индивидуумов, реализующих различные возможности, и именно в

этом различии себя и показывает бытие. Как указывает проф. Сергеев, «поскольку всякое представление является перспективным, постольку возможность оказывается более фундаментальной категорией, нежели действительность, или наличный порядок вещей» [8, с. 503]. Когда феномены утрачивают реальность, тогда особую значимость получает та конфигурация возможностей, которая позволяет описывать феномены различным образом. Если мыслить *conatus*, основополагающую черту монады, заставляющую ее переходить от одного восприятия к другому, психологически, то мы получим попросту мир невротических индивидов, которые, недовосприняв одно, стремятся к иному. Но это абсурдно, понимать *conatus* следует как свойство онтологическое. Лейбниц предлагает понимать силу (дюнамис) как стремление к совершенному порядку сущего посредством фиксации предпочтений; череда восприятий не является линейным восхождением к совершенному восприятию совершенного, но, фиксируя хорошо воспринятое, мы переходим от одного восприятия к другому, отмечая то, что было понято как наделенное достоинством (*virtus*) перед другими возможностями, таким образом и осознавая мир наиболее предпочтительный: это восхождение есть вспоминание того, что теперь мы знаем лишь смутно.

Что же позволяет Лейбницу полагать, что люди все же способны говорить на «Адамовом языке»? Ведь это означает – описывать то, чего никто никогда не видел. Сами реальные феномены? Одного только опыта обращения с бесконечностями, который мы извлекаем из счисления бесконечно малых, недостаточно, ведь бесконечное еще не означает реального. Лейбница наполняло воодушевлением другое его открытие – динамика. Критикуя Декарта, который полагал, что природа телесных вещей сводима к одной только протяженности, Лейбниц доказывает, что сохраняется не только количество движения, но и «количество деятельной силы». Другими словами, наблюдая за телесными феноменами, мы способны усматривать то, что составляет самую суть всякой вещи – ее силу, более того, способны эту силу вычислять, т. е. выражать на математическом языке. Взаимодействие вещей не выводимо из одной только геометрии: «...я пришел к мысли (и притом правильной), что премудрый Творец в строении системы вещей избежал того, что вытекало бы само собой из голых законов движения, почерпнутых в чистой геометрии» [3, с. 255], это взаимодействие описывается не формулой mv , а — mv^2 , то есть в каждом взаимодействии мы наблюдаем первую производную движения, силу, которая есть нечто самостоятельное и есть не что иное, как склонность вещи действовать так, а не иначе. Эта-то склонность, то, чем вещь обладает преимущественно перед другими, и есть ее *virtus*, сама ее сущность. Истолкование мира как динамического универсума и позволяет предполагать не только наличие единого изначального языка, но и нашу способность его понимать, т. е. говорить на нем.

Виртуально существе и среднее знание. Если мы усматриваем коммуникативную природу универсальной характеристики, то и проблема среднего знания должна обсуждаться не в том смысле, принимает ли Лейбниц аргументы Луиса де Молины, с именем которого связывали концепцию среднего знания, или отказывается от всей его концепции¹. Поскольку волевое решение конечного мыслящего существа должно обсуждаться в терминах виртуальности, постольку и среднее знание (то знание, каким Бог знает о принятом свободной тварью решении) принадлежит не порядку осуществления, а порядку продолженного счета. Говорить *о среднем знании* действительно не имеет смысла, поскольку этим термином предполагается, что некто способен совершить такой поступок, о необходимости (моральной, но не метафизической) совершения которого Бог не ведаёт.

Лейбниц попросту не нуждается в концепции среднего знания, поскольку различие между моральной и «геометрической» необходимостью значимо не только для нас как конечных существ, но и для Бога. Полагая же, что Бог оставляет человеку выбор между одним жестко детерминированным набором событий и другим (и потому Бог нуждается в знании о том, какой именно выбор был сделан), мы будем принимать контингентность за необходимость, т. е. окажемся Спинозистами, а Лейбниц весьма тщательно избегал ловушек, расставленных Спинозой. Бог, полагает Лейбниц, априори знает, какой выбор совершит та или иная тварь, но выбор этот будет совершен по благодати (*bonitas*) избираемой вещи, а не по необходимости. Значит ли это, что мы должны и вовсе отказаться от понятия свободного выбора? Нет, поскольку, во-первых, отказываясь от выбора, мы впадаем в софизм ленивого разума (зачем что-то делать, если все и так predetermined?), т. е. отказываемся как раз от благодати, заключенной в избираемом предмете. И, во-вторых, мы свободны в способах описания ситуации выбора. Но и здесь нет произвола, поскольку, как указывает Лейбниц, споря с Гоббсом, «реальность определения не зависит от произвола, и не все понятия могут быть соединены между собой» [6, с. 104]. Осмысление истины как способа приведения любых суждений к тождественным высказываниям и заставляет Лейбница создавать универсальный язык.

Как бы выглядел такой язык? Я знаю, что человек есть разумное животное. Это, по Лейбницу, истинное определение. Следовательно, чтобы оформить запись, я должен выразить человека через животное и через разумное, животное – через что-то еще, и т. д. Даже если грамма-

¹ О сближении позиции Лейбница с позицией иезуитов, каковое можно усматривать даже вопреки явному отказу Лейбница от концепции среднего знания, см.: [9], см. также: [11].

тика такого языка будет предполагать однозначное прочтение (что является только предположением), его лексика будет предполагать бесконечные ряды, причем оба ряда, с которых мы начали (ряд «животное» и ряд «разумное»), должны быть совозможны. Несовозможность рядов означала бы либо ошибочность записи (т. е. неточность счета), либо неполноту исходного тезиса. Доказать или опровергнуть эту полноту мы можем, лишь посчитав. А следовательно, полнота/неполнота задается не самим тезисом, не соответствием его некоему «положению дел», а способами счета. Потому такой язык предполагал бы появление множества фикций, примеры каковых дает нам наблюдение за историей математики: и отрицательные числа, и понятие нуля, и расстояние между ближайшими точками на прямой «есть только фикции, но фикции полезные». И их существование обеспечивается совозможностью с остальными рядами. Польза, о которой говорит здесь Лейбниц, – это не польза обращения к силе, сокрытой в «самой природе», ибо о самой природе мы не знаем, известна ли она нам, но польза, извлекаемая из правильного определения: раньше не могли посчитать, а теперь можем. Польза есть осознание принуждения (все равно – в поступке или в описании), и это принуждение есть порядок памятования о совершенном Богом счете.

В работе «Среднее знание» Лейбниц предлагает эксперимент: разговор с Богом. И в зависимости от того, какие ответы дает Бог, мы будем соглашаться или не соглашаться с концепцией среднего знания. Поскольку Бог априори знает и может поведать собеседнику, что случится с тем или иным индивидуумом, постольку среднее знание оказывается лишней гипотезой. Но этот эксперимент имеет смысл, если мы допускаем, что, во-первых, есть свидетель всех наших мыслей и поступков, во-вторых, он говорит на понятном нам языке и, в-третьих, мы не можем оспорить ни одно его высказывание. Если мы предположим, что создали (начали создавать) всеобщий язык, то первое и третье условия не будут выполняться для двух собеседников: для языка существенно, что один может сообщить другому что-то такое, чего тот не знает, как и существенно, что любое суждение может быть подвергнуто пересмотру. Потому, даже если проект универсальной характеристики оказывается успешен, мы все равно оказываемся в ситуации конечного выбора: что я выбрал, А или Б, имеет смысл только по отношению к принятому описанию, но не по отношению к общему божественному замыслу.

Таким образом, система предустановленной гармонии вовсе не предполагает какого-то завершения ни в проекте универсального счисления, ни в каком-либо ином проекте, ведь предустановленность ничего не сообщает о тех порядках счета, в которых мы обретаем себя и свое ближайшее, ею лишь установлено соответствие между двумя рядами причин – начальных и конечных. Нас, другими словами, не должно вол-

новать, насколько порядок телесного соответствует порядку мыслимого, может ли в здоровом теле находиться здоровый дух, поскольку здоровье духа – это наш выбор, у которого нет стороннего свидетеля. Предусмотренная гармония позволяет нам не без основания полагать, что в каком бы «мире» я ни находился, т. е. какому бы счету ни следовал, этот мир – наилучший из всех возможных. Верный счет есть не «адекватность вещи и интеллекта», но память о достаточном основании для принятого счета. Принуждение понимания, те самые «прожилки реальности», о которых часто упоминает Лейбниц, есть не только врожденные идеи, т. е. условия понимания, которые общи для нас и Бога. Прожилки указывают на изготовленность мира согласно единому, избранному из бесконечного ряда других порядку, и потому указывают на возможность и априорным (логическая непротиворечивость), и апостериорным (фактическая совместность) способом: Бог решил сотворить этот мир, а не другой, потому порядок возможности в нем вполне определен.

Универсальная характеристика как проект бесконечный и существенно неполный. Удался ли проект универсальной характеристики? Да, ни один из предложенных Лейбницем синтаксисов такого будущего всеобщего языка не принес внятного результата, однако универсальная характеристика, поскольку начиналась бы с нашего знания, которое не обладает метафизической достоверностью, а только моральной, считала бы не реальные, а виртуальные предикаты всякого сущего. Понятие виртуально сущего призвано прояснять преимущества самих вещей, их *virtus*, потому счетное (цифровое) описание вещей мира оказывается необходимым условием их восприятия. Мы вполне можем утверждать, что проект Лейбница по созданию универсальной характеристики оказался успешен, приносит свои плоды и развивается самым серьезным образом в нашем стремлении описать все и вся на языке нулей и единиц. Оцифровка книг, мест, лиц, маршрутов – это не удвоение перечисленного, а разнообразие того счета, в котором всякое сущее способно оказаться призванным к бытию.

Что останется, если мы признаем все неудачи Лейбница и его современников по созданию грамматики универсального языка? По крайней мере, одно предположение: мудрость, коль скоро она может быть высказана, может быть высказана на некоем едином языке, один мудрец способен понимать другого, и их разговор может быть понятен для наблюдателя. Глядя на сегодняшнее несходное разнообразие дискурсов, такое предположение кажется противоречащим фактическому положению дел, однако само это положение не является опровержением гипотезы. Попытки обнаружить такой язык не привели к однозначному результату. Гипотеза остается гипотезой до тех пор, пока она кого-то воодушевляет, заставляя продумывать собственные предпочтения.

Список литературы

1. Лейбниц Г. В. Монадология // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – 636 с.
2. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1983. – 686 с.
3. Лейбниц Г. В. Опыт рассмотрения динамики. О раскрытии и возведении к причинам удивительных законов, определяющих силы и взаимодействие тел // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – 636 с.
4. Лейбниц Г. В. Переписка с королевой Пруссии Софией-Шарлоттой и курфюрстиной Софией // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1984. – 734 с.
5. Лейбниц Г. В. Порядок есть в природе // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – 636 с.
6. Лейбниц Г. В. Размышления о познании, истине и идеях // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1984. – 734 с.
7. Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. – М.: Моск. шк. полит. иссл., 2000. – 414 с.
8. Сергеев К. А., Коваль О. А. Монадология Лейбница: мир как представление // Homo Philosophans. – СПб.: Санкт-Петербург. филос.е об-во, 2002. – 509 с.
9. Anfray J.-P. God's Decrees and Middle Knowledge: Leibniz and Jesuits // *Studia Leibnitiana*. – 2002. – №76. – P. 647–670.
10. Die philosophischen Schriften von Gottfrid Wilhelm Leibniz // Ed. C. I. Gerhardt. – V. II. – Berlin: Weidmann, 1875-90. Репринт: Hildesheim: Georg Olms, 1978.
11. Knebel S. Leibniz, Middle Knowledge, and the Intricacies of World Design // *Studia Leibnitiana*. – 1996. – №28 (2). – P. 199–210.

**Проблема отношения Идеи к природе в философской системе
Гегеля: сравнительный анализ интерпретаций
Э. Сета и Дж. Мак-Таггарта**

В статье дается сравнительный анализ подходов Э. Сета и Дж. Мак-Таггарта к интерпретации проблемы отношения Идеи к природе в философской системе Гегеля. Автор критически рассматривает попытку Сета отождествить идеалистические взгляды Гегеля и Платона на взаимодействие идей и вещей и отмечает, что позиция Гегеля по этому вопросу в большей степени совпадает с точкой зрения Аристотеля, чем Платона. А это значит, что философская позиция Гегеля в большей степени соответствует точке зрения «здравомыслящего гегельянца», которая характерна и для Мак-Таггарта, чем формально-логическим комментариям его критиков, включая Ф. Шеллинга, А. Тренделенбурга, Э. Гартмана и Э. Сета.

The article presents a comparative analysis of Seth E. and J. McTaggart approaches to the interpretation of the relation of Idea to the Nature in Hegel's philosophical system. The author critically examines Seth's attempt to identify idealistic views of Plato and Hegel on the interaction of ideas and things, and notes that Hegel's position on this matter coincide to a greater extent with those of Aristotle, than Plato. This means that Hegel's philosophical position is more in line with the point of view of "sober Hegelian", which is more typical to McTaggart's than to formally logical comments of his critics, including F. Schelling, A. Trendelenburg, E. Hartmann, and E. Seth.

Ключевые слова: Гегель, Э. Сет, Дж. Э. Мак-Таггарт, Абсолютная Идея, природа, дух, логика, диалектика, идеализм, аналитические и синтетические суждения.

Key words: G. V. F. Hegel, A. Seth, J. E. McTaggart, Absolute Idea, Nature, Spirit, Logic, Dialectics. Idealism, Analytical and Synthetical Judgments.

Проблема отношения Идеи к природе в философской системе Гегеля уже рассматривалась в моих предыдущих публикациях [1, 2, 3]. В последней из них изложена суть проблемы с использованием соответствующих высказываний Гегеля и представлены основные результаты моих исследований, относящихся к этой теме. Они во многом не совпадают с опубликованными результатами других исследователей и позволяют несколько по-иному истолковать содержание той позиции, которую занимает Гегель¹.

¹ В наиболее краткой форме отношение Идеи к природе изложено в гегелевской «Энциклопедии философских наук» и заключается оно в следующем: «Идея, сущая для

В основе моего подхода к исследованию упомянутой проблемы лежит попытка критического осмысления и по возможности рациональной интерпретации весьма туманных и даже странных, на первый взгляд, высказываний Гегеля, которые вызывают наибольшее количество споров и недоразумений. Поэтому мое критическое отношение к ним распространяется и на соответствующие высказывания о них других исследователей. Отчасти они уже рассмотрены в предыдущей статье [3]. В ней, в частности, упомянуто о полемике известного британского неогегельянца Дж. Мак-Таггарта (1866–1925) против критически настроенного по отношению к этому философскому движению Э. Сета (1856–1931). Здесь я имею в виду интересную книгу Сета «Гегельянство и личность» (1887) и ставший уже классическим труд Мак-Таггарта «Исследования диалектики Гегеля» (1896).

Некоторые особенности этой полемики уже рассмотрены в предыдущих моих работах [1, 2, 3]. Теперь я хочу обсудить вопросы, которые мне представляются наиболее актуальными для дальнейшего их исследования в связи с предпринятой интерпретацией упомянутой проблемы. Прежде всего, я имею в виду вопрос о характере гегелевской попытки «выведения миров Природы и Духа из мира Логики», поскольку именно на него упомянутые исследователи философии Гегеля дают совершенно противоположные ответы.

Основное содержание проблемы, которая обсуждается в полемике Мак-Таггарта против Сета, заключается в следующем: является ли гегелевское «выведение миров Природы и Духа из мира Логики» полностью *синтетическим* или же оно является отчасти *аналитическим* по своему логическому характеру?

Различие между *аналитическими* и *синтетическими* суждениями, согласно Канту, заключается в том, как мыслится отношение субъекта к предикату. В утвердительных суждениях «это отношение может быть двояким. Или предикат *B* принадлежит субъекту *A* как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии *A*, или же *B* целиком находится вне понятия *A*, хотя и связано с ним». В первом случае Кант называет суждение *аналитическим*, а во втором – *синтетическим*.

себя, рассматриваемая со стороны этого своего единства с собой, есть созерцание, и созерцающая идея есть природа. Но как созерцание идея положена внешней рефлексией в одностороннем определении непосредственности или отрицания. Но абсолютная свобода идеи состоит в том, что она не только переходит в жизнь и также не только в том, что она как конечное познание позволяет жизни светиться видимостью (scheinen) в себе, а в том, что она в своей абсолютной истине решается свободно произвести из себя момент своей особенности или первого определения и инобытия, непосредственную идею как свою видимость (Widerschein), решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы» (§244) [4, с. 424].

«Следовательно, аналитические – это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими. Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые – *расширяющими* суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением» [6, с. 37].

С учетом этого мы переходим теперь к анализу содержания полемики Мак-Таггарта против Сета. В ней обсуждаются главным образом те вопросы, которые тесно связаны с интерпретацией отношения содержания *чистой мысли* к содержанию *чувственных данных опыта*. Речь идет, как уже отмечалось выше, о доказательстве существования «миров Природы и Духа» посредством выведения их «из мира Логике». Но если Сет в своих исследованиях приходит к выводу, что Гегель ставил перед собой задачу доказать существование «миров Природы и Духа» посредством *чисто синтетического* выведения их из «мира Логике», то Мак-Таггарт решительно возражает против этого. Он указывает на то, что Гегель не ставил перед собою такой задачи и что, согласно его учению, выведение «миров Природы и Духа из мира Логике» имеет *частично аналитический* характер. А это значит, что доказательство существования «миров Природы и Духа» предполагает *синтетическое* и вместе с тем *аналитическое* выведение их «из мира Логике».

Логическое обоснование упомянутого *выведения* действительно является трудным делом. Если рассматривать его с *формально-логической* точки зрения, то придется признать, пожалуй, что оно должно быть либо *аналитическим*, либо *синтетическим*. Похоже, что Сет рассматривает этот процесс с *формально-логической* точки зрения, а Мак-Таггарт рассматривает его с *диалектической* точки зрения, полагая, что он правильно понимает Гегеля. Однако многие известные критики философии Гегеля предпочитают ее рассматривать с позиций формальной логики и говорят, что гегелевская теория диалектики не может дать удовлетворительного объяснения и обоснования этого процесса.

По-видимому, и Сет, испытавший на себе влияние Шеллинга, склоняется к этой точке зрения. Так, говоря о попытке Гегеля «вывести Природу из логической Идеи», он полагает, что в его философии «нет реального выведения», а используемые им выражения в конце «Логике» являются «лишь метафорами, не передающими в данном случае никакого смысла. Как впоследствии сказал Шеллинг, они указывают лишь на решительный прыжок Гегеля через "опасный широкий ров", через который диалектика не в состоянии перекинуть мост» [8, р. 107].

На первый взгляд, эта критика кажется убедительной, но, с точки зрения диалектики, она является уязвимой, поскольку в ней не учитывается то, что в процессе развития этот «прыжок», или, как еще говорят, «скачок», является совершенно необходимой формой диалектического перехода из одного состояния в другое. Сет, конечно, не замечает этого, но и он считает данную Шеллингом оценку попытки Гегеля слишком строгой и приводит такое объяснение отношения Идеи к природе, какое мог бы дать ей «здравомыслящий гегельянец», желая проникнуть в истинный смысл суждений Гегеля.

Сет полагает, что Гегель мог бы выступить против мнения, что он хотел настаивать на действительном существовании логической Идеи самой по себе до существования Природы и Духа. Ведь Природа сама по себе – *абстракция*, которая не может существовать, если под существованием подразумевается независимое, действительное существование. Но как абстракция она существует лишь в связи с Духом или внутри жизни Духа, который и представляет собою в этом смысле единственное существование или факт.

«Но если это истинно для Природы, то совершенно ясно, что оно истинно и для Логики или системы тех определений мышления, которые суммируются в Абсолютной Идее» [8, p. 108].

Сет полагает далее, что та система определений мышления, которую Гегель в заключительном пункте «Логики» рассматривает как Абсолютную Идею, никогда не сможет стать существующей природой:

«Здесь, как и во всем предшествующем содержании "Логики", мы только раскрываем работу абстракции и прослеживаем наши шаги по направлению к конкретному факту. А это, как мы видели, предполагает признание того, что является нашим основанным на опыте познанием действительного факта, того, что является реальной движущей силой, побуждающей нас продвигаться вперед – побуждающей нас к движению от абстрактных определений "Логики" к quasi-реальности Природы и, следовательно, к полной реальности Духа. Но именно потому, что мы сами духи, мы не можем внезапно остановиться, не достигнув желанной цели. Именно в этом смысле мы можем понять то чувство "ограниченности" или незавершенности, о котором Гегель говорит в конце "Логики". Чистая форма как бы требует своей конкретной реализации. Но вряд ли следует добавлять, что это требование конкретной реализации или чувство незавершенности существуют только в нашем субъективном мышлении, а не в смысле принадлежности к самой цепочке определений мышления» [8, p. 109].

Сет полагает, что это и есть то самое объяснение мысли Гегеля, которое обычно дает ей «здравомыслящий гегельянец». Он признается также, что вынужден был воспользоваться этой интерпретацией мысли

Гегеля в предшествующих своих работах, поскольку не в состоянии был вложить другой понятный смысл в его суждения. Но при таком подходе так называемое «выведение Природы» не разъясняется и вообще оно рассматривается как не имеющее особого значения для обоснованности системы Гегеля. В действительности же, полагает Сет, оно имеет фундаментальное значение для его системы, и если мы отказываемся от этого вывода, то мы отказываемся и от системы как системы. Иначе говоря, без упомянутого вывода мы не получим и абсолютной философии. А «характерная черта абсолютной философии заключается в том, что в ней все должно быть выведено или сконструировано как необходимость мышления» [8, p. 110].

В соответствии с этим требованием, полагает Сет, философская система Гегеля построена таким образом, чтобы избежать необходимости основываться где-либо на одном лишь факте. Для него недостаточно взять обладающий самосознанием ум в качестве существующего факта, размышляющего над своей деятельностью в своем сознательном опыте, и проследить историю обнаружения определенных категорий, которые, когда они сведены посредством философской интуиции в систему взаимосвязанных понятий, могут рассматриваться как составляющие сущность или формальную структуру разума. Он, по-видимому, считает себя обязанным доказать, что дух существует благодаря необходимости мышления.

«Конкретное существование категорий (в Природе и Духе) должно быть выведено из их сущности или природы мысли; этим должно быть показано, что они не могут не быть» [8, p. 110].

С учетом этого Сет излагает далее свою трактовку упомянутого им «выведения миров Природы и Духа из мира Логике». Он полагает, что, достигнув Абсолютной Идеи, мы сталкиваемся с ее сопротивлением и не можем помочь дальнейшему переходу. Но «усилие самой мысли выбрасывает ее из сферы мышления вообще в сферу действительного существования». И как бы мы ни противились этой идее, говорит Сет, кажется несомненным то, что «здесь снова повторяется странная, но, по-видимому, очаровывающая попытка Гегеля конструировать мир из абстрактной мысли или простых универсалий». Он полагает, что «все построение системы, а также заявления ее автора в пунктах огромной важности убеждают нас в правильности такого вывода. А выражения, используемые Гегелем в конце "Логике", могут быть истолкованы только в том смысле, что мышление из своей абстрактной природы порождает реальность вещей» [8, p. 111].

Анализируя эти и некоторые другие высказывания Сета об отношении Идеи к природе в философии Гегеля, Мак-Таггарт оказывается в затруднительном положении. Он отмечает, что, «с одной стороны, можно было бы их рассматривать как подтверждающие данную Сетом интерпретацию мысли Гегеля, но с другой – необходимо учесть и то, что в этом случае позиция Гегеля была бы не только парадоксальной и неустойчивой, но также и непоследовательной» [7, p. 56].

Учитывая отмеченное затруднение, а также считая правильными высказывания Сета, сделанные им ранее от имени «здравомыслящего гегельянца», Мак-Таггарт пишет:

«Если, как я пытался показать это выше и как допущено профессором Сетом, Гегель полностью признает тот факт, что все диалектическое движение чистой мысли имеет место лишь в том конкретном целом, в котором чувственные данные являются соотносительной стороной чистой мысли, потому что она вообще не может существовать без непосредственных данных, то как он может предполагать, что движение чистой мысли производит чувственные данные, которые являются условиями ее собственного существования?» [7, p. 56].

Мак-Таггарт сомневается в том, что Гегель мог допустить столь вопиющую непоследовательность в своих суждениях, и предлагает другое объяснение его взгляда на отношение чистой мысли к чувственным данным опыта. Подобно тому как «сравнение абстрактной идеи с конкретной идеей явилось, – говорит он, – источником диалектического движения в Логике, сравнение конкретной идеи со всей полнотой реальности, по сравнению с которой само конкретное понятие было лишь абстракцией, явилось источником перехода от Логики к Природе и Духу – перехода, в котором не было попытки конструировать мир из абстрактной мысли, потому что основой доказательства было неявное присутствие во всем опыте той конкретной реальности, необходимость бытия которой была доказана» [7, p. 57].

Не соглашаясь с интерпретацией позиции Гегеля, данной Сетом, Мак-Таггарт обращает внимание на одно из приведенных выше его высказываний: «Конкретное существование категорий (в Природе и Духе) должно быть выведено из их сущности или природы мысли; этим должно быть показано, что они не могут не быть». Анализируя содержание этого утверждения, Мак-Таггарт приходит к выводу, что в нем имеются два отдельных выдвинутых против Гегеля обвинения, которые профессор Сет, по-видимому, считает идентичными.

Одно из них заключается в том, что «мышление из своей абстрактной природы порождает реальность вещей». А это значит, говорит Мак-Таггарт, что «Природа и Дух, которые даются мышлению, могут быть выведены из него. Нельзя отрицать того, – продолжает он, – что они некоторым образом выводятся из мышления, но профессор Сет отвергает

идею, что это выведение является частично аналитическим, и объявляет, что Гегель пытался доказать существование миров Природы и Духа посредством чистого синтеза их из мира Логике. Но это еще не все, – говорит Мак-Таггарт, – Гегель также обвиняется в попытке доказать конкретное *существование* категорий из их *сущности*. Это, по существу, второе обвинение. Но профессор Сет, по-видимому, отождествляет его с первым, говоря о конкретном существовании как о существовании "в природе и духе" и рассматривая сущность как тождественную с природой мысли» [7, p. 58].

На основе очень тонкого логического анализа Мак-Таггарт приходит к выводу, что отождествление этих двух суждений не оправдано. Он полагает также, что «выведение Природы и Духа из Логике не обязательно включает в себя ошибочную попытку аргументировать от сущности к существованию». И это справедливо, по его мнению, «независимо от того, является ли это выведение *аналитическим* и *синтетическим* по своей природе», как он пытается это доказать, «или оно является *чисто синтетическим*», как полагает профессор Сет [7, p. 60].

Доказательство на основе первого суждения, которое заключается в том, что «мышление из своей абстрактной природы порождает реальность вещей», может осуществляться, говорит Мак-Таггарт, только «от сущности мысли к сущности Природы». В этом случае может быть сделан вывод, что «если существует мысль, то существует и Природа». Но Гегель не удовлетворился бы столь скудным результатом, и «его доказательство – это доказательство от существования к сущности». Он признает как непосредственный, несомненный факт то, что «нечто существует», и, следовательно, категория Бытия является обоснованием реальности. Но Абсолютная Идея всегда включает в себя категорию Бытия, которая относится к тому, что реально существует, и поэтому мы можем утверждать, что Абсолютная Идея реально существует. За этим следует аналогичный переход к конкретному содержанию Природы. Абсолютная Идея реально существует, но как природа мышления она может существовать лишь в сочетании с чувственными данными, и, следовательно, чувственные данные тоже реально существуют. И этот вывод «доказывается не каким-либо фокусом с чистой мыслью, а предпосылкой, изначально относящейся к реальному существованию, а именно тем, что нечто должно существовать» [7, p. 60].

Мак-Таггарт ясно отдает себе отчет в том, что «реальная непосредственность» принадлежит лишь «данным чувственного восприятия» и что «мысль не может существовать, если она не имеет связи с тем, что дается ей непосредственно и что она может опосредствовать» [7, p. 61].

В этом и заключается, пожалуй, главный принцип, который лежит в основе мак-таггартовской интерпретации проблемы отношения Идеи к природе. Основываясь на этом принципе, Мак-Таггарт отвергает предположение о том, что Гегель мог предпринять попытку лишь *синтетиче-*

ского выведения «миров Природы и Духа из мира Логики». Он полагает также, что это выведение имеет, согласно Гегелю, как *синтетический*, так и *аналитический* характер.

Если мы обратимся к гегелевской «Науке логики», то увидим, что он действительно стремится использовать в ней моменты *аналитического* и *синтетического* познания, но не в качестве двух самостоятельно существующих противоположностей, а в состоянии их диалектического единства. Он говорит, например, о том, что его «философский метод столь же аналитичен, сколь и синтетичен, но не в смысле только рядоположности или попеременности этих двух моментов конечного познания, а в том смысле, что философский метод содержит их в самом себе как снятые, и, соответственно, в каждом своем движении он в одно и то же время аналитичен и синтетичен» (§ 238, прибавление) [4, с. 421].

Кроме того, проблема отношения Идеи к природе не сводится в философской системе Гегеля лишь к *гносеологическому* ее аспекту, а рассматривается как проблема отношения Бога к миру. Именно этот ее аспект незадолго до выхода упомянутой книги Сета обсуждался в публикациях Фейербаха и Энгельса, а также некоторых других исследователей. Поэтому имеются определенные основания говорить о недостаточности интерпретаций, связанных с рассмотрением только *гносеологического* ее аспекта, что характерно для Сета и Мак-Таггарт¹.

Кроме того, интерпретация, которую предлагает Сет, отказываясь от точки зрения «здравомыслящего гегельянца», связана с предпринятой им попыткой сопоставления взглядов Гегеля и Платона на отношение идей и вещей. Но абсолютный идеализм Гегеля, как уже отмечалось в одной из моих предыдущих публикаций, несколько отличается от объективного идеализма Платона и в большей степени совпадает с точкой зрения Аристотеля [1, с. 10]. Поэтому я считаю, что точка зрения «здравомыслящего гегельянца», которую разделяет и Мак-Таггарт, в большей степени соответствует мысли Гегеля, чем та, которую предлагает Сет.

Я думаю, что обращение Сета к философии Платона, да и его отказ от точки зрения «здравомыслящего гегельянца» связаны с определенным

¹ Об этом уже упоминалось в моей предыдущей публикации, но в ней наряду с попыткой более или менее рациональной интерпретации *онтологического* аспекта обсуждаемой проблемы имеется не вполне корректное утверждение, которое появилось в результате сокращения текста, а теперь является поводом для дополнительного обсуждения сути дела. Утверждение, которое мне хотелось бы уточнить, заключается в следующем: «Именно интерпретация Энгельса повлияла на философские взгляды Маркса, Ленина и Плеханова, да и на представителей всей последующей марксистской философии» [3, с. 77]. На самом деле, и это следует из контекста, здесь имелось в виду влияние интерпретаций Фейербаха и Энгельса на соответствующих представителей марксистской философии. Что касается Маркса, то на него, как и на Энгельса, повлияла интерпретация Фейербаха. Энгельс же опубликовал упомянутую интерпретацию в 1886 г. уже после смерти Маркса, который в последние годы жизни не интересовался этой темой и умер в 1883 г.

влиянием на него той критики философии Гегеля, которая имеется в работах Шеллинга, Тренделенбурга и Гартмана. Недаром и Мак-Таггарт в своих «Исследованиях диалектики Гегеля» последовательно критикует всех этих авторов. Похоже, что их критические комментарии содержат в себе осознанную или неосознанную ориентацию на абсурдную по своему содержанию интерпретацию соответствующих высказываний Гегеля.

Здесь я имею в виду использование ими известной логической процедуры опровержения тех или иных высказываний путем сведения их к абсурду. Так поступают обычно критики, которые вначале вольно или невольно представляют точку зрения критикуемого ими автора в искаженном виде, а затем стремятся показать ее логическую или фактическую несостоятельность и, таким образом, опровергнуть. Мак-Таггарт же изначально стремится к рациональной по своему содержанию интерпретации весьма туманных и даже странных, на первый взгляд, высказываний Гегеля и к защите действительного их содержания от ложной критики.

Такая позиция мне близка, и она изначально лежит в основе всех проведенных мной исследований философии Гегеля. Ошибки и различного рода заблуждения, включая рационально преувеличенные истолкования текстов Гегеля, наверное, в ней возможны. Но они, как мне кажется, менее вероятны и в большей степени могут быть оправданы, чем те ошибки и заблуждения, которые характерны для исследователей философии Гегеля, изначально стремящихся дать иную, и уж тем более, абсурдную по своему содержанию интерпретацию его философских взглядов.

Список литературы

1. Антипин Н. А. Диалектика Гегеля в интерпретации Дж. Мак-Таггарта. – 2-е изд. – СПб., 2000.
2. Антипин Н. А. Защита и критика диалектики Гегеля в трудах Мак-Таггарта // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Науч. журн. – № 4. – Т. 1. – Сер. философия. – СПб., 2009. – С. 36–47.
3. Антипин Н. А. Проблема отношения Идеи к природе в философской системе Гегеля: опыт критического осмысления и рациональной интерпретации // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Науч. журн. – № 2. – Т. 2. – Сер. философия. – СПб., 2011. – С. 69–78.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – Т. 1. – Наука логики. – М., 1974.
5. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 3. – М., 1972.
6. Кант И. Критика чистого разума. – М., 1994.
7. McTaggart J. E. *Studies in the Hegelian Dialectic*. – 2-nd ed. – Cambridge, 1922.
8. Seth A. *Hegelianism and Personality*. – Edinburgh, 1887.

Понятие движения в феноменологии времени Э. Гуссерля: метафора или конструкт?*

В статье проанализировано движение в рамках феноменологии времени Э. Гуссерля. Феноменологическая дескрипция ощущения движения рассматривается исходя из двух областей исследования: в проблеме кинестезии и в феноменологической интерпертации трансцендентальной эстетики Канта на материале одного из неопубликованных манускриптов.

The article deals with the analysis of the motion in the phenomenology of time by Husserl. The phenomenological description of the sensation of motion is considered in two issues – in the question of kinesthesia and in the phenomenological interpretation of Kant's transcendental aesthetics, on the material of one of the unpublished manuscripts.

Ключевые слова: философия времени, феноменология, кинестезия, Э. Гуссерль, восприятие движения, пассивный синтез, ощущение.

Key words: Philosophy of time, phenomenology, kinesthesia, E. Husserl, perception of motion, passive synthesis, sensation.

Проблема движения как такового и причастности его опыту времени сопровождает историю философии со времен Аристотеля. Именно Аристотелю мы обязаны тем, что время может пониматься через движение¹, а движение структурно развертывается через темпоральность. Эта существенная взаимосвязь в четвертой книге «Физики» представлена достаточно четко, а пример, приводимый Аристотелем, отсылает к интуитивной очевидности ощущений времени². Соответственно, фило-

* Работа выполнена в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг., ГК П1171 от 27 августа 2009 г. на проведение НИР по проблеме «Проект трансцендентальной феноменологии как конструкт новоевропейского сознания».

¹ «...что время не есть движение, но и не существует без движения – это ясно. Поэтому, когда мы исследуем, что такое время, нужно начать [именно] отсюда [и выяснить], что же такое время в связи с движением» (Аристотель. Физика IV, 11; перевод В.П. Карпова).

² «Ведь мы вместе ощущаем и движение, и время; и если даже темно и мы не испытываем никакого воздействия на тело, а какое-то движение происходит в душе, нам сразу же кажется, что вместе с тем протекло и какое-то время. И наоборот, когда нам кажется, что прошло какое-то время, вместе с тем представляется, что произошло какое-то движение. Следовательно, время есть или движение, или нечто связанное с движением, а так как оно не движение, ему необходимо быть чем-то связанным с движением» (Аристотель. Физика IV, 11; пер. В.П. Карпова).

софский хабитус идентификации времени через движение и наоборот возник благодаря само собой разумеющемуся обращению Аристотеля к изначальным данным сознания, физическим первоэлементам опыта мышления.

Разумеется, понятие движения не всегда необходимо истолковывать исключительно в контексте проблемы времени. Сама по себе огромная традиция прочтения Аристотеля указывает на возможность отдельного рассмотрения физики для задач научного мировоззрения, а возможно, и несущественности проблематики темпоральности для экспликации познавательных способностей и всей дальнейшей гносеологии – в той мере, в которой понятие ощущения не является субстанциальным для Аристотеля. Однако для философии времени соотношение времени и движения остается одним из значимых не только в силу соотнесенности с естественно-научной картиной мира, – что само по себе существенно для междисциплинарного изучения времени, – но и в силу той рецепции, которую в двадцатом веке получает феноменология. В первую очередь, данная соотнесенность прослеживается в смыслообразующей роли ощущения как такового для феноменологии, кроме того, в развитии идеи движения для постмодернистской эстетики, во многом инспирированной феноменологией, начиная с проблемы телесности.

В силу означенной проблематики цель данной статьи – анализ проблемы движения, исходя из традиции соотношения времени и движения, с акцентом на феноменологическую дескрипцию ощущения движения. Поскольку философская экспликация ощущения наиболее полно разработана именно в феноменологии, прежде всего в феноменологии Гуссерля, то и для истолкования движения я обращаюсь к его теоретико-познавательным тематизациям. Наиболее интересными в данном случае представляются две области исследований: проблема кинестезии у Гуссерля и анализ движения в контексте трансцендентальной эстетики на материале одного из манускриптов. Таким образом, данная статья призвана внести вклад в исследование проблемы движения, не претендуя, впрочем, на полное освещение этого фундаментального вопроса. Является ли в конечном итоге понятие движения метафорой или своего рода конструктом для феноменологического метода анализа сознания времени? Ответ на этот вопрос призван придать ясность данной теме, всецело открытой для современной антропологической дискуссии.

Анализ движения в контексте

феноменологического истолкования трансцендентальной эстетики

Преимущество кантовской философии для идеи феноменологической науки выражается во многих работах Гуссерля, прежде всего там, где важен пересмотр понятия трансцендентального. Истолкование трансцендентальной эстетики, предпринятое в одном из неопубликован-

ных полностью манускриптов (Гуссерль. А VII 14)¹, соотносится с теми же целями. Феноменологическое истолкование трансцендентальной эстетики является частью более масштабной реконструкции базовых основ опыта сознания и логики его описания, собственно трансцендентальной логики в ее отличии от формальной. Данная постановка вопроса, возможно, не самая очевидная для задач исследования движения, обусловлена следующими особенностями. Во-первых, задаваясь целью феноменологического истолкования трансцендентальной эстетики, Гуссерль пересматривает исходные понятия Канта, в частности, понятия впечатления, чувственности, многообразия, ощущения, что само по себе позволяет пересмотреть основы трансцендентальной феноменологии. Во-вторых, то представление о движении, которое можно обнаружить в изложении Гуссерля, отсылает к проблематике пассивности, пассивного синтеза и феноменологии ассоциации, что позволяет увидеть внутреннюю структуру механизмов понимания и распознавания, то есть имеет смысл не только для феноменологии времени и движения, но и для анализа субъекта как такового. Несмотря на то, что в понимании трансцендентальной эстетики Гуссерль в целом придерживается тех же принципов, что и Кант, т. е. в центре находится вопрос о синтетическом единстве многообразия, все же у основателя феноменологии мы видим попытку более детального, методически и интроспективно последовательного разбора данного вопроса. Эта попытка приводит к тому, что более глубокую экспликацию получает проблема конституирования вещи и единства чувственности в процессе восприятия, учитывая также структуру трансцендентального восприятия. Кроме того, в силу различия самого понятия трансцендентального у Канта и Гуссерля феноменологическая интерпретация приводит к иному истолкованию опыта и познаваемости мира.

Концентрируясь на данном манускрипте Гуссерля, справедливости ради, необходимо отметить, что подобный вопрос поднимался основателем феноменологии и в других работах. Так, во второй части «Идей» Гуссерль неоднократно рассматривал те или иные аспекты трансцендентальной эстетики, в частности, эмпирику эстетического синтеза по сравнению с категориальным [2, s. 19–24], его место в процессе конституирования вещи, включая конституирование так называемого фантома вещи. Восприятие движения является в этом случае частью восприятия физической вещи, которая может находиться в движении. Однако и состояние покоя вещи также конституируется параллельно с состоянием (покоя или движения) самого сознания [2, s. 36–40]. Иными словами, ноэватический уровень конституирования вещи включает в се-

¹ Манускрипт под сигнатурой А VII 14 содержит тексты, датируемые 1920 и 1926 годами, частично опубликован в двух из тридцати восьми томов собрания сочинений. См.: Husserliana XVII [4] и Husserliana XXIX [5].

бя вопрос о движении в эмпирическом смысле, но именно в силу того, что специфическая форма движения присуща и самим актам сознания. Является ли такого рода движение сознания идентичным темпоральности сознания? Любая ли изменчивость необходимым образом темпоральна? Ответ на эти вопросы вряд ли можно напрямую найти в данных работах, однако сам объем рассматриваемых вопросов в манускрипте излагается с упором на проблему единства чувственных данных и особенности восприятия и распознавания данного единства.

Проблема единства чувственных данных, знакомая по Канту как проблема синтетического единства апперцепции, в феноменологическом рассмотрении приобретает дополнительное измерение. Она является продолжением философской традиции вопроса о соотношении части и целого, однако Гуссерль строит свое рассуждение с использованием результатов экспериментальной психологии. Единство элементов в последовательности, целостность как единство частей в тогдашней психологической дискуссии изучались на материале эмпирических исследований восприятия и памяти. Упорядочивание многообразного, приведение многообразия впечатлений к единой форме понимается как приведение к последовательности. Эстетический (чувственный) синтез не обусловлен содержанием впечатлений, а осуществляется в силу механизма темпоральной референции. Время как формальное условие (в кантовском смысле) в экспериментальной психологии находит эмпирическое подтверждение. У Гуссерля же присутствуют оба данных значения, к которым добавляются результаты феноменологического описания. Так, раскладывая последовательность на составляющие элементы, Гуссерль задается вопросом о возможной обусловленности перехода от точки *Теперь* к точке *Теперь*, от «раннего к позднему», таким образом, анализируя механизм пассивного синтеза. Предполагаемая обусловленность, в специфическом смысле каузальность перехода от одной точки в темпоральной последовательности к другой, в манускрипте рассматривается именно во взаимосвязи с проблемой конституирования движения. Кроме того, идея единства чувственных данных в феноменологии смежна проблеме индивидуации, которая вырастает отчасти в той же полемике с психологическими теориями. Гарантом границы между элементами восприятия, упорядоченности многообразного выступает именно имманентное время¹.

Понимаемое в контексте проблемы единства чувственных данных движение оказывается частью механизма конституирования вещи как таковой, поскольку любая вещь необходимо воспринимается как целостная. Темпоральность акта восприятия обнаруживает и особого рода

¹ Ср. также Husserliana XVII [4, s. 447].

движение восприятия, идентификация которого осложняется тем, что сама воспринимаемая вещь существует также во времени. Иными словами, сложность экспликации движения та же, что и экспликации времени: сознание времени само по себе темпорально, каждый акт сознания осуществляется в присущей ему длительности. Аналогичным образом движение – это и ноэватический способ данности вещи, и способ явленности акта. Процесс конституирования вещи Гуссерль описывает как сочетание нескольких фаз, первой из которых является конституирование фантома. Фантом вещи как ее чувственная схема, как простая наглядность эстетической формы отличается от «полностью» конституированной вещи не только недостаточностью физических свойств или «нереальностью» наполненности¹. Напротив, фантом вполне реален будучи истоком, схематичным наброском любой вещи, но сущностное отличие фантома заключается в том, что он неподвижен, неизменчив. Иными словами, отличие вещи от фантома заключается именно в изменчивости вещи как темпоральной, так и смысловой (*sinnliche*), и в разделении на фазы конституирования: вслед за конституированием фантома идет фаза конституирования движения, в комплексе с предыдущей составляя конституирование вещи как таковой.

«Вещь конституируется сначала как фантом... Следующим же должно быть конституирование движения и изменения. С движением каждый фантом обретает горизонт: возможность “как-либо” перейти к изменению»².

Соответственно, конституирование движения, которое с точки зрения феноменологической ясности методически необходимо выделить в отдельную фазу, задает временной горизонт, возможность физического и смыслового изменения, которое отличает фантом от «реальной» вещи. В манускрипте указывается также на особенность процесса конституирования движения самого по себе как феномена сознания.

¹ Ср. с примером о стереоскопе *Husserliana IV*: «Простой фантом имеется, например, если мы в стереоскопе учимся приводить подходящие комбинации к физическому слиянию. Тогда мы видим пространственное физическое тело, к которому можно задать осмысленные вопросы относительно его гештальта, относительно его цвета, а также относительно его гладкости или шероховатости и относительно подобных упорядоченных определений, – эти вопросы, следовательно, могут найти ответ согласно истине, как, например, в словах: это есть красная, шероховатая пирамида. С другой стороны, являющееся может быть дано таким образом, что вопрос, тяжелое это или легкое, эластичное или магнитное и т. д., не имеет смысла, скорее: не имеет основания в чувстве (*Wahrnehmungssinn*). Мы как раз не видим материальную вещь. Целая группа материальных определенностей в смысловом содержании апперцепции, которую мы осуществляли в выбранном примере, отсутствует» [2, s. 36].

² «Das Ding konstituiert sich zunächst als Phantom... Das nächste wäre die Konstitution von Bewegung and Veränderung. Mit der Bewegung gewinnt jedes Phantom einen Horizont: die Möglichkeit „irgendwie“ in Veränderung überzugehen» (Ms. A VII 14. 21a-21b).

«Движение прежде всего должно конституироваться как движение – как изменение, в котором каждая фаза есть момент покоя, а различные феномены, которые действуют как “явления” движения, одного и того же движения, должны прежде всего обрести единство»¹.

Конституированию движения как такового посвящены также лекции, помещенные в шестнадцатый том Гуссерлианы. Как и другие работы 1907 г., лекции, посвященные феноменологии пространства и конституированию вещи, разрабатывались параллельно с исследованиями времени. Движение рассматривается как вид изменения, где само изменение может быть либо качественным изменением, либо изменением гештальта (*Gestaltveränderung*). Полный спектр феноменологического анализа шестнадцатого тома заслуживает отдельного рассмотрения, но движение описывается Гуссерлем так же, как и в манускрипте, в возможности собственного конституирования, безотносительно к изменению. И закономерности, обнаруживаемые в процессе типизации движения, указывают на то, что конститутивом движения является покой. Смена покоя и движения не только схематично представляет изменение – речь идет о единстве многообразия как единстве состояний покоя вещи. Состояние покоя понимается как описательный эквивалент идентичности, вещь не меняется качественно, оставаясь идентичной самой себе в движении. Движение в этом смысле, понятое не как качественное изменение, а как смена равных себе состояний вещи, обладает той же континуальностью, что и время. «К сути движения относится то, что движение континуально» [3, s. 274]. Движение как изменение, тем самым, происходит в диапазоне, как пишет автор, «системы многообразия покоя (*Ruhemannigfaltigkeit*)» [3, s. 272–273], оно не произвольно, но обусловлено состоянием покоя. Каждая фаза изменения действительна как фаза покоя, к тому же – как длящаяся фаза покоя. Иными словами, движение может быть понято как форма протекания изменения и с феноменологических позиций как гарант непрерывности изменения. Следовательно, синтетическое единство также может быть понято как движение, поскольку «единство покоится всегда на континуальности временной наполненности» [3, s. 273].

Возможно, данный смысл движения указывает на его метафоричность для описания, движение не обладает никакой собственной закономерностью, отсылая либо к сущности синтеза, либо к темпоральной схеме. Возможно, движение – лишь метафора для привычки ума любую

¹ «Es muss erst Bewegung als Bewegung – als eine Wandlung, darin jede Phase eine momentane Ruhe ist – konstituieren, und die verschiedene Phänomene, die als „Erscheinungen“ von Bewegung, einer und denselben Bewegung fungieren, müssen erst Einheit gewinnen» (Ms. A VII 14. 24a).

последовательность понимать как изменение. Несомненно, такая трактовка возможна, и аристотелевская разница между движением и изменением не получает никакого дополнительного смысла в феноменологии. Однако для полноты описания сопряженности движения и времени уместно обратиться к проблеме кинестезии, которая демонстрирует эмпирические возможности для объяснения трансцендентальной мотивации в описании.

Кинестезис и внутреннее сознание времени

Сама тематика кинестезии, изучаемая в тогдашней экспериментальной психологии, возникает у Гуссерля как часть региональной онтологии вещи и, тем самым, проблемы пространства. Как видно из пятнадцатого параграфа второй части «Идей», кинестетический характер данных при- сущ очевидным образом ноэтическому уровню, т. е., относится к набору свойств и качеств воспринимаемой вещи. Но и ноэтические функции обнаруживают кинестезис, что позволяет говорить о системе, т. е. совокупности ноэзисов и их коррелятов. Поскольку под кинестезой понимается феноменологическое единство движения и ощущения, то типичной физической ситуацией будет окулomotorика. Именно на примере движения глаз Гуссерль описывает разницу как между ноэтическими установками, так и между изменяющимися свойствами воспринимаемой вещи. Разумеется, зачастую кинестезия и проблема движения суть одно и то же, и нет нужды различать их, когда речь идет о феноменологическом измерении эмпирического опыта. В этом случае феноменологической задачей будет анализ способа явленности «кинетических изменений» вещи в трехмерном пространстве и идентичности физического тела в многообразии его явлений восприятию [3, s. 154–156]. Однако в процессе разработки феноменологического понятия кинестезии становится ясно, что ощущения движения не только дополняют феноменологическое описание визуального опыта, но и включены в пре-эмпирическое поле трансценденций [3, s. 167–168]. Тем самым, существует вопрос о том, является ли кинестезис трансцендентальным понятием, либо это один из регионов в конституировании вещи.

Один из исследователей проблемы пространства У. Клесгес считает, что правомерно утверждать понятие «кинестетического сознания». Кинестезис является, таким образом, трансцендентальным понятием наряду с восприятием (эстетизмом). Любая *res extensa* как фантом возможного предмета кинестетического сознания является *res temporalis*. Кинестезия есть движение темпорального осуществления, движение времени, понятого как ретенциально-протенциальная модификация. Кинестетическое сознание есть необходимым образом сознание времени [1, s. 163]. Основанием для этого служит сам характер кинестезии как системы «способностей», потенциалов, имплицитно включенных в акт восприятия.

Кинестетическая система – это набор активных, осознанных способов оптимального видения, которые могут быть поняты как хабикулярные для сознания [1, s. 105–106]. Данная способность неоднократно раскрывалась Гуссерлем через «Я могу» и, начиная с эмпирического описания вещи, – я могу рассмотреть ее с разных сторон, с разного расстояния, закрыв один глаз, развернувшись и т. д., – вскрывает трансцендентальный характер произвольности восприятия, выраженный в том числе и в фактичности горизонта. «Я могу» произвольно постичь данность вещи в модусе ожидания, потенциально или в виде воспоминания, вернувшись рефлексивно к тому же самому качеству. Это не означает, впрочем, возможностей «путешествий» во времени для сознания, что было бы идеализацией, но, по-видимому, кинестезис как «Я могу» выступает частью механизма различения. В этом смысле движение рефлексии произвольно и осознанно. Ретенциально-протенциальному горизонту соответствует «способность» включенности в него актуального «Теперь», актуализации «Я могу» [1, s. 107–109].

Клессгес находит основания для того, чтобы считать кинестетическое сознание единством сознания мира, сознания телесности и самосознания [1, s. 168]. Иными словами, кинестезис является феноменологической основой восприятия, эстетизиса как такового. Для задач тематизации проблемы конституирования пространства это означает, что пространственность как система функций и их коррелятов фундирована телесностью, а точнее, кинестетически фундированным сознанием телесности (*Leibbewusstsein*) [1, s. 169]. Для задач описания сознания времени, по-видимому, трансцендентальный кинестезис означает дополнительное измерение, повторяющее свойства темпоральности сознания, однако не являясь тождественным ни пространству, ни времени. В известной степени это дополнительный конструкт, модель для описания, через которую воспроизводятся все те же противоречия в работе рефлексии¹. Движение как физическая «опора» времени задает и законы осуществления, механизмы постоянства и изменения способов явленности данных сознания.

Тем самым, в процессе выделения проблемы движения в отдельную задачу феноменологического описания мы сталкиваемся с тем, что ощущение движения может быть понято двояко. Во-первых, сугубо метафорически, как привычка новоевропейского сознания, закрепленная к тому же естественно-научными парадигмами исчисления технологического времени. И, во-вторых, как конструкт системы различий, повторяющий функции темпоральности. По-видимому, и та, и другая точки зрения имеют право на существование в силу многогранности системы феноменологического видения и парадоксальности попыток понять время. По-

¹ В качестве примера конструктивистского прочтения Гуссерля см.: A. Schnell. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive [7].

тому данное исследование уместно закончить замечанием одного из современных феноменологов Иширо Ямагучи о том, что вопрос о времени неизменно связан с другим центральным вопросом – образом «Другого» [6, s. 25–26]. Парадоксальность ощущения и опыта, неразличимость движения и времени заданы теми имплицитными мотивациями, которые формируют не только генетику внутренней истории, но и адекватность полноты присутствия субъекта в мире.

Список литературы

1. Claesges U. Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution. Koeln, 1963.
2. Husserliana IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution / Hrsg. von M. Biemel. – The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.
3. Husserl E. Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Text nach Husserliana, Band XVI / Felix Meiner Verlag. – Hamburg, 1991.
4. Husserliana XVII. Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft / Edited by Paul Janssen. – The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.
5. Husserliana XXIX. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937 / Edited by Reinhold N. Smid. – The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.
6. Ichiro Yamaguchi. Die Frage nach dem Paradox der Zeit // Recherches husserliennes. – 2002. – V. 17.
7. Schnell A. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive. – Grenoble: Editions Jérôme Million, 2007.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) (470 + 571) «13»

А. Ю. Григоренко

Религиозно-философское содержание полемики об иконах Св. Троицы на Руси позднего средневековья

Полемика об иконах Св. Троицы – важное событие истории духовной Руси позднего средневековья. Иосиф Волоцкий, утверждая, что на данных иконах изображена непосредственно сама Троица, выражал тем самым исихастскую точку зрения. Его идейные противники, отрицая возможность изображения непосредственно самого Божества, аргументировали свои взгляды, опираясь на «апофатические» традиции неоплатонической философии.

The polemics regarding the icons of the Holy Trinity is an important event of the spiritual life of Russ' in the late middle ages. Asserting that in these particular icons there is the Holy Trinity Itself Joseph Volotsky thus expressed the hesychasm point of view. His opponents, denying the possibility of the direct image of Deity, argued their own views, referring to the traditions of the Neoplatonic philosophy.

Ключевые слова: Иосиф Волоцкий, исихазм, варлаамизм, неоплатонизм, богоявление.

Key words: Joseph Volotsky, hesychasm, varlaamism, Neo-Platonism, epiphany.

Иконописание является одним из основных элементов древнерусской культуры. Икона Св. Троицы кисти Андрея Рублева стала даже, пожалуй, ее символом. Отмечая глубокое религиозно-философское содержание данной иконы, П. Флоренский писал:

«Нас умиляет, поражает и почти ожигает в произведениях Рублева вовсе не сюжет, не число "три", не чаша за столом и не крила, а внезапно сдернутая пред нами завеса ноуменального мира...» [4, с. 363].

В конце XV – начале XVI в. на Руси вокруг икон Св. Троицы шла бурная полемика. Иосиф Волоцкий утверждал, что на данного типа иконах изображена непосредственно сама Св. Троица, его же оппоненты склонны были видеть скорее всего в ее изображениях фигуры трех ангелов, условно ее символизирующих. Взгляды Иосифа на эту проблему достаточно детально и тщательно проанализированы в научной литературе, однако, по сути дела, мимо исследовательского внимания прошел тот факт, что волоцкий игумен в Слове, посвященном разъяснению вопроса, почему можно изображать на иконах Св. Троицу, значительную,

если не большую часть своего внимания, уделяет проблеме ветхозаветных богоявлений. В ходе ее анализа он разъясняет нам, почему Отцы Церкви по-разному толковали библейские тексты о богоявлениях, в частности, сюжет, повествующий о явлении Троицы: одни говорили, что Аврааму явился Бог, другие – что Бог с двумя ангелами, третьи же – что то были ангелы. Эти размышления Иосифа о том, почему в соответствующих библейских текстах Бог называется попеременно и ангелом, и человеком, и собственно Богом, заслуживают самого пристального внимания. Вот достаточно пространный отрывок, со всей очевидностью иллюстрирующий нам большую обеспокоенность Иосифа Волоцкого необходимостью верного толкования данных текстов:

«И не только пророки называют Всевышнего то Богом, то Ангелом, а иногда – Человеком, но и сам Бог многократно называл Себя в Писании и Ангелом, и Человеком, как свидетельствует книга Бытия: “Ангел Господень воззвал к нему с неба и сказал: “... не поднимай руки твоей на отрока ... ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога”. Вот видишь, Господь назвал Себя Ангелом!. Когда же Он сказал: “Не пожалел сына твоего ... для Меня”, – то явил себя Богом. И еще говорит Писание: “Явился Иакову Ангел Божий и сказал: Иаков! Я вижу все, что Лаван делает с тобою: Я Бог твой”. Ангелы создания Бога, но не Бог, поэтому ангел не может сам себя назвать Богом (здесь и далее подч. мною – А.Г.) <...> Разве может ангел называться Богом? Немного далее в книге Бытия сказано: “И остался Иаков один. И боролся муж с ним до появления зари... И нарек Иаков имя месту тому: Образ Бога; ибо, говорил он, я видел Ангела лицом к лицу и сохранилась душа моя. И взошло солнце, когда отошел Образ Бога”. Вначале сказано: “И боролся Муж с ним”, – речь идет о том, что Бог явился Иакову в человеческом образе. Когда Иаков говорит: “Я видел Ангела лицом к лицу”, то он свидетельствует о явлении Бога в образе Ангела. Когда же говорится: “И взошло солнце, когда отошел Образ Бога”, то этим свидетельствуется, что никто иной, но сам Бог явился Иакову. И в Писании многократно говорится о том, что Иаков боролся с Богом. Итак, Бог являлся и в образе Человека, и в образе Ангела!» [2, с. 139–140].

Главная мысль этого текста заключается в том, что Бог может являться и в образе человека, и в образе ангела (соответственно и называться ангелом и человеком). Следовательно, в данных библейских текстах речь идет о непосредственных явлениях Бога. Эта мысль была для него настолько важна, что на протяжении данного Слова он вновь и вновь к ней возвращается. Так, разбирая библейский сюжет, связанный с Маноем, Иосиф пишет: «И в этом случае Бог явился сначала в образе Человека, затем в образе Ангела» [2, с. 140]. Вот и еще один примечательный отрывок:

«И много других подобных мыслей можно найти в Божественном Писании, свидетельствующих, что Бог может становиться Ангелом и назы-

ваться Человеком. Поэтому святые отцы наши и учителя поступают хорошо и справедливо, когда пишут по-разному: иногда – о том, что Авраам сподобился принять Святую Троицу в свой шатер, иногда же, что Авраам принял Бога с двумя Ангелами, а иногда – что патриарх угощал ангелов; и все это истинно. Если бы в действительности все было иначе, разве осмелились бы святые отцы, знавшие Божественные тайны, противоречить Священному Писанию? Ведь в Писании сказано: явился Аврааму Бог, а иногда пишут, что явились Аврааму ангелы, иногда – что явилась Аврааму Святая Троица. Из этого ясно, что Бог и в образе Ангела показывается, и в образе Человека является. Ангел же не может назвать себя Богом» [2, с. 141].

Почему эта мысль, что «ангел не может назвать себя Богом», была для Иосифа так важна? Ясно, что у него был оппонент, утверждающий обратное: «ангел может назвать себя Богом». Не считали ли новгородские еретики, против которых и был написан «Просветитель» Иосифа Волоцкого, что прямые и непосредственные явления Божества невозможны, поскольку Отцы Церкви писали, что «Троица телесными очами не зрима», что соответствующие библейские тексты следует понимать как явления ангелов и что, следовательно, Аврааму явилась не сама Троица, а именно ангелы, ее символизирующие? О том, что разногласия Иосифа с его оппонентами можно понимать именно таким образом, нам помогает судить относительно поздний трактат другого древнерусского книжника – Бегичева. О непосредственной связи этого трактата с интересующей нас проблемой свидетельствует то, что Бегичев, как и новгородские еретики, был обвинен в «жидовстве», в связи с чем вынужден был бежать «за море», как ранее это сделали и многие из новгородцев.

Сочинение Бегичева, как и интересующее нас Слово «Просветителя», также посвящено размышлениям над проблемой ветхозаветных Божоявлений. Но вопреки мнению волоцкого игумена, Бегичев, ссылаясь на авторитетные мнения отцов церкви, в том числе Иоанна Дамаскина и Дионисия Ареопагита, считает, что непосредственные явления Бога невозможны и неуместны: «Коя нужда Богу беседовати к людем и явиться Самому, кроме плотского смотра? Возможно есть и ангела послати, да тоже сотворити по воли Его» [5, с. 3]. Анализируя интересующие его, а ранее и Иосифа Волоцкого, ветхозаветные тексты, Бегичев пишет: «И се уже зело явьственно да есть, яко ангелы явлешеся <...> и Богом себя Аврааму и Исааку и Иякову ... себе нарицая». Как видим, вопреки Иосифу Волоцкому, считавшему, что ангел не может говорить от лица Бога и им соответственно называться, Бегичев настаивает на противоположном: ангел может и говорить от лица Бога, и Богом «себя нарицать». Отрицая возможность прямого явления Бога и, разумеется, Троицы,

Бегичев исходил из соответствующих идей сочинения Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии», как, например:

«Если же кто-нибудь скажет, что богоявления некоторым святым бывают прямо и непосредственно, пусть и то ясно узнает он из священнейших Речений, что само сокровенное Божие, чем бы оно ни было "никто не видел" и не увидит, богоявления же преподобным бывали в виде подобающих Богу изъявлений через некие священные и мере созерцающих соответствующие видения. Всепремудрое же Богословие то видение, которое являло в себе, как в образе, начертанное божественное подобие Неизобразимого, справедливо – оттого, что оно возводит созерцающих к божественному, – называет богоявлением, так как благодаря ему происходит божественное осияние созерцающих и они постигают что-то из божественного. Такими вот божественными видениями наши прославленные отцы были научаемы при посредничестве небесных сил»¹.

И Иосиф, и Бегичев в своих размышлениях на тему Богоявления используют практически одни и те же библейские тексты, но выводы, к которым они приходят, прямо противоположные.

К какому же религиозно-философскому направлению можно отнести разобранные нами здесь соображения на сей счет Иосифа и новгородских еретиков? Ответ будет достаточно прост и недвусмыслен: к исихазму, если понимать его в широком смысле – как духовное движение Византии XIV в., в контексте варлаамо-паламитских споров. В исследовательской литературе вся проблематика данных дебатов сводится, на наш взгляд, практически только к теме видения Фаворского света (конкретного сюжета новозаветного богоявления), что не совсем верно. Это, скорее, повод для возникновения данных дебатов. Предмет их значительно шире: дискуссия шла о возможности непосредственных Богоявлений в целом, ветхозаветных в том числе, о возможности прямой и непосредственной сопричастности Божественному миру.

Помимо темы видения апостолами Фаворского света ничуть не менее активно обсуждались и иные библейские сюжеты, повествующие о непосредственном явлении Божества, в частности, сюжет явления Бога Моисею. Так, например, Варлаам, обсуждая данную тему богоявления Моисею и критикуя сущностно важные соображения Паламы о том, что Моисею явился непосредственно сам Бог, писал, что все так называемые пророческие «видения намного хуже разумения», что «все явленное пророкам суть созерцания (а не непосредственные явления Бога – А.Г.), слабейшие разумений, ибо воображательные, описательные и сообразные чувственным представлениям» [1, с. 245]. Следовательно, утверждал

¹ К данному тексту Дионисия соответствующей редакции, а именно: к словам о «видении, которое являло в себе, как в образе», мы имеем и весьма знаменательное примечание Максима Исповедника: «Думаю, что он говорит о Преображении, либо о чуде явления огня на горе Синай».

Варлаам, пророки «видели Бога» в состоянии «помрачающего» или «дурного исступления» – «видели якобы лишь вообразительной силой души» [1, с. 333].

Для убедительности этих своих суждений Варлаам (как позднее и Бегичев) ссылался на слова Дионисия Ареопагита об «ангеле, изваявшем созерцание, чтобы посвятить богослова в божественность», и толковал их следующим образом: «Словом “изваяние” указано на вообразительность; ибо ничто из того, что созерцает ум как таковой, не изваяно». Иными словами, Варлаам утверждает, что Моисей видел не Бога, а ангелов. И это в лучшем случае, чаще же пророки имели дело лишь с собственными мечтаниями, посланными им, впрочем, ангелами от Бога. Ангелы – посредники между Богом и человеком.

Григорий Палама на протяжении значительной части своей книги «Триады священнобесмолствующих» опровергает данную точку зрения, доказывая (как позднее и Иосиф Волоцкий), что ветхозаветным пророкам непосредственно являлся сам Бог, а не ангелы: «Поведай ти мне, – риторически обращается он к Варлааму, – какой из ангелов сказал Моисею "Я есмь Сущий, Бог Авраама, Исаака и Иакова" (Исх. 3, 14–15), если не Сын Божий, как о том говорит Василий Великий?» [1, с. 333].

Позволим себе и иную, достаточно пространную цитату из материалов исихастского собора 1368 г. против Прохора Кидониса, приверженца Варлаама и Акиндина, во многом подтверждающую и иллюстрирующую наши наблюдения:

«Соглашаюсь и принимаю, что Бог действительно и поистине приобщается людям в Духе, поэтому люди становились пророками и сынами Божиими и Богами, как и Бог действительно и поистине сделался Человеком; но предаю анафеме тех, кто говорит, что Бог мыслим и воображаем, как в загадке – только по отношению и подражанию и аналогии, наблюдаемой в создании мудрости. Принимаю и соглашаюсь с теми, которые говорят, что благодатию Божией и исполнением заповедей очищается сердце человека и таким образом уготовляется в нем обитание Бога и, как свет, доступно зрению достойных, свет же этот царство небесное и Божественное осияние называется; но анафематствуют тех, кто порицает и издевается над исповедающими такое учение, давая им прозвание энтузиастов и омфалопсихов и поклонников ложного света. Принимаю за действительные и истинные происшествия бывшие некогда святым мужам явления: Исаии, Аввакуму, Павлу; но анафематствую тех, кто думает, что это были призрачные видения. Верю и принимаю, что свет Господня Преображения на Фаворе есть несозданный и вечный, что он есть безначальное и вечное Божество, физический луч, существенная и Божеская энергия, осияние и блеск и красота Божества Бога-Слова; но анафематствую тех, которые утверждают, что этот свет есть созданный и несозданный, видимый и невидимый, смертный и бессмертный или еще символ чувственный, слабый призрак и образ мысленный» [3, с. 293].

Из этого небольшого текста со всей очевидностью явствует, что не только тема Фаворского света была предметом ожесточенных варлаамитско-исихастских споров, – ничуть не меньшие дебаты шли и по другим вопросам, среди которых наиважнейшее место занимали вопросы «ветхозаветных» Богоявлений: «действительные и истинные» то были «происшествия» или же «это были призрачные явления». Именно эти вопросы были предметом ничуть не менее ожесточенных дискуссий и на Руси интересующего нас периода между партией Иосифа Волоцкого и его противниками. На эту тему Иосиф ведет спор не только в своем 5 Слове, посвященном толкованию и доказательству «действительности и истинности происшествия», случившегося с Авраамом, но и в других его местах, например, и в Слове 1-ом, где он прямо порицает суждения о призрачности подобного рода явлений: «Почему тогда не ангельский голос раздался? Потому что жида назвали бы его галлюцинацией» [2, с. 51].

Но наряду с этими обсуждавшимися в Византии проблемами были и другие. Об их характере свидетельствует текст присяги, составленной строгим ревнителем исихазма Филофеем:

«Отрицаюсь и отвергаю ныне вселенской Христовой Церковью отверженных и анафеме преданных Варлаама и Акиндина и споспешников и единомышленников их, которые то утверждают безразличие в Боге природы и энергии, то учат, что естественная сия св. Троицы возможность и энергия и благодать, присущие Божеству естественно и нераздельно, сотворены и имеют происхождение во времени. Посему и свет от лица Господня, воссиявший апостолам на горе, эту естественную славу и блеск Божества, дерзают называть призраком и подрывают таким образом всецело Божественную приобщаемость, уничтожая вместе с тем великую тайну возрождения нашего усыновления и благодать Св. Духа, чудесно сообщаемую святым, кратко сказать, все таинство Христова домостроительства, уничтожая в конце учение о царстве небесном и жизни вечной. Ожидаю воскресения мертвых, суда и воздаяния за содеянное в сей жизни, верую в царство небесное для праведных и в наказание грешных. Верую, что сей видимый мир создан из ничего Богом и будет иметь конец, что человеческие души, созданные также из ничего, бессмертны и что по всеобщем воскресении соединятся каждая со своим телом. Принимаю поклонение святым иконам. Поклоняюсь и целую икону Христа, Сына Божия, описуемого по человечеству, неопикуемого по Божественной природе, описуемого же на иконе по человечеству, возводя ум чрез икону к прототипу и воздавая ему приличествующее поклонение и служение, иконе же воздавая не служебное, а относительное поклонение» [3, с. 295–296].

Анализируя этот текст, Ф.И. Успенский приходит к следующему выводу: «В этом исповедании веры Филофей кратко обозначает все пункты вероучения, занимавшие Церковь во время иконоборческой эпохи... можно догадываться, что эти вопросы никогда не умирали в жизни

византийского общества как вопросы, тесно связанные с философским движением» [3, с. 296]. Безусловно соглашаясь с мнением известного ученого, отметим, что возродившееся в Византии внимание к этим вопросам иконопочитания, в частности в XIV в., было тесно связано с кругом проблем дебатов паламитов и варлаамитов. Вопросы реальности Богоявления и действительности Богообщения закономерно и логично породили вопросы о причастности к Богу через богослужение посредством культа, иконы в частности. Утверждения варлаамитов о призрачности пророческих Богоявлений понятным образом порождали соображения о призрачности соответствующих иконных изображений, в частности, ветхозаветной Троицы как пророческого видения. Именно эта тема и стала одной из центральных в ходе аналогичных споров на Руси конца XV в., она является потому и композиционным центром «Просветителя» Иосифа Волоцкого.

Теперь для нас становится понятной исихастская основа всего трактата волоцкого игумена. Как явствует из исповедания веры Филофея, отрицание домостроительства Иисуса Христа – основной и закономерный вывод из учения варлаамитов. Но «Просветитель» и есть по сути своей трактат, излагающий именно идею домостроительства Сына Божьего, непосредственный и реальный ее характер. Весь его текст пронизан исторической динамикой, этим он, заметим, разительным образом отличается от соответствующих ему византийских догматических сочинений, например, от трактатов Иоанна Дамаскина или Дионисия Ареопагита, в которых изложение и последовательность богословских вопросов определены теоретическими потребностями, а не стремлением следовать исторически временной канве библейских событий, как это, однако, характерно для текста «Просветителя».

Но наиболее исихастскими по своему духу являются, разумеется, Слова, посвященные проблемам иконописания и иконопочитания – богослужения в широком смысле. Иосифа волновала не только проблема реальности явленного в иконе священного изображения, но реальности самого богослужения, его непосредственной Богопричастности. Отрицание «посредников» в Богообщении, в роли которых соответственно варлаамитским воззрениям выступали ангелы, сами, по всей видимости, понимаемые не столь редко как призрачные видения, было характерной чертой мировоззрения Иосифа Волоцкого: «Если научишься молиться со вниманием, тебе не нужны будут поучения рабов Божиих: сам Бог, без посредников, будет озарять при этом мысль» [2, с. 202].

Подобная же устремленность характеризует и воззрения Паламы, утверждающего идеи о возможности «непосредственного единения с Богом», с божественным миром, «которому мы причастны не через посредство ангелов» [1, с. 215]. Или: «Итак не только у ангелов, но и у нас боговидения совершаются не только опосредованно и через других, но и непосредственно и самовыявленно» [1, с. 216].

Именно таким образом читал Иосиф Волоцкий библейский текст о явлении Аврааму Св. Троицы. Для него это было фактическим событием человеческой истории; земное солнце столь же реально освещало его и Сарру, как и посетивших их ангелов, они столь же зримо и телесно вкушали земную пищу, как и принявшие их гостеприимные хозяева. Это было наглядным и зримым явлением Бога в трех лицах, как писал о том сам волоцкий игумен. Именно такой смысл, согласно Иосифу, имеет и икона ветхозаветной Троицы, писанная кистью Андрея Рублева. На ней можно зреть явленный эйдос пресвятой Троицы. И здесь, в такого рода мыслях именно, следует усматривать связь исихазма как учения о реальности божественных явлений и создаваемого Иосифом исихазма как учения о реальности отображения этих событий на иконах и в богослужении, а точнее – усматривать не только связь, но и прямую сопричастность этим событиям. Созерцание иконы – путь в проникновение того, что видел Авраам, путь к сопричастности явлению пресвятой Троицы. Это не аллегорическая, не образная сопричастность; сопричастие, приобщаемость Божеству столь фактичны и реальны, как реальны и фактичны были события той столь давней библейской истории: «Яко истинну Авраам виде святую и единосущную и нераздельную и всемогущую Троицу». А потому, продолжает далее Иосиф: «И на святых иконах пишем, и поклоняемся божественному оному и пречистому подобию, иже естеством неопisanному, и неизреченному, и непостижимому».

Иосиф Волоцкий в своих трудах, посвященных данной теме, утверждал, по сути дела, возможность «феноменологического видения» конкретного – поскольку исторически явленного – эйдоса Св. Троицы. Во взглядах же его оппонентов выразилась гносеологическая склонность к отвлеченно-рассудочному постижению ее идеи.

Список литературы

1. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. – М., 1995.
2. Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М., 1995.
3. Успенский. Ф.И. Очерки по истории Византийской образованности. – М., 2001.
4. Флоренский П. Сочинения: в 4 т. Т.2. – М., 1996.
5. Чтения общества истории древностей российских. 1898. кн. 2 (1850, раздел II).

О «русской идее» Вл. Соловьева

В статье раскрывается основное содержание «русской идеи» в понимании Владимира Соловьева (и Достоевского). Она выражается в гуманистическом общественном идеале, основанном на принципе любви. Дается сжатое культурно-историческое обоснование «русской идеи» и проводится её сравнение с соответствующими идеями западноевропейских культур (либеральной и социальной).

The article reveals the basic content of the «Russian idea» from the point of view of Vladimir Soloviev (and Dostoevsky). It is expressed in the humanistic social ideal based on principle of love. The article compares it with the relevant ideas of Western European cultures (the liberal and social), as well as provides a succinct cultural-historical substitution.

Ключевые слова: Владимир Соловьев, русская идея, принцип любви, гуманистический общественный идеал, идеи западноевропейских культур.

Key words: Vladimir Soloviev, Russian idea, principle of love, humanistic social ideal, ideas of the West-European cultures.

Касаясь проблемы русского самосознания, Вл. Соловьев в статье «Русская идея» говорит, что «самым важным из всех для русского» является «вопрос о *смысле существования России* во всемирной истории» [1, с. 219]. И далее, указывая на Россию как на «великий исторический факт», спрашивает:

«Какова же та *мысль*, которую он скрывает за собою или открывает нам; каков *идеальный* принцип, одушевляющий это огромное тело, каково новое *слово* этот новый народ скажет человечеству; что желает он *сделать* в истории мира?» [1, с. 220].

Ответы на эти вопросы русский философ предлагает искать в «вечных истинах религии», поскольку «*идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности*» [1, с. 220]. Конечно, многие могут не согласиться с таким решением проблемы или, точнее, указанием на источник, где его следует искать. Но прежде чем соглашаться или нет, следовало бы выяснить, о чем, собственно, идет речь.

Когда национальную идею ставят в один ряд с *мыслью, идеальным* принципом, *словом*, исторической *практикой* и отсылают, как к своему источнику, к «вечным истинам», то это значит, что ее связывают с понятием *культуры*, а не с национальными *инстинктами* и не с националь-

ными *интересами*: экономическими, политическими, соображениями престижа и т. д. Национальная идея оказывается здесь *средоточием* культуры, и следовательно, вопрос о русской идее – это преимущественно вопрос о русской культуре: ее смысле, особенностях, исторической миссии. Если это так, тогда любой, даже самый убежденный атеист, должен будет признать, что культура в начальные моменты своего *явного* проявления и в последующих ставших формах необходимо имеет религиозный характер в силу *бессознательности* источника и механизма самого этого процесса. Должна ли она оставаться таковой всегда? – этот вопрос требует специального рассмотрения. Здесь же, отметив тот факт, что ни одна из культур не миновала религиозной стадии, легко понять теперь обращение Вл. Соловьева к «вечным истинам религии» в вопросе о русской идее как апелляцию к культуре в противовес попыткам решить его «эмпирически» – в опоре на преходящие «общественное мнение» и «национальные интересы».

Национальная идея, имеющая своим источником культуру, есть *общественный идеал*, или то совершенное состояние, к которому данное общество стремится, пытаясь достичь его различными способами. Идеал как относящийся к категории *бесконечных* целей принципиально недостижим, но в отличие от *утопии*, т. е. *псевдоидеала*, предполагает реальную *осуществимость* своего содержания, хотя всегда только *частичную* – в том или ином приближении к состоянию полной осуществленности.

Об идеале, и прежде всего общественном, в работах Вл. Соловьева говорится достаточно часто. Например, в статье «Идолы и идеалы» ему дано следующее определение:

«Мы называем идеалом то, что само по себе хорошо, что обладает внутренним безусловным достоинством и одинаково нужно для всех. Так... человечество, устроенное по началам справедливости и всеобщей солидарности... есть идеал, ибо справедливость и нравственная солидарность сами по себе хороши, представляют нечто безусловно достойное и желанное для всех. В этом качестве такой идеал и должен утверждаться как *цель исторического процесса и как руководящий принцип нашей деятельности, как норма, по которой нам следует исправлять действительные общественные неправды*» [2, с. 626-627; курсив мой. – В. Д.].

Итак, русская идея в своем подлинном смысле – это *русский национальный идеал*. Необходимо теперь выяснить: каков он, этот идеал?

В статье «Русский национальный идеал» Вл. Соловьев, ссылаясь на Достоевского, так характеризует его:

«...мы признаем русский народ вместе с Достоевским способным и призванным осуществить в братском союзе с прочими народами идеал всечеловечества...» [3, с. 290].

И в других местах говорится о «провидении» Достоевским «всечеловеческого идеала нашего народа», о «провозглашенной» им «формуле всеобъемлющего, всеединящего и всепримиряющего русского и христианского идеала» [3, с. 288, 289]. Все эти характеристики можно свести к одному принципу – *принципу любви*, имеющему в виду такое общество, которое, допуская *свободное* многообразие лиц и состояний (групп), исключает при этом *крайнее* неравенство, *антагонистические* противоречия, *трагические* конфликты, объединяя всех и вся внутренней *солидарной связью*¹.

Естественно, возникает вопрос: а в чем заключается «русскость» данной идеи? В статье «Русская идея» Вл. Соловьев пишет:

«Русский народ – народ христианский», а значит, «русская идея... не может быть ничем иным, как... определенным аспектом идеи христианской, и миссия нашего народа может стать для нас ясна, лишь когда мы проникнем в истинный смысл христианства» [1, с. 229, 239].

Раскрывая «истинный смысл христианства», Вл. Соловьев прибегает к понятиям и схемам, которые в совокупности составляют то, что в литературе о нем принято называть «теократической утопией Вл. Соловьева». Он рассуждает о Богочеловеке (Иисусе Христе) и Богочеловечестве, о Вселенской Церкви, совпадающей с объединенным человечеством, подробно разбирает идеальную схему социальной организации, составленную из общественных сфер: Церковь – Государство – Общество и властей: Первосвященник – Царь – Пророк. В осуществлении этой «социальной троицы» Вл. Соловьев видит главный смысл русской идеи, исторический долг России и т. д. и т. п.²

Нет ни желания, ни возможности следовать за Соловьевым в такие дали, да и сложно не увидеть в его теократических построениях затерявшиеся следы «средневекового мирозерцания». С другой стороны, устранившись от этого тоже нельзя, поскольку с его утопическими проектами тесно переплетается определенность русской идеи. Поэтому в данной ситуации единственным выходом представляется феноменологическая редукция, «вынесение за скобки» проблематичного содержания, прежде всего религиозного характера, с удержанием и сохранением философского ядра. Иными словами, можно попытаться выявить *культурную* проек-

¹ Можно сослаться на хорошо известные лозунги Французской революции: «свобода, равенство, братство», – и если с принципом *свободы*, как правило, связывают *либеральный* (буржуазный) проект общественных преобразований, с принципом *равенства* (справедливости) – *социальный* (социал-демократический или социалистический, различающиеся путями достижения общей для них целей), то на идее *братства* (любви) основан *гуманистический* проект, где гуманизм понимается в узком смысле – в смысле *человеколюбия*, так как в широком – он включает в себя и свободу, и равенство, и, разумеется, братство.

² См. 1, с. 239–246.

цию христианского идеала в понимании Вл. Соловьева, или, пользуясь его же выражением, заключенную в нем *гуманистическую идею*.

В «Русской идее» об этом идеале говорится как об «идеальном царстве братства и любви» [1, с. 239]. Похожие определения можно встретить во многих работах Вл. Соловьева, что не удивительно, учитывая их евангельский первоисточник. Но помимо *братства, любви и милосердия* (в данном случае они рассматриваются как эквивалентные понятия), в содержание абсолютного идеала включаются и другие нравственные элементы (аспекты). В статье «Личная нравственность и общее дело» основными требованиями нравственности названы *справедливость* и *человеколюбие*, «предполагаемые высшим идеалом, хотя и не исчерпывающие его» [4, с. 465]. А в работе «Отрицательный идеал нравственности» можно встретить такого рода высказывания: «душевная чистота есть необходимое условие святости»; «нравственное совершенство, без сомнения, требует *свободы* от низменных страстей и своекорыстных желаний» [5, с. 422, 423; курсив мой. – В. Д.]. С учетом сказанного абстрактная формула христианского идеала выглядит так: *свобода, справедливость и любовь*.

Не секрет, что христианский идеал, сначала в своей религиозной форме, а затем в гуманистической – нерелигиозной и атеистической (этика гуманизма) – определил существо новоевропейской жизни. Он вошел в нее со всеми своими аспектами (требованиями): нравственной свободой, принципом справедливости и заповедью любви (милосердия). Его следы можно обнаружить во многих фактах и событиях, даже самых незначительных, европейской истории, в разнообразных проявлениях европейской культуры, например, в «ясном и твердом понятии» русского народа о святости: «чрезвычайное *милосердие*» [5, с. 427]. Всматриваясь же в ход европейской истории в новое и новейшее время, можно сделать общий вывод, что та часть европейского Запада, которая своим происхождением обязана Реформации (протестантизму), сосредоточена преимущественно на принципе *свободы*, – первом элементе общеевропейского идеала, – стремясь выразить и воплотить его в максимально возможной степени; другая часть – католическая – связывает свой особый вид, характер и судьбу с принципом *справедливости*; и, наконец, Россия (или *европейский Восток*) весь смысл своей культуры и истории определяет принципом *любви* (милосердия), что согласуется с выражением «русского народного идеала» у Достоевского и Вл. Соловьева – *гениальных* представителей национального самосознания.

Ясно, что это нельзя понимать в том смысле, что культуры Запада лишены проявлений любви, а вся русская культура основана на несвободе и несправедливости. Лишь полное признание европейского идеала, его главных принципов дает право той или иной культуре считать себя в полной мере «европейской». Но тогда что вообще означает это культурное и историческое разделение единого европейского идеала на отдель-

ные аспекты и так, что гуманистическая любовь оказывается чуть ли не исключительно русской темой?

В статьях Вл. Соловьева, посвященных «спору о справедливости» [6; 7], можно найти если не ответ, то, во всяком случае, направление мысли, в котором его следует искать. Приведу самые значимые места:

«... общеобязательный принцип справедливости» есть *христианский* и притом *минимальный*»;

«... от него не могут отказаться ни православные, ни католики, ни протестанты, ни мусульмане, ни евреи, чтобы не идти дальше. И чем выше какая-нибудь религия, тем необходимее присущ ей этот принцип. Для какой-нибудь низшей языческой религии требование справедливости есть *максимальное*, и потому обязательность его может казаться сомнительной; но для христианства... это есть требование *минимальное*, т. е. ... безусловно обязательное» [6, с. 521, 526, 527].

Признавая принцип справедливости *минимальным* нравственным требованием, а любовь – *максимальным* («любовь полнее справедливости» [6, с. 529]), Соловьев, опираясь на евангельские тексты, выстраивает определенную шкалу нравственного совершенства, где основанием выступает *полнота* нравственного состояния. Развивая мысль Соловьева, можно сказать следующее: с точки зрения европейского идеала требование свободы есть *абсолютно минимальное* и потому *безусловно-обязательное*; требование справедливости есть *относительно минимальное, обязательное* (оно допускает отступления в известных пределах, но *обязывает* к исправлению), требование любви как *максимальное* уже в силу этого перестает быть требованием, обозначая сферу *желательного*.

Сказанное позволяет продвинуться дальше в понимании русской идеи и рефлексивно с нею связанных западноевропейских идей. Что касается последних, то, естественно, и в западных культурах заповедь любви полагают в качестве *максимального* для себя нравственного принципа. Но на *практике* (имея в виду *основные* тенденции) в противоречии со своими теоретическими установками признаются высшими иные принципы. В *либеральной* культуре, генетически связанной с радикальным протестантизмом (кальвинизмом), обязательным минимумом нравственности выступает «моя» *личная свобода*, а максимумом – свобода «других», в пределе – свобода «всех». Этот принцип *всеобщей свободы* совпадает с *отрицательной* формой принципа *справедливости*: «не обижай», который и означает признание права на *свободу* всех и каждого. Как таковой он становится обязательным минимумом для *социальных* культур, возникших в католических, смешанных или умеренно-протестантских (лютеранских и англиканских) странах, где наблюдается стремление примирить между собой начала свободы и социальной справедливости. А желаемым максимумом является *положительная* форма

справедливости: «всем обиженным помогай»), которая имеет в виду не полную и всестороннюю помощь всем нуждающимся, а главное – не жертвенность, иначе она совпала бы с *заповедью милосердия*, но тот необходимый минимум, который требуется для *достойного* существования каждого. Минимальная помощь как максимум справедливости есть не что иное, как *отрицательная* форма принципа *любви*, что и выражается в совпадении формулировок («всем помогай»). И она же становится исходной точкой, обязательным *минимумом* для русской культуры, *по жизни* устремленной к *максимуму любви*, и в этом смысле приводящей *жизненную практику* в соответствие с идеалом, *декларативно* признаваемым всеми европейскими народами.

С точки зрения западного человека все это представляется «русским максимализмом», который оценивается по-разному: как русское тщеславие, возведенное в форму *мессианства*, или как *утопизм*, во многом обусловленный убожеством и нищетой русской жизни, или как дестабилизирующий фактор, действующий в Европе и мире, вносящий в них дух *революции* и *смуты*. По поводу миссии и мессианства было бы смешно говорить, если бы эта миссия так или иначе уже не осуществилась, хотя и не получила еще своего полного завершения. Если же русская идея – это «утопия», то в таком случае и европейский идеал, определенным аспектом которого она является, есть чистая утопия, и все, что мы находим замечательного в европейской культуре и жизни, и что так или иначе связано с этим идеалом, все это – иллюзии и коллективный миф. Наконец, что касается «революционности» русской культуры, то здесь уместно напомнить рассуждение Канта, который, не являясь сторонником революций, как-то заметил, что в *определенных* ситуациях, когда правящая элита не желает мирным путем осуществлять необходимые преобразования с тем, чтобы внести свободу и справедливость в общественную жизнь, без чего общество недостойно существования, революция (правда, в других странах) оказывается едва ли не единственным средством заставить элиту пойти на *коренные* реформы, а не на поверхностные, для отвлекающего маневра. Итак, по мысли Канта, революция в отдельной стране может послужить причиной, или пусковым механизмом, того, что консервативная и эгоистичная элита из *страха* перед революцией выберет *мирный* путь развития.

С либеральной идеей в европейскую жизнь вносится элемент *свободы*. Через ряд европейских революций и вынужденных, по Канту, либеральных реформ как упреждающей реакции на них она становится неотъемлемой, получая общее распространение. В этом заключалась *миссия* народов и культур, имевших протестантское происхождение, и эта миссия останется при них, поскольку свобода не может быть замещена ничем, но только дополнена другими элементами европейского идеала. Это есть *первый* фазис *осуществления* европейского идеала, в его первом моменте преодолевающим «храмовую», по выражению Вл. Со-

ловьева, культуру Средневековья с характерной для нее «двойной жизнью»: «обновленной» – внутри храма, такой как *исповедание*, и «ветхой», «языческой» – вне храма, в повседневной *общественной практике*. Такая двойственность была характерна и для западноевропейской культуры, и для восточноевропейской, символизируемых средневековыми католической и православной церквами.

С социальной западной культурой в европейскую жизнь входит принцип *социальной справедливости*, требующий равного права всех членов общества на *достойную жизнь*: право на относительное благополучие (отсутствие нищеты и бесполезной роскоши), право на труд, образование и т. д. Удерживая основное завоевание либеральной культуры – свободу, – она вместе с тем стремится преодолеть негативные последствия неограниченного роста свободы – крайнее неравенство населения и новые формы эксплуатации. Французская революция, внесшая идею социальной справедливости в европейский порядок, английские социалисты и рабочее движение, немецкая социал-демократия – вот те силы, если ограничиться только основными, которые обеспечили формирование демократичного и социально ориентированного общества в современной Европе. Это *второй* фазис осуществления европейского идеала. Но свободное и справедливое общество так и осталось бы мечтой отдельных утопистов или предметом продолжительной классовой борьбы с постепенной утратой ее исходных целей и подлинного смысла, если бы не «откровение» русской идеи.

Русская коммунистическая революция со своими *максимальными гуманистическими* требованиями превращает вопросы всеобщей свободы и справедливости в *минимальные*, исполняемые «здесь и сейчас», или в свой *исходный* пункт и *переходный* период, а не в далекую, хотя и желанную, цель, тогда как идеал – это *бесклассовое* общество, в котором изобилие делает бессмысленным частную собственность, люди сознательно выбирают труд не по принуждению, а потому, что это стало для них нормой жизни и призванием; все имеют возможность пользоваться полноценной медицинской помощью, образованны, глубоко и искренне интересуются культурой; отсутствуют унижение, ненависть, вражда, но царят братские, дружелюбные отношения между людьми и народами. Следовательно, русская революция восстанавливает европейский гуманистический идеал во всей его *практической* силе и этим существенно *ускоряет* преобразование либеральной западной культуры в социальную *мирным* путем. Это значит, что европейский идеал и культура в целом вступили в завершающую – *третью* – фазу своего осуществления, уже не имеющую каких-либо *внутренних* пределов и границ.

Конечно, крайне важно отметить, что ни одна из перечисленных культур: ни западная, – либеральная и социальная, ни русская, – гуманистическая, – не избежали крайностей, ошибок, заблуждений. Мы с избытком можем обнаружить в них многочисленные и шокирующие

проявления *несвободы, несправедливости* и *антигуманности*, в особенности в первые революционные годы и переходный период. У каждой из этих культур существовали свои опасности и риски, избежать которых не удалось никому – с необходимостью, подобной року, несовершенный человек и несовершенное общество, желая лучшего, могли вызывать и вызывали худшие состояния в сравнении с тем, что было раньше. Для либеральной культуры – это свобода «избранных» за счет несвободы других – «неуспешных», и новые, более скрытые и изощренные, формы эксплуатации; для социальной культуры – это авторитарные бюрократические режимы, формирующие в конечном итоге несправедливый порядок. Существовала опасность и для становящейся гуманистической русской культуры. На нее, в частности, указывает Вл. Соловьев в упоминавшихся статьях о «справедливости».

Русский философ настаивает, что высший принцип предполагает низший как уже исполненный, и высшее нравственное состояние *не исключает, а включает* в себя низшее, ибо «без него ничто высшее недостижимо и неисполнимо». Собственно, весь «спор о справедливости» и разгорелся вокруг вопроса, должна ли высшая ступень нравственного совершенства считаться с низшей, не избавляет ли нас заповедь любви от необходимости соблюдать требование справедливости, позволяя нарушать или хотя бы только пренебрегать им¹.

В статье «Русский национальный идеал» на эту же тему говорится так:

необходимо «строго различать и в личном, и в национальном идеале *нравственно-желательное* от *нравственно-обязательного*. Весьма желательно, чтобы мы все были ангелами, но если бы это желание возвышало нас (как думают некоторые) над обязательной честностью, то в результате получалось бы сплошная безнравственность; ибо ангелами мы все равно не сделались бы, а от честности считали бы себя уволенными».

И еще:

«Всякий вправе желать, чтобы Россия была солью земли и царством святых. Лишь бы только наша нравственная косность не ставила этой патриотической *мечты* на место патриотической *обязанности*: трудиться над освобождением России от явных общественных неправд, от прямых противоречий христианскому началу» [3, с. 294–295].

Удовлетворительное разрешение этих противоречий – вот к чему обязывает Россию ее истинный национальный идеал; в этом его оправдание, без этого он только пустая и лживая претензия, одни амбиции. «Русский народ не пойдет за теми людьми, которые называют его святым только для того, чтобы помешать ему быть справедливым» [3, с. 295], – заключает свою статью Вл. Соловьев.

¹ См.: 6, с. 527-528.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1989.
2. Соловьев В.С. Идолы и идеалы // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Правда, 1989.
3. Соловьев В.С. Русский национальный идеал // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1989.
4. Соловьев В.С. Личная нравственность и общее дело // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1989.
5. Соловьев В.С. Отрицательный идеал нравственности // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1989.
6. Соловьев В.С. Спор о справедливости // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1989.
7. Соловьев В.С. Конец спора // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1989.

ОНТОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 111.1

А. И. Иваненко

Сознание и медиареальность

В статье рассмотрено отношение сознания и медиареальности, которое трактуется как трансформация классического философского отношения бытия и небытия. Медиареальность рассматривается предельно обобщенно в качестве непосредственного выражения бытия. Истоки медиареальности возводятся к появлению информации, а сознание, таким образом, понимается как производное медиареальности.

The article is devoted to the relationship between consciousness and media-reality, which is treated as a transformation of the classical philosophical relation between being and nothingness. Author also investigates not only relationship of being and consciousness. Media-reality is regarded in general, as an expression of being. The origin of media-reality is connected the emergence of information and consciousness is understood as a derivate of the media-reality.

Ключевые слова: бытие, возможность, небытие, информация, медиареальность, сознание, экзистенция.

Key words: Being, potentiality, nothingness, information, media-reality, consciousness, existence.

В философии принято описывать предельные категории через их противоположность. Для бытия со времени Парменида такой противоположностью было небытие. Однако здесь стоит сделать уточнение, что такое противопоставление работало в классической онтологии, исходящей из модели статического бытия. В отечественной философии советского периода, которая в рамках неклассической онтологии диалектического материализма во многом онтологизировала движение, такой противоположностью являлось *сознание*. Уже не бытие и небытие, но бытие и сознание мыслились парными философскими категориями. Корни этого противопоставления уходят в оппозицию субъекта и объекта, которая сопровождает заложенную Декартом новоевропейскую рационалистическую традицию. Советский философ Д.И. Дубровский сохранил эту оппозицию в работе «Проблема идеального», где высказал

следующий тезис: «материальное есть объективная реальность, а идеальное есть субъективная реальность» [5, с. 160].

Что происходит, когда небытие оказывается подмененным сознанием? Насколько от этого меняется понимание самого бытия? В философии Ж.-П. Сартра сопоставление сознания с небытием лишено смысла, поскольку, как он пишет в трактате «Бытие и ничто», «бытие само есть сознание» [13, с. 123]. Однако посредством свободы сознание включает в себя и небытие. Причем здесь речь даже не идет о негативной, отрицающей свободе. Позитивная, выбирающая свобода подразумевает ценности, которые, по мысли Сартра, находятся вне бытия [13, с. 125]. Сартр полагал это противоречие экзистенциальным и не нуждающимся в снятии. Однако сама экзистенциальная философия не устояла перед вызовом времени, поскольку рассматривала бытие человека изолированным от остального сущего.

Сегодня мы не можем игнорировать постмодернистскую концепцию «смерти субъекта» [7, с. 75], согласно которой субъект более не является суверенным носителем смысла, но представляет собой дериват другого аутентичного бытия. Эта концепция имеет очевидные марксистские корни и связана с представлением о надстроечном характере сознания, основой которого являются безличные производственные отношения. В современном контексте, как пишет В.В. Савчук в работе «Философия фотографии», подобным аутентичным бытием является «визуальная реальность» [12, с. 19], или *медиареальность*, в рамках которой конструируется индивидуальная субъективность.

В самом деле, если бытие воспринимается как внешняя по отношению к сознанию среда, то внутри его весьма сложно прочертить границы отдельных планов бытия. Когда человек оказывается, к примеру, на природе, то можно ли сказать, что он видит природу? Или его восприятие перегружено образами природы, информацией о целебности лесного воздуха, о красоте девственных пейзажей или, напротив, о вреде насекомых, которую человек ныне черпает из средств массовой информации? В современном контексте очевидно, что *медиареальность является наиболее имманентным и непосредственным выражением бытия*.

При этом остается вопрос: как долго медиареальность являлась существенным детерминантом сознания? Было ли так всегда или так стало лишь с некоторого времени? Поскольку бытие, с точки зрения логики, является предельно абстрактной категорией, то определить его можно только через его противоположность, т. е. категорию небытия, которая нам и потребуется для ответа на интересующий нас вопрос. Парменид трактовал небытие негативно, как *то, чего нет*, но уже Аристотель наполнял небытие (*те он*) значением материи, которая интерпретировалась им как *dynameis* (потенциал, возможность, сила). Для Аристотеля небытие не приобретало характер негативного понятия, поскольку оно превращалось в залог любого возможного бытия.

Если современным аналогом небытия как противоположности бытия является сознание, то его также можно мыслить как потенциал бытия. Новейшие научные теории неклассического периода (синергетика, нелинейная динамика, теория катастроф, фрактальная геометрия) мыслят бытие в образах хаоса. В таком случае сознание становится потенциалом хаоса. При этом *dynamis* (потенциал) для Аристотеля находится на границе бытия и небытия, т. е. является еще-не-бытием [2, с. 202].

Действительно, сознание обладает некоторыми характеристиками небытия, например, невозможно определить его местоположение в пространстве. Данные естественной науки позволяют связать сознание с мозгом, но указать конкретные границы сознания в пределах мозга невозможно. Сознание не имеет пространственных характеристик, хотя оно все же некоторым образом есть, ибо человек фиксирует разницу между «быть в сознании» или «быть без сознания». Сознание также несет в себе как начала хаоса (*экзистенция*), так и начало порядка (*ум*). Однако на основании работ Ж. Делеза можно заключить, что полное отождествление сознания с идеей порядка выражается в форме паранойи, тогда как полное растворение в хаосе проявляется как шизофрения.

Сознание также обладает определенными динамическими характеристиками. Оно способно зародиться, формироваться и утрачиваться в медиареальности. Последний эффект в наши дни иногда называют зомбированием, хотя, по-видимому, речь не идет о клинических случаях. В то же время, сознание имеет и статические характеристики. Оно обладает самосознанием, отражающим положение в обществе, а также набором устойчивых идентификаций. Однако эта упорядоченность рождается внутри самого хаоса, когда он словно выплескивается за свои пределы. Некогда этим свойством экзистенциалисты наделяли свою модель бытия – бытие как экзистенция. Действительно, мы можем утверждать, что уже в рамках эволюционной парадигмы способность к *трансцендированию* или *экзистированию* не является исключительной особенностью человеческого модуса бытия, но характерна для всего бытия в целом.

В современном контексте сознание также мыслится в качестве информационного образования. Сначала информация появляется как порядок воспроизводства (*генетическая информация*), а затем трансформируется в порядок взаимодействия организмов (*социальная информация*). И только с появлением человека социальное обретает свою меру в форме *духа* – активного сознания, способного не только к получению и переработке, но и к созданию новой информации. При этом «иколический элемент» цивилизации усиливается. Впрочем, исследования мифологического мышления примитивных народов свидетельствуют, что они ничуть не были ближе к природе, чем цивилизованные люди, поскольку и их мышление не в меньшей степени опосредовалось образами.

В онтологическом плане появление человека приводит к смешанному эффекту. С одной стороны, благодаря сознательной деятельности по-

рядок возрастает, с другой – сама сознательная деятельность приводит к эффекту «вспенивания» времени. Это происходит потому, что естественная («механическая») длительность из прошлого в будущее сталкивается со своей противоположностью, так как практика меняет реальность под воздействием целей, т. е. как бы образуется обратный временной поток из будущего в настоящее. В самом хаосе цели возникают спонтанно как аттракторы – своеобразный аналог античной идеи блага. Особенно отчетливо они себя проявляют на уровне социальной реальности, когда мы говорим о таких суператтракторах, как рай, Шамбала или точка Омега [3, с. 87]. На уровне физической реальности аттракторы проще, но вопреки мыслям древних (в т. ч. и религиозных) философов, они никогда не принимают форму абсолютного покоя или порядка.

Вместе с тем, если человек – существо социальное, но при этом еще и медиазависимое, то возникает вопрос о соотношении социальной реальности и медиареальности. В самом деле, взаимодействие между организмами, которое составляет суть социального, немислимо без сигналов – единиц социальной информации. В современной научной мысли лингвистическая обусловленность мышления не подвергается сомнению. В.Л. Рубинштейн в работе «Бытие и сознание» подчеркивает, что «без языка нет сознания» [11, с. 244]. Вместе с тем, М. Маклюэн в книге «Понимание Медиа» интерпретировал сам язык как вид медиа (средство коммуникации) [9, с. 59]. Таким образом, можно выстроить умозаключение, что средства коммуникации (медиареальность) определяют сознание. Сам факт распространения визуальной культуры образов языковой коммуникации как таковой не отменяет, но позволяет высветить медиальную обусловленность сознания. Этот тезис высказывал и С. Жижек, когда писал в книге «Добро пожаловать в пустыню реального», что «все, что нам известно, мы узнаем из официальных средств массовой информации» [6, с. 45]. Югославский философ скорее даже акцентирует тот момент, что мышление современного человека имеет не просто медиальные, но масс-медиальные детерминанты.

В отечественной философии XX в. интерес к языку как форме выражения медиареальности проявился в разных течениях мысли. В религиозно-идеалистическом направлении этот интерес выразился в работе «Философия имени» С.Н. Булгакова. В советской традиции – в книге «Марксизм и вопросы языкознания» И.В. Сталина, которая явилась реакцией на гипотезу Н.Я Марра о «надстроечном» характере языка. Эти дискуссии удивительным образом совпадают с «лингвистическим поворотом» на Западе, который во многом исходил из определения Ф. Соссюром языка как «системы знаков, выражающих понятия» [14, с. 23]. Позднее К.-О. Апель закрепил «лингвистический поворот» тем, что возвел язык в статус «трансцендентальной величины в кантовском смысле» [1, с. 252]. Такой акцент на языке приводит к радикальному пересмотру оснований самой онтологии, заменяя натурфилософию на медиафилосо-

фию. Отныне, заявляет Апель, сама «первая философия» становится не чем иным, как «рефлексией над значением или смыслом языковых выражений (анализом языка)» [1, с. 239].

Однако смещение акцента с естественного языка на масс-медиа позволяет прояснить в этом «иконическом повороте» один немаловажный аспект: масс-медиа благодаря марксистской школе мыслятся не только средством коммуникации, но и средством манипуляции. Классики Франкфуртской школы М. Хоркхаймер и Т. Адорно уже по поводу радио писали, что «рекомендация становится тут приказом» [15, с. 200]. Господство визуального восприятия создает широкое поле для техногенных оптических эффектов, которые с трудом поддаются процедуре фальсификации. Маклюэн весьма резко отзывался о людях, которые не замечали, что влияние медиа на сознание человека безотносительно к содержанию сообщения. «Воздействие технологий происходит не на уровне мнений или понятий, – писал он, – оно меняет чувственные пропорции, или образы восприятия, последовательно и без сопротивления» [9, с. 22]. Схожие мысли высказывал и П. Бурдьё, когда замечал, что «мало-помалу телевидение, которое по идее является инструментом отображения реальности, превращается в инструмент создания реальности. Мы все больше и больше приближаемся к пространству, в котором социальный мир описывается и предписывается телевидением» [4, с. 35].

Подобная активность медиа свидетельствует, что они сами по себе обладают собственной доиндивидуальной субъективностью. Тезис о медиальной обусловленности сознания можно заострить до утверждения, что сознание является эпифеноменом медиа. Действительно, даже на уровне современных обыденных сциентистских представлений ясно, что сознание не может пробудиться иначе, чем в результате языковой коммуникации (формы сигнального взаимодействия) родителей и ребенка. При этом, как замечает Б.Ф. Поршнев в книге «О начале человеческой истории», «речь – это ядро человеческой психики» [10, с. 181]. Поскольку речь является медиа, а психика – основой субъективности, то можно сделать вывод, что медиа являются ядром человеческой психики и основанием субъективности.

Однако если медиа формируют субъективность, то что формирует сами медиа? Язык динамичен и он является инструментом упорядочивания (конституирования) реальности. В этом смысле Хайдеггер прав и иллюстративен: язык есть дом бытия или, говоря словами Апеля, «для Хайдеггера язык представляет собой структуру артикуляции бытия» [1, с. 25]. Однако перефразирование вопроса не снимает классической проблемы метафизики относительно факторов динамики бытия. Если С.Н. Булгаков реанимирует средневековую иерархию вечных значений, «внутренних слов» [8, с. 288], что сближает его позицию с концепцией метаязыка раннего Витгенштейна, то различные варианты марксизма настаивают на спонтанном самозарождении смыслов в процессе трудовой

деятельности. Марксистская логика разделения труда является частным случаем ветвящейся логики эволюции. В рамках медиареальности мы находим ту же борьбу за существование, что и в дикой (живой) природе, которая теперь превращается в погоню за рейтингом, ибо, как пишет Бурдьё, «рейтинг стал главным мерилем работы журналистов» [4, с. 42].

М. Маклюэн последовательно проводит мысль, что медиа «суть расширения наших физических и нервных систем» [9, с. 101]. С точки зрения современной философии этот тезис звучит весьма архаично, ибо подразумевает наличие готовой человеческой субстанции, которая «расширяется». При этом игнорируется тот факт, что сами «наши физические и нервные системы» включены в более широкий контекст эволюции живых существ.

Посему для анализа феномена медиареальности необходимо поставить вопрос о его начале. М. Маклюэн одним из первых медиа называет устную речь. Однако формирование данного феномена уходит глубоко в дочеловеческую эру. Медиа как средства коммуникации не являются прерогативой человека. Существует также такой признанный факт как «язык насекомых». Бесспорно, правы те исследователи, которые подчеркивают огромную разницу между языком животных и языком человека. Например, Поршневу подчеркивает, что «речь появляется только у *Homo Sapiens*» [10, с. 103]. Он принимает семиотическое учение Ч. Морриса о трехсоставной структуре знака и замечает, что только в человеческом языке появляется отличное от денотата (предмета) значение. Кроме того, животные, обмениваясь знаками, не могут связывать знаки-слова в предложения [10, с. 120], ибо они не обладают синтаксической способностью. Посему, согласно Поршневу, не только знак – как утверждал еще Соссюр [14, с. 70] – но и само значение необходимо должно быть произвольным. Задолго до этого еще средневековыми номиналистами была высказана гипотеза, что сами знаки (означающее) должны быть произвольными, так как слова никак не выражают сокровенную сущность предмета, но являются метками вещей. Поэтому не только в разных языках один и тот же предмет может выражаться разными словами, но и в одном и том же языке существует явление синонимии.

Поскольку все основные компоненты структуры языка (знак, значение и предмет) имеют немотивированную природу, то и сам язык может мыслиться порождением хаоса. При этом язык как базовое выражение медиареальности может служить иллюстрацией прочих медиа. Впрочем, хаотическая основа (базис) способна породить упорядоченные формы того, что в марксистском дискурсе принято в самом широком смысле обозначать надстройкой. Эти упорядоченные формы или правила функционирования медиа аналогичны речевым практикам и изучаются в соответствующих областях языкознания. Так, морфологию можно

уподобить исследованию архетипов коллективного сознания, а синтаксис – построению сюжетных линий. Однако, даже получив оформление, медиа продолжают испытывать влияние внешних и внутренних флуктуаций, сохраняя черты хаотического образования.

Отвечая на аргумент С.Н. Булгакова о том, что стабильная иерархия «внутренних слов» (значений) гарантируется возможностью перевода, можно отметить, что сам перевод нередко приводит к появлению новых значений. Так, например, перевод Библии М. Лютером на немецкий язык неожиданно обнаружил концепцию профессионального призвания (*Beruf*), заложившую основы протестантской этики классического капитализма.

Если принять немецкую идеалистическую оппозицию между духом и природой, то медиареальность, безусловно, принадлежит сфере духа, которую в рамках марксизма обычно интерпретируют как общественное сознание. Такие социальные категории, как брак, гражданство, иерархия, коренятся в значениях языка. Сами войны – возмущения социальной реальности – начинаются и заканчиваются с высказываний. Социальное глубоко лингвистично по своей природе, и мы, по-видимому, не можем отделить одно от другого. Поднимаемые иногда в обществе кампании за чистоту языка, равно как тяготеющий к социальной эзотерике язык молодежной субкультуры, лишний раз демонстрируют это. Социальные объекты не существуют не только как изолированные монады, но и как физические вещи. Находясь в системе непрерывного взаимодействия, они взаимно трансформируют друг друга. Степень хаотичности социальной реальности сравнима с хаотичностью физического микромира.

Язык как форма медиа является своеобразным информационным полем, в котором формируется индивидуальное сознание. П. Бурдье в этой связи писал, что «мы никогда не можем быть абсолютно уверены, что являемся субъектами по отношению к собственной речи» [4, с. 37]. Отчасти это утверждение является манифестацией постмодернистской «смерти субъекта». Однако самим сознанием медиа нередко воспринимается как внешняя инстанция, функционирующая как инструмент коммуникации и передачи информации. Тем не менее можно сделать вывод, что сознание немислимо в отрыве от медиа. Особенно явно это заметно в популярной психологии З. Фрейда, где бессознательное тождественно невербальному, тогда как сознание всегда проговорено. Равным образом и общество представляет собой скорее коллективное сознание и зиждется на перформативных высказываниях.

Таким образом, классический вопрос философии о соотношении бытия и небытия трансформируется в вопрос о соотношении медиареальности и сознания, где вопрос о первичности уходит на второй план, уступая место моментам взаимодействий и взаимных детерминаций.

Список литературы

1. Апель К.-О. Трансформация философии / пер. с нем. В. Куренного и Б. Скуратова. – М.: Логос, 2001.
2. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высш. шк., 1999.
3. Бранский В.П. Философия физики XX века. – СПб.: Политехника, 2003.
4. Бурдые П. О телевидении и журналистике / пер. с фр. Т.В. Анисимовой и Ю.В. Марковой. – М.: Прагматика культуры, 2002.
5. Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. – М.: Канон+, 2002.
6. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / пер. с англ. А. Смирного. – М.: Прагматика культуры, 2002.
7. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996.
8. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Высш. шк., 1991.
9. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / пер. с англ. В.Г. Николаева – М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007.
10. Поршнева Б.Ф. О начале человеческой истории. – М.: ФЭРИ-В, 2006.
11. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб., Питер, 2003.
12. Савчук В.В. Философия фотографии. – СПб.: СПбГУ, 2005.
13. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000.
14. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / пер. с фр. А. Сухотина. – Екатеринбург: УУ, 1999.
15. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения / пер. с нем. М. Кузнецова. – М.: Медиум, 1997.

«Внутренний человек» в психологическом учении Августина

В статье на основании анализа фрагментов ряда трактатов Августина (De div. quaest. 64; De Gen. III, 20 [30], 22 [34]; De Trin. XII, 7 [10]) рассматривается один из аспектов психологического учения мыслителя: как Августин применяет категории «мужского» и «женского» к душе человека. Отмечена общая идея Августина, состоящая в том, что когда душа обращена вниз, к материальному, это ассоциируется с «женским» началом, а когда в ней преобладает разум и она устремляется вверх, к Богу, в ней проявляется «мужское» начало. Делается вывод, что на уровне телесности «женщина» не причастна образу Божьему, но женщина как «человек» причастна.

The article analyses the study of the works by Augustine (De div. quaest. 64; De Gen. III, 20 [30], 22 [34]; De Trin. XII, 7 [10]). The study is focused on the use of the ideas of “male” and “female” in connection with human soul. It is shown that Augustine linked the soul’s attraction to the material world with “female” nature, and its search for God – with “male” one. It is concluded that according to Augustine, at the level of physical body a woman is not image of God while as a “human being” she is.

Ключевые слова: душа, учение, категория, ум, чувство, внутренний человек.

Key words: soul, doctrine, category, mind, sense, inner man.

Представление о том, что женщина в ее телесной данности уступает мужчине, было традиционным для античных и христианских авторов. Однако в христианском богословии было разработано учение о том, что человек несет в себе образ Божий; при этом образ Божий в человеке связывался не с его телесностью, а только с внутренним человеком, т. е. с его разумной душой. В этом смысле к душе как образу Бога не должно было бы применяться разделение на «мужское» и «женское». Однако в сочинениях Августина можно обнаружить места, где такое разделение имеет место. В целом общая идея Августина состоит в том, что когда душа обращена вниз, к материальному, это ассоциируется с «женским» началом, а когда в ней преобладает разум и она устремляется вверх, к Богу, в ней проявляется «мужское» начало.

В настоящей статье рассматривается один из аспектов психологического учения Августина, а именно то, как он говорит о «внутреннем человеке», т. е. о «мужском» и «женском» применительно к душе¹.

¹ Представления Августина о человеке и его душе могут быть реконструированы на

Разъясняя слова Книги «Бытия»¹ о том, что Бог создал человека по своему образу и подобию (De Gen. III, [19]; De Gen. imp.), Августин традиционно соотносил образ Божий с душой² человека (Soliloq. I, 1).

Во фрагменте (64) трактата «О восьмидесяти трех различных вопросах» (PL 40, col. 11 – 100)³ Августин применяет категории «мужского» и «женского» к душе⁴ в ходе истолкования евангельской притчи о женщине-самарянке (Ин 4:7-42).

Сюжет евангельской истории таков. Христос по пути из Иудеи в Галилею через Самарию, жители которой враждовали с иудеями, подойдя к

основании сопоставления его разнородных высказываний. В основном они таковы: человек есть целое из души и тела, которые также именуются им внутренним и внешним человеком (homo interior et homo exterior – ср. Conf. X, 9). Человеческая душа (“anima” / “animus” – о терминах см. ниже, прим. 3) для Августина есть внутренний человек (homo interior) и образ (imago) Божий. Это центр личного бытия – «я», или «собственно человек». По своей природе душа нематериальна и бессмертна, хотя и имеет начало бытия как сотворенная Богом. Изначально душа представляет собой чистую неопределенность и потенциальность. Свои качества она обретает, обращаясь сначала к внешнему бытию, а затем к Богу как своему внутреннему свету и жизни. Высшая сила души – ум, или дух (mens). По отношению к телу душа выступает как оживляющая, объединяющая и конструирующая сила (растительная душа), а также как способность ощущений (животная душа). Душа лучше и превосходнее тела, однако при этом сама она, будучи сотворенной и иноприродной Богу, не является ни частью, ни истечением божественной субстанции. См. также [19, с. 102].

¹ См. Быт 1:25-27: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему... И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их (masculum et feminam creavit eos)».

² Термины, используемые Августином для обозначения души, хотя не употребляются строго, достаточно последовательны. “Anima” также как и “animus” может означать человеческую душу в целом (см. De quant. an. 22 – 32; De Trin. VIII, 6 [9]); в работе «О бессмертии души» и во многих других (см. напр. De civ. IX, 6) эти два термина употребляются Августином взаимозаменяемо. “Anima” есть у животных и человека. «Ум» (“mens”, “ratio”) есть «часть души» (“pars animi”), называемая лучшей (Contra Acad. I, 5; De Trin. XV, 7 [11]: «превосходнейшее в душе» – “quod excellit in anima”; De div. quaest. 46, 2; De imm. an. 25; De civ. V, 11; XIX, 13). “Animus” также обозначает «ум» и не употребляется по отношению к душам неразумных животных. Августин также различает способности души посредством добавления эпитетов к термину “anima”: так, “anima rationalis” («разумная душа») как место ума и воли контрастирует с “anima irrationalis” («неразумной душой»), которую составляют силы стремления, чувственное восприятие и память, общие для человека и животных. Августин выделяет и растительную душу, даже если он обычно относит ее к «жизни», а не к «душе» [22, р. 7-8].

³ См. пер. Д. Смирнова [3, с. 41–202]. Вероятно, это сочинение было написано Августином в 388–396 гг. [4, р. xliv]. Другая датировка – 389 г. [19, с. 98]. В целом трактат складывался постепенно, из ответов Августина на вопросы друзей в 388–391 гг. после его возвращения из Италии на родину, в Северную Африку. Заметки с вопросами и ответами хранились Августином, и, став в 396 г. епископом, он собрал их вместе под общим названием и выпустил в свет [18, с. 41–42].

⁴ Об этом подробнее см. [25, р. 63–81].

колодцу, попросил напиться у женщины-самарянки. Та ответила ему: «Как ты, будучи иудеем, просишь пить у меня, самарянки?». Христос ответил притчей, сказав, что помимо простой воды, утоляющей телесную жажду, есть вода, утоляющая духовную жажду, под которой он подразумевал свое учение. Женщина не смогла понять смысла его слов и стала просить Христа дать ей простой воды, не понимая, что Христос зовет ее к духовному преображению. На просьбу Христа призвать мужа своего и вновь прийти сюда, женщина отвечала, что у нее нет мужа. Христос одобрил ее признание такими словами: «Правду ты сказала, что у тебя нет мужа, ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе...». Женщина, удивившись тому, что путник знает подробности ее личной жизни, стала спрашивать Христа о вопросах духовной жизни, о Боге и о том, где ему молиться. Поверив в то, что перед ней Мессия, она побежала в город рассказать людям о своей встрече с ним, неся вместо обычной воды «воду живую», т. е. веру.

Августин полагает (*De div. quaest.* 64, 7), что под «пятью мужами» женщины-самарянки следует понимать пять телесных чувств (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание)¹, которые вполне естественны, а значит «законны» (*id est mariti, tamquam legitimi*)², особенно в детстве. Действительно, ребенок руководствуется почти исключительно ими, но это правило не должно распространяться на взрослого человека, который, в отличие от младенца, способен пользоваться разумом и должен это делать. Согласно Августину, когда Христос в Писании приказал женщине-самарянке призвать своего мужа, он имел в виду, что она должна воспользоваться духом понимания (*spiritus intelligentiae*)³, т. е. разумом, ко-

¹ См. *Aug. De div. quaest.* 64, 7 (PL 40, 57–58 [3, с. 124–125]): «...под пятью мужами должно понимать пять телесных чувств; первое – относящееся к **зрению**, при помощи которого мы различаем этот видимый свет и любые цвета и формы тел; другое – **слух**, которым мы чувствуем толчки голоса и всех звуков; третье – **обоняние**, благодаря которому мы получаем удовольствие от сладости различных запахов; четвертое – **вкус** в устах, чувствующий сладкое и горькое и оценивающий всевозможные вкусовые отношения; пятое – [распространенное] по всему телу **осязание**, различающее теплое и холодное, мягкое и жесткое, гладкое и шероховатое и что угодно другое, что мы ощущаем через прикосновение. И вот этими пятью плотскими чувствами пропитан по необходимости смертной природы первый возраст человека, и из-за этой [природы] после греха первого человека мы рождаемся таким образом, что если свет разума еще не возвращен, то подчиненные плотским чувствам мы ведем плотскую жизнь без всякого познания истины. Таковыми по необходимости являются младенцы и маленькие дети, которые еще не в состоянии пользоваться разумом» (здесь и далее приводится перевод Д. Смирнова).

² *Ibidem*: «И поскольку эти чувства, управляющие начальным возрастом и дарованные нам Богом Творцом, естественны, то верно называются мужами, т. е. как бы законными супругами, поскольку то, что они заблуждаются, не причисляют их к пороку в собственном смысле; но по природе [своей] они относятся к произведению Божию».

³ Речь идет о «духе понимания», одном из семи даров Святого духа, обладание которыми необходимо для восхождения к Богу. Их последовательность такова: дух стра-

торый есть «законный муж» каждой души взрослого человека¹. Все люди со временем достигают возраста, когда надлежит пользоваться разумом. Если же к тому времени человек сумеет познать Истину, то он будет в меньшей степени полагаться на свои плотские чувства². Такой человек будет обладать «свойственным законному мужу» *spiritus intelligentiae*, посредством которого он будет управлять своими чувствами. Если душа такого человека не подвластна плотским чувствам, то она получает божественный разум как своего законного супруга.

Августин полагает, что когда женщине-самарянке было приказано Богом призвать своего мужа, это означает, что она должна была обратиться к собственному разуму так, чтобы ее душа смогла достичь уровня размышления о божественной Истине³ или идеях⁴, которые, согласно Августину (*De div. quaest.* 46), пребывают в уме Бога. Таким образом, не умеющая пользоваться рассуждением душа, обращенная к материальному, соотносится Августинем с «женским» началом, а душа, в которой пробудился разум и которая подняла взор к идеям и Богу, соотносится с «мужским» началом.

Христос, являющийся вечной Истиной (которая, согласно тяготеющему к христианскому платонизму Августину, тождественна идеям), есть основа разума человеческого существа и его истинный и законный супруг⁵.

ха, дух благочестия, дух ведения, дух крепости, дух совета, дух понимания (разума), дух мудрости. Интерпретацию Августином слов пророка Исайи (Ис 11:2–3) о семи дарах см.: *Aug. Serm.* I. 2–3 (в рус. пер.: О страхе Божиим [8, с. 51–54]). Ср. также Исх 35:32; Иов 20:3; 1 Кор 12:8–11.

¹ См. *Aug. De div. quaest.* 64, 7 [3, с. 125]: «Ибо дух человека есть некоторым образом как бы супруг души, который управляет душевным состоянием, как женой».

² См. *Ibidem*: «Когда же всякий достигнет такого возраста, что уже будет способен пользоваться разумом, если удастся ему тотчас овладеть истиной, то не будет уже пользоваться этими чувственными руководителями, но получит в качестве мужа разумный дух, в услужении которого отдаст эти чувства, подчиняя тело свое рабству...».

³ *Ibidem* [3, с. 126]: «Призови мужа твоего, т. е. дух, который в тебе; с его помощью человек способен разуметь духовное, если просветит его *свет Истины*; да и сам [Свет] присутствует здесь, говоря с тобой, дабы могла ты получить духовную воду (“Voca” ergo inquit, “virum tuum”, id est spiritum, qui in te est, quo potest homo intelligere spiritualia, si eum *lux Veritatis* illustret. Ipse adsit, cum loquor tibi, ut spiritualement possis accipere aquam)».

⁴ Очевидно, что отождествление Истины с идеями у Августина восходит к платонизму, влияние которого ощущается на протяжении всей творческой жизни мыслителя [25, р. 64, п. 11].

⁵ См. *Aug. De div. quaest.* 64, 7 [3, с. 125]: «...так как душа подвластна уже не пяти мужам, то есть пяти телесным чувствам, но имеет законным мужем Слово Божие, с которым соединена и связана; так как и самый дух человека прилепляется ко Христу, поскольку глава мужу [муж здесь, согласно Августину, разум живых существ] – Христос, то в духовных объятиях без всякого страха отлучения он будет всецело наслаждаться вечной жизнью».

Напротив, если душа человека, находящегося в том возрасте, когда он *способен* обращаться к разуму (*sapax rationis*), не стремится к вечной Истине, то она, охваченная плотскими чувствами, попадает под влияние дьявола, действующего так, как если бы не было никакого разума вообще (*tamquam intellectu absente*)¹. В этом случае, если разумная часть души (или разумный [*rationalis*] ум) не соприкасается с Истиной, душа вовсе теряет силу ума, который должен контролировать более слабые ее части.

Из сказанного становится ясно, что в представлении Августина разумный (*rationalis*) ум в своем действии зависит исключительно от нахождения в постоянном контакте с вечной Истиной².

В сочинении «О Книге Бытия»³ (*De Gen. III, 20 [30]* [4, с. 380]) Августин пишет:

«...образ Божий, по которому сотворен человек, заключается в том, что человек превосходит неразумных животных. А это называется *умом*, или *разумом*, или *сознанием*, или иным каким, более подходящим именем».

Отсюда можно заключить, что Августин связывает образ Божий в человеке с его душой. Также в этом трактате Августин отмечает, что хотя женщина, как и мужчина, является образом Бога, между ними должны быть различия в отношении разумного ума (*De Gen. III, 22 [34]* [4, с. 382–383]):

«...хотя и высказывается весьма утонченное соображение, что сам ум, в котором человек сотворен по образу Божию, то есть некая разумная жизнь, соответствует, с одной стороны, к истине вечного созерцания, а с другой – к управлению временными предметами и, таким образом, человек является как бы одновременно мужчиной и женщиной⁴, ибо в первом случае ум есть сила *совещательная*, а во втором – *исполнительная*; однако при подобном разграничении образом Божиим была бы, строго говоря, только та сторона ума, которая имела бы отношение к созерцанию непреложной истины»⁵.

Возможно, Августин полагает, что женщина, хотя ее разумение уступает мужскому (ей всегда требуется совет высшего мужского ума⁶),

¹ *Ibidem* [3, с. 126]: «...а когда заблуждение дьявола как бы при отсутствии разума господствует в душе, та является распутной».

² См. также [20, с. 32–36].

³ Трактат датирован 401/415 гг. Подробнее об этом [21, р. xlv].

⁴ Ср. учение об андрогине у Платона (см. *Пир* 189d – 193d).

⁵ Здесь (*De Gen. III, 22 [34]*) Августин зависит от Григория Нисского (или, возможно, у них был общий источник), который связывал обращенность человека к материальному и страстному с женственным началом, а обращенность к Богу, твердость и неослабность добродетели – с мужским. Ср. *Greg. Nyss. De vita Mosis II* [рус. пер. 16, с. 273–274].

⁶ Августин часто пишет о женской интеллектуальной приниженности по отношению к сильному полу (см. напр. *De Gen. XI, 42*). При этом Августин признает, что некоторые женщины могут добиться философской утонченности. См. *De b. vita II* (10), где Авгу-

была сотворена по образу Божьему в том, что касается высшей части ее души, и эта часть души (*mens*) является истинным и подлинным образом Бога в душе у обоих полов¹.

В отношении вопроса о том, имеет ли женщина сама по себе образ Божий, важно обратить внимание на пассаж из трактата «О Троице» (XII, 7 [10])², где Августин пишет, что женщины обретают образ Божий только тогда, когда они рассматриваются вместе с мужчинами:

«...жена вместе со своим мужем есть образ Божий так, что вся эта человеческая природа (*substantia*) в целом есть единый образ Божий; [и оттого, что], когда жена рассматривается как *помощник*, каковое определение относится лишь к ней одной, она не есть образ Божий, хотя муж, рассматриваемый в том, что относится только к нему, есть образ Божий, столь же полный и цельный, сколь и тогда, когда жена соединяется с ним в одно».

Августин приходит к такому выводу, следуя апостолу Павлу, который говорил, что мужчинам запрещено покрывать свои головы по причине того, что они суть отражение Бога, а женщины должны покрывать головы, так как они всего лишь отражения мужчин (I Кор 11:7³).

Таким образом, на уровне телесности «женщина» (*femina, mulier*) не причастна образу (*imago*) Божьему, но женщина как «человек» (*homo*) причастна.

стин пишет о своей матери как об овладевшей самой крепостью философии; *Idem. De ord. I, 11 (32–33)*, где также речь идет о матери, но в этом случае о природе приниженности женщины по отношению к мужчине он упоминает лишь между прочим. Августин и открыто указывает на приниженную роль женщины по отношению к мужчине. См. напр. *Aug. De div. quaest. 11 [3, с. 56]*: «...поскольку приличествовало Богу воспринять мужа, ибо этот пол почетнее, то, как следствие, освобождение женского пола проявилось в том, что этот муж был рожден от женщины».

¹ См. заключительные строки сочинения «О Книге Бытия» III, 22 (PL 34, col. 294 [4, с. 383]): «Но поскольку [бытописатель] хотел подчеркнуть единство союза [мужчины и женщины], он и сказал “И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его”. А чтобы никто не подумал, что был сотворен один только дух человека, он прибавил: “Мужчину и женщину сотворил их”, давая понять, что были сотворены и тела. А так как кто-либо мог заподозрить, что изначально был сотворен один человек, который заключал в себе оба пола, будто они родились, которые называются андрогинами (*ut in homine singulari uterque sexus exprimeretur, sicut interdum nascuntur, quos androgynos vocant*), [бытописатель], употребив вначале единственное число, дабы подчеркнуть единство союза, затем употребляет множественное: “Сотворил их. И благословил их”».

² См. пер. А. А. Тащиана [9, с. 278]. Трактат датирован 399–422/426 гг. Подробнее об этом [23, р. 887–890; 24, р. 163–174].

³ «...потому что [муж] есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа».

Список литературы

1. Августин. Монологи // Блаженный Августин. Творения. Т. I: Об истинной религии / сост. С. И. Ереемеев. – СПб.; Киев: Алетейя – УЦИММ-Пресс, 1998.
2. Августин. О бессмертии души // Блаженный Августин. Творения. Т. I: Об истинной религии / сост., подг. текста С. И. Ереемева. – СПб.; Киев: Алетейя – УЦИММ-Пресс, 1998.
3. Августин. О восьмидесяти трех различных вопросах / пер. Д. Смирнова // Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах. – М.: Империиум-Пресс, 2005.
4. Августин. О книге Бытия // Блаженный Августин. Творения. Т. II: Теологические трактаты / сост. С. И. Ереемеев. – СПб.; Киев: Алетейя – УЦИММ-Пресс, 1998.
5. Августин. О книге Бытия буквально. Книга неоконченная. – URL: <http://aleteia.narod.ru/august/genes/genes0.htm> (март, 2011).
6. Августин. О количестве души // Блаженный Августин. Творения. Т. I: Об истинной религии / сост. С. И. Ереемеев. – СПб.; Киев: Алетейя – УЦИММ-Пресс, 1998.
7. Августин. О порядке // Блаженный Августин. Творения. Т. I: Об истинной религии / сост. С. И. Ереемеев. – СПб.; Киев: Алетейя – УЦИММ-Пресс, 1998.
8. Августин. О страхе Божиим // Проповеди блаженнаго Августина / пер. с лат. прот. Дм. Садовского. – Сергиевъ Посадъ: Типографія Св.-Гр. Сергиевы Лавры, 1913.
9. Августин Аврелий. О Троице / пер. с лат. А. А. Тащиана. – Краснодар: Глагол, 2004.
10. Аврелий Августин. Исповедь / пер. М. Е. Сергеенко // Аврелий Августин. Исповедь. – М.: RENAISSANCE, 1991.
11. Аврелий Августин. О блаженной жизни // Аврелий Августин. Творения. – СПб.: Алетейя, 1998.
12. Августин. О восьмидесяти трех различных вопросах / пер. Д. Смирнова // Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика. – М.: Империиум-Пресс, 2005.
13. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета в русском переводе с приложениями. – Брюссель, 1973.
14. Блаженный Августин. О Граде Божиим в 22 книгах. Т. I – IV. – М, 1994 (репринт. Киев, 1905–1910).
15. Блаженный Августин. Против академиков / Пер. и коммент. О. В. Головой. – М.: ГЛК, 1999.
16. Григорий Нисский. О жизни Моисея или о совершенстве в добродетели. Ч. 2: Взгляд на жизнь Моисееву // Антология. Восточные отцы и учителя церкви IV века. Т. II. / сост. Иеромонах Иларион (Алфеев). – Долгопрудный: Изд-во МФТИ, 1999.
17. Платон. Пир / пер. С. К. Апта // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990–1994.

-
18. Смирнов Д. Предисловие // Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах. Богословие, экзегетика, этика. – М.: Империиум Пресс, 2005.
 19. Степанцов С. А., Фокин А. Р. Августин Аврелий // Православная энциклопедия. Т. 1. – М.: Церковно-научный центр, 2001.
 20. Столяров А. А. Августин Аврелий. Жизнь, учение и его судьбы // Аврелий Августин. Исповедь. – М.: Ренессанс, 1991.
 21. Augustine's Works (Dates and Explanations) // Augustine through the Ages / Ed. A. D. Fitzgerald. – Cambridge, 1999.
 22. O'Daly, G. Augustine's Philosophy of Mind. – London, 1987.
 23. Matter E. A. Augustine on Women // Augustine through the Ages / Ed. A. D. Fitzgerald. – Cambridge, 1999.
 24. Matter E. A. Christ, God and woman in the thought of St. Augustine // Augustine and his Critics / Ed. R. Dodaro, G. Lawless. – London – New York, 2005 (¹2000).
 25. Wolfskeel C. W. Some remarks with regard to Augustine's conception of man as the image of God // *Vigiliae Christianae*. – 1976. – № 30.

Основания intersубъективности *Я* и *Другого* в концепциях Э. Гуссерля и М. Хайдеггера

В статье дан сравнительный анализ проблемы intersубъективности *Я* и *Другого* в феноменологии Э. Гуссерля и экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера. Автор показывает, что в отличие от феноменологической концепции «жизненного мира» Гуссерля Хайдеггер рассматривает данную проблему в онтологическом аспекте, исходя из экзистенциального понимания бытия человека.

The article is devoted to the comparative analysis of the problem of intersubjectivity of the “Self” and the “Other” in phenomenology of E. Gusserl and Heidegger’s existential analytics. The author shows that in contrast to Gusserl’s phenomenological concept of “Lebenswelt” Heidegger considers this issue in the ontological aspect, based on the existential understanding of human being.

Ключевые слова: личность, личностная идентичность, intersубъективность, *Я*, *Другой*, феноменология, «жизненный мир», экзистенциальная аналитика.

Key words: person, personal identity, inter-subjectivity, the “Self”, the “Other” phenomenology, “lebenswelt”, autentity, existential analytics.

В отличие от классической философии, сконцентрированной на принципе тождественности как аподиктическом основании бытия личности, в XX столетии возникает устойчивая тенденция рассматривать проблему субъективности и личностной идентичности, исходя из взаимодействия *Я* и *Другого*. В центре классической философии находился трансцендентальный субъект, бытие которого рассматривали, основываясь на монологических предпосылках. С точки зрения картезианского подхода *Ego* выступает как сущность, находящаяся вне сферы конкретного существования личности. В трансценденталистской версии проблема личностной идентичности возникает в аспекте самодостаточности субъекта, истоки проблемы находятся в структурах чистого *Я*. Картезианская дуалистическая трактовка человека, господствовавшая долгое время, превращала идентичность лишь в условие опыта, в чисто формальную предзаданную структуру, рассматриваемую вне процесса становления личности, вне ее изменения. Представление о непосредственности сознания, его прозрачности для познающего субъекта имело своим следствием убеждение в непосредственной самоочевидности личностной идентичности, и тем самым снималась проблема ее обусловленности в конкретном социальном кон-

тексте. В последующем развитии западно-европейской философии формирование личностной идентичности осмысливалось в качестве темпорального и социально-опосредованного феномена. В этом аспекте возникают принципиально новые онтологии сознания, которые явились предпосылкой деконструкции классической модели личности.

Особое значение в этом плане имели принципиально новые подходы к проблеме сознания, осмысление его в контексте непосредственного «жизненного мира» как феномена, обусловленного телесностью, символическими и коммуникативными структурами. В результате личность рассматривалась уже не просто как субъект «чистого сознания» в аспекте выполняемых им мыслительных и познавательных функций, а в ее конкретном бытии и взаимоотношениях с *Другими*, обуславливающими ее собственную идентичность. Проблема *Другого* становится одной из актуальных тем в неклассической философии XX столетия, в частности, в таких ее направлениях, как феноменология и экзистенциализм.

Деконструкция классической парадигмы личности осуществлялась уже в рамках «философии сознания». Это, прежде всего, относится к феноменологическому подходу, где самоидентификация и самоопределение личности рассматриваются в аспекте конкретного содержания ее сознания и субъективности. Феноменологический подход означал радикальный разрыв с классической онтологией, основывающейся на естественной установке сознания, согласно которой мы живем в мире объективно существующих предметов, независимых от нашего присутствия в нем и его переживания. В основе феноменологической онтологии лежит иная установка, заключающаяся в том, что сознание обращается к самому себе, делая его предметом собственной рефлексии. Таким образом, центр внимания переносится с внешних, трансцендентных сознанию предметов, на его собственные состояния, посредством которых эти вещи предстают как данные ему. Основатель феноменологического направления Э. Гуссерль, продолжая кантовскую линию деконструкции естественной установки сознания, считал, что именно интенциональные предметы и есть сами вещи, которые даны нам непосредственно. Сам же «внешний» мир дан исключительно в формах нашего сознания. Деконструкция естественной установки сознания и переход к трансцендентно-феноменологической парадигме означали кардинальный поворот в философской антропологии, которая теперь была обогащена феноменологическим опытом. С точки зрения феноменологического подхода личность определяется в аспекте непосредственного переживания мира и его смыслового конструирования.

Гуссерль считал неприемлемой картезианскую позицию, видя ее основным недостатком в том, что Декарт превратил *Ego* в мыслящую субстанцию. В «Логических исследованиях» он подвергает критике

концепцию «чистого» *Я*, подчеркивая ее парадоксальный характер. «Чистое» *Ego*, являющееся основой идентичности всех переживаний сознания, не дано в своей феноменологической данности. Любое переживание у Декарта эксплицируется в форме «Я мыслю», и вместе с тем само это *Я* не находится в потоке переживания. В результате оно является не предметом, а принципом исследования и присутствует как трансцендентное в сфере имманентного [1, с. 71-75]. Согласно Гуссерлю, «чистое» *Я* как нечто субстанциональное невозможно представить в отрыве от мира интенциональных предметов. В феноменологии Гуссерля интенциональность рассматривается как существенное свойство сознания, состоящее в направленности его на предмет [2, с. 76]. Исходя из понятия трансцендентального субъекта, Гуссерль обращается к анализу «чистого» *Я*, обнаруживающего сходство его позиции с кантовским принципом трансцендентального синтеза, сопровождающего все познавательные акты. Отличие его концепции состоит в том, что самоидентификация *Я* осуществляется с точки зрения интенциональной и темпоральной функций сознания.

Пытаясь преодолеть анонимность трансцендентального субъекта, Гуссерль трактует его не только как «чистое» *Я* в аспекте интенций, но и как носителя определенных личностных качеств, выдвигая идею конкретности и множественности трансцендентальных субъектов. Гуссерлевское *Ego*, тем самым, приобретает неповторимый, личностный характер, начинает рассматриваться в темпоральной перспективе, в которой происходит конструирование и становление его собственного бытия [3, пар.32]. Согласно Гуссерлю, конкретное феноменологическое *Ego* необходимо отличать от эмпирического *Я* данной человеческой личности. Последнее уже предполагает *Я* феноменологическое, которое остается скрытым, непроявленным в естественной установке сознания.

Однако оставаясь в рамках интенционального сознания трансцендентального *Ego*, Гуссерль столкнулся с проблемой, каким образом «мир в себе», или «чистая субъективность», становится «миром для нас». Пытаясь ответить на этот вопрос, философ в «Картезианских размышлениях» обращается к феноменологическому обоснованию категорий «*Ego*» и «*Alter Ego*», так как только в этом случае можно избежать позиции солипсизма. В результате феноменологической редукции посредством осуществления «эпохе» возникает «чистое» трансцендентальное *Ego* и, таким образом, достигается слой опыта, обеспечивающий основу для определения *Другого*.

Одним из моментов, побуждающих *Ego* покинуть собственную сферу бытия, является понимание *Другого* в качестве так называемого «плотского сознания», когда *Я* обретает сознание о своем собственном теле. Данность другого *Я*, согласно Гуссерлю, возможна благодаря сис-

теме ассоциативных интенциональных синтезов и, прежде всего, апперцепции и аппрезентации, благодаря которым тело *Другого* и другое *Я* предстают в качестве модификации моего собственного тела и моего собственного *Я* как психофизического единства. Согласно Гуссерлю, постижение *Другого* возможно посредством так называемой аналогизирующей проекции или перестановки моего тела на тело *Другого* [8, с. 61]. Однако при этом не учитывается то, что *Я* может наблюдать лишь внешние границы тела *Другого*, в то время как свое тело *Я* воспринимает изнутри, и это различие не может быть сведено к различию перспектив «здесь» и «там»¹.

Общей же основой для феноменологического анализа интерсубъективности, согласно Гуссерлю, является общее предпонимание, исходящее из того, что любое восприятие и любой опыт возможны в том же самом смысле и для других субъектов. В результате возникает общий для всех интерсубъективный мир. При такой позиции другая личность должна рассматриваться не как предметная вещь, а как равным образом соучаствующая в конструировании совместного мира. В связи с этим в более поздних работах Гуссерля вводится понятие «жизненного мира», выходящего за рамки эгологического трансцендентализма. Согласно Гуссерлю, всякое чистое интенциональное переживание имеет свой «нетематический горизонт», представляющий некоторое предварительное знание о предмете, выступающее как нечто предданое, составляющее основу любого опыта. Горизонты отдельных предметов сливаются в единый тотальный горизонт, который основатель феноменологии называет «жизненным миром» (*Lebenswelt*). Именно «жизненный мир» как сфера значений, конституируемых трансцендентальным сознанием, является основой интерсубъективной идентификации любого смысла. Таким образом, Гуссерль обратился к сфере обыденного понимания мира, к естественному «жизненному миру», с позиций которого он рассматривал проблему взаимопонимания *Я* и *Другого*.

В отличие от Гуссерля М. Хайдеггер считает, что до всякой феноменологической рефлексии следует обратиться к самому понятию бытия, которое раскрывается в его различных формах. В этом видит специфику позиции Хайдеггера по сравнению с Гуссерлем Ю. Хабермас [9, с. 153]. Среди всех форм бытия Хайдеггер особым образом выделяет *Dasein*, выступающее как мое личное существование, как *Я* сам. При этом принципиальным является то, что *Dasein* выступает не как субъект или сознание, а как «бытие-в-мире». Подвергая критике декартовский субстанционализм и кантовский трансцендентализм, Хайдеггер предпринимает попытку преодоления методологического субъективизма путем

¹ В этом аспекте представляет интерес сравнительный анализ основания интерсубъективности в концепциях Хайдеггера и Гуссерля у П. Рикера [6, с. 378–383].

трансформации феноменологического метода Гуссерля в онтологическую герменевтику [5, с. 155]. В отличие от гуссерлевской трансцендентальной субъективности *Dasein* рассматривается как «бытие-в-мире», находящееся в определенном месте или «ситуации», т. е. в аспекте историчности, которая является его основным модусом¹. Повседневное «бытие-в-мире» предполагает сосуществование в мире вещей и других людей, выступает как «со-бытие». Таким образом, Хайдеггер предлагает принципиально иное решение, исходя из понятия «со-бытия» или «сосуществования», отличающегося от феноменологической философии Гуссерля, решающего проблему понимания *Другого* с позиции аппрезентации, т. е. ощущения себя на его месте. *Dasein* изначально раскрывает свое бытие не в одиночестве, а в повседневном совместном пребывании с *Другими*. Тем самым, как считает Хайдеггер, раскрывается экзистенциально-онтологический смысл этого понятия [10, с. 118]. *Dasein* способно понимать *Других*, поскольку изначально сосуществует с ними внутри одного и того же единого мира и на одном и том же основании.

Однако, рассматривая проблему идентичности личности в рамках интерсубъективного горизонта, Хайдеггер не представляет его как сферу подлинного коммуникативного взаимодействия, и в результате ему не удается до конца преодолеть позицию методологического субъективизма [9, с. 161]. Понятие *Dasein* в качестве подлинной аутентичности личности отделяется им от понятия *das Man*, выражающего неопределенное, анонимное, безличное существование, массовый способ бытия, лишенный индивидуальных, уникальных, персональных особенностей. Говоря о *Других*, Хайдеггер имеет в виду не определенную уникальную личность и не совокупность всех других людей, а способ повседневного существования в мире, не предполагающий определенную личностную идентичность [10, с. 126]. По Хайдеггеру, *das Man* ассоциируется с существованием безличных *Других*, отличительной особенностью которых является их взаимозаменяемость, равнозначность, взаимопредставляемость и лишенность всякой самости. Превращение *Других* в массовое *Они* приводит к нарушению акта подлинной коммуникации и диалога, освобождая индивида от необходимости подлинного аутентичного самопонимания и ответственности.

Предпосылкой выхода из погружения в безличное, бессмысленное существование *das Man* является процесс индивидуации, обретение своего собственного бытия и самоидентичности в качестве уникального *Dasein*. Хайдеггер противопоставляет индивидуализацию, предполагающую переход от неопределенного «со-бытия» к обретению собственной самости, процессу социализации как вынужденному погружению в по-

¹ Подробный анализ этой особенности понимания *Dasein* Хайдеггером рассматривается в ряде современных исследований, в том числе Я.А. Слина [7, с. 101].

вседневный обезличенный мир *das Man*. Основой самоидентификации в конечном счете, по Хайдеггеру, является чистая спонтанность и свобода *Dasein*, т. е. собственное *Я* способно обосновать себя и свой собственный жизненный проект, исходя из собственных возможностей. В результате личность у Хайдеггера выступает как «бытие-для-себя», поскольку ее основание находится в ней самой. В отличие от Гуссерля Хайдеггер ставит проблему двух способов бытия личности: подлинного и неподлинного ее «присутствия-в-мире». Погружаясь в *das Man*, область жесткой регламентации, личность теряет свою самостоятельность в коммуникативных структурах социума, забывая при этом о необходимости следовать «зову бытия». «Потеря себя» означает безоснованность и расколотость собственного бытия, которое обнаруживает свою онтологическую пустоту. В результате индивид принимает онтические знаки и маски за знаки собственного бытия, теряет собственное лицо, свое *Я* и подлинную аутентичность [10, с. 22]. «Со-бытие с другими» предполагает сформированный ранее символический мир со сложившимися формами мысли, где *Другие*, разделяя со мной мое бытие, превращаются в анонимных нумерических, обезличенных субъектов [10, с. 128]. Отсутствие собственной самости порождает интенсивное погружение себя в систему различных знаков с целью «бегства от себя» и «самообмана».

Обращение человека к собственному аутентичному существованию происходит через осознание своей конечности, того, что его подлинная экзистенция есть «бытие к смерти». В экзистенциальном смысле это означает выход за пределы «налично присутствующего» мира сущего, выделение из анонимности повседневного пребывания и предполагает возможность возвращения *Dasein* его собственной самости [10, с. 261]. В связи с этим Хайдеггер подчеркивает значение «пограничных ситуаций», сопровождающихся эмоциональным опытом переживания страха, ужаса, отчаяния, без чего невозможно собственное аутентичное существование личности. Одной из важных экзистенциальных характеристик *Dasein*, согласно Хайдеггеру, является «зов совести» (*Ruf des Gewissens*) [10, с. 280]. Анализ этого феномена связывается им с осознанием вины. То, к чему взывает совесть, это собственное бытие *Dasein*, призывающее его к прояснению онтологических оснований своего *Я* и позволяющее отделиться от безликого мира *das Man*. Неаутентичная личность не способна определить себя, так как она следует социальным стереотипам, избегая собственных сознательных решений, придерживаясь конформистской позиции. Аутентичному *Я*, напротив, присущи характеристики самости, индивидуальности, автономии и решимости осуществить свой собственный жизненный проект¹.

¹ Подробный анализ философско-антропологических аспектов концепции Хайдеггера дается, в частности, в исследованиях Д.Ю. Дорофеева [4, с. 368–396].

Хайдеггер неслучайно вводит термин *Dasein* как «бытие-в-мире», тем самым подчеркивая фундаментальную неразделимость двух планов человеческого бытия: онтологического, непредметного, смыслового и конкретного, предметно-фактического, онтического аспектов. В «Бытии и времени» Хайдеггер выявляет экзистенциально-онтологическое условие возможности бытия *Dasein*, сосредотачивая свое внимание на отношении человека к миру и вообще к сущему как подручному [10, с. 86]. В результате, по Хайдеггеру, понятие *Других* рассматривается в аспекте встречи в «подручной сфере», исходя из их собственной трансценденции. Именно эта тенденция позволяет сделать вывод о том, что в результате рассмотрение *Dasein* в горизонте мировой действительности заслоняет мое «со-бытие» (*Mitsein*) с *Другим*, встречу меня и *Другого* как самости или как лица, которое трансцендирует мир.

Экзистенциальный анализ *das Man* как «здесь-бытия» сопровождается у Хайдеггера деструкцией истории метафизики как онтологии, поскольку именно она, по его мнению, является причиной сокрытия подлинного человеческого существования. Истоки «забвения» бытия, согласно Хайдеггеру, восходят к так называемому гуманистическому повороту в античной философии, связанному еще с именами Сократа и Платона. Начиная с Платона, возникает изменение в понимании самого человека, «расщепление» его целостного существа на духовное и телесное начала, что в дальнейшем приводит к возникновению западноевропейского субъекта и его противопоставленности объекту. Метафизика Платона открыла «эру гуманизма», понимаемую в самом широком смысле. В дальнейшем в философии Нового времени любая истина, как и сознание мира и вещей, восходит к самосознанию субъекта, занимающего господствующее положение и выступающего как «мера» и средоточие всего сущего [11, с. 78]. Сам термин «субъект» (*Sub-jektum*), согласно Хайдеггеру, означает «под-лежащее», т. е. то, что лежит в основе всего сущего, и вместе с тем выступает как «пред-лежащее». В результате окружающий мир начинает выступать в качестве предметного мира, объекта, «пред-стоящего» перед субъектом [11, с. 52]. У Декарта сам представляющий субъект превращается в предмет представления. Метафизические установки новоевропейской философии, согласно Хайдеггеру, имели в качестве своего следствия возникновение технической эпохи, главной целью которой является преобразование и овладение сущим. В результате современный «технический» человек теряет свою аутентичность, рассматривая всю окружающую действительность в качестве «поставы», в который оказывается вовлеченным и он сам, выступая в качестве обезличенного, наличного «материала» для реализации прагматических технических целей [11, с. 252]. Хайдеггер видит опасность антропологизации и связанной с ней технологизации мира в том, что это

приводит к окончательному забвению бытия и к позиции нигилизма. Человек не в состоянии поставить вопрос о бытии как таковом, отождествляя его с сущим и миром объектов, что является основой метафизического мировосприятия. В отличие от технически организованного мира «по-става» человек должен осознать смысл своего существования в пространстве самой жизни. «Открытость» бытию, обретение своего собственного «дома», согласно Хайдеггеру, осуществляется через язык. В этом аспекте он выступает против понимания языка в инструментальном смысле как орудия мышления и познания, на котором строится вся западная культура [11, с. 195]. Характеризуя язык как «дом истины бытия», как ее обитель, Хайдеггер подчеркивает, что не мы говорим языком, а язык говорит нами и через нас [11, с. 203]. Технизируясь, язык перестает быть речью, сказанием, речением и теряет свой изначальный смысл и связь с бытием. Подчеркивая бытийный, изначальный характер языка, Хайдеггер связывает его с герменевтическим истолкованием истины о судьбе самого бытия. Поэтому Хайдеггер стремится к тому, чтобы на своем специфическом языке заговорило само бытие, которое нужно научиться видеть и слышать. Человек, подчеркивает Хайдеггер, — это не господин бытия, а его пастырь и хранитель [11, с. 202]. Классическая философия превращает субъекта в некую идеальную сущность, вынесенную за пределы бытия и созерцающую ее как бы извне, в результате чего человек оказывается противостоящим природе и выступающим в качестве ее наблюдателя и исследователя. В противоположность предшествующей метафизике, в которой природа рассматривалась как деперсонализированная, *Dasein* у Хайдеггера, напротив, «заинтересовано» не только в своем тесном «подручном» окружении, но и во всем окружающем мире, наполненным для него смыслами и значениями, в результате чего они не предстают отделенными друг от друга четкими границами.

В целом из проведенного анализа можно сделать вывод, что в феноменологии Гуссерля основой конструирования другого *Я* является трансцендентальная субъективность, опыт собственной телесности и аналогизирующей аппрезентации. В отличие от Гуссерля проблема основания интересубъективности *Я* и *Другого* рассматривается Хайдеггером в онтологическом аспекте, исходя из экзистенциального понимания бытия человека *Dasein* и со-бытия (*Mitsein*) как его фундаментального модуса, означающего изначальную открытость его встречи с *Другими* как различными наличными формами бытия.

Список литературы

1. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Логос. – 1992. – №3.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. – М., 1994.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998.
4. Дорофеев Д.Ю. Хайдеггер и философская антропология // Мартин Хайдеггер: сб. ст. – СПб.: РГХИ, 2004.
5. Марков Б.В. «Экзистенциальное “определение” бытия» // Основы онтологии. – СПб., 1997.
6. Рикер П. Я – сам как другой. – М., 2008.
7. Слинин Я.А. Возникновение философии Хайдеггера из феноменологии Гуссерля // Мартин Хайдеггер: сб. ст. – СПб.: РГХИ, 2004.
8. Прехтль П. Интерсубъективность и опыт иного // Введение в феноменологию Гуссерля. – Томск: Водолей, 1999.
9. Хабермас Ю. Критика метафизики и разложение западного рационализма: Хайдеггер // Философский дискурс о модерне. – М.: Весь мир, 2003.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997.
11. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М., 1993.

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

УДК 130.2 : 001

Л. В. Шиповалова

О философском обосновании наук и научном достоинстве

В статье описываются основные элементы философского обоснования наук, а также выдвигается тезис о том, что это обоснование принадлежит сущности самой научной деятельности. При этом наука должна быть понята как исторический феномен, а само обоснование – как событие воссоздания оснований.

The article describes the main elements of the philosophical justification of Sciences, and it also emphasizes that this justification belongs to the essence of scientific work itself. According to this point of view the science must be understood as a historical phenomenon and self-justification – as an event of reconstruction of bases.

Ключевые слова: философское обоснование, научная деятельность, предпосылочность знания.

Key words: philosophical foundation, scientific activity, premised knowledge.

Философское обоснование науки представляет собой определенным образом понятую задачу философии науки. Наука имеет основания, философия делает основания наук своим предметом. Наука имеет основания в качестве всегда уже уважаемых положений, аксиом, и отказ от их обоснования, принятие их в качестве данного есть принципиальное требование, являющееся условием бесконечного прогресса в научном познании и его практическом применении¹. Философия в своем размышлении об основаниях наук также осуществляет необходимую работу приведения их к очевидности. Эти два направления деятельности различны и дополнительные. В контексте этого понимания дело философии не унижается до обслуживающей или замещающей науку функции [8], поскольку основания никогда не есть ни необходимый, ни возмож-

¹ Х. Блюменберг, различая два необходимых познавательных жеста – бесконечное углубленное обоснование и технизацию, основанную на формализации предпосылок и запрете на воспроизводство их обоснования, пишет о полемике Лейбница с Декартом. По мнению первого, геометрии не было бы еще и сегодня, если бы геометры откладывали разработку «теорем и проблем до тех пор, пока все аксиомы и постулаты не будут доказаны» [1, с. 87].

ный собственный предмет позитивных наук, а дело науки утверждается в своем собственном достоинстве.

Однако при этом различении типов познавательной деятельности остаются скрытыми условия их взаимной необходимости. Необходимость эта обнаруживает себя в том, что, с одной стороны, философия неслучайным образом оказывается озабочена основаниями позитивных наук (нельзя ведь проинтерпретировать как случайное дело философии мотив кантовской первой критики); с другой стороны, ученые могут быть замечены в стремлении к обоснованию науки. Вспомним фразу Эйнштейна о том, что современный физик «не может просто уступить философу право критического рассмотрения теоретических основ; <...> В поисках нового фундамента он должен стараться полностью понять, до какого предела используемые им понятия обоснованы и необходимы» [13, с. 609]. Возникающая при этом рассмотрении задача «анализа природы повседневного мышления» вряд ли может быть рассмотрена как собственно физическая. Скорее всего, физик утверждает в своей необходимости быть не только физиком, но и философом.

Оставим в стороне вопрос о том, почему основания науки есть необходимый предмет философии. Попробуем прояснить эту потребность в обосновании со стороны науки, не принижая собственного достоинства позитивных наук. При этом должен быть обнаружен тот необходимый смысл, в котором философская позиция принадлежит самому существу научной деятельности.

Опишем предварительно в самом общем виде *обоснование* науки, указав на три его основных элемента.

1. **Предмет обоснования.** Наука по определению – предпосылочное знание, т. е. всегда содержит в себе некоторые основания, которые не обосновываются в ней самой. Эта *предпосылочность* касается следующего. Во-первых, научной теории как формы организации научного знания, поскольку непосредственно научными методами не могут быть определены и легитимированы способы построения, структура, а также критерии выбора научной теории. Во-вторых, сущности научных предметов, поскольку в самой науке подлежит не обсуждению, а изначальному принятию в качестве сущего то, что называется научной предметностью (химическое в химии, физическое в физике, «чет/нечет» в геометрии). По словам М. Хайдеггера, «имманентный анализ наук способен выявить лишь тот факт, что они не могут обойтись без исследуемой ими данности, но почему данность *есть* – вопрос, который на языке науки трудно даже внятно сформулировать» [9, с. 424]. В-третьих, познавательных принципов и методологических установок, поскольку наука как доказательное выведение из принципов по Аристотелю не может иметь сами принципы предметом доказательства. В этом смысле сим-

птоматичны не только классические ходы обоснования (например, неокантианство и философская герменевтика в отношении гуманитарных наук), но и современные, так называемые позитивные, предполагающие возможность обоснования тех или иных научных принципов «тематическими привязанностями ученых» [11, с. 11]. В-четвертых, субъекта науки, который даже в гуманитарных и современных естественно-научных исследованиях, будучи поставлен в необходимую связь с объектом, тем не менее, не подвергается «подозрению», воспринимается как данность. В-пятых, институциональной определенности науки, что является социальной предпосылкой бытия наук, и если в качестве таковой и может быть предметом науки (например, социологии), то не в смысле обоснования, а в смысле описания. Последнее, что может быть воспринято как некоторый итог перечислений – сама идея науки оказывается предпосылкой научных исследований. Вопросы о том, почему наука есть, и что она есть в человеческом бытии, не может быть поставлен в контексте конкретного научного исследования и решен конкретными научными методами. Безусловно, основание аналитики предпосылок заслуживает отдельного внимания. Данное перечисление лишь намечает основные данности, в контексте которых, но вне непосредственного внимания к которым, бытие науки становится возможным.

2. *Содержание обоснования* может быть связано с процедурами приведения к ясности и отчетливости. Систематическое использование данных терминов восходит к философии Декарта, который определяет их следующим образом. Ясное восприятие – то, «которое с очевидностью раскрывается внимающему уму, подобно тому, как мы говорим, что ясно видим предметы, кои достаточно заметны для нашего взора», отчетливое – то, которое «являясь ясным, настолько четко отделено от всех других восприятий, что не содержит в себе решительно никакой примеси неясного» [4, с. 332.]. В близком Декарту смысле проясняет понятия ясности и отчетливости и Э. Гуссерль. Для основателя феноменологии приведение к отчетливости «представляет собой процедуру, происходящую лишь в пределах мышления», а «с прояснением мы выходим за пределы лишь словесных значений и думанья значениями, мы приводим значения к совпадению с ноэматической стороной созерцания» [2, с. 371]. Таким образом, отчетливость предполагает отличие понятия от других и проведение аналитики. Ясность с учетом отличия приведения к ясности (процедуры, связанной с интуитивным усмотрением) и прояснения (процедуры, связанной с экспликацией содержания усмотренного), предполагает отнесение к содержанию предпосылки. Степени ясности и отчетливости, по Декарту допускают возможность говорить об определенной иерархии оснований. В этом смысле ясные и отчетливые аксиомы могут быть предметом не только убежденности, но и знания, если поняты в свете ясной и отчетливой идеи существования Бога как

«не обманщика». Предмет знания аподиктически очевиден, т. е., не мыслим не существующим, сомнительным [4, с. 607–608]. Прояснение, по Гуссерлю, предполагает определенного рода *воссоздание* понятия, имеет целью «вскормить его из первичного источника понятийной значимости» [2, с. 372].

3. **Виды обоснования**, приведения к ясности и отчетливости могут различаться постольку, поскольку различаются задачи философии в отношении к науке в контексте проблемы обоснования. В формальном смысле принято различать, во-первых, философию науки как отдельное направление, исследующее основные характеристики научной деятельности, и в этом смысле наука и проблемы обоснования являются единственным предметом философии; во-вторых, как раздел философии, поскольку она наряду с рассмотрением иных сущностных вопросов обращается к рассмотрению феномена науки [5]. Такое формальное деление представляется легитимным, поскольку в любом случае в вопросе о философских основаниях науки наука выступает определенным предметом философской деятельности. Различие состоит в том, единственный ли это предмет или один из многих.

Однако это формальное различие не может не предполагать содержательного наполнения, связанного с ним и определяющего два различных *подхода к обоснованию*. Как правило, однозначная «предметная ориентация» в первом случае связана с требованиями, предписываемыми и процессу исследования. Позитивное научное знание с его направленностью на конкретность целей, практичность результатов и эмпирические основания задает образец и способ обоснования. В крайней пафосной форме такая возможность выражена в тезисе логического эмпиризма об отказе от «метафизической философии». В качестве основания этого тезиса лежит убеждение, что наука есть автономная деятельность и в этом смысле способна к «самообоснованию». Например, если речь идет о научной предметности, то обоснование (приведение к ясности и отчетливости) осуществляется либо методами логического анализа, имеющими свои истоки в математических исследованиях, либо сведением к предложениям опыта, протокольным предложениям фактуальных естественных наук, процедурам верификации. Дело же философии должно состоять исключительно в прояснении для науки ее способности к такому «самообоснованию». Назовем этот подход *позитивным*. А «самообоснование» науки, осуществляющееся в рамках этого подхода, будет оставаться предпосылочным, поскольку при осуществлении обоснования одних предпосылок позволительно останавливаться на других.

Что касается второго подхода, то он исходит из специфики философского способа рассмотрения научных оснований. Именно в контексте этой специфичности и выстраиваются отношения к науке и иным видам человеческой деятельности. Этот подход можно назвать *метафизиче-*

ским, отсылая к определению Аристотелем предмета первой философии (сущее как сущее) и характеристике Хайдеггером метафизического вопроса (вопрос о сущем в целом, где и сам вопрошающий под вопросом). Способ обоснования в метафизической традиции будет предполагать приведение к аподиктической очевидности того, что подлежит обоснованию, т. е. ответ на вопрос о том, почему не может не быть (и не может не быть обосновано) то, что подлежит обоснованию¹. Метафора искомой аподиктичности науки, по М. Хайдеггеру: есть ли наука то, что нельзя упразднить «решением каких-либо комиссий» [9, с. 239]. Метафизический вопрос об основании – это вопрос о науке как сущем, к бытию которого «относится нечто такое как основание» [10, с. 95].

Конечно, как и любая типология, данная огрубляет действительное положение дел. Так, сходный с метафизическим порыв к аподиктичности вычитывается в работе М. Шлика «О фундаменте познания», когда он в качестве предмета поиска логических позитивистов определяет те «предложения», которые (в отличие от протокольных) не могут быть отменены. Такими должны оказаться предложения констатации, не описывающие опыт и надстраивающиеся над ним, но *выражающие опыт* и оказывающиеся им².

Вернемся к вопросу о собственной необходимости обоснования наук.

Если наука по определению есть знание предпосылочное, то отсутствие необходимого обоснования принадлежит ей по тому же определению. Естественно предположить, что внимание к основаниям не связано с собственным делом науки, а если и связано, то лишь привходящим образом.

Присмотримся тщательнее к смыслу обоснования. По словам Платона, рассматривающего в «Государстве» две возможности умопознания, разум (в противоположность рассудку в науке) актуализирует диалектическую способность и, начиная также как и рассудок с предпосылок, не воспринимает их в качестве изначального, а «устремляется к началу, которое уже не предположительно» (Платон. Государство, 511 а-с)³. При

¹ Такое метафизическое обоснование само представляет собой проблему метафизики и не может быть проанализировано в данном контексте. Мы определяем его негативно как принципиальную беспредпосылочность и позитивно как автореферентность.

² Предложения констатации, по М. Шлику, «выполняются абсолютно». Так же как и в случае с тавтологиями, в них «вместе со смыслом я одновременно схватываю истину». Однако в отличие от аналитических предложений в предложениях констатации речь идет об осуществлении связи с реальностью. Будучи самым опытом «подлинная констатация не может быть записана». В противном случае она превращается в гипотезу, в протокольное предложение, которое «имеет совсем другую природу». Именно в связи с этими обстоятельствами предложения констатации могут быть названы фундаментом познания, который представляет собой неотменяемый опыт реальности, обладает специфическим характером современности и представляет собой предмет философского поиска [12, с. 382-384].

³ Здесь и далее русский пер. А.Н. Егунова [8, с. 319].

этом реализуется предельное обоснование, поскольку начало (идея Блага) – *источник бытия и познания* сущего, беспредпосылочно, это начало выступает как начало самообосновывающееся. Что значит «устремление» к началу и «достижение» его? Очевидно, это не только и не столько обоснование, восходящее к предпосылке более общей значимости, что предлагает позитивный подход к обоснованию науки. Тогда бы мы имели дело с иллюзией «достижения» беспредпосылочного начала. По-видимому, должно иметься в виду, что в жесте обоснования происходит абсолютный отказ от предпосылок и осуществляется «устремление» к началу и «достижение» его как уподобление беспредпосылочному, источнику бытия. Но какова природа необходимости этого жеста для науки?

В другом месте «Государства» Платон говорит о неспособности к знанию того, кому лишь *снится бытие*; того, кто, пользуясь своими предположениями, «сохраняет их незыблемыми» и не отдает себе в них отчета; того, кто не может скрепить воедино части знания (Платон. Государство, 533 b-e) [8, с. 344–345]. В этом смысле речь идет не об отсутствии обоснования, а об иллюзии его (о сне). Проблема не столько в том, что сон – не явь, сколько в том, что пока он принимается за явь, не может быть ясно от нее отличен. Речь идет о том, что науки не полагают предпосылку в качестве предпосылки (имеющей в ином свое обоснование), а полагают ее самообоснованной, «незыблемой» (иначе бы снилось не *бытие*). И потому именно ее уважают (“аксиома” производно от $\alpha\chi\acute{\iota}\omega$ (греч.) – считать достойным, почитать). Ведь невозможно почитать то, что есть продукт твоего своеволия, конвенции, то, что по зубам способности рассудка. В этом смысле наука всегда уже уважает предпосылку как онтологически обоснованную, однако ей лишь *снится* бытие, поскольку она не задает себе вопрос о том, так ли это на самом деле, почему это так и не может быть иначе, не воспроизводит обоснование. Ошибается ли наука в своем уважении?

Если наука ошибается, онтологический статус предписывается предпосылке задним числом. Если наука ошибается, то она уважает то, что может стать действительно предметом уважения только после осуществления философского дела обоснования. Однако Э. Гуссерль называет прояснение «воссозданием понятия». Эти же мотивы возвратного движения при обосновании обнаруживает и М. Хайдеггер, исследуя смысл положения об основании Г. Лейбница [10, с. 52]. В этом смысле философия, эксплицируя задачу обоснования науки, признает за обоснованием статус повторного действия, признает, что наука не ошибается, и мы в научной деятельности имеем дело не с отсутствием обоснования и приобретением его, а с «забвением» его и «припоминанием».

Что необходимо припоминает наука? Какое событие для науки является одновременно и тем, которого не может не быть, которое не может быть отменено, и тем, что должно быть забыто, заставлено, заслонено собственными формализованными результатами? Это событие

– возникновение науки из донаучного опыта и в целом, и в отдельных ее элементах. Именно в этом событии, как бы ни был описан его смысл, должен и может быть найден «первичный источник понятийной значимости» научных оснований. Это событие «завершается» оформлением образцов, форм научной деятельности, значение которых воспроизводится в истории науки, что представляет собой классическую парадигмальную рациональность. Это определенные «осадки», которые в дальнейшем могут и должны передаваться в научной традиции «пассивно-рецептивно»¹.

Когда припоминание, воспроизводство этого события необходимо? Возвращение к этому событию («реактивация очевидности», по словам Э. Гуссерля), которое предваряется жестом сомнения в предпосылках – это не настаивание на тождественности того, что повторяется (иначе сомнение было бы напрасным), но, напротив – возникновение нового. Это не возвращение к началу науки в его эмпирической конкретности, а сущностное воспроизводство способности науки начинаться, творить собственные предпосылки, осуществляя при этом предельное обоснование собственной деятельности. И в этом творческом жесте наука утверждает себя уже в качестве современной, экстраординарной, способной на новизну. Если наука полагает себя имеющей начало и историю, то это событие – сущностное событие научной действительности. В нем мы имеем дело, во-первых, с генезисом *предпосылок*, которые принадлежат по определению научному исследованию и являются предметом обоснования; во-вторых, с воспроизводством того события, в котором предпосылки науки имеют «первичный источник понятийной значимости» соответственно с приведением предпосылок *обоснованию* (прояснению); в-третьих, с возникновением науки как опыта, который не может быть отменен, которого не может не быть. Это событие принадлежит сущности науки, и в нем осуществляется ее философское обоснование, поскольку в процессе создания (воссоздания) научных оснований наука ничего не может принять за изначальное.

В сходном контексте Ж.-Ф. Лиотар сравнивает ситуацию постмодернистского художника или писателя с ситуацией философа: «текст, который он пишет, творение, которое он создает, в принципе не управляется никакими предустановленными правилами, и о них невозможно судить посредством определяющего суждения, путем приложения к этому тексту или этому творению каких-то уже известных категорий. Эти правила и эти категории есть то, поиском чего и заняты творение или текст, о которых мы говорим. Таким образом, художник или писатель работают без каких бы то ни было правил, работают для того, чтобы установить правила того, что будет создано» [6, с. 322]. Можно, конечно,

¹ Об этом пишет Э. Гуссерль в «Началах геометрии» [3, с. 221–222], об этом же идет речь в уже упоминавшемся пассаже из работы Х. Блюменберга.

поспорить с уместностью сравнения художника и ученого, становящегося на позицию философа. Вопрос в том, какова цена спора. Либо мы признаем за ученым способность и необходимость быть и ученым, и философом в отношении своей научной деятельности (различая эти два вида деятельности), либо мы отрицаем возможность новизны в науке, возможность науки иметь историю.

Список литературы

1. Блюменберг Х. Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии // *Вопр. философии.* – 1993. – №1.
2. Гуссерль Э. Метод прояснения // *Современная философия науки: хрестоматия* / под ред. А.А. Печенкина. – М.: Логос, 1996. – С. 365–376.
3. Гуссерль Э. Начало геометрии. – М., 1996.
4. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М., 1989.
5. Касавин И.Т., Пружинин Б.И. Философия науки // *Современная западная философия: слов. / сост.: В.С. Малахов, В.П. Филатов* – М., 1991. – С. 335–339.
6. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна // *Ad Marginem'93. Ежегодник.* – М., 1994. – С. 303–323.
7. Паткуль А.Б. Проблема соотношения философии и науки в контексте философии науки как дисциплины // *Мысль.* – 2008. – №1 (7). – С. 98–111.
8. Платон. Государство / Платон. Соч.: в 3 т. Т. 3. Ч.1. – М., 1971.
9. Хайдеггер М. Наука и осмысление // *Хайдеггер М. Время и бытие. Ст. и выступл.* – М., 1993.
10. Хайдеггер М. Положение об основании. – СПб., 1999.
11. Холтон Дж. Тематический анализ науки. – М., 1981.
12. Шлик М. О фундаменте познания // *Философия и естествознание. Журн. «Erkenntnis» («Познание»).* Избранное. – М., 2010. – С. 356–385.
13. Эйнштейн А. Физика и реальность // *Эйнштейн А. Собр. науч. тр.: в 4 т. Т.IV.* – М., 1967. – С. 200–227.

К вопросу об основаниях науки

В статье рассматривается связь концепций современной науки с основными понятиями и идеями христианского богословия, а также с некоторыми аспектами библейского взгляда на мир, послужившими необходимыми предпосылками для генезиса современной науки. Особое внимание уделено возникновению и развитию концепции «закона природы».

The article examines the relationship of concepts of modern science with the concepts and ideas of Christian theology, as well as with some aspects of the Biblical view on the world, which serves as prerequisites for the genesis of the modern science. The particular attention is paid to the emergence and development of the concept of "natural law".

Ключевые слова: кризис науки, христианская теология, патристический синтез, закон природы.

Key words: crisis of science, Christian theology, patristic synthesis, law of nature.

Тема оснований научного знания во всех ее аспектах (методологическом, философском, цивилизационном и т. д.) звучит все актуальнее в связи с периодом кризиса, который сейчас проходит наука. Осознанию и анализу этого кризиса отчасти препятствует бурный технический и технологический прогресс, обеспеченный предыдущим развитием фундаментальных наук и в сознании большинства отождествляемый с прогрессом собственно науки. Однако кризис зашел достаточно далеко – становится невозможным провести демаркационную линию между наукой и ненаукой. Известный современный математик и философ С.С. Хоружий подчеркивает:

«Сегодня сама наука не в силах внятно определить свои границы – границы научного знания, научного дискурса. Такие границы определяет то, что мы называем эпистемой научного знания, принятой в данный период. Так вот в данный конкретный период наука пребывает в состоянии, которое называется *эпистемный вакуум*. Единой рабочей эпистемы в науке нет. В сравнительно еще недавний период господствующей эпистемой служила классическая рациональность, основанная на субъект-объектной парадигме познания. Она имела определенно негативные установки по отношению к богословию и религии, но сегодня она сама вполне устарела и отвергнута. Хотя в широкой среде, в кругах технических или естественно-научных еще нередко пытаются ею руководствоваться, пытаются вы-

страивать отношение к религиозному знанию на ее базе, но эти попытки уже надо считать несостоятельными. Новой же эпистемой пока не создано, и в такой ситуации требование научности попросту демагогично, ибо сама наука не может его строго и точно до конца эксплицировать» [3].

Естественно поэтому, что поток работ по переосмыслению истоков, методов, содержания и границ науки (не прекращавшийся, вообще говоря, никогда) во второй половине XX и начале XXI в. стал очень интенсивным. На один из первых планов вышли вопросы вненаучных оснований научного знания и, в частности, связи не только исторической, но и генетической, научных концепций и самого аппарата науки с концепциями западного богословия, опосредованными метафизикой. Экстерналистские влияния на науку и ее творцов, мотивация ученых, которые раньше упоминались только как сопутствующие (и чаще препятствовавшие) обстоятельства, стали рассматриваться в качестве конститутивных моментов научного знания. Да и само определение науки и понятий, тесно связанных с ним (таких как «научная революция»), подверглось (и подвергается) переосмыслению. К сожалению, вся эта проблематика пока еще недостаточно представлена в отечественной литературе по сравнению с западными источниками. Работы, подобные сборнику «Наука – философия – религия: в поисках общего знаменателя» (под ред. П.П. Гайдено, В.Н. Катасонова) [2], являются скорее исключением, чем правилом.

И первая неверная схема, которую здесь нужно отбросить – это понимание науки как естественного процесса прогрессивного накопления знаний, шедшего веками во всех цивилизациях и затрудняемого только внешними препятствиями (главным из которых была религия данной цивилизации). Эта схема до сих пор является основной для подавляющего большинства учебников истории и философии как науки в целом, так и конкретных наук.

Как отмечает американский философ, антрополог и историк науки Лорен Эйсли, наука – «созданный человеком культурный институт, институт, существующий отнюдь не во всех обществах и вовсе не тот, который является естественным продуктом человеческой природы»¹. Институциональная наука имеет вполне определенный набор методических и методологических принципов, которые нужно усвоить, а также наборы техник и практик, которые предназначены передаваться из поколения в поколение в формальном процессе образования. Наука в ее современном смысле возникла только на очень маленьком географическом пространстве, а именно на том, которое мы называем европейским Западом, и на очень маленьком по историческим меркам отрезке времени,

¹ Цит. по [8, р. 17].

точные рамки которого, впрочем, теперь уже также составляют предмет спора. Тип цивилизации, породившей этот уникальный институт, был определен христианством в его западном варианте. «Сегодня, – продолжают авторы вышеупомянутой книги, – очень значительное число исследователей признают, что христианство обеспечило как интеллектуальные предпосылки, так и моральную санкцию современной науки» [8, р. 17]. Не все исходные интуиции, способы вопрошания и представления о мире, повлиявшие на становление и развитие науки, вполне соответствовали западному ортодоксальному христианству, однако все были им опосредованы¹. Так, экспериментальный метод многим обязан натуральной магии, практиковавшейся христианскими мыслителями². Думается, что вклад натуральной магии в науку еще недооценен, а он весьма велик. Как отмечает британский историк науки Джон Генри, «история магии с XVIII столетия была историей того, что осталось от этой традиции после того, как главные элементы натуральной магии были абсорбированы натуральной философией. ...Причина, по которой натуральная магия исчезла из нашей концепции магии, есть в точности та, что наиболее фундаментальные аспекты магической традиции было усвоены научным мировоззрением. Или, говоря другими словами, научное мировоззрение, по крайней мере частично, развилось из бракосочетания натуральной философии и эмпирической традиции натуральной магии» [6, р. 55]. Более того, как показано в работах американского историка науки, профессора физики и католического священника С. Яки, сам библейский взгляд на мир породил необходимые предпосылки научного знания вообще. Среди многих таких предпосылок, рассматриваемых в его работах (линейное время вместо циклического, отрицание анимизма и т. д.) для нас здесь особенно важна следующая.

Одной из главных причин «мертворождения» науки (по выражению С. Яки) в великих цивилизациях древности, несмотря «на наличие талантов, высокую социальную организацию и длительные периоды мира» [4], был тот радикальный разрыв между надлунным и подлунным миром, который приводил к обожествлению первого, а в случае греческой культуры привел к утверждению их различных природ. Однако, как замечает автор, «сущностное различие между небесной (надлунной) и земной (подлунной) материей было для Аристотеля и Плотина не только философским убеждением, но также и религиозной догмой. Это различие на практике равнялось различию между божественным и мирским. О глубине этой убежденности говорят те меры, которые были приняты против

¹ Например, в основании всего проекта великого здания будущей науки, разработанного Ф. Бэконом, лежит неортодоксальная христианская идея – хилиазм.

² Подробнее об этом, например, работа Ф. Йейтс [1].

Анаксагора, отважившегося утверждать, что черный камень (метеорит), упавший в Эгоспотаме на полуострове Пелопоннес, был обычным камнем, несмотря на его очевидное надлунное происхождение» [5].

Христианское сознание также сначала придерживалось аристотелевского деления материи на надлунную и подлунную. Христианские мыслители также часто утверждали, что звезды (и даже физические тела) движутся ангелами, и это легко могло бы привести к персонификации безличного физического мира. Однако «уже на заре средневековых споров о связи между разумом и откровением были сделаны эксплицитные заявления (примером является Аделард из Бата и некоторые представители Шартрской школы) по поводу безличностного и автономного характера законов природы» [5]. Позже автономный характер законов природы стал восприниматься как самоочевидный, что и нашло выражение в понятии «закон природы». Некоторые исследователи считают, что уравнивание всей материи (надлунной и подлунной) в свойствах имплицитно содержалось в христианском догмате Воплощения: «И Слово стало плотью» (Ин.1:14). И хотя, действительно, ранние христианские мыслители (например, св. Афанасий Великий, Иоанн Филоппон) выражали такие идеи, беря в качестве исходной точки рассуждений именно Воплощение, все же, на наш взгляд, этот интересный тезис требует дальнейших рассмотрений. Но несомненно, что в явном виде идея гомогенности законов Вселенной появилась в работах схоласта XIV в. Ж. Буридана, а именно в его знаменитой теории импетуса, приложенной к движению небесных тел. Это преодоление радикального религиозного разрыва двух сфер, необходимое для построения здания современной науки, как мы ее понимаем, невозможно представить ни в одной из всех известных культур. И преодоление это стало возможным благодаря идее творения мира из ничего свободной волей Творца, неограниченной ничем, однако пожелавшей сотворить все «мерой, весом и числом». Именно эти библейские положения были основанием мысли Буридана. Этот тончайший баланс между рациональностью (мера, вес, число) и абсолютно свободной волей, творящей «из ничего», то есть не ограниченной никакой необходимостью, подобной формам античного демиурга, станет определяющим для дальнейшей судьбы науки, основным концептуальным понятием которой будет понятие «закона природы».

Хотя, как заметил известный британский ученый-медиевист Ф. Оукли, точный источник концепции «закона природы» установить трудно, поскольку в нем сочетаются «классическая и семитическая древность» [7, р. 55], все-таки все согласны, что в течение многих веков не определенный, не имевший точного смысла термин «закон природы» (к тому же часто синонимичный с естественным законом) в XVII в. трудами прежде всего Р. Декарта, Р. Бойля и И. Ньютона приобретает точный

смысл и устойчивое употребление. Как ни странно, до середины XX в. генезису этого понятия были посвящены только две статьи, где в духе того времени предлагались социологические объяснения, а именно факт, что названные ученые считали эти законы Божественными установлениями (хотя и в несколько разных смыслах для каждого ученого) объяснялся тем, что люди сравнивали природу и государство. Стоический «естественный закон» коррелировался с имперской властью Александра Македонского, а названные ученые коррелировали свои представления с абсолютистским монархизмом эпохи конца феодализма. Однако все эти построения разбивались о достаточно простые исторические факты – например, в Китае период абсолютной монархии был гораздо более продолжительным, однако не возникло даже и намека на концепцию «закона природы». Более подробное изучение наследия этих великих ученых приводит к выводу о неслучайности их убеждения в том, что законы природы установлены ее Законодателем и Творцом, корни этого убеждения, как мы уже отмечали выше, уходят в историю христианской метафизики. Рассмотрим вопрос более детально.

Отцы Церкви первых веков осуществили то, что потом было названо святоотеческим (или патристическим) синтезом – заимствовав философский язык и философскую технику древнегреческих философов (прежде всего неоплатоников), они выразили в своих творениях то новое содержание, которое несло христианское Откровение. Их взгляд на порядок в природе с философской точки зрения был именно синтезом представлений о трансцендентной власти Бога над миром и имманентной Его властью в самом мире. Подразумевалось, что мир не автономен, Бог имеет неограниченную трансцендентную власть действовать в мире так, как угодно Его воле, но он создал этот мир функционирующим по устойчивым образцам-моделям, которые он установил в начале Творения и поддерживает их своим непрерывным имманентным присутствием. Понятно, что эта концепция радикально отличалась от материалистических представлений о природе в эпоху Модерна, – детерминистических, имперсональных, – не имевших моральных характеристик. В Библии духовное и физическое постоянно сопрягаются. Вся Библия (особенно Ветхий Завет и Псалтырь) полна ссылками и указаниями на то, что регулярность и устойчивость природы, очевидная всякому, есть главное «основание для веры в непреложность обетований Божьих в истории спасения». Например, перспектива исчезновения Израиля как народа провозглашается столь же абсурдной, как и предположение, что последовательность смены дня и ночи, которую установил Господь, может нарушиться (Иер. 31, 35–36). И таким примерам нет числа. На этом сопряжении духовного закона и закона физического мира и строится библейский взгляд на мир. Мир отвечает Богу послушанием, т. е. доминирующий образ творения – не машина (образ, так опошленный в

XVII в.), а повинующийся субъект (тварь). При этом мир не замкнут, а открыт для божественного вмешательства. Этот очень сложный и сбалансированный порядок, полный нюансов и подразумевающий для его понимания очень хорошее знакомство как с Писанием, так и с греческой философией, в англоязычной литературе имеет специальное название «contingent order». Оно было введено протестантским богословом XX в. Т. Торрансом. Это был именно новый синтез, в том числе синтез веры и разума. При этом под термином «естественный закон» подразумевался нравственный закон по слову ап. Павла из послания к Римлянам.

Примерно с XI в. (по крайней мере, с Ансельма Кентерберийского), когда стала проявляться тенденция к опоре прежде всего на разум, эта концепция природного порядка разделлилась на две разных, постепенно ставших восприниматься как взаимоисключающие: на концепцию трансцендентной власти «природного порядка», налагающей законы на этот мир, и на концепцию его имманентного присутствия и действия в этом мире. В схоластической литературе эти концепции соответствуют понятиям *potentia absoluta* (абсолютная власть закона, включающая власть менять те образцы-модели, по которым функционирует мир) и *potentia ordinata* (его обычное постоянное действие в этом мире, проявляющееся в повторяющихся, регулярных причинно-следственных связях).

Если говорить о предшествующих представлениях, соответствующих этим двум концепциям, то имманентность мы видим в «естественном законе» стоиков и шире – в эллинизме (особенно в неоплатонизме), а трансцендентный закон – в библейском монотеизме. Философски-богословская система Фомы Аквинского предполагала совмещение этих планов. Фома усвоил целевые причины Аристотеля, истолковав их в качестве божественных целей, но очень скоро томисты стали истолковывать их как квази-независимые сущности (силы), установленные Богом от начала века и действующие уже самостоятельно. Таким образом, концепция естественного закона снова приобрела черты квазиимманентизма. «Квази» – так как Бог все равно, конечно, мыслился трансцендентным и всемогущим, но фактически он был ограничен в своих действиях (коль скоро Формы мыслились логически необходимыми). Это, во-первых. А во-вторых, непрерывное присутствие Бога не было уже необходимым. Бог-законотворец все больше стал напоминать аристотелевский «Перводвигатель».

Именно этот процесс был остановлен знаменитым осуждением в 1277 г. парижским епископом Э. Тампье совместно с богословским факультетом парижского университета 219 тезисов, опиравшихся на учение Аристотеля. Как выразился об этом осуждении Э. Жильсон, медовый месяц философии и теологии закончился. Крайнее выражение концепция «естественного закона» получила в учении У. Оккама. «Естественный закон» перестал быть диктатом разума, имеющим основание в Боге, но не подлежащим изменению даже Им. Он стал Божественным приказом,

обязательным к исполнению просто потому, что Бог есть законодатель. Зло есть неисполнение того, что он обязал исполнять. И убийство, воровство, блуд и даже ненависть к Богу есть зло только потому, что он так установил. Он мог бы установить иначе. Эта концепция свободы Бога от нравственного закона была одной из причин отлучения Оккама от Церкви и занесения его книг в Индекс запрещенных. Использование термина «естественный закон» в средние века, как отмечают многие исследователи, было довольно неопределенным и чаще относилось к сфере морали или юриспруденции. Оккам пошел дальше, настаивая, что не только моральный закон, но вся вселенная должна иметь непредсказуемые свойства, проистекающие от ничем не обусловленного решения Божественной воли. Отрицая необходимость, он отрицал даже необходимую связь причины и следствия. Такая природа может быть постигнута единственным способом – экспериментом, отсюда не только этический волюнтаризм, но и его эмпирицизм.

Возникает вопрос, как Вселенная Оккама вообще может функционировать, если нет никакой системы или плана. Ответ в том, что Оккам не рассматривал Бога как некое капризное существо. Хотя Бог мог бы воспользоваться своей абсолютной властью в любой момент, но Он дал нам обещания относительно порядка природы и держит их. Внутри обычного установленного порядка вещей естественный закон неизменен и абсолютен. Нарушение обычного закона происходит, например, в явлении чуда¹. Как отмечает Оукли, хотя сам Оккам не использовал слова «закон природы» или «естественный закон», он употреблял выражение «обычный закон» как синоним «существующего порядка» или «божественного порядка» [8, р. 71]. И уже ближайшие к нему по времени философы-номиналисты, например кардинал Пьер д'Альи, использовали такие выражения, как «обычные законы», «естественный ход природы» или «естественно или в соответствии с установленным законом». Оукли отмечает, что, по-видимому, д'Альи был первым, кто допустил уместность для вселенной той самой аналогии с часами, которая была потом «вульгаризирована Р. Бойлем и стала клише деистской теологии XVII в.» [8, р. 71].

В дальнейшем, что касается рассматриваемых понятий – «законы природы», «естественный закон», – натурфилософия² развивалась в точном соответствии с описанным выше разбиением: «имманентное» их понимание получило развитие в неоплатонической традиции западной философии, а трансцендентное разрабатывалось в рамках механицизма. Следует подчеркнуть, что дискуссии с обеих сторон не носили характер споров «разум versus вера» или «наука versus религия». В рамках христи-

¹ Кстати сказать, именно здесь лежит одна из причин того, что экспериментальная наука не возникла в мусульманском мире. Для Аллаха таких ограничений мусульманская мысль допустить не могла – его власть действительно была абсолютной во всех смыслах.

² Термин «естественные науки» появился только в XIX в.

анского мировоззрения имело место столкновение исходных философских и религиозных интуиций, опосредованных рационализирующей деятельностью разума. Ученые, работавшие в русле неоплатонической традиции, рассматривали мир как взаимодействие пассивных сил (материи) и активных сил-принципов (души, духи или жизненные силы). Активные силы рассматривались как творческие, т. е. либо непосредственно божественные, либо как явление божественной активности в мире. Они отождествлялись с процессами, которые тогда казались опровергающими механическое объяснение: с химическими процессами, электричеством, магнетизмом, ростом живых существ. Ученые этого направления боялись, что механическое объяснение явлений откроет дорогу для полного уподобления мира огромному часовому механизму, где не будет места для Бога и духовного мира вообще. Но и ученые противоположного направления руководствовались не менее благочестивыми мотивами. Они считали, что активные принципы неоплатоников рано или поздно интерпретируются как самостоятельные силы и устранят необходимость непрерывного взаимодействия Бога со своим творением. Эти принципы наделялись такими характеристиками как рациональность и разумность. Но если материя наделялась такими качествами, зачем вообще был нужен Бог? Поэтому они считали материю пассивной и инертной, лишенной активных внутренних сил.

Однако можно сказать, что идея законов, наложенных Богом на сотворенный им мир, становится общеупотребительной в XVI–XVII вв. Она прослеживается в работах «последнего схоласта» Ф. Суареса и упоминается у Д. Локка. Эту идею широко использовали и религиозные лидеры Реформации. Тем не менее еще Э. Мах указывал, что конфликт между наукой и богословием в огромной степени просто результат заблуждения, поскольку многие доминирующие концепции современной физики появились под влиянием теологических идей. Сейчас уже это мало кто решится оспаривать, однако конкретный ход событий, естественно, всегда будет оставаться предметом обсуждений.

В заключение отметим, что рассмотрение влияния христианской теологии на категориальный аппарат современной науки, по существу, только начинается. Однако сам факт этого влияния можно считать вполне обоснованным, и именно на путях рассмотрения такого влияния видится выход из ситуации нынешнего системного кризиса науки.

Список литературы

1. Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. – М., 2000.
2. Наука – философия – религия: в поисках общего знаменателя / под ред. П.П. Гайденко, В.Н. Катасонова. – М.: ИФ РАН, 2003.
3. Хоружий С. [Электронный ресурс] // Интернет-портал credo.ru – URL: <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=authority&id=1364>, свободный. – Загл. с экрана.

-
4. Яки С. Гл.1 «Мертворождения науки» // Спаситель науки. [Электронный ресурс] // Веб-проект РГИУ – URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/jaki_spasitel/00.aspx, свободный. – Загл. с экрана.
 5. Яки С. Гл.2 «Рождение, которое спасло науку» // Спаситель науки. [Электронный ресурс] // Веб-проект РГИУ – URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/jaki_spasitel/01.aspx, свободный. – Загл. с экрана.
 6. Henry J. The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science. – Palgrave, 2002.
 7. Oakley F. Christian Theology and the Newtonian Science: The Rise of the Concept of the Laws of Nature. // Creation: The Impact Of An Idea. – New York, 1969.
 8. Pearcey N., Thaxton Ch. The Soul of Science: Christian Faith and Natural Philosophy. Illinois, 1994.

Основные методологические концепции науки на этапе ее становления

На этапе становления философии науки основной задачей было создание новой методологии научного познания. В статье рассматриваются основные методологические концепции этого периода: Д. Гершеля, Д. С. Милля, У. Уэвелла. Акцент сделан на оригинальной концепции научного метода У. Уэвелла, первого ученого, наиболее точно отразившего особенности истории, структуры и динамики научного познания.

The basic problem of the philosophical science at the stage of its development was the creation of a new methodology of scientific knowledge. The article deals with the basic methodological concept of this period: J. Herschel, J. S. Mill, and W. Whewell. It focuses the original conception of scientific method by W. Whewell, the first scientist who pointed out the main specific features of history, structures and dynamics of scientific knowledge.

Ключевые слова: философия науки, методология, концепция, индукция, научный метод, У. Уэвелл.

Key words: Philosophy of science, methodology, conception, induction, scientific method, W. Whewell.

Становление философии науки как теоретического знания начинается с осознания философией критического отношения к принятым в классическом естествознании идеалам и нормам. Родиной философии науки стала Англия. Принято считать, что как особое направление в философских исследованиях философия науки берет свое начало от работы английского физика и астронома Джона Фредерика Уильяма Гершеля (1792–1871) «Предварительное рассуждение об исследовании натуральной философии»¹. В ней Гершель, основываясь на модернизации индуктивистской программы Ф. Бэкона, предпринял первую серьезную попытку изложить основные методологические принципы естественно-научного исследования в систематической форме. Как подчеркивает В.А. Светлов, «своеобразие методологической концепции Гершеля состоит в попытке на основе собственного богатого естественно-научного опыта, основных положений методологии Ф. Бэкона, логики причинности Д. Юма и аналитико-синтетического метода И. Ньютона построить

¹ В России труд Джона Гершеля «Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy», изданный в Лондоне в 1830 г. [8], был издан в 1868 г. под названием «Философия естествознания. Об общем характере, пользе и принципах исследования природы [1].

синтетическую концепцию индукции» [4, с. 149]. В методологической концепции Гершеля индукция выступает как гипотетико-дедуктивный метод познания, объединяющий эмпирическую и теоретическую индукцию: опытное исследование, обобщение, метод гипотез, эмпирические методы подтверждения гипотез и дедуктивный вывод следствий из теорий и законов.

Методологические идеи Ф. Бэкона и Д. Гершеля находят дальнейшее развитие у Джона Стюарта Милля (1806-1873) в работе «Система логики силлогистической и индуктивной» (1843). Можно сказать, что методологическая позиция Д. Милля представляет позитивистский вариант философии науки. Выступая против сведения индукции к полной или относительной индукции через простое перечисление, он разрабатывает так называемую «материальную индукцию», которая представляет теорию и метод восхождения от опытных данных к законам науки.

«Индукция есть такой умственный процесс, при помощи которого мы заключаем, что то, что нам известно за истинное в одном частном случае или в нескольких случаях, будет истинным и во всех случаях, сходных с первым в некоторых определенных отношениях класса» [3, с. 260].

Достоверность результатов индукции могут обеспечить только методы опытного познания. Наблюдения дают не просто ощущения и их комплексы, а факты, по отношению к которым индукция выступает как «обобщение из опыта». Особенность научного опыта в том, что частный факт – это не изолированный предмет или свойство, а отношение между вещами и их свойствами или частями (отношения сосуществования, сходства, последовательности, существования, причинно-следственной связи). Порядок природы единообразен. Не доверяя теориям и видя конечную целью науки в нахождении причинно-следственных зависимостей, которые лежат глубже, чем это можно постичь на уровне обыденного опыта, Милль определяет основные методики научного познания. Экспериментальные методы открытия и доказательства законов причинно-следственной связи – логическое и методологическое ядро всей концепции Милля. Научная деятельность связана с истолкованием самого феномена, извлечением из него «факта». В конечном счете открытие в науке – это обсуждение нового факта, или, что чаще, более глубокое истолкование имеющихся фактов: открытие эллиптической орбиты Марса Кеплером представляло совокупность фактов астрономических наблюдений, которые при надлежащем внимании сами выстраивались в эллиптическую орбиту. Законы природы («единообразие») не только базируются на наблюдении фактов, но и сами являются фактами. В соответствии с концепцией Милля рост науки состоит в накоплении фактов и имеет, таким образом, накопительный, кумулятивный характер.

Оригинальную концепцию развития научного знания представил главный оппонент Гершеля и Милля в области философии науки

У. Уэвелл (1794–1866) – один из самых замечательных ученых, философов, методологов, историков науки середины XIX в., стоявший у истоков философии науки¹.

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 не достойна 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, по Уэвеллу, является природа, особенность, структура научного знания, его фундаментальные противоположности (антитезы) и общая теория их синтеза. Предмет методологического анализа – новая научная концепция индукции, индукции, понимаемой как всеобщий метод научного познания, соответственно свою концепцию индукции он рассматривал как концепцию научного прогресса в целом [4, с. 151]. Таким образом, все уровни научного исследования оказываются взаимосвязанными, 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 В.А. Светлов, «не было абсолютным, и Уэвеллу удалось внести свой оригинальный вклад в решение тех проблем, постановку которых он заимствовал у немецких диалектиков» [4, с. 152].

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

Согласно эпистемологии У. Уэвелла, все знание имеет как идеальную, или субъективную, так и объективную сторону. Эпистемология

¹ Наибольшую известность получил трехтомный труд Уэвелла по истории индуктивной науки, вышедший в 1837 г. в Лондоне [11]. На русский язык он был переведен в Санкт-Петербурге в 1867–1869 гг. [5].

Уэвелла является, как назвал ее Фиш, «антитетической» [7]. Уэвелл подчеркивает, что знание нуждается во взаимодействии как эмпирического, так и концептуального элементов, ибо «сочетание обоих элементов, субъективного или идеального и объективного или экспериментального, необходимо нам для получения представления о законах природы» [13, p. 25]. Разбирая методологию Бэкона, Уэвелл приходит к выводу, что Бэкон не оказывал должного внимания антитетической природе науки; Бэкон не «придает необходимого веса или внимания идеальному элементу нашего познания» [13, p. 135]. В частности, Уэвелл утверждает, что Бэкон «выставлял на передний план бесспорно необходимую зависимость всего нашего знания от опыта, но крайне мало говорил о его, равно необходимой зависимости от идей (концепций), производимых самим нашим разумом» [13, p. 135].

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» [9, p. 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 идей¹. Он полагает, что они, являясь априорными истинами, способны получать и апостериорное обоснование, когда выражающие их науки достигают стадии зрелости. Как отмечает В.А. Светлов, «здесь Уэвелл принципиально расходится с Кантом, который, как известно, исключал всякую возможность апостериорного обоснования априорных форм чувственного созерцания и категорий рассудка» [4, с. 154].

Научное знание, как было показано выше, это единство всеобщего и необходимого (априорного) и эмпирического (апостериорного) знания.

«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» [9, р. 74–75].

Диалектический процесс прогрессивного синтеза противоположностей «фундаментальной антитезы философии», в результате которого формируется научное знание и совершаются научные открытия, У. Уэвелл называет индукцией, а науки, возникающие в результате такого процесса, – индуктивными. 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, его теория индукции, по сути, и является его методологией. Об этом свидетельствует и употребление таких тер-

¹ Относительно полный перечень фундаментальных идей Уэвелл дает в «Новом Восстановленном Органоне» (книга II, гл. 9).

минов, как «индукция», «метод научного познания», «процесс научных открытий», «теория научного прогресса» в качестве синонимов.

В общем процессе индуктивного развития наук особое значение имеет экспликация понятий. Смысл экспликации – конкретизация, модификация фундаментальных идей до тех пор, пока ученым не будет создано то объединяющее разрозненные факты в одно целое понятие, которое позволит сразу увидеть объединяющий эти факты закон. Экспликация – необходимое предисловие к открытию, и оно состоит частично в эмпирическом, частично в рациональном процессе. 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, заключает Уэвелл, что всеми этими попытками Кеплера управляла основная мысль – «должны существовать *какие-нибудь* числовые или геометрические отношения между временами, расстояниями и скоростями обращающихся тел солнечной системы». На этом примере видно, что 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. Уэвелл опровергает утверждение о том, что гипотеза может быть создана посредством простой догадки. Вместо этого он предлагает процесс логического вывода, для которого характерны два этапа. Первый этап сам по себе представляет собой процесс, называемый «коллигацией» – обобщением, при котором известные факты сводятся в закон посредством «сверхиндуцирования» – наведения на них концепта. Выбор соответствующего концепта описывается Уэвеллом как требующий «особого процесса в уме», иными словами, мыслительного

процесса [10, p. 40]. В частности, он включает вывод или серию выводов от наблюдаемого явления к гипотезе, касающейся характеристик или причин, которые являются общими для определенного класса. Так, в одном из приводимых Уэвеллом примеров Френель на основании серии выводов пришел к гипотезе о том, что общей характеристикой для изучаемых им явлений дифракции было то, что все они были вызваны движением световых волн в светоносном эфире.

Второй этап открытия, который, как отмечает Уэвелл, зачастую более прост, подразумевает индуктивное обобщение данной причины для всех явлений, относящихся к одному и тому же классу, в случае с Френелем – для всех случаев дифракции, в том числе для ахроматического света. После выбора соответствующего концепта и такого его обобщения факты видятся с «новой точки зрения»: прежде разрозненные, они предстают теперь как часть единого общего закона.

Уэвелл утверждает, что прогресс науки с течением времени является постепенным в том смысле, что все более общие теории постоянно выводятся на основании более частных, по мере того как доказывается их истинность. К такому пониманию прогресса науки Уэвелл приходит вслед за Бэконом¹, полагая, что философская методология последнего нашла блестящее отражение в открытии Ньютоном закона всемирного тяготения [13, p. 182], в развитии теории электромагнетизма [12, p. 159–60].

Следующая ступень процесса индуктивного развития наук – проверка (верификация) гипотез. Эту самую оригинальную часть методологии Уэвелла принято считать «настоящей методологической инновацией Уэвелла, значительно превосходящей по своему эвристическому потенциалу известные методы верификации и фальсификации научных гипотез XX столетия» [4, с. 182]. По мнению В.А. Светлова, верификация гипотез в смысле Уэвелла означает, что «гипотеза 1) объясняет все известные факты и проходит тест на совместимость со старым знанием; 2) предсказывает ранее не наблюдавшиеся явления, по крайней мере того же вида, для объяснения которых она была придумана (проходит тест на верификацию посредством подтверждения предсказаний новых фактов); 3) предсказывает хотя бы один закон (индукцию) нового вида (проходит тест на простоту и гармонию)» [4, с. 182].

Итак, на этапе становления философии науки определяется ее предмет и основная проблематика. Одной из значимых проблем на этом этапе выступает проблема источника и механизма формирования нового научного знания. Ее решение способствовало выработке теоретической модели науки и научного прогресса, выявлению основных принципов философии науки, одним из которых выступил принцип историзма, и пониманию органической взаимосвязи философии и истории науки. Так,

¹ Подробнее о влиянии Бэкона см. [14].

Милль видит единство «позитивной» науки в ее индуктивном методе, а историю научного познания – в процессе освоения наукой этого метода. Для Уэвелла история науки – это процесс развертывания в познании фундаментальных идей, а философия науки – теоретическое знание, объясняющее эволюцию мировой истории науки и обеспечивающее методологические основания познавательной деятельности. Метод получения нового знания, таким образом, становится одной из главных проблем философии науки и остается таковой на всех последующих этапах ее развития. Новое знание – продукт интеллектуальной деятельности, процесс его получения – творческий процесс, процесс научного поиска, «задающий направление», по которому должен пойти исследователь. «Направленность научного поиска сочетает в себе определенность и неопределенность, телеологизм и объективизм самостановления и самоопределения, ориентированность науки на магистральный путь своего развития и в то же время свободный выбор пути» [2, с. 159]. Такой диалектический и подчас противоречивый характер научного поиска отмечали и первые философы науки. Можно сказать, что именно Уэвелл начал разрабатывать эту тему на уровне новой теоретической науки – философии науки.

Рассмотренные подходы позволяют увидеть, что философия науки формировалась в результате творческого осмысления большого историко-научного и историко-философского материала, что позволило первым философам и методологам науки обобщить опыт науки, выявить включенность познающего разума в исторически сложившиеся динамичные структуры общественного бытия, начать пересматривать установки классической философии. И хотя философия науки этого периода на первый план выдвигала проблему индукции, которая рассматривалась в качестве основного метода развития, сводить всю деятельность философов только к изучению этой проблемы нельзя. Проблема индукции в то время имела и практический, и концептуальный характер. Она относилась и к эмпирическому, и к теоретическому уровням познания, касалась вопросов обоснования механизмов получения нового знания. Уильям Уэвелл пытался преодолеть позитивизм, утверждая единство онтологии, логики и теории познания, а также связь философии и методологии науки с ее историей. Он уловил тенденцию развития научной мысли и выразил ее в определенной концептуальной форме, что сделало его, по мнению Ф. Франка, «первым автором, сформулировавшим структуру науки так, как она понимается теперь» [6, с. 452]. Именно этот этап философии науки позволил в дальнейшем изменить идеалы объяснения и обоснования фундаментальных научных абстракций, определить новый метод построения картины мира.

Список литературы

1. Гершель Дж. Философия естествознания. Об общем характере, пользе и принципах исследования природы. – СПб., 1868.
2. Иванов В.Г., Лезгина М.Л. Горизонты науки XXI века. – М., 2006.
3. Милль Дж. Система логики силлогистической и индуктивной. – 2-е изд. – М., 1914.
4. Светлов В.А. История научного метода. – Екатеринбург; М., 2008.
5. Уэвелл У. История индуктивных наук от древнейшего и до настоящего времени: в 3 т. – СПб., 1867–1869.
6. Франк Ф. Философия науки. – М., 1960.
7. Fisch M. William Whewell, Philosopher of Science. – Oxford: Clarendon Press, 1991.
8. Herschel J. Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy. – London, 1830.
9. Whewell W. The Philosophy of Inductive Sciences, Founded Upon Their History // William Whewell's Theory of Scientific Method / Butts R.E. (Ed.). – Pittsburg, 1968.
10. Whewell W. Of Induction, With Especial Reference to Mr. J. Stuart Mill's System of Logic / John W. Parker (Ed.). – London, 1849.
11. Whewell W. History of the Inductive Sciences, from the Earliest to the Present Time. 3 v. – London, 1837.
12. Whewel W. The History of Scientific Ideas. 2 v. / John W. Parker (Ed.). – London, 1858.
13. Whewell W. On the Philosophy of Discovery / John W. Parker (Ed.). – London, 1860.
14. Yeo R. An Idol of the Marketplace: Baconianism in nineteenth-century Britain // History of Science. – 1985. – № 23.

Соотношение самоорганизации, управления и научной рациональности

В статье рассматривается влияние процессов самоорганизации на управление сложными системами при условии рациональной деятельности субъекта познания. Обосновывается мысль, что суть нового подхода к управлению основана не на деятельности субъекта, а на собственных законах эволюции и самоорганизации сложной системы.

The article examines the impact of self-organization processes to the management of complex systems on the assumption of the subject rational activity. The author proves the idea that the main point of the new approach to management isn't based on subject's activity but at its own laws of evolution and self-organizing complex system.

Ключевые слова: процесс управления, самоорганизация сложных систем, нелинейная среда, синергетика, субъект, рациональность, социальная система, принцип системности.

Key words: management process, self-organization of complex systems, nonlinear medium, synergy, subject, rationality, social system, principle of systems.

На основе идей И. Пригожина [9] о принципах самоорганизации сложных систем широко развернулись исследования в естественных науках. Самоорганизация оказалась свойством, в равной мере присущим и живой, и неживой природе, а идеи синергетики очень привлекательными для теории управления.

Особенности управления сложными целостными системами на основе понятия информации¹ сформулировал Ю.А. Шрейдер:

«Сложная система имеет семиотическую (то есть полноценно языковую) природу информационных связей между подсистемами в противовес простым системам, где имеется функциональная сигнализация. В сложной системе обмен информацией происходит на семантическом уровне (то есть на уровне смысла текста) в противовес простым системам, где все информационные связи осуществляются на синтаксическом уровне» [10, с. 16].

¹ Понятие информации играет фундаментальную роль в теории систем. В последнее время понимание информации как субстанции, ответственной наряду с массой и энергией за само существование реальных систем, становится весьма распространенным.

Сформулированные особенности обусловлены уровнем организованности системы. Здесь следует заметить, что проблемами организации систем начал заниматься А.А. Богданов [2]. В основе его работы лежит утверждение о том, что количество возможных организационных форм, в рамках которых может устойчиво существовать материя, гораздо беднее многообразия исходного материала. Следовательно, одни и те же формы организации могут встречаться у объектов самой разной физической природы.

А.А. Богданов не дает строгого определения понятию «организация». Это как бы «первопонятие»: материи всегда присуща определенная организация, которая в свою очередь не имеет смысла без того или иного материального носителя. Организация – это архитектура фрагментов материального мира. А.А. Богданов отводит центральное место в своей тектологии проблемам изменения организации. Он рассматривает структуру не как нечто застывшее, а как непрерывно меняющееся под влиянием не только внешних факторов, но и функционирования системы. Он все время подчеркивает взаимосвязь между развитием организации системы и ее функционированием. При этом может происходить не только прогрессивное развитие организаций, структуры системы, но и застой и даже регресс. Возможны условия, при которых происходит медленное изменение организации. Но могут возникать и такие ситуации, когда смена организационных форм происходит весьма бурно. Следует не говорить о регрессе или прогрессе организационной структуры, а оценивать организацию по ее способностям выполнять те функции, ради которых она была создана. Изменением организационной структуры можно зачастую добиться большего или более быстрого экономического эффекта, чем дополнительными капиталовложениями. Вот почему изучение проблем, связанных с организацией, имеет глубокий практический смысл в экономике.

Организмом в теории управления называют систему, имеющую не только собственные цели, но и определенные возможности им следовать. Любая организация порождает некоторые поведенческие механизмы. Они могут влиять положительно или отрицательно на развитие экономической жизни. Ведь запросы организации как раз и относятся к тем глубоким социальным проблемам, которые непрерывно связаны с экономикой.

Существуют два типа систем: 1) открытая т. е. система, которая взаимодействует с окружающей средой и не может существовать без обмена с ней энергией и веществом; 2) замкнутая, которая использует только внутренние взаимодействия.

Активное использование внешней среды обеспечивает сохранность системы. В случае же с замкнутой системой даже тогда, когда ее мощ-

ность велика, она обречена на деградацию. В рассматриваемом случае понятия «система» и «организация» тождественны. Организация представляется не как нечто застывшее, а как результат непрерывной борьбы противоречий, как непрерывная смена состояний равновесия и активное использование внешней среды, прежде всего, борьба с ней, стремление отыскать такие положения равновесия, которые обеспечивают сохранение системы как единого целого.

А.А. Богданов ввел понятия положительной и отрицательной сукцессии, или селекции, т. е. положительного и отрицательного отбора.

1. В первом случае за счет внешней среды система увеличивает количество внутренних связей, повышает свою сложность. Вместе с этим повышается и эффективность ее функционирования. Предположим, что речь идет о производственном объединении. Положительная сукцессия означает, что в системе возрастает специализация отдельных слагаемых объединений. Но это приводит к неизбежному увеличению количества внутренних связей. Происходит более глубокое распределение обязанностей, возникает кооперирование и т. д. Все эти меры ведут к повышению эффективности производства. Но вместе с этими положительными моментами растет и неустойчивость системы, слабеет ее способность противостоять внешним воздействиям, ибо нарушение какой-либо из связей или кооперативного договора может подорвать всю экономическую мощь системы. Вот почему все связи, и в первую очередь кооперативные договоры, должны время от времени пересматриваться. Одновременно с положительной селекцией растут и внутренние противоречия системы. Отдельные ее части приобретают вместе со специализацией и известную автономию, возникает тенденция к превращению их в самостоятельные организмы, обладающие самостоятельными целями, которые могут уже не совпадать с целями всей системы. Располагая определенными возможностями достижения собственных целей, составляющие системы могут начать действовать вопреки общим целям, наперекор системе в целом. То есть положительная селекция может обострить противоречия частей и целого. Пример положительной селекции – стандартизация, специализация, кооперирование отдельных производств. Такие системы плохо переносят крупные технологические перестройки, ими трудно управлять, если они достигают больших размеров.

2. Отрицательная селекция удаляет все взрывоопасные очаги, повышает однородность системы и степень централизации. В такой системе повышается порядок и систематизация всех действий. Отрицательная селекция повышает структурную устойчивость системы, но одновременно снижает функциональную эффективность организации. Пример отрицательной селекции – возникновение конгломератов, объединяющих разные производства, или тенденция к отказу одновременно с увеличе-

нием производства, от кооперации и заведению некоторого подобия натурального хозяйства.

Централизация облегчает создание новых связей, позволяет проводить специализацию, повышает общую производительность труда. Однако с увеличением масштабов производства централизованная переработка информации становится все более трудной, качество управления снижается. Тенденция к самостоятельности в этих случаях у отдельных звеньев начинает работать против всего организма. Централизации становится все более трудно совершенствовать технологии и внедрять достижения научно-технического прогресса. Следующий шаг в развитии тенденции централизации – появление монополий с их стремлением к закреплению *status quo*.

При повышении степени децентрализации отдельные элементы, которые менее организованны, проявляют большую способность к адаптации. Их инициатива определена самостоятельностью, расширяет возможности преодоления отдельных помех. Разумная степень децентрализации в этих условиях защищает организацию в целом. Чрезмерная децентрализация лишает систему возможности фокусировать усилия ее элементов на достижении общих целей, затрудняет проведение специализации и т. д.

Особое место в тектологии занимают проблемы кризисов и катастроф. Тектология формулирует существование критических ситуаций как некоторый общий закон. Чем сложнее система, тем у нее больше шансов столкнуться в процессе развития с кризисной ситуацией, с необходимостью перестройки организации. Отсюда следует важный практический вывод: для того чтобы критическая ситуация не застала управляющего врасплох, необходимо научиться анализировать текущий процесс в системе и предсказывать его развитие.

Часто под управлением понимается целенаправленное воздействие на систему различного рода факторов с учетом свойственных этой системе закономерностей для перевода ее (этой системы) из одного состояния в другое. Иногда управление трактуется как разработка, проектирование и создание условий, побуждающих людей эффективно трудиться. При этом непонятным образом забывается факт, что каждый человек сам собой управляет и имеет собственное внутреннее поле управления, являясь самоорганизующейся системой.

В философско-методологической литературе заметна ориентация на исследование функционирования и развития систем коллективной, межсубъектной деятельности. При этом в большей степени уделяется внимание формированию индивидуального субъекта как субъекта сознания и познания. Можно согласиться, например, с В.А. Лекторским в том, что субъект сознания и познания возникает лишь постольку, поскольку он

выступает как участник коллективной деятельности, т. е. «включается в определенную объективную систему отношений к другим субъектам и овладевает социальными способами деятельности» [6, с. 180–181].

Внутреннее поле управления исследователя представляет собой довольно сложное явление, которое, в частности, А.Ф. Лихин характеризует как:

1) динамический процесс формирования личностных ценностей, интересов, мотивов, установок и намерений;

2) специфический механизм приобретения личного социального опыта на основе наследственных задатков и избирательного отношения к общей и конкретной среде формирования его личности и его сознательной деятельности [7].

В этом смысле любая научная организация есть согласование внутренних полей управления ее сотрудников, т. е. имеет место процесс управления сложной самоорганизующейся системой. Поскольку внутреннее поле исследователя целостно, динамично и исторично, то попытки описать его через наукометрические, социологические и социопсихологические инструменты без философско-методологического осмысления приводят, как правило, к отрицательным результатам. Поэтому идея нахождения философско-теоретической связки между исследованиями науки в философии, методологии и истории науки и наукометрическими, социопсихологическими, экономическими, информационными и социологическими исследованиями весьма значима и актуальна. В философии, методологии и истории науки, а также равным образом и в социологии науки, наукометрии, психологии науки, экономике науки и т. д. сегодня разработано много плодотворных идей, касающихся развития научных исследований, таких как личностные знания, программа деятельности, стиль мышления, тематический анализ, парадигма, когнитивная структура и т. д. В то же время задача воплощения этих знаний в практической плоскости управления и в организации научных исследований не имеет пока решения.

Данную проблему, например, можно решить, если рассматривать процесс управления отдельными системами в качестве основанного на целевых критериях. Для отдельных этапов процесса управления и для отдельных подсистем (сотрудников организации) глобальная цель системы порождает локальные цели, образующие упорядоченное множество. Так, некоторая локальная цель предшествует другой локальной цели, если достижение первой есть необходимое условие достижения второй. Наличие структуры четко определенных целей обычно связано с ясной иерархией уровней управления. В системах, управляемых по принципу целеполагания, всегда выделяются лидирующие подсистемы – те, которые ответственны за проверку соответствия поведения системы заданным целям. В этом случае уже представляется существенным, чтобы

сигнализация между системами носила семантический характер, т. е. чтобы сообщения обладали инвариантным смыслом [1, с. 120].

Таким образом, целостность накладывает свой отпечаток на все традиционные методы анализа научных данных. От теоретико-множественного подхода требуется объединение с системными представлениями о реальности; вероятностный подход к описанию поведения целостности уступает место информационно-кибернетическому. Перед последним ставится сложная задача анализа семантической информации. Необходимо найти некий эквивалент – связующее звено между описанием связности системы (ее структуры) и ее организованности (способа управления). Это позволит избежать описанных выше парадоксов, возникающих при анализе поведения целостности. Таким эквивалентным показателем может оказаться соотношение хаотических и упорядочивающих процессов. Действительно, как при описании состояния (при выявлении структурно-функциональных параметров), так и при описании организованности – последовательности состояния – происходит производство хаоса и порядка. Здесь имеет место использование принципов синергетики, где накопилось много методов изучения хаотических процессов. Изучение соотношения хаоса и порядка в системе позволяет описать поведение системы с элементами, наделенными свободой воли (которая и индуцирует хаос в системе). Формирование динамического хаоса определяется неустойчивостью траектории развития событий. Происходит комбинация взаимной конкуренции событий и их синхронизации, что приводит к установлению весьма сложных структур.

Социальные системы – то замкнутые, то частично открытые сложные неравновесные системы, внутри которых происходят процессы производства энтропии. Напомним, что система называется замкнутой, если она обменивается со средой только энергией; если она обменивается еще и веществом (элементами), то она представляет собой открытую систему. Областью применения метода являются в значительной степени закрытые по веществу (под веществом понимается совокупность индивидов, т. е. сотрудников системы) и открытые по энергии и информации системы.

Таким образом, для функционирования социальной системы необходимо наличие такого свойства элементов, ее составляющих, которое обеспечивало бы присутствие динамического хаоса как основного источника самоорганизации. Этим свойством является свобода принятия решений, обеспечивающая огромные вариации управления индивидуальным и социальным поведением индивидов, составляющих систему. Свобода воли элементов, с одной стороны, вносит в систему хаос, усиливая непредсказуемость ее поведения, а с другой – принципы управления придают процессам жестко детерминированный характер вследствие целеполагания и целеустремления.

Из всего вышеизложенного можно заключить, что для создания общей схемы управления социальными системами можно принять за основу некое теоретическое «ядро», которое в качестве базы системных законов использует основания синергетики – теории хаоса и структурообразующей роли синхронизации свободной и разнообразной активности элементов системы. С другой стороны, синергетическое мировидение позволяет по-новому подойти к проблеме эффективного управления развитием сложных систем (когнитивных, социоприродных, экологических, географических, экономических и т. п.). С точки зрения синергетики неэффективное управление природной, когнитивной или социальной системой заключается в навязывании системе некоей формы организации, ей несвойственной, чуждой. Такое управление в лучшем случае делает все человеческие усилия тщетными, а в худшем – даже наносит настоящий вред, приводит к нежелательным и труднопоправимым кризисным состояниям. С такого рода «эффектом бумеранга» сталкивается человек, если он не принимает во внимание неоднозначные, нелинейные обратные воздействия сложноорганизованных иерархических систем на человека.

Нынешний этап развития науки характеризуется изменением ее фундаментальных основ – переходом от закрытых систем и их организации на основе внешних и внутренних силовых воздействий к открытости Мира и его самоорганизации; от детерминизма к более широкой его трактовке, включающей вероятность; от равновесия, устойчивости, обратимости к неравновесности, неустойчивости и необратимости. Это новый этап в развитии не только науки, но и философии, для которого характерна их растущая интеграция. М.К. Мамардашвили так описывает происходящие изменения:

«Важно происходящее внутри индивидуального переживания, во внутрь протянутом измерении эмпирического факта испытания, то есть эмпирического факта эмпирического опыта. Он не есть простое, рефлексивно приводимое к форме повторение сущности в том смысле, что в этих случаях мы не можем предполагать заранее данного (или пред-данного) мира законов и сущностей» [8, с. 17].

Речь идет о том, что при рассмотрении становления системы не работает классический принцип, согласно которому «акт воспроизводства и снова наблюдения явлений не влияет на объективный ход вещей, никоим образом не меняет сущности» [8, с. 16]. Можно заключить, что случайно сложившиеся условия оказывают влияние на выбор пути дальнейшего развития системы и в естественных процессах самоорганизации, и при попытке наблюдения за становлением системы, когда наблюдатель может оказать случайное воздействие на систему, хотя и он сам подвержен влиянию в период становления системы. Такое влияние оказывается

на человека и в других нелинейных ситуациях самоорганизации, например, экологической, социальной, психологической.

В описанных условиях необходимо появление новой мировоззренческой парадигмы. И таковой во многом является синергетика, которая позволяет по-новому взглянуть на соотношение человека и природы, фундаментального и конкретно-научного знания, естествознания и философии, бытия и познания, теории и практики, человека и общества. По определению В.С. Егорова,

«синергизм – течение философской мысли и мировоззренческий подход, имеющий своим естественно-научным основанием синергетику (теорию самоорганизации), исходящий из открытости Мира как миропроявления, то есть приоритетности природной активности по отношению к активности человека как субъекта познания и деятельности, что вытекает из исходной расположенности материального и идеального начал Природы, их взаимопроникновения и взаимодействия» [4, с. 5–6].

Синергетика основана на идеях системности, целостности мира и научного знания о нем, общности закономерностей развития объектов всех уровней материальной и духовной организации, нелинейности (многовариантности и необратимости) развития, глубинной взаимосвязи хаоса и порядка (случайности и необходимости). «Синергетика дает новый образ мира. Этот мир сложно организован. Он открыт, то есть является не ставшим, а становящимся, не просто существующим, а непрерывно возникающим миром» [5, с. 15], который эволюционирует по нелинейным законам. Предлагается качественно новая картина мира не только по сравнению с той, которая лежала в основаниях классической науки, но и той, которую принято называть квантово-релятивистской картиной неклассического естествознания первой половины XX в. «Происходит отказ от образа мира как построенного из элементарных частиц – кирпичиков материи – в пользу мира как совокупности нелинейных процессов» [4, с. 56]. Последнее означает, что этот мир полон неожиданных поворотов, связанных с выбором путей дальнейшего развития.

С точки зрения рациональности важно учитывать то обстоятельство, что объяснение и предсказание в линейных и нелинейных теориях не совпадают по своей логической структуре. Возникает необходимость в корне изменить способ теоретического обоснования вмешательства субъекта в ход процессов самоорганизации. Главное, что меняет позицию действующего субъекта и делает невозможным ориентир на прежний идеал рациональности, по мнению И.С. Добронравовой, – это «изменения соотношения сущности и явления при переходе от стационарных процессов, описываемых линейной наукой, к процессам становления, являющимися предметом синергетики как феномена постнеклассической науки» [3, с. 313].

Знание принципов самоорганизации сложных систем дает новые надежды. Уже одна синергетическая идея о поле путей развития всякой нелинейной среды позволяет человеку оптимистично смотреть в будущее. Действительно, во-первых, раз существует множество путей развития, т. е. путь развития не предопределен, не единственен (даже в самых простых системах природы), значит, у человечества есть возможность выбора лучшего, оптимального для него пути. Во-вторых, хотя путей развития может быть очень много, но их количество не бесконечно. Следовательно, реализуемы в данной нелинейной системе далеко не все те направления развития, которые представляются желательными субъекту управления. Знание ограничений, того, что в принципе нельзя осуществить в данной среде, знание своего рода эволюционных принципов запрета – это само по себе очень ценное для человека знание. Человек знает, к примеру, что нельзя изобрести вечный двигатель, черпать энергию из ничего. И тогда он уже не будет тратить материальные средства, время и свои собственные усилия впустую. В-третьих, человек может рассчитать оптимальные для себя и, что не менее важно, осуществимые сценарии развертывания событий.

«Зная спектр структур-аттракторов развития, он может описать, как должна строиться эта будущая желательная для него организация элементов мира. И самое главное – действуя от целей-аттракторов, от идеала, он обретает возможность правильно инициировать желательные направления самоструктуризации систем уже сегодня, не дожидаясь осуществления длительного процесса их собственного выхода на нужные аттракторы» [5, с. 79].

Стало быть, человек в состоянии ускорить эволюцию, сократить многочисленные блуждания постепенного эволюционного пути, избежать тех нелепых и пустых попыток, которые все равно будут разрушены, размыты диссипативными процессами. Ведь ни одна сложная живая система в ходе своего онтогенеза не повторяет весь путь эволюции; она сокращает его в миллиарды раз, научившись составлять генетические программы, матрично дублировать, сразу выходить на почти идеальные, совершенные формы. Вся природа устроена так, что в ней имеют силу принципы экономии и ускорения эволюции.

Проблема состоит в том, чтобы определять набор собственных структур, характерных для каждой открытой нелинейной системы (среды), способной к самоорганизации, а также следовать естественным тенденциям процесса саморазвития в этих структурах. Суть нового подхода к управлению заключается в ориентации его не на внешнее, а на внутреннее, на нечто имманентно присущее самой среде. Иными словами, он ориентирован не на желания, намерения, проекты субъекта экспериментальной, конструкторской, реформаторской, перестроечной и т. п. деятельности, а на собственные законы эволюции и самоорганизации

сложной системы. При этом главное – не сила (величина, интенсивность, длительность, всеохватность и т. п.) управляющего воздействия, а его согласованность с собственными тенденциями самоструктурирования нелинейной среды, т. е. правильная топология (пространственная и временная симметрия) этого воздействия.

Список литературы

1. Богатырева О.А. Возможности и ограничения синергетического подхода к изучению социальности как системного явления // Современная картина мира. Формирование новой парадигмы. сб. ст. / отв. ред. Э.А. Азроянц, В.И. Самохвалова. – М.: Новый век, 2001. – С. 116–133.
2. Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. – М.: Финансы, 2003. – 496 с.
3. Добронравова И.С. Постнеклассическая рациональность и философские основания синергетической методологии // Постнеклассика: философия, наука, культура / отв. ред. Л.П. Киященко, В.С. Степин. – СПб.: Мирь, 2009. – С. 296–314.
4. Егоров В.С. Рационализм и синергизм. – М.: Советский спорт, 1996. – 308 с.
5. Князева Е.Н. Одиссея научного разума. – М.: ИФРАН, 1995. – 228 с.
6. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. – М.: Наука, 1980. – 355 с.
7. Лихин А.Ф. О перестройке систем управления в науке // Научный прогресс: когнитивный и социокультурный аспекты / отв. ред. И.П. Меркулов – М.: ИФРАН, 1993. – С. 180–195.
8. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – СПб: Азбука-классика, 2010. – 288 с.
9. Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках / пер. с англ. – М.: КомКнига, 2006. – 296 с.
10. Шрейдер Ю.А., Шаров А.А. Системы и модели. – М.: Радио и связь, 1982. – 152 с.

ЭТИКА

УДК 17 (061) (34)

Е. А. Земляная

Представления о добродетелях и пороках в «Бхагавадгите»

В статье исследуются представления о добродетелях и пороках и выявляется их роль в общем этическом учении поэмы. Приводятся возможные классификации добродетелей и пороков, указывается связь между добродетелью и долгом, анализируется концепция гун и зависимость всего существующего от гунной природы.

The article presents the notions of virtue and vice and their role in the theory of “Bhagavadgita” ethics. It also gives possible classifications of virtues and vices, shows the connection of virtues and duty, and analyzes the conception of gunas and the dependence of the existing world on gunas.

Ключевые слова: добродетель, порок, классификация, долг, гуны, высшее благо.

Key words: virtue, vice, classification, duty, gunas, highest good.

Учение о добродетелях и пороках является одним из важнейших в этике «Бхагавадгиты». Добродетели можно рассматривать как особые свойства характера человека, которые формируют его в качестве моральной личности, соответственно пороки – противоположные им свойства. Цель настоящей статьи – анализ представлений о добродетелях, способных обеспечить индивиду достижение высшего блага согласно «Бхагавадгите», исследование описаний пороков, а также выявление роли добродетелей и пороков в общем этическом учении поэмы. Необходимо отметить, что в «Бхагавадгите» мы не найдем термина «добродетель». Однако в поэме встречаются подробные описания характеров, положительных и отрицательных качеств индивида, его склонностей и предрасположенностей, которые в европейской традиции соотносятся с понятиями «добродетель» и «порок».

В текстах индийской философии и литературы признается необходимость духовного самосовершенствования человека. В частности, в «Бхагавадгите» приводится достаточно обширный список добродетелей, которыми необходимо обладать человеку, стремящемуся к высшей цели. К таким положительным качествам относятся:

«Нрав негордый и нелицемерный, невреждение, терпенье, честность, чистота, почитание гуру, также твердость, себя обузданье, отрешенность от внешних предметов, в себе самости устраненье, созерцанье умом поро-

ков, боли, старости, родов и смерти, непривязанность, неустремленность к сыновьям, жене, дому, богатству, постоянная ровность сознания в обретенье благого или злого, пребывание в уединенье, отвращение к сборищам шумным и всем сердцем Меня [*Кришну* – Е.А.] почитанье, порожденное практикой йоги, в знанье атмана – непрерывность, устремленность к познанию сути...» [XIII. 7–11]¹.

В главе X поэмы Кришна указывает, что он является источником различных качеств и состояний:

«Мудрость, знание, здравый рассудок, терпеливость, воздержанность, правда, радость, боль, безмятежность, рождение, страх, бесстрашие и умиранье, невреждение, покой, довольство, щедрость, тапас, бесславие, слава – от Меня лишь все разнообразье состояний существ происходит» [X. 4-5].

В главе XVI Кришна называет Арджуне качества людей с божественной природой. К ним относятся:

«Чистота гуны саттва, бесстрашие, пребывание в йоге знания, щедрость, жертва, умеренность, тапас, прямота, повторение Веды, невреждение, правдивость, безгневность, краткость речи, покой, отрешенность, к тварям доброе сердце, нежадность, кротость, несуетливость, стыдливость, чистота, сила, твердость, терпенье, дружелюбие, негорделивость – кто рожден для божественной доли, эти качества соединяет» [XVI. 1-3].

Все добродетельные качества, приведенные выше, можно классифицировать по различным признакам. Так, Бина Гупта в статье «Бхагавадгита как этика долга и этика добродетели», ссылаясь на комментарий Ватсьяны к «Ньяя-сутрам», указывает на следующую возможную классификацию добродетелей: добродетели тела, речи и ума [7, с. 150]. Так, к добродетелям, которые проявляются через тело, можно отнести следующие человеческие качества: воздержанность, невреждение, негорделивость, сила, щедрость, благотворительность. Добродетели, инструментом для которых служит речь, – это правдивость, краткость речи, искренность, негневливость. К третьей группе добродетелей, выражающихся через мысль, можно отнести: самообладание, воздержанность, отрешенность от внешних предметов, чистоту жизни, несуетливость, бесстрашие, сострадание к живым существам, кротость, терпение, стыдливость, мягкость, скромность, твердость, милосердие, постоянство в йоге знания, дружелюбие [10, р. 386].

Аристотелевское разделение добродетелей на нравственные (этические) и мыслительные (дианоэтические) [1, с. 24] также применимо к возможной классификации их по «Бхагавадгите». К нравственным (или

¹ Здесь и далее перевод В.С. Семенцова [2]. Цитирование шлок поэмы производится в следующем порядке: римская цифра указывает на главу из «Бхагавадгиты», арабская – на соответствующий стих внутри главы.

этическим), которые, согласно Аристотелю, рождаются привычкой (щедрость, благородие), можно отнести, например, скромность, милосердие, сострадание к живым существам, свободу от зависти и гордыни, щедрость, кротость. Мыслительными добродетелями, которые культивируются при помощи обучения, упражнения (мудрость, сообразительность, рассудительность, по Аристотелю), можно назвать, например, самообладание, отрешенность от внешних предметов. Необходимо обратить внимание на то, что приведенные классификации имеют условный характер и необходимы для того, чтобы лучше раскрыть тему добродетелей «Бхагавадгиты», которая играет существенную роль при исследовании этического учения поэмы.

Все добродетели могут быть также классифицированы в зависимости от того, на кого они главным образом ориентированы. Согласно Бина Гупте, это «добродетели по отношению к себе», «добродетели по отношению к другим» [10, р. 386]. Другими словами, есть добродетели индивидуальные и социальные. К первой группе можно отнести, например, кротость, самоотречение, простоту жизни, решимость, стойкость, самоконтроль, бесстрашие, искренность и т. п. Во вторую группу следует поместить следующие качества: прощение, сострадание к живым существам, негневливость, негорделивость, дружелюбие, терпимость, милосердие и т. п.

Важно отметить, что учение о добродетелях «Бхагавадгиты» необходимо рассматривать в контексте традиции индуизма в целом. Так называемые социальные добродетели, которые связывают индивида с другими членами общества, для поэмы имеют первостепенное значение. Добродетель обретает свое значение только в процессе жизни в обществе, взаимодействия с другими индивидами. Например, как отмечает А. Гхош, «для ария отрешенность от своего "я" есть врожденная привычка, которой проникнуто все его существо: он всегда ставит выше своих собственных интересов интересы семьи, клана, общества, человечества, интересы Бога» [4, с. 125]. Человек не выделяет себя из сообщества себе подобных, основу его отношений с людьми составляет доброжелательность. Эта идея созвучна словам С. Вивекананды, который считает, что человек должен видеть в Другом Бога, т. е. относиться к нему, как к Богу, с таким же почтением и уважением, не желая при этом получить какую-либо выгоду для себя [3, с. 125]. Р.Н. Дандекар в своих статьях, посвященных индуизму, также отмечает, что «общество в целом может правильно функционировать только на основе принципа этической взаимозависимости его отдельных составляющих», в связи с этим «каждый индивидуум должен ощущать себя существенной и неотъемлемой частью общества и обязан делать все, чтобы оно крепло, сохранялось и развивалось» [5, с. 187]. Об этом же свидетельствует и В.В. Джонстон в «Очерке Бхагавадгиты»: «Первобытный человек считал своим долгом добиваться только того, в чем была польза всего рода, как нераздельной

единицы» [6, с. 191]. Как видно, все это созвучно идеям «Бхагавадгиты»: поведение является добродетельным тогда, когда мы выходим за пределы своей ограниченной природы, преодолеваем эгоизм, определяем себя связанными с окружающим миром, контролируем свои чувства, желания, поступаем целомудренно.

Говоря о социальных добродетелях, не стоит думать, что мы имеем дело с полным самоотречением, иными словами, здесь не стоит преувеличивать момент альтруизма [9, с. 35]. И хотя, на первый взгляд, кажется, что такие качества человека, как сострадание к существам, нежадность, кротость, самоотречение свидетельствуют об альтруизме, на самом деле они являются доказательством преодоления человеком оппозиции Я – Другой. Высшая цель, согласно индийской мудрости, лежит по ту сторону добра и зла, находится по ту сторону морали.

Добродетели различаются в зависимости от того, к какой социальной группе (касте, варне) принадлежит человек.

«Чистота, успокоенность, тапас, обузданье, терпенье, нелживость, вера, знание, житейская мудрость – вот достоинства брахманов, Партха (*Обращение Кришны к Арджуне* – Е.А.). Сила, твердость, смекалка, доблесть, неспособность в бою к отступленью, прирожденная щедрость, властность – это признаки кшатриев, Партха. Земледелие и торговля, разведение скота – вайшьи дело. Все, что связано с услуженьем, то природе шудр подобает» [XVIII. 42–44].

В данном случае добродетели напрямую связаны с долгом. Именно благодаря особым свойствам характера индивид имеет возможность исполнять свои обязанности более совершенно.

Для достижения высшего блага недостаточно культивировать добродетели, необходимо еще и поступать добродетельно. Здесь мы обращаемся к призыву Кришны действовать, действовать незаинтересованно, исполняя действие как долг (дхарму).

Необходимо подчеркнуть, что исполнение долга есть первейшая обязанность человека и важнейшая добродетель. Незаинтересованность в действии, непривязанность к его плодам, совершение действия в качестве жертвоприношения подразумевают исполнение долга. Каждый индивидуум должен исполнять свой долг, свою дхарму и следовать тем предписаниям, которые диктуются данной ему дхармой. Однако понятие долга в индуизме и понятие долга в европейской философии несколько отличаются друг от друга. Для западной этики характерно наличие некоего первоочередного принципа, из которого можно вывести все остальные моральные категории и на основании которого будет базироваться поведение и поступки индивида. Если в западной традиции поведение человека производно от нравственных первопричин, то в индуистской традиции дхарма представляет собой набор требований на уровне нескольких поколений, которые служили залогом социальной

сплоченности. Здесь не существует определенного набора дхарм, которые бы выводились из единого принципа. Правила дхармы усваиваются из писаний – единственного источника истинного знания, и в конечном счете они носят индивидуальный характер. Дхармы, соответствующие представителям разных социальных общностей, каст, подразумевают исполнение обязанностей в соответствии с предписаниями данной касты (как уже указывалось, если ты представитель касты брахманов, твой долг служить Господу и исполнять все религиозные предписания; если кшатриев, твой долг – воевать; вайшьев – заниматься земледелием, торговлей; шудр – служить другим). Однако данные предписания не являются универсальными и обязательными для всех, даже для представителей одного сообщества [10, р. 381]. Долг индивида обусловлен не только принадлежностью к определенному социальному классу, но также и той целью, которую преследует человек в своей жизни. Дхарма в индуистской традиции является не жестко определенным понятием, а вполне относительным. Дхарма подвержена изменениям в зависимости от времени, места и обстоятельств. Таким образом, если воспользоваться кантовской терминологией, то дхарма представляет собой гипотетический, а не категорический императив [10, р. 381].

Однако помимо индивидуальных дхарм, или обязанностей, соответствующих положению в обществе и индивидуальным целям индивида, существуют универсальные, или общие, обязанности, под которыми можно понимать, например, такие императивы, как «всегда говорить правду», «сострадательно относиться к живым существам», «быть милосердным, свободным от гордыни и зависти». Необходимо всегда помнить о необходимости поддержки общества как единого целого, ради чего должны выполняться обязанности, соответствующие касте, а также те универсальные заповеди, которые не зависят от положения в обществе, а определяются необходимостью нравственного отношения к другим людям.

Для описания противоположности добродетели – порока Кришна приводит Арджуне характеристику человека с асурической (демонической) природой. «Лицемерье, заносчивость, наглость, в сочетании с грубостью злорадия, заблужденность – все это бывает у рожденного к доле асуров» [XVI. 4]. Божественные качества способствуют достижению человеком освобождения, а демонические приводят к рабству. Люди с демонической природой, культивирующие в себе пороки, лишены истинного знания. «Ни деяний, ни воздержания люди-демоны смысла не знают; не бывает ни чистоты в них, ни правдивости, ни добронравья» [XVI. 7]. В них отсутствует чистота, правдивость, они губят себя и разрушают Вселенную. Их высокомерие, грубость, похоть, желание мирских благ имеют своим источником неведение. Такие люди уверены, что высшая цель существования – удовлетворение собственных желаний и получение выгоды от деятельности. Порочные люди завистливы и жестоки, они мнят

себя деятелями, источниками всех состояний: «"Я богат! Я высок рождением! Кто еще здесь со мной сравнится? Жертвы жертвуя, стану я славен!" – восклицают безумцы хором» [XVI. 15]. Люди с демонической природой совершают жертвоприношения, не следуя предписаниям, мнят себя дарителями и объектами даров. Три главных вида порока называет Кришна Арджуне, которые приводят человека в ад: вожделение, злоба, а также жадность [XVI. 21]. Для преодоления асурической природы человеку необходимо развивать в себе хорошие мысли и стремиться к истинному знанию. Благие помыслы являются непременным качеством добродетельного человека, ибо они являются основанием благих поступков [11, с. 668]. Мысли и дела взаимосвязаны между собой, поэтому так важно, чтобы они находились в гармоничном отношении друг к другу.

Опираясь на главу XVI «Бхагавадгиты», можно составить основной перечень пороков, в который входят: бездействие, вожделение, гневливость, горделивость, грубость, жадность, заносчивость, злоба, заблуждение, лицемерие, наглость, невоздержанность, ненависть, отсутствие чистоты, отсутствие правдивости, отсутствие добронравия, похотливость, самомнение, себялюбие, страсть, стремление к богатству, стремление к удовлетворению желаний, стремление к удовольствиям, упрямство.

Классификации, которые применимы к добродетелям, можно попробовать использовать и для пороков. Например, взяв за основу разделение добродетелей на добродетели тела, ума и речи, можно выделить и соответствующие группы пороков:

- пороки тела: бездеятельность, вожделение, невоздержанность, похотливость, страсть, стремление к богатству, удовольствиям, стремление к удовлетворению желаний;
- пороки ума: гнев, горделивость, злоба, заблуждение, наглость, ненависть, отсутствие чистоты, правдивости и добронравия, самомнение, себялюбие, упрямство;
- пороки речи: грубость, заносчивость, лицемерие.

Развитие в человеке пороков основано на незнании. Стремление к материальным благам, к обладанию земными объектами, удовлетворению плотских желаний связано с неведением относительно временности, конечности существования вещей. Все материальное конечно. Понимание этого факта создает предпосылки для культивирования противоположных порокам качеств в субъекте, а именно добродетелей. Знание и незнание служат отправными точками для добродетелей и пороков соответственно. Источником и того, и другого является Кришна. Однако каким путем следовать, какие качества развивать – все это зависит от индивидуальной человеческой воли. Пороки, так же, как и добродетели, не являются врожденными, а приобретаются на основании опыта и привычки.

Можно сопоставить добродетели и пороки «Бхагавадгиты» и увидеть их взаимосвязь. При составлении за основу были взяты пороки, выявленные в процессе анализа поэмы, и подобраны соответствующие противоположные качества – добродетели со ссылками на примеры употребления данных качеств в тексте поэмы: бездействие [II. 47] – деятельность [II.47, IV.18]; стремление к плодам деятельности [II. 49] – отсутствие этого стремления [II. 47]; воздержание [II. 62, XVI. 21] – воздержанность [X. 4]; гневливость [II. 62] – безгневность [XVI. 2]; горделивость [XVI. 10] – негорделивость [XVI. 3]; грубость [XVI. 4] – к тварям доброе сердце [XVI. 2]; жадность [XVI. 21] – щедрость [XVI. 5]; заносчивость [XVI. 4] – кротость [XVI. 2]; злоба [XVI. 21] – к тварям доброе сердце [XVI. 2]; заблуждение [XVI. 4] – мудрость, знание [X. 4]; лицемерие [XVI. 4] – нелицемерие [XIII. 7]; наглость [XVI. 10] – стыдливость, кротость [XVI. 2]; невоздержанность [XVI. 13] – воздержанность, терпение, покой [XVI. 2–3]; ненависть [XVI. 18] – сострадание и любовь к живым существам, невреденье, дружелюбие [XVI. 2–3]; отсутствие чистоты [XVI. 7] – чистота [XVI. 3, XVIII. 42]; отсутствие правдивости [XVI. 7] – правдивость [X. 4]; отсутствие добронравия [XVI. 7] – добронравие [XVI. 2]; похотливость [XVI. 11] – стойкость, твердость [XIII. 9, XVIII. 43]; привязанность к объектам чувств [II. 62] – непривязанность к объектам чувств [II. 56–58, II. 68]; самомнение [XVI. 17] – отсутствие эгоизма [XIII. 8, XVIII. 49]; себялюбие [XVI. 18] – отсутствие эгоизма [XIII. 8, XVIII. 49]; страсть [XVI. 18] – отрешенность, непривязанность [XVI. 2, XVIII. 51–53]; стремление к богатству [XVI. 12] – отрешенность, непривязанность [XVI. 2, XVIII. 51–53]; стремление к удовлетворению желаний [XVI. 10] – отрешенность, непривязанность [XVI. 2, XVIII. 51–53]; стремление к удовольствиям [XVI. 11] – отрешенность, непривязанность [XVI. 2, XVIII. 51–53]; упрямство [XVI. 17] – мягкость [XVI. 2].

Как видно из приведенных соотношений, добродетели и пороки являются зеркальным отражением друг друга. При этом первые приводят человека к достижению высшего блага, а вторые губят его и открывают перед ним врата ада. В качестве главной добродетели Бина Гупта называет «саматвам», что в переводе с санскрита может означать отрешенность, незаинтересованность, непривязанность, равное ко всему отношение [10, p. 387]. Если же выделять главный порок, то это может быть страсть или необузданные стремления к удовлетворению желаний и удовольствиям. Ведь отсюда берут свое начало злоба, ненависть, жадность, грубость и т. п.

Необходимо обратить внимание, что добродетель, так же как и ее противоположность – порок, имеет место в данном несовершенном мире. Всякая оппозиция, будь то добро – зло, моральное – неморальное, совершенное – несовершенное, добродетельное – порочное, есть иллюзия, майя. Подобная двойственность не является данностью, она не предопределена и представляет собой следствие человеческой несовершенной

природы. Мудрец, знающий, достигший совершенства в йоге, приходит к осознанию того, что никаких оппозиций на самом деле не существует. Мораль имеет место лишь в несовершенном мире людей и выступает средством для достижения высшего блага. Мораль не самоценна, она не является целью самой по себе – такой вывод можно сделать из анализа этических идей «Бхагавадгиты».

Культивирование добродетелей или пороков – свободный выбор каждого человека. Это действие носит произвольный характер и зависит от индивидуальной человеческой воли. Это созвучно словам Аристотеля, который утверждал произвольность добродетельного или порочного поступка. Добродетели, согласно учению Аристотеля, не являются врожденными. Если бы это было так, то у человека отсутствовало бы стремление к самосовершенствованию. Таким образом, в каждый момент времени индивид имеет дело с выбором: он может в равной степени выбрать и добродетель, и порок. Подобная идея характерна и для учения «Бхагавадгиты». Главное – это деятельность, ведь именно в деятельности человек может проявить всю силу своих нравственных качеств.

Наличие добродетелей – необходимая составляющая достижения высшего блага. Воспитание добродетелей по «Бхагавадгите» связано с культивированием в человеке состояния отрешенности (отказ от плодов действий, выполнение своего долга ради него самого, без желания получить награду или выгоду). В «Бхагавадгите» мы находим, что состояние отрешенности как отказ от результатов своих поступков отличается от отречения, предполагающего полный отказ от деятельности, основанной на мирских желаниях. Таким образом, «отречением является не отказ от деятельности, а отказ от привязанности к плодам этой деятельности», поскольку «освобождение или рабство определяются не деятельностью, а сознанием, с которым эта деятельность совершается» [8, с. 15]. Под отречением подразумевается возвышение над материальными благами, отрешенность же как состояние предполагает уничтожение страдания, злости, гнева, подавление в себе нечестивых желаний, стремлений. Для достижения состояния отрешенности необходимо культивировать равнодушие к прекрасному, красивому, приятному, а также к их противоположным качествам. Пребывающий в состоянии отрешенности или бесстрастия ощущает свое единение со всем сущим, не противопоставляет себя другим существам и не возвышается над ними.

Достижение высшего блага требует применения определенных методов, следования особым правилам. Благо можно рассматривать как цель, а можно – и как средство. В этой связи средство достижения высшего блага, добродетель, может быть представлена в качестве блага-как-средства. Более того, можно сделать вывод о том, что сама нравственность выступает в виде блага-как-средства и является промежуточной целью, инструментом для достижения блага самого по себе.

Чтобы стать добродетельным, необходимо совершать добродетельные поступки, поскольку именно в поступках проявляется вся сила данного нравственного качества. Добродетельность приобретается за счет опыта, обучения, упражнения.

Ведение добропорядочной жизни, культивирование добродетелей способствует достижению радости, счастья, которое, согласно «Бхагавадгите», может быть трояким в зависимости от преобладающей гуны:

- «та, что яду подобна в начале, а в конце сладка, точно нектар, рождена ясной мыслью и духом, – радость эта считается "светлой»;
- «порожденная чувственным миром, если радость в начале как нектар, а в исходе подобна яду, – эта радость считается "страстной»;
- «если ж радостью и в начале и в конце ослепляется атман, коль причины ее – сон, вялость и небрежность, – "темна" эта радость» [XVIII. 37–39].

Следует отметить, что ничто в природе не свободно от деятельности трех гун: саттвы, раджаса и тамаса. Все три гуны, или качества, состояния, которые в общем виде предстают соответственно как благость, страсть и неведение, имеют своим источником Господа, который, однако, в них не пребывает. Гуна саттва сковывает человека узами счастья и знания, раджас состоит «...из страсти, вожделье его порождает; раджас вяжет деяний цепью воплощенного, о безупречный» [XIV. 7], а тамас имеет своим источником неведение и «незнаньем, воплощенных он всех ослепляет; он их связывает, о сын Кунти, беззаботностью, сном и ленью» [XIV. 8]. В соответствии с тремя гунами в «Бхагавадгите» выделяются и троякого вида благо, добродетель, порок, деятель, правильное действие. В общем виде все эти категории являются саттвичными, когда имеется связь с предписанными обязанностями, отсутствует стремление к плодам, ум обуздан, а чувства контролируются; раджасичными, когда в основе лежит страсть, желание получить награду; тамасичными, когда фундаментом служит неведение, тупость, ложное “эго”. Однако превзойдя эти гуны, человек достигает бессмертия. В главе XIV поэмы Кришна описывает Арджуне признаки превзошедшего гуны:

«Знания все, также дел совершенье, ослепление даже, сын Панду, повстречав – кто не отвратится, потеряв же – кто не пожалеет, кто сидит, точно равнодушный, тремя Гунами не поколеблен, "Гуны вертятся в гунах" – так мысля, пребывает кто без потрясений, ровный к золоту, глине и камню, мудрый, ровный к немилым и милым, в горе-радости невозмутимый, одинаков к хвале и к брани, кто к бесчестью и к чести ровен, к другу-недругу одинаков, оставляющий все начинанья – тот и есть "превзошедший гуны"» [XIV. 22–25].

Это описание мудреца, йогина, обладающего истинным знанием, который преодолел состояние двойственности, возвысился над мирскими желаниями, осознал божественность и бессмертность своей подлинной человеческой природы, который достиг состояния высшего блага в соответствии со своей дхармой, с помощью йоги и культивирования добродетелей.

Список литературы

1. Аристотель. Никомахова этика. – М., 1997.
2. Бхагавадгита / пер. с санскрита В.С. Семенцова // Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. – М., 1999.
3. Вивекананда С. Философия йога. – Магнитогорск, 1992.
4. Гхош А. Собрание сочинений. Т.7. Духовное возрождение. Сочинения на бенгали. Гл. VI. Гита. – СПб, 2001.
5. Дандекар Р.Н. Махабхарата: ее происхождение и развитие // От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. – М., 2002. – С. 172–195.
6. Джонстон В.В. Очерк «Бхагавадгиты» // Вопр. философии и психологии. – М., 1899. – Год X, кн. 47 (II). – С. 173–213; год X, кн. 48 (III). – С. 359–382.
7. Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование – М., 2001.
8. Руководство по изучению основных философских положений «Бхагавад-Гиты». – М., 2000.
9. Шохин В.К. Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах // Этическая мысль. Вып. 1. – М.: ИФ РАН. – 2000. – С. 32–45.
10. Gupta Bina. Bhagavad Gita as duty and virtue ethics. Some reflections // Journal of Religious Ethics, 2006. – P. 373–395.
11. Johnson Kathryn Ann. The social construction of emotions in the Bhagavad Gita // Journal of Religious Ethics, 2007. – P. 655–679.

Диалектика совершенства и несовершенства в «Живой Этике»

В статье раскрывается взгляд «Живой Этики» на одно из ключевых противоречий человеческой жизни – на взаимную оппозиционность совершенства и несовершенства и как следствие – добра и зла. Обосновывается тезис о многоаспектности несовершенства и делается вывод о бесконечности его преодоления в эволюционной спирали добра.

The article presents the outlook of "Living Ethics" on one of the key contradictions of a human life – the mutual opposition of perfection and imperfection, and, as a consequence, on the Good and Evil. It substantiates the thesis of the multidimensional aspect of imperfection is substantiated and finally is gives a conclusion about the infinity of its overcoming in the evolutional spiral of the Good.

Ключевые слова: совершенство, несовершенство, добро, зло, диалектика, эволюция.

Key words: perfection, imperfection, the good, the evil, dialectics, evolution.

В период духовного кризиса человечества особую актуальность приобретают те философские позиции, которые показывают возможность разрешения проблем современного мира. К числу таких, несомненно, относятся воззрения авторов учения «Живая Этика» («Агни-йога»).

Отправной точкой этических рассуждений «Агни-йоги» стала многовековая религиозно-философская аксиома: добро существует, а зло творится. Если добро, несмотря на всю субъективную относительность его понимания для отдельного человека, все же эмпирически обусловлено актом любви и поэтому в масштабах всего человечества абсолютно, то со злом дело обстоит иначе. Сила зла не возникает как-то вдруг и не приходит неизвестно откуда. Ее причины лежат в человеке и в окружающем общественном миропорядке. Попытаемся их выяснить вслед за авторами учения через рассмотрение ключевых понятий «Живой Этики» – понятий «совершенство» и «несовершенство», тем более что в прямой постановке эта дихотомия не являлась предметом специального исследования рериховедов.

Объективно несовершенство есть определенная онтологическая данность. «Зла – нет... Есть лишь несовершенство», – читаем мы в одном из стихотворений Н.К. Рериха. Но также, как писал близкий Н.К. Рериху Р. Тагор, оно «не является несовершенством в полной мере, поскольку стремится к совершенству» [11, с. 265]. Поэтому и субъективное восприятие несовершенства может происходить по-разному и само несовер-

шенство существовать в различных формах. С одной стороны, несовершенство действительно выступает как бы в виде зла, которое порождает «не твердыни подвига, но смрадное тление» [8, с. 19] и превращает дух человеческий «в червей пресмыкающихся, своей слизкою бесформенностью засасывающих то, что уже начинало оформляться из хаоса» [8, с. 19]. То есть зло в этой концепции – это такое разрушение, которое является разложением, приводящим все сущее в аморфное состояние. С другой стороны, несовершенство заключает в себе кроме негативного и позитивные смыслы.

Во-первых, злом не является всякое разрушение, ибо, как считали древние китайцы, нет правил на все времена, и что в одно время хорошо, в другое – плохо¹ [3, с. 120]. Замена ветхого дома на новое добротное строение только приветствуется авторами «Живой Этики». И если зло есть разложение и аморфность, то благо – это «созидание, творение, всепонимание общей пользы» [8, с. 34], пусть даже и с элементами разрушения, следовательно, «благо несовместимо с бесформенностью и мягкотелостью и необходимо содержит в себе устремленность и построение» [8, с. 31]. Отсюда следует тотальность и бесконечность проявления «принципа» разрушения ради Блага и самой судьбы благих разрушителей:

«Мир раскололся на две части. Зная несовершенство половины новых явлений, предугадывая хитрость уловок старого мира, Мы всегда остаемся в мире несовершенном и новом» [6, с. 186].

Такая позиция перекликается с идеями Р. Тагора – самого почитаемого друга Н.К. Рериха. Р. Тагор в своей «Садхане» пишет:

«Вопрос, почему существует зло, равнозначен вопросу, почему существует несовершенство или, другими словами, почему существует мироздание» [11, с. 261].

Положение об имманентности разрушения в процессе развития мира имеет громадное методологическое значение, ибо побуждает более внимательно изучать бытие для того, чтобы отличать действительное разложение от необходимого благого разрушения и, соответственно, по-разному к ним относиться.

Во-вторых, в «Живой Этике» отмечается роль так называемой «подосновы добра». Как кузнец нуждается в наковальне для изготовления меча, «который послужит оружием подвигов» [8, с. 19], так и противодействующая добру сила вызывает напряжение энергий для роста творчества «и затем как таковая исчезает часто бесследно, претворяясь в объеме порожденного строительного блага» [8, с. 32]. В различных не-

¹ Например, Чжуан-цзы говорил: «Не действуй всегда одинаково, разойдешься с путем».

устройствах жизни необходимо видеть не только причиняемое нам зло, но и «подоснову добра», т. е. препятствия, благодаря которым мы растем и развиваемся и в конечном счете совершенствуем жизнь.

«Очень много говорят о препятствиях и очень мало пользуются ими. Понимание приложения препятствий дает радость работе. Но как только показывается препятствие, люди начинают думать о своих ощущениях, забывая, какое преимущество сложилось для них. Люди счастливы, что что-то сделалось, как у самых обыкновенных людей, но Мы хотим больших успехов» [1, с. 73].

«Уявление трудности не есть ли это предпочтительнее, нежели мертвая тишина?» [1, с. 119]

«Благословенный завещал радость: и препятствиями мы восходим» [1, с. 324].

Некоторые современные последователи «Живой Этики» также развивают идею «подосновы добра»:

«В каждом человеке собрано всё человечество.

Всё великое и всё низкое есть в каждом.

Идя путём ученичества к совершенству,

Мы приближаемся к Высокому и Духовному,

Оставляя позади всё мелкое и несовершенное.

Что же помогает отделить добро от зла?

Что помогает укрепиться в совершенном?

Одного чистого сердца мало.

Одного ума мало.

Одного мужества мало.

И даже всего вместе будет недостаточно.

Нужен опыт, нужно влияние извне.

Нужно испытание.

Вы ждёте благословения,

Но часто в чрезвычайных обстоятельствах

Благословение легко забывается.

И потому говорю:

Испытание – вот ваше благословение» [5, с. 3].

Интересно отметить, что на рассматриваемую особенность несовершенства указывали и некоторые христианские богословы. В частности, св. Дионисий Ареопагит отмечал, что «все сущее происходит из добра, а не из зла, а потому и зло не есть вполне зло, но участвует в добре» [2, с. 229]. В русской философии эту тему развивали И. Ильин и Е. Трубецкой, которые сумели показать положительную сторону несовершенства, через страдания укрепляющую дух борющегося человека. Их размышления по этому поводу весьма созвучны рериховским философско-поэтическим строкам:

«Не беги от волны, милый мальчик.

Побежишь – разобьет, опрокинет.

Но к волне обернись, наклонись
и прими ее твердой душою...
Встань, мой мальчик. За мною.
О враге ползущем скажи...
Что впереди, то не страшно» [9, с. 41].

Еще до близкого знакомства с «Агни-йогой» Н.К. Рерих имел возможность сформулировать свою точку зрения на проблему несовершенства благодаря общению с поэтом и философом В.И. Ивановым, рассуждения которого также укладываются в обозначенную нами схему:

«Подобно тому, как физическое страдание предохраняет организм от разрушения, проведя его через скалу раздражений, подобно этому в сфере нравственности живое чувствование зла, безотчетный протест совести служит показателем для духовной монады, носительницы нравственного сознания и внутреннего духовного света, что удаление ее от очага божественных светов слишком велико и уже непосильно для света, что ее световая энергия готова иссякнуть, что еще миг – и тьма обнимет свет...» [4, с. 238].

Положение о препятствии как о благе не должно приводить к ложному выводу об абсолютном благе несовершенства и необходимости зла и, следовательно, тупике эволюции. Говоря о препятствии как благе, «Живая Этика» лишь призывает к правильной субъективной оценке окружающего мира, которая не должна заслонить настоятельной необходимости совершенствования. Н.К. Рерих так писал об этом в статье «Народный учитель»:

«Истинный сын своей страны тот, кто хочет ее улучшения и совершенствования, который понимает, что без совершенствования будет лишь отступление и регресс. Или двигаться вперед, или отступать. Стоять на месте невозможно...» [7, с. 142].

И здесь мы опять возвращаемся к роли того негативного смысла несовершенства, о котором упомянули ранее. Именно его имел в виду Н.К. Рерих, когда считал, что зло «должно быть сводимо и осознаваемо как несовершенство» [7, с. 142]. Да, прав Н.К. Рерих, когда говорит, что субстанциального «зла нет», а «есть лишь несовершенство». Но ведь «оно также опасно, как то, что ты злом называешь» [10, с. 106]. И, следовательно, это обязывает нас всячески улучшать жизнь и свой внутренний мир:

«Семья, род, страна, союз народов – каждое объединение стремится к миру, к улучшению жизни. Каждое сотрудничество и сожителство нуждается в совершенствовании. Никто не может показать предела эволюции. Тем самым труженик становится творцом. Не будем пугаться задачей творчества... Так мысль о совершенствовании будет знаком радости» [6, с. 9].

Методом совершенствования становится нескончаемое устремление человека к общему благу и творчеству, в процессе которого энергии так называемого «зерна духа», имеющего свою физическую ипостась в виде человеческого сердца, вступают в резонансное единение с энергией «пространственного огня», регулируемого «Совершенным Сердцем» представителей коллективного Космического разума, который также постоянно устремляется и развивается [1, с. 253, 261]. В итоге бесконечность процесса совершенствования утверждает относительный характер совершенства.

Метод совершенствования в «Живой Этике» выражается в понятии «синтез». На важность исследования этой категории первой обратила внимание Е.Г. Сойни [11, с. 67]. Но более глубоко методология «синтеза» была раскрыта в трудах Е.А. Трофимовой. В гносеологическом аспекте «синтез» «предстает перед нами как метаморфоз логоса и эйдоса, как воссоединение духа с интеллектом» [13, с. 59]. Онтологически-космологический аспект основан на энергоинформационной целостности и взаимосвязанности макро- и микрокосмоса [13, с. 63–64]. В эстетическом плане «синтез» означает развивающееся содержание и его целостность в единстве с формой по законам Красоты [13, с. 67, 53]. Эстетическая организация синтеза «перетекает в идею выработки "внутреннего человека", в идею нравственного самосовершенствования личности» [13, с. 53] на пути к утверждению целостного, универсально-творческого человека. В социокультурном плане «синтез» проявляется в культуре, которая становится формой преодоления социального хаоса современной цивилизации [13, с. 67].

Совершенствование человека неотделимо от столкновения сил света и тьмы. «Живая Этика» понимает идущую между ними битву очень широко – как работу на всех планах человеческого бытия, когда приверженцы Света вносят мир и культуру в окружающую жизнь «каждый в своем поле» [8, с. 107]. Однако ведущая роль при этом отводится духовной силе воина Света, который знает, что битва, которую он ведет, длится вечно и представляет собой лишь звено бесконечного ожерелья духовных битв. Именно в области духа решается судьба мира, так как явление духовного Огня (психической энергии) оживотворяет все сущее.

С духовной реальностью своими результатами непосредственно связаны средства и способы вытеснения зла. Учение говорит о том, что люди должны не только осознать, но и полюбить понятия достоинства, чести, подвига, служения человечеству. Очень важны радость и оптимизм, ведь только в них можно найти неисчерпаемые силы, чтобы неустанно продолжать добротворчество. Кроме того, надо уметь хранить естество. Идея о хранении естества вполне согласуется с буддистскими представлениями об истинном «я», которое проявляется само собой, если человек не привязывается к ложному, а также с даосско-конфуцианскими понятиями «Срединности» и «Гармонии», при осуществлении которых «счастье воцаряется на земле и все процветают» [3, с. 86].

Все же необходимо отметить, что «Живая Этика» зачастую сужает естественность до нравственного содержания, ставя гносеологический аспект как бы на второй план. Древние же учения, напротив, уделяют большее внимание преодолению отчуждения субъекта от объекта, преодолению всякой двойственности.

Хранение естества в «Живой Этике» надо понимать как повседневное самоусовершенствование, добротворчество, как всякое освобождение от грубости и предубежденности. В результате хранения естества естественным порядком укрепляется воля, развивается психическая энергия, которая и будет самоприменяться естественно, без магии и заклятий. «Живая Этика» достаточно твердо и непримиримо выступает против жизненного пути, основанного на так называемой «житейской мудрости», в качестве альтернативы ему, выдвигая «путь идеализма». Под первым понимается погружение в условную механическую, практическую жизнь, содержанием которой становится удовлетворение первичных инстинктов, отстаивание своего эгоистического интереса. «Когда молодые люди, – писал Н.К. Рерих в статье «О мире всего мира», – спрашивали житейских мудрецов, будут ли в предполагаемой практической жизни исполняться заповеди Добра, те иногда махали рукой, кощунственно шепча – “все простится”» [7, с. 10]. Наиболее жизненным и заповедным для людей называет философ «путь идеализма», который есть бескомпромиссное выполнение в жизни заповедей «Добра» и «Мира»: «не убий», «не укради», «не прелюбы сотвори», «не послушествуй на ближнего своего свидетельства ложно» и прочие простые и ясно звучащие основы бытия.

В своем рассуждении Н.К. Рерих делает диалектический вывод о том, что «идеализм» является самым практичным и единственным путем не только обновления жизни, но и решения житейских проблем. Думается, эта мысль является выражением разрешения исходного противоречия между героическим и прагматическим моментами сознания субъекта преобразования жизни. Только «идеализм» как отрешение от своего личностного интереса и приводит через переустройство мира к автоматическому материальному воплощению этого интереса. То есть Н.К. Рерих собственным путем подходит к сути евангельской заповеди, гласящей: «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться... Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы, и отец ваш небесный питает их. Вы же гораздо ли лучше их?» (Мтф 6, 25–26) «Ищите же прежде Царство Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мтф. 6, 38). Содержание заповеди и созвучной ей мысли Н.К. Рериха представляется вполне достоверным фактом жизни при допущении реальности энергоинформационной составляющей духовного бытия и его сущностного единства с бытием материальным.

Кроме уже рассмотренных вариантов несовершенства и его восприятия нельзя упускать из вида и еще один очень важный угол зрения на проблему – вопрос, касающийся сознательной силы зла. Н.К. Рерих в связи с этим считал, что можно, конечно, найти положительный смысл в страданиях и несовершенстве, но его нельзя найти в отрицании мирового процесса, в отпадении от него и в кощунственном над ним издевательстве. И поэтому философ показывает, что существует еще одна форма понимания несовершенства, которая также предполагает осознание его как зла, где несовершенство предстает в трех аспектах: как источник зла; как путь зла; как цель зла. В данном случае, когда несовершенство «находит» свое воплощение в осознающем свою ущербность субъекте (но не идущем по пути ее устранения) или осознающем ее как абсолютное достоинство, мы имеем дело с «сознательной силой зла», выдвигающей несовершенство как цель своего существования, ибо, как пишет Н.К. Рерих, «тьма питается тлением» [8, с. 32].

Таким образом, на основании проведенного анализа такого феномена, как несовершенство, можно прийти к выводу, что в интерпретации «Живой Этики» несовершенство и объективно, и субъективно предстает в четырех формах: 1) несовершенство как благо; 2) несовершенство как подоснова добра; 3) несовершенство как зло; 4) несовершенство как сознательная сила зла. В целом же несовершенство имеет функциональную диалектическую двойственность: в одном аспекте оно является положительным моментом диалектического противоречия, содержа в себе как потенцию и свое отрицание, совершенство, а в другом – отрицательным, становясь возможностью или эволюции, или инволюции человека и человечества. Следование путем эволюции, согласно нравственному кодексу «Живой Этики», является добром, противодействие ему – злом.

Список литературы

1. Агни-Йога. Беспредельность /Соч.: в 6 т. Т.2. – М., 1992.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М., 1994.
3. Григорьева Т.П. Дао и Логос встреча культур. – М., 1992.
4. Иванов В.И. О русской идее // Русская идея. – М., 1992.
5. Майстренко Р. Беседы с материей. Философские стихи. – СПб., 2009.
6. Община. – Рига, 1991.
7. Рерих Н.К. Врата в будущее. – Рига, 1991.
8. Рерих Н.К. Твердыня пламенная. – Рига, 1991.
9. Рерих Н.К. Цветы Мории. Пути благословения. Сердце Азии. – Рига, 1992.
10. Рерих Н.К. Цветы Мории. – М., 1988.
11. Сойни Е.Г. Николай Рерих и Север. – Петрозаводск, 1987.
12. Тагор Р. Садхана // Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX века. – М., 1987.
13. Трофимова Е.А. Этическое учение Н.К. Рериха: дис. ... канд. филос. наук. – Л., 1990.

Мораль в сфере частного

Дом позволил человеку создать пространственную структуру и оппозицию «внутреннее-внешнее». Человек нуждается как в мире частной жизни, так и в публичном мире. Проблема возникает тогда, когда один из этих миров преобладает над другим и наносит ему ущерб. Поэтому, чтобы дом надежно защищал частное пространство и одновременно не создавал излишних препятствий для публичных коммуникаций, необходимо овладеть искусством «ведения дома», домашней экономикой, искусством домостроительства.

A house allowed a man to create dimensional structure and the opposition of "inner-outer". A man needs both the world of private life and the public world. The problem arises when one of these worlds prevails over another causing harm to him. Therefore, to protect the private space, and not to make unnecessary obstacles to public communications, it is necessary to master the art of "housekeeping", home economics, and art of homebuilding.

Ключевые слова: дом, мораль, частное, публичное.

Key words: home, morality, privacy, public.

Создавая границы обособленного, освоенного пространства, человек тем самым создает центр и периферию своего существования. С древнейших времен жилища и поселения являлись центрами производственной, хозяйственной, общественной и духовной жизни людей. То есть именно дом является тем пространством, которое сплачивает людей, соединяет их в обособленные группы. С самых древних времен дом представляет собой то место, где сконцентрирована максимальная жизненная энергия.

«В стенах дома раздавался первый крик младенца – рождался человек, дом был свидетелем и последнего вздоха – умирал человек. Рождение и смерть как бы замыкаются друг на друга, сближаются одним пространством, встречаются в доме и кажутся чем-то обыкновенным и привычным – тем, что бывает всегда» [10, с. 62].

Таким образом, можно сказать, что дом позволил человеку создать пространственную структуру и оппозицию «внутреннего-внешнего», «порядка-хаоса». Пространство, благодаря появлению дома, приобретает характерные признаки: «там», «туда», «оттуда», «тот», «здесь», которые ориентируют человека прежде всего по отношению к своему дому (селению, городу, Родине).

Очевидно, что дом, чтобы выполнять функцию защиты и обеспечивать безопасность, должен иметь границы. Эту роль принимают на себя стены, разграничивающие два мира: мир частной жизни и мир публичный. Двери позволяют переходить из одного мира в другой, и хотя этот переход не имеет того же космологического значения, как «переход» инициатический, он так же, как и последний, указывает, что человеческое существование не замкнуто раз и навсегда в пределах одного единственного мира. Легкость и привычность перехода через двери не должны создавать иллюзии незначительности этого события, так как мир частной жизни и мир публичный отличаются друг от друга не менее разительно, чем мир земной и мир небесный.

Границы мира частной жизни должны быть сравнительно узкими и локализованными. Этот мир гораздо более соразмерен индивидуальным силам человека, создан для служения ему, чем пространство внешнего окружения. Мир частной жизни – это мир культуры как таковой, это плод духовного труда предшествующих поколений, он насыщен атмосферой любви, согласия, из этого мира изгнана жестокость. Схематично границы между двумя мирами могут быть обозначены лишь тонкими, если не пунктирными, линиями, и перемещение из одного мира в другой, как выше уже было сказано, осуществляется без особого труда. Однако и в физической реальности, и в восприятии публичный мир и мир частной жизни исключают друг друга, и находиться одновременно и в том, и в другом невозможно.

Основания разделения приватного и публичного пространства убедительно выявлены Х. Арендт [1]. Этим пространствам соответствуют два образа жизни и два способа мышления – *vita activa* и *vita contemplative*. Этим двум образам жизни соответствуют, с одной стороны, активность, направленная вовне, с другой, – созерцательность, направленная внутрь. Кроме того, по линии разделения *vita activa* и *vita contemplative* проходит и различие между разумом как духовной деятельностью и мышлением как рассудком, здравым смыслом, находящимся на самой элементарной ступени способности суждения. Вместе с тем эти две области не способны существовать самостоятельно, раздельно. Смысл существования публичного – в его открытости, доступности, которые, если нет ничего скрытого и потаенного, просто перестают быть таковыми. И, наоборот, стихия приватного – тайна, интимность, но если нет сферы публичного, то нет необходимости и скрывать тайну. Дом – это единственное место, куда не проникает публичное пространство, или же эти проникновения регламентируются по воле хранителей пространства приватного. Если это не так, и в домашнее пространство публичная сфера вторгается по своему усмотрению, то исходное равновесие нарушено, и под угрозой находится не только приватное, но и публичное. Публичная жизнь деятельна, активна, но открытость сферы публичного делает ее поверхностной, лишает глубины. Приватная жизнь созерца-

тельна и глубока, но ее замкнутость лишает ее действительного характера и превращает в нечто призрачное. И поскольку в домашнем пространстве публичное и приватное локализуются соответственно в мужской центробежной активности и в женской центростремительной заботливости о «сохранении очага», то только взаимодополнительность мужского и женского начал сообщает дому ту действительность и ту глубину, которую можно встретить лишь здесь и нигде более.

Между, с одной стороны, автономным и самодостаточным пространством дома с характерными для него простотой и человечностью и безграничностью внешнего мира и, с другой стороны, необходимостью совмещения обоих миров как элементов целостного человеческого существования имеется парадоксальное противоречие. Один из способов решения этого противоречия – соблюдение принципа приватности, допускающего автономию частной жизни и определяющего меру проникновения публичного мира в пространство дома. В действительности человек как существо социальное нуждается как в частной жизни, так и в публичной. Проблема возникает тогда, когда один из миров преобладает над другим и наносит ему ущерб. С одной стороны, это стремление превратить частную жизнь человека в нечто абсолютно прозрачное, как в казарме, выставить его жизнь на всеобщее обозрение, как в стеклянных дворцах из снов Веры Павловны в романе Н.Г. Чернышевского «Что делать?». В случае успешной реализации какой-либо из таких проектов может уничтожить не только пространство дома, но и самого человека. С другой стороны, доминирование пространства частной жизни очень быстро может привести к уничтожению пространства публичного, к разрушению социального мира, а значит, и к уничтожению принципа приватности, соблюдение которого может гарантировать только социальный мир. Поэтому, чтобы дом одновременно и надежно защищал приватное пространство, и не создавал излишних препятствий для публичных коммуникаций, необходимо овладеть искусством «ведения дома», домашней экономикой, искусством домостроительства.

Понятно, что ведение дома требует от его обитателей поддержания основных практических функций жилища на должном уровне. Но далеко не все эти функции являются чисто практическими. Сохранение и воспроизведение дома именно в качестве дома, а не в качестве «машины для жилья», следует рассматривать как особую область приложения нравственных и религиозных ценностей. Понятие дома в рамках искусства домостроительства раскрывает в первую очередь свой умозрительный аспект, который можно сравнительно легко найти во многих древних цивилизациях, но который наиболее полно обнаруживается в начальный период становления христианства, особенно восточного, византийского. Дело не только в том, что нашей отечественной культуре эта традиция исторически и генетически родственна. Дело в определенном комплексе идей Отцов Церкви, связывавших домостроительство в его земном значении (в том, в котором это

слово наиболее часто и используется), с домостроительством вселенским, с догматом боговоплощения [9, с. 195]. «Божественная икономия» уподобляла заботу и любовь Бога к людям любви хозяина дома к своим домочадцам. Однако это была не просто метафора, позволяющая посредством сравнения с чем-то близким и понятным сделать более доступной трудно постижимую идею божественного попечительства о человеке. В традиционном обществе любое сопоставление феноменов земного мира с областью божественного откровения сообщало этим феноменам особый статус и смысл. Если земное домостроительство подобно божественному, то первое, безусловно, имеет сакральный смысл.

Разумеется, и рассмотрение жизненного пути личности как пути нравственного совершенствования следует связывать с православными канонами домостроительства. Именно в этих канонах сконцентрирован характерный способ осмысления повседневного существования сквозь призму сакральной апостольской традиции [2]. Слово *οικονομια*, которое обозначало эти каноны, имело не только весьма широкий спектр значений – присутствие, пребывание на месте, дом, жилище, семья, род, но и обозначало науку «ведения дома». Каноническим изложением античной науки домостроительства считается знаменитый «Домострой» Ксенофонта Афинского, ученика Сократа [5]. По содержанию сочинение Ксенофонта делится на две части: в первой речь идет о домашнем хозяйстве, во второй – о земледелии. По форме это диалог: в первой части Сократ разговаривает с Критобулом, во второй Сократ рассказывает Критобулу о своей беседе с Исхомахом, который, в свою очередь, передает Сократу свой разговор с собственной женой. Хотя вряд ли можно Сократа, в силу его личного житейского опыта, считать авторитетным лицом в вопросах домостроительства, форма диалога, избранная Ксенофонтом, очевидно, не оставляла ему выбора. Вероятно, Ксенофонт вложил в уста самого, с его точки зрения, авторитетного человека, блестящего диалектика, свои собственные мысли. Предполагают иногда, что Исхомах олицетворяет автора «Домостроя», и изображение счастливой брачной жизни Исхомаха в таком случае оказывается скрытой антитезой семейной неустроенности Сократа.

Эта книга является первым известным нам опытом изложения теории «ведения дома». Однако, вероятно, аналогичная наука существовала и у софистов, так как Платон сообщает, что софист Протагор учил, «как лучше всего управлять своим домом и как сделаться способным государственным деятелем и оратором» [8, с. 428]. В другом диалоге Платона можно прочесть, что Менон «желает обладать такими знаниями и качествами, при помощи которых люди хорошо управляют домами и городами, ухаживают за родителями и умеют принимать и провожать сограждан и чужеземцев, как следует порядочному человеку» [7, с. 602]. Сам Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» упоминает, что наука ведения домашнего хозяйства, как и наука управления государством, вхо-

дила в программу философского образования в Академии. Уже в античности «Домострой» пользовался большой известностью: античные авторы часто ссылаются на эту книгу (например, автор «Характеров» Теофраст), полемизируют с ней (Филодем); римлянам она известна благодаря переводу Цицерона. Позже «Домострой» Ксенофонта переводится на многие европейские языки.

Интересно, что и в древнерусской культуре известен свой «Домострой» [4]. Существует несколько его редакций, но самой распространенной является та, что была сделана в XVI в. духовным наставником Ивана IV Грозного Сильвестром. Самому Сильвестру принадлежит лишь одна глава книги, а что касается остальных, то они, как считается, сложились в результате постепенного накопления правил, касавшихся религиозных и семейных обязанностей, а также домашнего хозяйства. Уже в XIX столетии велись длительные споры о том, как понимать наставления «Домостроя»: как идеал, к которому необходимо стремиться, или как отражение действительности. Прослеживались скрытые ссылки в тексте «Домостроя» на Библию, на сочинения Отцов Церкви, на «Стослов» Геннадия, на поучения Иоанна Златоуста и т. д. Содержание «Домостроя» делится на три части: 1) «о строении духовном», где излагаются правила религиозного характера в соответствии с аскетическим идеалом «праведного жития»; 2) «о строении мирском», где содержатся правила обращения с женой, детьми, домочадцами; 3) «о строении домовном», где находятся экономические и хозяйственные наставления. Очевидно, что самую важную часть учения о домостроительстве Сильвестр видел не в материальной регламентации домашнего быта, а в строгом соблюдении сакральной традиции.

Уже античный «Домострой» в классификации и кодификации правил «ведения дома» исходит из противопоставления публичного и частного, связывая эти две сферы соответственно с мужским и женским влиянием на домашние дела.

«Обычай указывает также, что для мужчины и женщины приличны те занятия, к которым бог даровал каждому из них больше способности: женщине приличнее сидеть дома, чем находиться вне его. А мужчине более стыдно сидеть дома, чем заботиться о внешних делах» [5, с. 221].

Однако это ни в коей мере не означает, что домостроительство – исключительно женская наука. Символическая природа домашнего пространства двойственна, оно одновременно и закрыто от внешнего мира, отгорожено от него стенами, и открыто ему. Чтобы не только приумножать достояние дома, но и просто поддерживать его, необходимо выходить за пределы домашнего пространства, окунаться в сферу публичного. Поэтому двойственность домостроительства выражается в единстве и в сочетании мужских и женских обязанностей. Дому необходима и женская заботливость, имеющая центростремительный вектор, и

мужская центробежная энергия. Домостроительство, помимо всего прочего, в идеале находит оптимальное сочетание мужского и женского начал, уравнивает их таким образом, что центробежные и центростремительные энергии дома непрерывно обновляются.

Искусство домостроительства можно понимать как систему знаний и навыков, регулирующих устройство дома как со стороны практической целесообразности, так и со стороны тех достаточно сложных и противоречивых отношений, которые складываются внутри домашнего пространства. Таким образом, строительство дома продолжается и после того, как возведены стены, положена крыша, сложен очаг и достигнута достаточная степень комфорта и уюта. Если, согласно христианскому домостроительству, Бог воплощается в человеке, то строитель дома развоплощается в том символическом пространстве, которое он создает. Вместе с тем он участвует и во вселенском домостроительстве, устраивая часть вселенной, данную ему в соответствии с божественным промыслом.

«Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение. Я, по данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, положил основание, а другой строит на нем; но каждый смотри как строит. Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, – каждого дело обнаружится, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду; у кого дело сгорит, тот потерпит урон...» [6].

Человек допущен к божественному творчеству, он, создавая свой дом, вместе с Богом создает вселенную.

Именно это обстоятельство отличает русский «Домострой» от античного. Дело не только в том, что самая главная его часть – «о строении духовном» – посвящена принципам религиозной жизни человеческого духа. Дело в том, что и две другие части – «о строении мирском» и «о строении домовном», – будучи прямым следствием первой, в основном посвящены рецептам увеличения и приумножения того, что уже имеется в доме. Ксенофонт – ученик Сократа, учившего о тождестве добродетели и знания, и поэтому в его «Домострое» знание занимает центральное место. Хозяин должен знать, что делать, в какой последовательности чередовать одно действие за другим. В русском «Домострое» хозяина заботит не столько то, *что* делать, сколько то, *как* делать. Вопрос о том, *что* делать решен раз и навсегда. «Ибо никто не может положить другого основания, кроме того, которое есть Иисус Христос» [6].

Любое действие внутри дома совершается на этом основании. Поэтому на первый план выходит идея количества, которая отпугивала критиков «Домостроя» уже в XIX столетии. С их точки зрения, «Домострой» излишне строго регламентирует мельчайшие детали духовной жизни, а в

области нравственной содержит в себе следы монголо-татарского влияния, так как допускает физические наказания жены и детей [13]. Рекомендации материально-практического характера явно преобладают в нем над нравственными и философскими сентенциями. Но если «основание положено», то дом должен быть «исполнен». Домостроительство выражается в искусстве наполнения дома. Наполнены должны быть все три сферы, выделяемые структурой «Домостроя»: религиозная, нравственная и хозяйственная. С точки зрения религиозной, домашнее пространство должно быть наполнено сакральными смыслами, с точки зрения мирской, дом должен предоставлять его обитателям такую полноту существования, которой они не найдут нигде.

Особое место в русском домостроительстве принадлежит концепции труда. Разумеется, на протяжении всей средневековой истории русской цивилизации представление о ценности труда неоднократно менялось. С одной стороны, труд считался проклятием изгнанного из Рая «падшего» человека. С другой стороны, праздность рассматривалась как источник всех пороков, а труд, будучи лекарством от этой болезни, избавлял и от ее последствий. Поэтому труд с христианской точки зрения заслуживал безусловного уважения. Само положение искусства домостроительства в системе христианской традиции позволяет понять специфику положительного, несмотря на библейский рассказ о проклятии, восприятия труда христианами. Как выше было уже сказано, слово «домострой» – это калька с древнегреческого *οικονομα*. В Византии домостроительство, «икономия» рассматривалась как сакральное искусство, являющееся приложением вселенского домостроительства. В отличие от Запада, где сакральное и профанное, «небесный мир» и «мир земной» противопоставлялись друг другу как несовместимые крайности, в восточном христианстве противоречие между истиной божественного откровения и повседневно-практическим уровнем сознания происходило в форме сакрализации некоторых обыденных представлений. Тем самым «мир небесный» и «мир земной», не теряя различия своих качественных определений, одновременно и разделялись, и сближались друг с другом. Искусство домостроительства занимало среднее положение между этикой и политикой и являлось, в сущности, средневековой «философией существования», разыскивающей и утверждающей духовные основания повседневности. Строгая регламентация «Домостроя» должна восприниматься как следствие включения многих повседневных действий человека, включая даже физиологические, в сакральные ритуалы. Точное следование ритуалам приближало человека к основной цели его существования – к участию во вселенском домостроительстве.

«... в домовитом обиходе и везде всякому человеку государю или государыни или сыну или дочери или службе мужеска полу, и женска и стару и малу всякое дело начати или рукоделничати... и всякие приспехи дела-

ти и всякое рукоделие и всякое мастерство... молитву Иисусову проговоря да перекрестяся... ино тому Божия милость поспешествует Ангели невидимо помогают, а беси отбегнут...» [4, с. 16].

Иными словами, «Домострой» не только вменяет в обязанность неустанный труд, но и встраивает его в систему ритуальных действий.

Другая важнейшая тема «Домостроя» – внутрисемейные отношения. Разделение полов связывалось в христианской цивилизации с различием «небесного мира» и «мира земного», так как пол сближал человека с животными, а не с ангелами, и в целом рассматривался как препятствие на пути к духовному совершенству. Женщина, с одной стороны, первая вкусила с древа познания добра и зла и побудила согрешить Адама. С другой стороны, женщина сотворена Богом в помощь Адаму. Поэтому в христианской картине мира положение женщины двойственно. В домостроительстве ей отводится роль помощницы мужа, хозяина, роль «души» дома, заботящейся о детях и слугах. Вместе с тем учитывается ее склонность к греху, проявившаяся еще в раю. Идеал женщины – это «кротость», смирение, возможность посредством подчинения мужу и включения в руководимую им программу домостроительства преодолеть в себе порочные потенции. Для этого требуется усилие как со стороны женщины, так и со стороны мужчины. Это усилие отталкивается от часто встречающегося в древнерусской литературе образа «злой жены», злоба и глупость которой служат проводниками демонических сил. Очевидно, труднее всего избежать влияния этих сил было, как представляли себе христиане, в области сексуальных отношений. Поэтому «...сексуальный дискурс выводился из области морально-этической в религиозную. Любое отклонение от регламентированного церковью поведения рассматривалось не как "хорошее" или "плохое", а как грех – преступление перед Богом ("непослушание воли Божией")» [11, с. 33].

Центральной фигурой дома была фигура Хозяина, которому отводилась главная роль в домостроительстве. Хозяин олицетворяет собой силу рода, он отвечает за согласие в доме, за успех домостроительной практики. Разумеется, фигура Хозяина различным образом трактовалась в античном и в христианском домостроительстве. У Ксенофонта Хозяин – это искусный управляющий, причем объект управления – домашнее хозяйство – не обязательно является его собственностью. Искусство домостроительства заключается, как выше уже было сказано, в знании, *что* необходимо делать и в какой последовательности. Таким образом, в ведении хозяина в «Домострое» Ксенофонта находятся вопросы тактики, а стратегия (*зачем* необходимо успешно управлять домашним хозяйством) отходит на второй план. Хозяин должен знать природу окружающих его вещей и уметь сделать их полезными. Стратегия его действий определяется чисто утилитарными целями. В русском «Домострое» ситуация хозяина-управляющего не рассматривается, а те фигуры на сцене

домашнего пространства, которые частично подобными функциями наделяются, например, ключник, или тиун, ни в коей мере не могут рассматриваться в качестве Хозяина.

«Ключник по "Русской Правде" то же, что тиун, полный холоп, но вместе с тем первый человек в домашнем хозяйстве господина, управляющий и судья... Ключник ведает остальных холопов, целует за них крест, собирает господские доходы и заботится об их приращении, для чего раздает господское серебро в рост крестьянам; далее – вступает в сделки именем своего господина и приобретает для него движимость и рабов. Ключники имели даже своих рабов и дьяков... В доме боярина XVI–XVII вв. ключник – главный распорядитель... он заведовал клетями и всеми строениями, держал ключи, словом ведал все домоуправление. Жене ключника обыкновенно поручалось управление женской прислугой, если господин не доверял своей жене» [12].

Как бы успешно ни справлялся ключник со своими обязанностями, он не может выполнять главную функцию Хозяина – быть олицетворением силы рода. Сила рода проявляется в домашнем пространстве настолько явно, что у Хозяина в мире демонических стихий существует двойник. Масштабы хаоса, противостоящего микрокосму дома, настолько велики, что нельзя говорить о том, что «нечисть», этот хаос символизирующая, имеет где-то особое, свойственное только ей место существования. Она существует везде (и всегда), и если дом – это микрокосм, то он является вмещением всех стихий. «Таким образом, к Дому устремлены... три силы: 1. Сила Рода – в лице Хозяина, представляющего его; 2. Сила мира – благо, добро; 3. Нечистая сила – сила невидимого, потустороннего мира – зло. И они неизбежно входят в соприкосновение друг с другом, свидетелем чего опять же становится Дом» [10, с. 64–65]. Нечистая сила, таким образом, вольно или невольно становилась соучастником процесса домостроительства, и это соучастие персонифицировалось в фигуре домового.

Домовой в мифологии – персонаж двойственный, амбивалентный. С одной стороны, он, безусловно, является представителем «нечистой силы», т. е. мира inferнального, что подчеркивается и его подпольным положением. С другой стороны, его присутствие в доме не столько неизбежно, сколько необходимо, он воспринимается как старший в доме, как член семьи и даже как Хозяин. Такая двойственность станет понятной, если допустить истинность гипотезы, связывающей домового с культом предков и рассматривающей его как олицетворение духа умершего предка.

«Домовой-двойник, возможно, и дух-охранитель, и жизненная сила, душа, "хозяин" человека: в поверьях русских крестьян душа материальна, почти в точности повторяет человеческое обличье. Это соответствует общим для разных народов представлениям о душе не только как достаточно само-

стоятельной материальной субстанции, но и как об обладающем независимым бытием "хозяине", двойнике человека. Человек живет потому, что в нем живет особый дух, его двойник... домовый-двойник – своеобразная «внешняя» душа человека в материальном обличье...» [3, с. 135–136].

Таким образом, домовый воспринимался и как олицетворение силы рода, и как материализация своей собственной души, т. е. как нечто, подразумевающее особую, личную связь каждого человека с родом. В народных поверьях преобладает боязливое, но уважительное отношение к домовому. Ему частично приписываются функции Хозяина, он охраняет дом, и поскольку сам он принадлежит inferнальному миру, то с демоническими силами хаоса он может совладать легче, чем человек. Он оказывается довольно важным персонажем в процессе домостроительства, по крайней мере, не учитывая его роли, вряд ли можно было рассчитывать в этом трудном деле на окончательный успех. Тот факт, что русский «Домострой» не упоминает о домовом, компенсируется распространенностью веры в его существование. Разумеется, эту веру можно объяснить невежеством и предрассудками неграмотного населения, не способного объяснить многие с нашей точки зрения элементарные явления природы. Однако можно заметить, что существование домового непосредственно ни с какими естественными феноменами не связано. Необходимость в фигуре домового возникала не столько при столкновении с силами природы, сколько в самой практике домостроительства, при встрече со стихиями социального, а не естественного происхождения.

В целом распространенное отношение к домостроительству как к набору правил и ограничений, регулирующих поведение человека в повседневном быту, нуждается в пересмотре. Такой подход возник еще в XIX столетии, когда историки и этнографы безосновательно исключали из «Домостроя» часть «о строении духовном» или игнорировали ее. В самом же «Домострое» именно эта часть является главной; более того, рецепты и рекомендации остальных частей «Домостроя» – «о строении мирском» и «о строении домовном» – переплетаются с религиозными наставлениями и всегда включаются в контекст религиозных действий, превращаясь в сакральные ритуалы. Сама же практика домостроительства, рассматриваемая с точки зрения ее связи с «духовным устройением» и с учением Отцов Церкви о вселенском домостроительстве, является разновидностью священной науки или священного искусства, т. е. областью применения нравственных и религиозных принципов и канонов к сфере домашнего повседневного существования человека.

Список литературы

1. Арндт Х. *Vita Activa* или О деятельной жизни. – СПб., 2000.
2. Бычков В.В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII вв. М., 1992.
3. Власова М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. Иллюстрированный словарь. – Изд-во Северо-Запад, 1995.

4. Домострой. – СПб, 1994.
5. Ксенофонт. Домострой // Воспоминания о Сократе. – М., 1993.
6. Первое послание к коринфянам.
7. Платон. Менон / Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 1. – М., 1990.
8. Платон. Протагор / Платон. Сочинения: в 4 т. Т. 1. – М., 1990.
9. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 3. Глава I. «О Божественном домостроительстве и попечении в отношении к нам, и о нашем спасении» // Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1992.
10. Тесля С. Н. Дом как привычка и символ повседневной жизни // Ступени. – 1997. – № 10.
11. Чумакова Т.В. Образ человека в культуре Древней Руси (опыт философско-антропологического анализа): автореф. ... д-ра филос. наук. – СПб., 2002.
12. Энциклопедический словарь / изд. Р.А. Брокгауз, И.А. Ефрон статья «Ключник». – СПб., 1900.
13. Энциклопедический словарь / изд. Р.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Т. ХХІХА, статья «Сильвестр». – СПб., 1900.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1 : 316

С. М. Левин

Метафизика и общая теория социальной реальности Дж. Сёрла*

В статье раскрываются необходимые метафизические основания и центральные положения общей теории социальной реальности Дж. Сёрла. Показывается, как в мире, состоящем из физических частиц и полей силы, всё разнообразие общественной жизни конструируется при помощи одного вида логико-лингвистических операций – деклараций статусных функций.

The paper describes the necessary metaphysical grounds and central points of J. Searle's general theory of social reality. It shows how in a world of physical particles and fields of force, the diversity of social life is constructed with the help of one kind of logical and linguistic operations, i.e. declarations of status functions.

Ключевые слова: метафизика, социальная онтология, реальность, детерминизм, свобода, интернациональность, речевые акты, институты.

Key words: metaphysics, social ontology, reality, determinism, freedom, intentionality, speech acts, institutions.

В 2010 г. вышла книга известного американского философа Джона Сёрла «Создавая социальный мир: структура человеческой цивилизации» [10]. В ней развиваются идеи опубликованной в 1995 г. книги «Конструирование социальной реальности» [11]. В новой работе профессор Сёрл предлагает *общую теорию социальной реальности*, согласно которой всё разнообразие социальной жизни производится при помощи одного вида логико-лингвистических операций – *деклараций статусных функций*. Теорию, выдвинутую в «Конструировании социальной реальности», Сёрл при этом не отвергает, теперь он называет её *специальной теорией социальной реальности*. Специальная теория применима только к части случаев, которые в свою очередь могут быть рассмотрены и в более широких рамках общей теории. Сходство названий социальных теорий и физических теорий Альберта Эйнштейна неслучайно, оно выдает уровень притязаний Сёрла. Утверждение, что столь разнородные явления, как права человека, спорт, акты гражданского состояния, дружба,

* Работа выполнена в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг.; ГК № П857 от 18 авг. 2009 г.

войны, университеты и коктейльные вечеринки, имеют одинаковую структуру и состоят из однотипных базовых блоков, можно считать революционным. Для его обоснования Сёрл опирается на строгий понятийный аппарат и возвращается к разработанным им ранее темам: теории речевых фактов, теории рациональности и философии сознания.

Исследования Сёрлом социальной реальности, несмотря на их предельную конкретность, обладают большой метафизической нагруженностью (*metaphysical burden*) [11, р. 1]. Поэтому нам представляется некорректным писать, что Сёрл «избегает метафизических импликаций» [3, с. 43], или что «философские основания» его подхода «весьма условны» [8]. В статье мы покажем, какие метафизические проблемы необходимо затрагивает в своем концептуальном развертывании общая теория социальной реальности. Для этого мы реконструируем логику, ведущую Сёрла от предельных философских оснований к главному положению и усовершенствованию общей теории социальной реальности, объяснению центральной роли деклараций в создании социальной реальности. Учитывая, что специальная и общая теории – это части одного большого исследовательского проекта [10, р. 3], для целостности изложения мы будем использовать релевантные для нас идеи из обеих книг, не останавливаясь на фиксации всех различий между старой и новой работами, тем более что сам Сёрл уже сделал это довольно подробно [10, р. 19–25].

I

Излагая свои взгляды на частные проблемы, Сёрл уделяет внимание обозначению метафизических предпосылок, из которых он исходит. Хотя эти предпосылки могут показаться «общими местами», само собой разумеющимися с точки зрения здравого смысла, в текущем философском контексте они требуют тщательного проговаривания. Создание теории социальной реальности – это преимущественно онтологическое предприятие [11, р. 5], уже потому оно метафизично, ведь в аналитической традиции онтология выступает основным разделом метафизики [1, с. 36]. Но общая теория социальной реальности затрагивает и другие разделы метафизики. Главными метафизическими предпосылками для Сёрла являются: реализм, теория соответствия, особый эпистемологический статус естественных наук, различение объективности и субъективности в онтологическом и эпистемологическом измерениях. Мы разберем релевантность каждой из указанных предпосылок для конструирования общей теории социальной реальности.

Реализм и теорию соответствия (корреспондентную теорию истины) Сёрл решительно называет предпосылками всякой здравомыслящей философии [11, р. xiii]. Исследование Сёрла отвечает на вопрос о том, какое место социальный мир занимает в общей структуре бытия, следовательно, оно так или иначе должно решить онтологический вопрос о бытии как таковом. Поэтому неудивительно, что реализм выбран в качестве

предпосылки исследования. Применительно к рассматриваемой проблеме он означает, что социальная реальность существует на самом деле. А теория соответствия означает, что наши высказывания о сфере социального могут быть истинными тогда, когда соответствуют фактам. В отличие от постмодернистов, Сёрл не «творит концепты» [1, с. 15], а претендует на истинное описание структуры социального мира. Верно ли его описание, это отдельный вопрос, однако суть подхода заключается в том, что истинное описание признается достижимым. Сёрл также отделяет свой подход от моделирования, свойственного социальным наукам, таким как экономика или социология, где прогнозирующая сила модели выступает на передний план, а сама её истинность предстает как нечто второстепенное. Сёрл пишет:

«Я не пытаюсь сконструировать модель; я пытаюсь разработать теорию, в которой содержится набор важных фактов о том, как на самом деле функционирует общество» [6, с. 25].

Некоторые метафизические предпосылки своей философии Сёрл называет «условиями адекватности», рассматривая такие условия скорее как стартовую точку для любого философского анализа. Исследование онтологического статуса социальной реальности начинается с принятия предъявляемых ему условий адекватности.

Первым условием адекватности анализа социальной реальности для Сёрла выступает постулирование одного мира. Всё существует только в одном мире – не в двух и не в трех. Элементарные частицы, микроорганизмы, мебель, Интернет, деньги, корпорации и дискотеки существуют в одном мире, определенным образом соотносясь друг с другом. Это положение не стоит понимать в духе «всеобщей взаимосвязи» всего со всем, оно всего лишь означает, что любой факт природы существует в той же реальности, что любой факт нашей общественной жизни, и реальность эта одна. Социальная реальность – тип реальности, который не трансцендентен и не параллелен реальности в целом. Условие адекватности запрещает нам постулировать отдельный мир для корпораций, судов и спортивных игр. Социальное входит в структуру реальности вместе с физическим, и задача сегодня состоит в том, чтобы объяснить, как это возможно.

Вторым условием адекватной философии является уважение к базовым фактам – тем фактам, которые нам поставляют естественные науки. Сёрл отмечает привилегированное эпистемологическое положение естествознания: любая философия должна согласовываться с тем, что естествознание говорит о мире. Особенно важными являются базовые положения физики и биологии. Эти положения Сёрл понимает таким образом, что мир целиком и полностью состоит из физических частиц и полей силы, а человек и вся его ментальная жизнь – это продукт процесса эволюции. Нам нужна адекватная теория социальной реальности, ко-

торая поднимается от базовых фактов естественных наук на новый уровень описания. К примеру, частная собственность сосуществует с атомами и в чем-то выступает развитием некоторых форм инстинктивного поведения, которые сформировались в процессе эволюции. Но частная собственность не сводится к набору атомов, клеток или инстинктов и не может быть осмысленно описана языком физики или биологии. Поэтому проблема социальной реальности имеет типичный для философского парадокса вид: «как возможно q , если $p \rightarrow \sim q$ и p » [7, с. 18]:

«как может существовать социальная и институциональная реальность, в том числе и экономическая, во Вселенной, состоящей исключительно из физических частиц и силовых полей?» [6, с. 10].

Особую важность для раскрытия структуры социального мира имеет оригинальный подход Сёрла к классической проблеме объектного и субъективного. Он пишет, что следует различать онтологический и эпистемологический аспекты объектно-субъектной дистинкции [10, р. 18]. Примером онтологически объективного факта может быть существование любого физического тела и размер занимаемого им пространства. Горы, моря и океаны существуют независимо от наблюдателя. Но объективными фактами не исчерпывается совокупность существующего, онтологическая субъективность также признается существующей. Онтологически субъективными фактами являются наши боли, волнения, восприятия, намерения. Они есть постольку, поскольку их кто-то переживает, и они есть только для него, хотя всегда и сопровождаются онтологически объективными процессами. Признание самостоятельной значимости субъективного опыта – это один из тех пунктов, который кардинально отделяет Сёрла от физикалистского мейнстрима и за который философ подвергается резкой критике со стороны его представителей.

В эпистемологическом отношении объектно-субъектная дистинкция имеет иное значение. Эпистемологически объективные высказывания – это высказывания, истинность которых потенциально можно установить независимо от чьих-либо предпочтений. «Главное здание МГУ больше по площади главного здания СПбГУ» – это пример эпистемологически объективного высказывания. Его истинность не будет оспаривать ни один разумный человек. При этом оно относится к онтологически объективным фактам, так как здания и их размеры автономны в своем существовании. «Главное здание СПбГУ красивее главного здания МГУ» – это пример эпистемологически субъективного высказывания, сопоставляющего онтологически объективные факты. Его истинность мы не сможем установить независимым способом, критерий сравнения будет правомерен только при наличии сравнивающего субъекта. «В МГУ учится больше студентов, чем в СПбГУ» – это эпистемологически объективное высказывание об онтологически субъективных фактах. В физическом мире нет университетов и студентов, то и другое относится к

социальной реальности. Если в случае со студентом мы ещё можем указать на конкретного человека и ему приписать статус студента, то в случае с университетом указание на любое здание или любой комплекс зданий будет категориальной ошибкой. Университет – это система полномочий и обязательств, существующих, поскольку они распознаются как таковые. Загадка в том, что существование университетов и студентов зависит от их признания, а если кто-то из нас вдруг перестанет видеть в студентах студентов, они не перестанут от этого ими быть. Мы можем точно сказать, кто студент, а кто нет в определенный момент времени, и это не будет вопрос чьего-либо вкуса. Одна из главных задач общей теории социальной реальности заключается в объяснении возможности эпистемологически объективных суждений об онтологически субъективных фактах.

II

Ключом к решению проблемы существования социальной реальности является понятие о *коллективно узнаваемых декларациях статусных функций*, из которых строятся все институты нашей цивилизации. Для того чтобы разъяснить, как они работают, сначала нам нужно будет объяснить, что такое интенциональность. Затем мы перейдем к формируемому интенциональностью языку, благодаря которому мы можем производить такие речевые акты, как декларации, которые создают статусные функции. Последовательность рассуждений от интенциональности к языку повторяет порядок их возникновения в естественной истории. Следя за ходом этих рассуждений, мы также увидим, что они будут нарушены, если отбросить любую из описанных выше метафизических предпосылок.

В понятие «интенциональность» Сёрл, в отличие от Brentano, включает не только «очёмность» (aboutness) сознания, но ещё и направление соответствия сознания и условия выполнения интенции. Направлений соответствий два: либо мы наше сознание приводим в соответствие с миром как в случае восприятий, либо мир приводим в соответствие с нашим сознанием как в случае намерений. Условия удовлетворения – это такие условия, при которых интенция может считаться успешно выполненной. Понятно, что интенциональность, трактуемая таким образом, возможна только при постулировании самостоятельного существования внешнего мира, в соответствии с которым мы должны приводить сознание, или наоборот. По Сёрлу, интенциональность присуща не только человеку, но и другим животным, это свойство организма, а не мышления [6, с. 300]. Если человек эволюционировал от более примитивных видов, следовательно, наши ментальные способности в чем-то должны быть схожи со способностями других млекопитающих, и интенциональность – это одна из таких способностей. Восприятие лисы неверно, если она видит полевою мышью там, где её нет, и успешно, если мышью там есть. Соз-

вание лисы приводится в соответствие с миром, а условием выполнения выступает корректность их соответствия. У лисы, заметившей мышь, появляется намерение её поймать. Оно выполнится, если лиса поймает мышь, и провалится, если нет.

Начиная с определенной эволюционной ступени у животных появляется коллективная интенциональность – они действуют в команде. Примерами коллективного намерения из мира животных выступает охота стаей. Коллективная интенциональность имеет такую же форму, что и индивидуальная. Она может быть как восприятием, так и намерением с той только разницей, что субъект интенции полагает, что он её разделяет с другими. Для описания своих коллективных интенциональных актов употребляется местоимение «мы»: «мы играем», «мы верим», «мы держимся за руки» и т. д. Сёрл называет коллективную интенциональность также «мы-интенциональностью», при этом он остается на позициях строго методического индивидуализма, т. е. «мы-интенциональность», как и всё ментальное, существует буквально в головах отдельных агентов и никогда не между ними или в каком-нибудь коллективном духе. Отличить коллективную интенциональность от набора индивидуальных интенциональностей по внешним признакам, не зная контекста, бывает затруднительно. Сёрл приводит пример множества людей, которые бегут от дождя под укрытие [9, р. 402–403]. Если каждый из них решил скрыться под навесом, то это набор индивидуальных намерений. Но если они, допустим, разыгрывают сложную балетную сцену на природе, внешне неотличимую от предыдущего случая, то это уже становится коллективным намерением.

Высокоорганизованные животные, обладающие коллективной интенциональностью, могут совершать множество совместных действий и тем самым создавать социальные факты, но никогда – институты. Одна из причин заключается в отсутствии у животных языка, который выступает протоинститутом социальной реальности. Язык, как и интенциональность, – это натуральный феномен, который сам является продолжением интенциональности. Языковая компетенция позволяет совершать различные речевые акты: приказы, описания, декларации и др. Описания сходны с восприятиями, их направления соответствия приводят слова в соответствие с миром. Те описания, что делают это успешно, мы называем истинными, а те, что нет – ложными. Приказы имеют такое же направление соответствия, как и намерения, – приводят мир в соответствие со словами. С помощью приказов меняется мир в соответствии с содержанием приказа. Приказ считается выполненным, если указанное изменение происходит.

Наиболее необычный класс речевых актов – это декларации. Декларации имеют одновременно два направления соответствия: слова приводятся в соответствие с миром, а мир – в соответствие со словами. Они описывают состояния в мире и самим этим описанием делают предмет

описания реальностью. Классический пример: объявление о заключении брака или открытии судебного заседания. Оказывается, люди наделены способностью творить реальность, объявляя что-либо реальностью. Не всегда декларация должна быть произнесена, иногда она опирается на специальную символную репрезентацию. Вы можете получить право на проезд в трамвае, не обмениваясь ни словом с кондуктором, но получение вами билета от него является декларацией.

С помощью деклараций мы можем создавать статусные функции, которые являются базовым строительным блоком социальной реальности. Статусные функции – это такие функции, которые осуществляются помимо физических свойств того, функцией чего они выступают. Например, статусная функция денег как средства обмена не зависит от их воплощения. Деньгами могут быть камешки, ракушки, монеты, купюры или некая информация на сервере в банке. Нет физических свойств, наличие которых было бы необходимым и достаточным условием для того, чтобы объект считался деньгами.

Общая формула для создания статусной функции выглядит следующим образом: «X считается Y в контексте C», т. е.: «Этот кусок бумаги, отпечатанный с соблюдением соответствующих процедур, считается банкнотой номиналом в 10 рублей». Секрет реализации сложных и разнообразных структур при помощи такой простой формулы заключается в том, что она может надстраиваться сама над собой и пересекаться с другими цепочками статусных функций. То, что было Y на нижнем уровне, становится X или C на следующем: X1 считается Y1 в контексте C1, Y1=X2; X2 считается Y2 в контексте C2, Y2=C3; X3 считается Y3 в контексте C3 и т. д. Приведем пример такого надстраивания и пересечения. Некоторый набор звуков считается высказыванием на русском языке. В определенном контексте это высказывание считается согласием. Это согласие считается принесением присяги, а присяга уже выступает контекстом для становящегося солдатом человека. Солдат в другом контексте становится постовым.

В «Конструировании социальной реальности» роль деклараций и перформативных высказываний в целом была неоднозначна. И.А. Шмерлина, разбирая «натуралистический подход» Сёрла, указала на этот парадокс. С одной стороны, «перформативные высказывания реализуют институциональные отношения», и «в процессе перформативного высказывания ничего нового, строго говоря, не создается», а с другой, – «обращает на себя внимание акцент, который Сёрль делает на роли перформативов в создании институциональных фактов» [8]. Было непонятно, служат ли перформативы инструментом реализации сложившихся институтов или создают их.

Говоря о перформативах, следует помнить, что любой перформатив, приказ или обещание можно в одном из аспектов трактовать как разновидность декларации. Перформативный речевой акт может производить

различные изменения в мире, и для некоторых из этих изменений достаточно его простого произнесения. Отдача приказа офицером не гарантирует его выполнения, но в момент произнесения у подчиненных появляются независимые от их желания обязанности его выполнения. И если к каждому приказу отдающий его будет добавлять «я приказываю», то смысл не изменится, только наглядней станет декларативный характер приказов. Приказ – это чистейшая декларация [10, р. 12]. Теперь в общей теории применение деклараций изящно объединяет реализацию и создание институтов таким образом, что реализация – это повторение и закрепление акта создания. Социальная реальность не создается и не используется потом, подобно какому-либо орудью труда. Бумага или железо не становятся деньгами раз и навсегда, они поддерживаются в этом качестве в процессе их использования. «В отличие от рубашек и туфлей, институты не изнашиваются от длительного использования» [10, р. 104]. Статусные функции становятся тем «сильней», чем чаще мы к ним обращаемся.

Неожиданным поворотом оказалось открытие того факта, что некоторые статусные функции вообще не имеют под собой физической основы и создаются исключительно декларациями. В формуле «X считается Y в контексте C» у них нет X, но остаются свободно стоящие Y (freestanding Y) [10, р. 20]. Общество с ограниченной ответственностью может появиться после подписания соответствующих бумаг, являющихся декларациями, в регистрирующем отделе налоговой инспекции, но эти бумаги – не само ООО. Мы не сможем найти людей, имущество, что-либо материальное, что мы могли бы назвать этим ООО. Конечно, у любого ООО есть уставный капитал, который может состоять в отдельном случае из компьютера и принтера. Однако общество с ограниченной ответственностью – это не его уставный капитал, а набор полномочий и обязательств его членов.

Деньги сегодня часто не имеют никакой физической основы вообще. Большая часть – это лишь символьная репрезентация информации из системы банковских серверов. Когда люди говорят, что глава ФРС США Бен Бернанке «включает печатный станок», это не означает выпуска тонн наличных долларов. Реальные печатные станки могут простаивать, но на банковских счетах при этом появятся миллиардные остатки, которые затем могут распределяться каким угодно образом.

Значимость декларации статусные функции обретают благодаря коллективному узнаванию (recognition) либо их самих, либо производящих их институтов, которые сами есть не более чем набор статусных функций. Коллективное узнавание – это разновидность «мы-интернациональности». Члены общества не только узнают определенные бумаги или световые символы на экране как деньги, они думают, что так же думают другие люди. Узнавания может быть достаточно для функционирования института и без его одобрения. Можно не одобрять де-

нежно-кредитную политику США или даже считать, что «Америка – это Большой Сатана». Но доллар всё равно будет представлять ценность для конкретного человека до тех пор, пока известно, что он представляет ценность для других. Коллективное узнавание – это очень крепкая и одновременно хрупкая вещь. Её бывает сложно сломать, но, будучи сломана, она рассыпается чрезвычайно быстро. Определённая бумага, будь-то валюта или акции, до некоторого дня может цениться выше жизни, а уже на следующий день не иметь никакой ценности.

Если статусные функции создаются и держатся только коллективно узнаваемыми декларациями, если за ними ничего больше не стоит, то как они двигают тела людей в буквальном смысле? Как существование статусных функций ведет к изменениям в физическом мире? Допустим, некто Иванов совершает электронный платеж в интернет-магазине, и ему на дом курьер доставляет пылесос. На уровне физического описания мы можем зафиксировать несколько событий, каузально не связанных между собой, при этом для нас очевидно, что одно стало причиной другого. Одно из физических событий – это передача сигнала по проводам, другое – это перемещение пылесоса со склада в квартиру Иванова. Такое развитие событий возможно потому, что статусные функции обеспечивают независимые от желаний основания для действий конечных агентов. Действия, исходящие из независимых от желания оснований, подробно разбираются Сёрлом в книге «Рациональность в действии» [7].

Описывая такую привычную вещь, как заказ товара в терминах общей теории социальной реальности, мы неизбежно наталкиваемся на метафизический вопрос о соотношении свободы воли и физического детерминизма. Выполнение любых социальных предписаний, исходя из методологического индивидуализма, ложится не на абстрактные сущности вроде классов или наций, а на конкретных людей из плоти, крови и элементарных частиц. Эти люди в большинстве случаев свободно исполняют социальные предписания, не будучи одержимы непреодолимыми страстями и не под угрозами. Общественные институты потрясающим образом могут работать с механической точностью, опираясь только на свободных агентов, каждый из которых, в отличие от шестеренки в часах, может отказаться от того, что он делает или, по крайней мере, обладает такой эпифеноменологической иллюзией. Сам Сёрл, хоть и подразумевает свободу воли, воздерживается от её возведения в ранг категорического требования [7, с. 324]. Предзаданность нашего поведения остается для него не только чистой логической возможностью, но потенциальным, хотя и весьма маловероятным, открытием нейрофизиологов, недоступным для концептуализации на уровне повседневной данности. Хоть Сёрл и воздерживается от стопроцентной уверенности в наличии свободы воли, детерминизм принципиально несовместим с его теорией социальной реальности, так как она претендует на объяснения любого социального факта. А, например, неоспоримый факт наличия в общест-

венной практике «принципа ответственности» [5, с. 65] за отклонения от социальных норм теряет всякий смысл, так как их исполнение и нарушение оказывается целиком детерминировано неподконтрольными человеку импульсами.

Подведем итоги. Путем скрупулёзного анализа отдельных элементов Сёрл приходит к всеобъемлющему выводу: подобно тому, как в основе живого организма лежит всего один базовый строительный блок – клетка, в основе цивилизации лежат декларации статусных функций. Установление фундаментального характера одного из видов речевых актов для структуры социальной реальности позволяет установить её сходство со структурами языка и мышления, органично вписать в натуралистическую онтологию. На каждом из этапов своего исследования, даже будучи лингвистически ориентированным философом, Сёрл не избегает метафизических импликаций, а вполне осознанно проговаривает их, отделяя необходимые предпосылки, вроде реализма, от открытых проблем, вроде соотношения свободы воли и детерминизма.

Список литературы

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб.: Алетейя, 1998.
2. Макеева Л. Б. О некоторых особенностях метафизики в современной аналитической философии // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Науч. журн. – № 1. – Т. 2. – Сер. Философия. – СПб., 2011.
3. Никоненко С.В. Аналитическая философия основные концепции. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
4. Поспелова О.В. Политическое действие и проблема свободной воли практической философии Дж. Серля // Изв. ПГПУ. Гуманитарные науки. – № 23. – 2011.
5. Секацкая М.А. Физический детерминизм и свобода воли: картезианское решение // Философские науки. – 2010. – № 10.
6. Сёрл Дж. Что такое институт? // Вопр. экономики. – 2007. – № 8.
7. Сёрл Дж. Рациональность в действии. – М.: Прогресс-Традиция, 2004.
8. Шмерлина И.А. «Натуралистический подход» Дж. Серля к проблеме институциональной реальности // Социологический журнал. – 2005. – № 2. URL: <http://www.socjournal.ru/article/604> (дата обращения: 20.07.2011).
9. Searle J. Collective intentions and actions // Intentions in Communication. – Cambridge, Mass.: MIT Press. 1990.
10. Searle J. Making the Social World: The Structure of Human Civilization. – Oxford: Oxford University Press, 2010.
11. Searle J. The Construction of Social Reality. – New York: Free Press, 1995.

«Информационное общество»: к вопросу о содержании и использовании понятия

В статье анализируется представление о феномене, получившем название «информационное общество». Рассматривается связь материальных информационных систем с социальными отношениями на предмет выявления роли и значения информации в современном обществе.

The article analyzes the perception on the phenomenon such as «an information society». It reviews the connection of physical information systems with social relations in order to reveal the role and value of information in the modern society.

Ключевые слова: информационное общество, социальные противоречия, прибавочная стоимость, отношения собственности.

Key words: information society, social contradictions, surplus value, property relations.

Много написано о том, насколько преобразилась общественная жизнь в связи с возрастающей ролью информации. Однако прежде чем делать такие масштабные выводы, требуется разобраться в том, как становится возможным такое накопление, какие общественно значимые параметры имеют эти процессы.

Автор исходит из того, что информация является результатом отражения одного объекта в другом, используемым в конечном счете для формирования управляющих воздействий. При таком подходе информация продуцируется индивидуальным сознанием по мере отражения предметов окружающего человека мира непосредственно либо опосредованно через доступные для ощущений структурные компоненты. То же можно сказать и в отношении общественного и любого группового сознания и, безусловно, о науке как об особой форме общественного сознания. Человек, производя самостоятельно то, что он в конечном итоге потребляет, не может обходиться без информации. И чем сложнее технико-технологический базис общества и организация взаимодействия субъектов и объектов, тем сложнее информация, без которой невозможно ни производство, ни системы ее обслуживания.

Информация не просто увеличивается в объеме при усложнении общественной организации, но и дифференцируется, причем таким образом, что все виды общественно значимой информации оказываются взаимосвязанными, так как само общество является целостной системой ее производства и усвоения, единым комплексом всего познаваемого и всего познающего. Всех связей разного рода общественно значимой ин-

формации невозможно удержать в рамках индивидуального сознания, кроме того, оно не может быть эффективно использовано в качестве хранилища информации. Вот почему информация, и особенно та, в развитии и сохранении которой общество наиболее нуждается, требует материальных систем хранения, переработки, систематизации и т. п. По отношению к носителю живого труда (индивидуальному или коллективному) такая материальная система кратно и многократно выигрывает в скорости выполняемой ею функции и, соответственно, во времени ее реализации. Как следствие экономится общественно необходимое рабочее время, требуемое для производства некоего продукта, становится возможным частично избавить живой труд от рутинной составляющей.

Однако человеческий труд, даже самый незамысловатый и не требующий высокого уровня квалификации, помимо рутинной включает в себя способность субъекта труда к творчеству, которое органично вплетено в систему индивидуального труда работника (вне зависимости от форм труда). Субъект живого труда обладает творческой способностью в силу того, что является носителем сознания. Приложение же творческих способностей к конкретной деятельности является лишь вопросом индивидуальной склонности, специальных знаний и опыта. Техническое средство не обладает творчеством. Выполнение же конкретных функций, либо функций от функции, становится возможным только в силу заложенной программы, т. е. сколь угодно сложного, но алгоритма, придуманного субъектом живого труда, – индивидуального ли, коллективного ли – не имеет значения. Таким образом, материальный носитель не может заменить творческую составляющую живого труда, а следовательно, вытеснить его.

Теоретическое осмысление социальных взаимосвязей становится возможным в основном тогда, когда отношения проявляются слишком заметно, когда они принимают гипертрофированные формы. Под впечатлением таких проявлений исследователь нередко абсолютизирует те силы, явления, процессы, действие которых он с такой очевидностью и бесспорностью обнаружил. Это и произошло с авторами теорий «информационного общества», а именно: они наделяют информацию и те материальные системы, которые с ней связаны, некой самостоятельной социальной ролью, некой мистической силой, приобретающей все более мощное воздействие на жизнь людей. «Современные достижения в области развития информационных и коммуникационных технологий способствуют формированию совершенно новых экономических, социальных и культурных отношений в жизни людей, которые описываются единым понятием «глобальное информационное общество» [4, с. 22], – такое утверждение носит скорее эмоциональный характер, нежели рациональный подход к определению, – здесь нет критерия, позволяющего выявить новизну всех этих отношений. Например, Э. Тоффлер высказывает следующее опасение:

«Не окажется ли, что интеллектуальные машины, особенно объединенные в коммуникационные сети, выйдут за пределы возможностей нашего понимания и станут недоступны для контроля над ними? Не сможет ли однажды Старший Брат подключиться не только к нашим телефонам, но и к тостерам и телевизорам, взяв на учет не только каждое наше движение, но и всякое суждение? В какой мере мы позволим себе зависеть от компьютера и чипа? По мере того как мы все большим и большим интеллектом накачиваем материальную среду, не атрофируется ли наш собственный разум?» [3, с. 286].

Автор «третьей волны» совершенно не берет в расчет отличие качественных изменений от изменений количественных. Количество информации, которой, по его выражению, мы «накачиваем» технические средства, не может перейти в такое качество, чтобы взять на себя творческие функции сознания. Для такого развития событий материальным системам необходимо обладать свойством человеческого сознания: способностью отражать объективную реальность в образах и понятиях и самостоятельно оперировать ими. Вот этой способностью техническое средство не может быть «накачено» на данном этапе развития технологий. Тот же подход мы можем наблюдать в теории «технотронного общества»:

«Постиндустриальное общество становится технотронным обществом – обществом, которое в культурном, психологическом, социальном и экономическом отношениях формируется под воздействием техники и электроники, особенно развитой в области компьютеров и коммуникаций» [5, р. 9].

Общество формировалось и формируется не по поводу техники или технологий, а по поводу личных и социально-групповых потребностей, на удовлетворение которых направлена деятельность общества. Техника и электроника являются лишь средством к удовлетворению определенных общественных потребностей. Более того, наличие технических средств образует все новые потребности в обществе, и в этом смысле современные сколь угодно совершенные технические системы ничем не отличаются от всякого рода средств, которыми когда-либо пользовался общественный человек для удовлетворения частных и общих потребностей. То же можно сказать в отношении информации, которая также выступает средством, когда речь идет о способе общественного производства материальных и духовных благ. Плотность и объемы информации, равно как и сложность технических средств, помещаемых в процессе производства между человеком и тем, на что его деятельность направлена, не изменяют сам способ общественного производства. Все же утверждения обратного – всего лишь следствие абсолютизации новых форм социальных коммуникаций.

В пользу этого вывода говорит то обстоятельство, что так называемое «информационное общество» не получило четкого определения, основанного на совершенно ясном критерии. Так, в работе Э. Тоффлера мы находим:

«Третья волна несет с собой присущий ей новый строй жизни, основанный на разнообразных возобновляемых источниках энергии; на методах производства, делающих ненужными большинство фабричных сборочных конвейеров; на новых ненуклеарных семьях; на новой структуре, которую можно бы назвать "электронным коттеджем"; на радикально измененных школах и объединениях будущего. Возникающая цивилизация пишет для нас новые правила поведения и ведет нас за пределы стандартизации, синхронизации и централизации, за пределы стремлений к накоплению энергии, денег или власти» [3, с. 33].

Здесь перечислены только те особенности современного общества, которые бросаются в глаза обывателю. И ничего более. Никаких научно обоснованных критериев мы не находим. Появление методов, упраздняющих конвейерные операции – лишь обычный этап в техническом движении любого исторического периода, так же как и новые правила поведения. Последние приходили и приходят в жизнь вместе с новыми условиями производства, почему же сейчас это явление нужно рассматривать как революционное?

Относительно «электронного коттеджа» нужно отметить следующее. Во-первых, до сих пор этот самый «коттедж» не заменил привычную для нас организацию коллективного исполнения трудовых функций даже в производстве услуг и исполнении контрольных и управленческих функций, не говоря уже о непосредственно материальном производстве. Во-вторых, территориальное или даже географическое местоположение исполнителя, управленца, контролера и т. п. не отменяет саму систему производства и не меняет ее социальных целей. Места работников могут размещаться в одном месте или в совершенно удаленных друг от друга местах, исполнитель может быть в коллективе или нет, работать на компьютере или без него – все это лишь разные формы организации труда. Но какие бы формы ни принимал производственный процесс в условиях частной собственности на капитал, целью производства при любых его формах будет извлечение прибыли. Разницы между так называемыми индустриальным и информационным обществами не наблюдается, если брать в расчет все то, что привел автор «третьей волны», так же как и в другом случае, казалось бы, более конкретном. Речь идет о попытках выделения отличительных черт «постиндустриального общества», принятых Д. Беллом:

«Три аспекта постиндустриального общества особенно важны для понимания телекоммуникационной революции: переход от индустриального к сервисному обществу; решающее значение кодифицированного теорети-

ческого знания для осуществления технологических инноваций; превращение новой «интеллектуальной технологии» в ключевой инструмент системного анализа и теории принятия решений» [2, с. 330].

Сфера обслуживания, именуемая сервисом, действительно настолько расширилась, что визуально серьезно изменила картину жизни. Прежде всего, это выражено числом рабочих мест, задействованных в сфере услуг, что поменяло соотношения в профессиональной социальной структуре. Но изменение соотношений форм труда и его структур не отменило отношений продажи рабочей силы, так же как не исчезла прибавочная стоимость, хоть и изменилось соотношение форм ее выражения.

Относительно кодифицированного теоретического знания можно сказать, что не обозначен какой-либо критерий, указывающий на качественное изменение в применении теоретических знаний. Теоретическое знание всегда так или иначе кодифицировано уже хотя бы потому, что оно передается и осваивается с помощью языковых систем как общих, так и специальных. Бесспорно, что сложность такого рода систем кодирования с ходом технологического развития увеличивается. Однако переходит ли это количество в иное качество – это вопрос, ответ на который требует четкого критерия границы сложности знаковых и языковых систем, которая бы рождала совсем иные принципы формирования общественных отношений по поводу производства, потребления, распределения и обмена материальных и духовных благ. Увы, Д. Белл такого критерия не приводит.

И, наконец, третий из предложенных отличительных признаков так называемого «постиндустриального общества» оперирует понятием «интеллектуальная технология», которому не дано определение. Более того, как было указано выше, в структуре любой технологии, созданной человеком, все творческое принадлежит создателю. Поэтому технологиями любого характера человек в процессе своей деятельности лишь упрощает себе задачи, передавая всю рутину техническим системам. Сами же решения по-прежнему принадлежат человеку.

Для обнаружения новизны общественного устройства интересны преобразования системы социальных связей, наступившие вследствие утверждения информации в статусе основы современной производственной деятельности общества. Форма и сложность материальных систем, замещающих труд человека, изменяют структуры совокупного живого труда. Но такие изменения касаются только избавления от многократно повторяющихся с необходимостью отдельных действий, последовательности выполнения каких-либо операций, которые могут быть как механического, так и вычислительного, и любого другого плана. Поэтому материальный заместитель живого труда высвобождает общественно полезное рабочее время. А вот распоряжение этим временем переходит в руки владельцев средств общественного производства.

Если объектом производства является информация, а родом деятельности живого труда – ее воспроизводство, переработка, сортировка, транспортировка и т. п., то экономия полезного рабочего времени превращается в относительную прибавочную стоимость. Это так для всех родов производства, но в нашем случае речь идет об информации в качестве некоего специфического объекта производства. Вот почему следует рассмотреть эту сферу общественных возможностей под углом зрения скорости и качества их влияния на облик общества в целом, а именно: на характер общественных отношений.

Если творческая составляющая материальной системы-функционера является приоритетом носителя живого труда, а информация – предметом функции, тогда целью всякой оптимизации структуры данной системы должно быть совершенствование управления неким объектом со стороны некоего субъекта, так как информация имеет это своим смыслом. Весь вопрос заключается в том, кто или что выступает в ролях того и другого. В условиях частной собственности на капитал субъектом может быть лишь владелец таких материальных систем, индивидуальный либо коллективный, с той лишь разницей, что во втором случае субъектом определено оказывается распорядитель управленческой функции. Интерес субъекта определен отношениями собственности на капитал, независимо от того, осознает ли это сам владелец (индивидуальный или коллективный) или наемный управленец за него. Относительно объекта разговор сложнее не в смысле действия, а в связи с неоднородностью объекта. Сам объект действия может быть принципиально двух видов: материальным либо идеальным.

Материальным объектом может быть то, из чего извлекается конечный продукт материального производства – это сырой материал и условия производства. Современные технические средства и технологии в этом, несомненно, преуспели. Овеществленный труд человека в процессе такого производства оживает, и под управлением живого труда непосредственно производит материальные продукты. Но этот процесс не является односторонним и однонаправленным, так как живой труд связан с внутренней логикой материальной системы функционирования информации, выступающей средством производства. А эту самую внутреннюю структуру разрабатывает и закладывает другой носитель живого труда, опять же: коллективный, индивидуальный или многогрупповой – не имеет значения. Значимо в данном случае лишь то, в соответствии с какими установками и представлениями это делается. Поэтому материальная система, позволяющая управлять информацией, может «подстраивать под себя» самого пользователя: начиная от системы обозначений и заканчивая образом жизни. Отношения же выстраиваются преимущественно по поводу того, что данные материальные системы выступают в качестве капитала, а эффективность их существования, со-

ответственно, находится в прямой зависимости от извлекаемой с их помощью прибыли.

Описанное свойство создавать своего рода зависимость субъекта играет коммерческую роль. Всякий потребитель средств информационной обработки оказывается зависим от устоявшихся способов работы с информацией. Зависимость сознания, скорее, не ощущается, так как привычная система чаще всего – единственная система усвоения и трансформации информации. А вот материальная зависимость более проста для осознания уже в силу того, что возникает потребность приспособляться к новым формам носителей, транспортировки, форматирования информации не из-за действительной необходимости, а только оттого, что в противном случае работа окажется затрудненной или невозможной. Для выстроенной системы корпоративных производственных отношений это означает, что потребитель конечного произведенного продукта становится в зависимость от того, кто контролирует овеществление результата творчества коллективного и многогруппового работника. «Другая новая закономерность состоит в разном ускорении темпов научно-технического прогресса. Она выражается не только в сокращении цикла жизни отдельных продуктов и быстрой смене их моделей, ... но и в значительном сокращении сроков проведения исследований, разработок и введения инноваций» [1, с. 23].

Данная зависимость не всегда принимает юридические формы и даже внешне может не восприниматься как таковая, но в основе ее лежит сама необходимость обновлять средства обработки информации вне зависимости от того, к какому конкретно из производителей приходится обращаться. Организация зарубежных филиалов международных компаний во многом обусловлена необходимостью сбыта и технического обслуживания за рубежом сложной современной продукции, сети предприятий в принимающих странах. Такая стратегия позволяет ТНК увеличить свою долю в мировом рынке. Рынок усредняет стоимость товаров и услуг одинакового назначения, поэтому важна сама потребность в этих товарах и, соответственно, отношение зависимости потребителей и производителей.

Если вести речь об обращении того, что не является потребительной стоимостью, а всего лишь условным эквивалентом меновой стоимости, а именно: валюты, долговых обязательств, акций и тому подобном, – то здесь информация оказывается не просто важной, а важнее того, к чему эти фиктивные эквиваленты привязаны. Информация на фондовых и валютных рынках настолько значима, что преимущественно определяет саму меновую возможность условной формы. Так, информация об успехе или неудаче компании или даже некий слух о каких-либо планах руководства влияет на соотношения предложений и заявок таким образом и так быстро, что курс ее акций может колебаться совершенно независимо от реальной цены ее активов. Таким образом, рынок фиктивных эквива-

лентов «многим обязан» именно системам передачи, обработки и виртуализации информационных ресурсов всего мира.

Из сказанного о материальных системах функционирования информации можно вывести следующее:

- во-первых, современные возможности естественных наук привели к созданию самой широкой эксплуатации технически мощных, высокоскоростных и разномасштабных материальных информационных систем, функции которых состоят только в замещении рутинной составляющей человеческой деятельности;

- во-вторых, современные материальные информационные системы, став неотъемлемой частью средств общественного производства материальных и духовных благ, преобразили техническую картину человеческой деятельности, но никак не устранили социальные противоречия, заложенные в частной собственности на средства общественного производства.

Список литературы

1. Актуальные аспекты лидерства США в мировом хозяйстве: сб. науч. тр. – М.: МАКС Пресс, 2004.
2. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе / под ред. П.С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1986.
3. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 1999.
4. Чернов А. А. Становление глобального информационного общества: проблемы и перспективы. – М.: «Дашков и К°», 2003.
5. Brzezinski Zb. Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era. – N.Y., 1970.

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 101.1 : 316

А. Е. Радеев

«Художественный треугольник» и варианты его преодоления*

В статье рассматривается парадигма «автор – произведение искусства – реципиент» в философии искусства. Каждый из элементов указанной парадигмы трактуется как особый субъект производства эстетического эффекта. На примере концепции арт-мира А. Данто и кластерной теории искусства Б. Гота показаны способы преодоления указанной парадигмы.

This article discusses the paradigm of "author – work of art – recipient" in the philosophy of art. Each of the elements of this paradigm is treated as a special subject of production of the aesthetic effect. At the example of the concept of art-world of A. Danto and the art theory of clusters of B. Goth the author shows the ways of solving this paradigm.

Ключевые слова: современная философия искусства, производство, арт-мир, кластерная теория.

Key words: contemporary philosophy of art, productivity, art world, art theory of clusters.

Из истории эстетики хорошо известно, что с момента ее возникновения она определяла себя то как теория чувственности (Баумгартен), то как философия искусства (Шеллинг). Впрочем, второе определение на многие годы вытеснило первое, так что даже по сей день эстетику вспоминают, скорее, по поводу философских строений вокруг искусства, нежели в связи с проблемами толкования чувственности. Такое «вытеснение» проблематики чувственного в последние годы вызывает у ряда эстетиков законное возмущение, которое лапидарно можно выразить призывом: «Назад, к эстетизму!» (вариации этого призыва: «Эстетика без эстетики!», «Эстетика без искусства!»). А. Берлеант в США, В. Вельш в Германии, Ж. Рансьер во Франции, А.А. Грякалов в России – все они и их со- и единомышленники в своих работах и выступлениях

* Работа выполнена в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. в рамках реализации мероприятия № 1.2.2 «Проведение научных исследований научными группами под руководством кандидатов наук», ГК № П579 от 18.05.2010 г.

последних лет концентрируют внимание на особенностях эстетизма, формах его репрезентации в философском дискурсе и восстают против сведения эстетики к набору философских тем вокруг и по поводу искусства.

Однако это был бы слишком простой ход – противопоставить эти две линии эстетики. На деле ситуация значительно сложнее: внутри современной философии искусства постепенно обнаруживается поворот к проблематике статуса чувственности в современном эстетическом опыте, внутри эстетики как теории чувственности постепенно складывается новое понимание художественного опыта и формируется концептуальное поле современных арт-практик.

Рассмотреть эти два поворота можно с различных сторон: изучить историю философии искусства, рассмотреть концептуальное поле философии чувственности, рассмотреть теории и практики, в которых две линии эстетики взаимодействуют или же снимаются в пользу иных образований. В данной статье я хотел бы предложить анализ лишь одного среза в философии искусства с целью показать, каким образом в ней вводится концепт множественности, столь существенный для философии чувственности.

Философия искусства подразумевает целый набор проблем, среди которых можно выделить морфологию искусства, функционирование искусства как социального института, соотношение художественного, эстетического и этического и пр. Однако нет более радикального и основного вопроса для философии искусства, чем вопрос о сущности самого искусства. Этот вопрос может формулироваться по-разному: что такое искусство?, чем отличается искусство от не-искусства?, что делает искусство искусством? и др. У каждого из этих вопросов есть своя, свойственная только этому вопросу территория смыслов, но, тем не менее, общим проблемным полем остается статус самого искусства.

Однако парадоксальность этого основного вопроса философии искусства не в том, что он может рядиться в разные одежды и тем самым каждый раз по-новому представлять основание философского понимания искусства. Есть другая, более парадоксальная и почти непреодолимая составляющая ключевого вопроса философии искусства. Дело в том, что вопрос о том, что делает искусство искусством – праздный и совершенно излишний сразу по трем основаниям. Во-первых, он представляется праздным как для художников (их, скорее, интересует вопрос, что я могу сделать в искусстве?), так и для зрителей (тут, видимо, основной вопрос – что мне может дать искусство?). Только очень наивный эстетик может думать, что от его определения (к тому же, как правило, довольно сомнительного) того, что такое искусство, может зависеть художественная практика или особенности художественного восприятия: и то, и другое в большинстве случаев идет впереди теории. Во-вторых, вопрос о том, что

делает искусство искусством, представляется праздным и в современных условиях существования чувственности. Способы экспериментирования над чувственностью расширяют ее поле действия, и если ещё столетие назад можно было предполагать особую художественную чувствительность, говорить о неких художественных эмоциях, противопоставляя художественное бытовому, культуру природе и т. д., то для конца XX–начала XXI в. эти оппозиции уходят в прошлое, они зачастую не работают. Иначе говоря, чувствительности тесно в рамках узкого понимания искусства (как того, что создано с целью вызвать эстетическую реакцию), происходит естественная девальвация понятия искусства. С этим связано и третье основание для того, чтобы расценивать вопрос о том, что делает искусство искусством, праздным. Динамика развития современного арт-процесса все чаще вынуждает говорить о том, что границы между искусством и не-искусством стираются, и в самых разных сферах (современные журналы по искусству и арт-кураторству, выставки современного искусства, манифесты и пр.) можно наблюдать отказ от самого понятия искусства в пользу арт-практики или арт-процесса.

Впрочем, среди этого многообразия невозможностей основного вопроса философии искусства есть как минимум и одно счастливое исключение. Основной залог существования так называемого концептуального искусства состоит именно в проблематизации самих границ искусства, призывая всех участников арт-процесса задаваться вопросами, а где здесь искусство? Где кончается искусство и начинается что-то иное?. Но даже если имеется такой как минимум полувековой опыт существования концептуального искусства, то это ещё не повод утверждать, что вопрос о границах искусства и о том, что делает искусство искусством, является важным, насущным или принципиальным.

Вопрос о сущности искусства в этом свете – исключительно удел теории, лишь косвенно и по касательной имеющей отношение к реальным художественным процессам. Тем не менее можно задаться вопросом, как сложилась идеология этой праздности? Какая ситуация, какие эстетические идеологемы сформировали представление об искусстве? Другими словами, каким образом сложилась ситуация, что на протяжении многих столетий как в художественной практике, так и в ее теории границы искусства были непоколебимы? Дело не в том, какова граница между искусством и не-искусством, а в том, исходя из каких позиций задавался на протяжении истории эстетики этот вопрос. И в этой связи можно вычертить несколько последовательных сюжетов в истории эстетики, каждый из которых отвечает на вопрос: что делает искусство искусством?

Первый ответ на этот вопрос, кажущийся самоочевидным как для обыденного сознания, так и для эстетики XVIII в. – конечно же автор, или творец. Именно этот, «авторский», подход начинает господствовать в так называемой эксплицитной эстетике с момента ее возникновения. В классическом варианте этот подход получил наименование «эстетика гения», определяя последнего как «талант, который дает искусству правила» [1, с. 180]. Именно с ним, с этим талантом, связывается продуктивная способность, позволяющая возникать искусству. Кант, Лессинг, Гаман, Шиллер, Шеллинг, Гегель создали образ эстетики гения и считали возможным делать искусство искусством именно художнику-творцу. Этот ряд имен теоретиков можно продолжить: в XX в. проблематика эстетики гения оседает, главным образом, в психологии художественного творчества и некоторых типах психоанализа искусства, вводя вместо активности автора-художника активность бессознательного, но, как бы то ни было, ответ на вопрос, что делает искусство искусством, остается прежним и однозначным – конечно же, сам художник (или что-то в нем, например, бессознательное).

Подобная эстетика гения господствовала в эстетической теории с момента ее возникновения до начала XX в., меняя различные смысловые акценты, но каждый раз возвращаясь к автору как основному компоненту художественного процесса. Реципиенту в этом ключе уделялась лишь роль пассивного элемента, «считывающего» то, что было вложено в произведение искусства автором. Однако к началу XX в. ситуация в эстетической теории меняется. В параллель к традиционному, «авторскому», подходу вырабатывается и альтернативный подход к дешифровке ответа на вопрос: что делает искусство искусством?

Этой альтернативой сначала стал формализм, а затем структурализм и целый ряд современных направлений в эстетике. Их всех объединяет идея, что дело вовсе не в художнике, он лишь медиатор, а собственно, суть художественного состоит в наборе определенных элементов, созданных автором, но, тем не менее, существующих независимо от него, и, самое главное, именно из соотношения этих элементов и производится художественный эффект. *Не талант дает искусству правила, а сами правила вызывают к жизни значение искусства.* Самый простой вариант этой идеи можно найти в русском формализме, где не автор посредством произведения, а именно взаимоотношение формы и содержания в самом произведении и независимо от автора производит эстетическую реакцию. В зарубежном формализме вводится понятие значимой формы, позже – концепт структуры, затем – письма и иже подобных, и в каждом из этих случаев повторяется та же мысль, что творит и делает искусство не автор-художник-гений, а существующие в самом произведении силы и их отношения. В современной традиции эти подходы обобщаются под

именованием «эссенциализм» в эстетической теории, который транслирует идею того, что искусство определяется неким эстетическим качеством, присущим объективно произведению искусства.

Неудивительно, что этот подход вызвал череду его опровержений и предложений пойти дальше. В этом контексте среди многообразия вариантов наиболее плодотворным с точки зрения основного вопроса философии искусства оказались эстетическая герменевтика, рецептивная эстетика и некоторые варианты постструктурализма. В самом простом выражении (напр., в рецептивной эстетике) этот, третий, подход можно обозначить лозунгом: «Именно зритель (читатель-слушатель) и есть тот, кто делает искусство искусством!» Основная смысловая нагрузка этого подхода восходит к идеям Ницше, к его тезису, что существуют не факты, а их интерпретации, равно как и к его идее о том, что истину нужно не искать, а создавать. Автор и реципиент в этом варианте как бы меняются местами: автор лишь пассивно усваивает голос трансценденции и переводит этот голос на язык холста, текста, камня, пленки. Реципиент же каждым актом своего восприятия (или же интерпретации, если брать герменевтический вариант этого подхода) создает смысловое пространство искусства, занимается «деланием» искусства, проводит границы между тем, что к искусству относится, а что – нет. Далее уже можно уточнять, как именно это удастся реципиенту, как, например, это делает У. Эко, разводя эмпирического и образцового читателя, или же, как это делают В. Изер, П. де Манн и М. Фуко, вводя идею пустот в произведение искусства, которые образуются помимо воли автора и особенностей самого произведения искусства, но являются необходимым атрибутом его восприятия-интерпретации.

Эти последовательные три сюжета в истории философии искусства можно обобщить идеей «художественного треугольника», вершинами которого и являются, собственно, автор, произведение искусства и реципиент. Разумеется, этот треугольник лишь в условном смысле слова может быть применен к анализу истории эстетики, поскольку, во-первых, «художественный треугольник» восходит в конечном счете к теории информации (отправитель – сообщение – адресат), лишь в ограниченном смысле применимой к пониманию искусства; и, во-вторых, наличие вершин в этом треугольнике может вполне варьироваться и дополняться¹.

Тем не менее идея «художественного треугольника» вполне работает, когда мы задаемся вопросом о границах искусства, поскольку с помощью этой идеи мы можем отвечать на вопросы: *кто* устанавливает эти границы, и *кто* делает искусство искусством. Все три указанные позиции вводят своеобразного субъекта искусства, субъекта в смысле того

¹ Например, У. Эко в «Роли читателя» насчитал до 16-ти элементов акта художественной коммуникации [2, с. 16].

активного начала, которое создает, формирует, определяет искусство; все три позиции транслируют эстетическую идеологию субъекта: автор как субъект, само произведение искусства может являться субъектом и, наконец, реципиент как субъект. История эстетики последовательно вводит три варианта центрированности, три варианта точки сборки, начала творчества и активного элемента в художественном процессе.

Однако история эстетики второй половины XX в. продемонстрировала и некоторые варианты отхода от этой идеи субъекта искусства. Этот опыт децентрации субъекта искусства очень интересен как для художественной теории, так и для разнообразных арт-практик, поскольку именно его в разных формах выражают различные хэппенинги, флеш-мобы, сетевое искусство, сюда же относится небезызвестное искусство коллективных действий, искусство отношений и пр.

Одним из таких вариантов отхода, ускользания от центрации субъекта в искусстве является концепт арт-мира. Сам этот концепт был введен Артуром Данто в одноименной статье, но, разумеется, такое словосочетание встречалось и до него. Но дело не в словоупотреблении и даже не в Данто, а в тех территориях смыслов, на которых обитает этот концепт, и дело в тех контекстах, в которых этот концепт работает, т. е. открывает новое проблемное поле и продвигает мысль дальше. Таких контекстов может быть несколько, но в рамках идеи «художественного треугольника» интересна сама идея ухода от триады «автор – произведение искусства – реципиент». Основной упор в этой концепции делается на теориях искусства, только благодаря которым, считает Данто, и возможно искусство, возможны границы искусства.

Разумеется, история эстетики знакома с институциональной теорией искусства (которой, отчасти, принадлежит и Данто), согласно которой решающую роль в определении статуса искусства имеют теории искусства, или, шире, арт-сообщество. В самом лапидарном виде эта теория выражается в тезисе: «Искусство – это то, что считается искусством: художниками, арт-экспертами или же просто публикой». В данном контексте важна не столько размытость границ арт-мира, сколько идея множественности, которая связывается с арт-миром. «Именно теория искусства отличает в конце концов коробку “Brillo” от произведения искусства, использующего коробку “Brillo”. Именно теория вводит их в мир искусства и удерживает от падения в реальность» [3, р. 581]. А. Данто подчеркивает, что речь идет не столько о какой-то особой (современной, актуальной или методологически выверенной) теории, а о *множестве* теорий, не сконцентрированных вокруг какого-то одного центра (течения, журнала, имени); именно множество теорий искусства придают обычному реальному объекту статус арт-объекта, наделяя его художественными ценностями, музеефицируя его, вписывая его в ката-

лог истории искусств. Арт-мир существует не в виде условного объективного перечня имен авторов и их идей, не в виде стилей или направлений в искусстве и не в виде гипотетического компендиума всевозможных интерпретаций произведений искусства, арт-мир существует в виде апелляции к нему со стороны арт-сообщества, в которое входят и авторы, и реципиенты всех мастей, в котором циркулируют идеи и проблемы арт-мира. Впрочем, Данто на этом тезисе и останавливается: существенным компонентом для того, что делает искусство искусством, являются, согласно ему, не компоненты художественного треугольника, а именно теории искусства, не локализованные в каком-то одном центре. Но хотелось бы пойти дальше и сказать, что дело не совсем в теориях, создающих абрис искусства. Дело в более сложном процессе, который, следуя логике понятия арт-мира, можно назвать арт-хаосмосом, образованием, в котором существуют нелокализуемые центры, каждый из которых в равной степени влияет на арт-процесс. Арт-мир подразумевает хотя и децентрированный, но все же локализованный образ состояния искусства, поскольку вводится довольно четко определяемая инстанция теорий искусства.

Другим вариантом отхода от «художественного треугольника» является малоизвестная в России, но вызвавшая серьезный резонанс в англо-американской академической традиции кластерная теория искусства. Впервые эту теорию выдвинул Берис Гот в 2000 г. в небольшой статье «Искусство как кластерное понятие» [4], позже эта теория развивалась в работах Б. Гота и оспаривалась на страницах академических журналов различными современными эстетиками. Суть кластерной теории искусства в том, что невозможно исчерпать понятие искусства какой-то одной характеристикой; необходимо предложить целый ряд критериев (сам Б. Гот выделяет 10 таких критериев, среди которых: выражение эмоций, реализация творческого воображения, намерение сделать именно произведение искусства и др.), но при этом следует учитывать, во-первых, что ни одно произведение искусства не содержит в себе всех признаков произведения искусства и, во-вторых, что к разным периодам истории искусств могут применяться различные комбинации признаков¹. Кластерная теория искусства подвергалась сомнению с самых разных сторон, параллельно с этим она находила и своих сторонников. Однако интересно заметить и то обстоятельство, что эта теория, так же как и концепция арт-мира, вводит идею множественности в «художественный треугольник»: не в каком-то одном критерии (восходящем к вершинам треугольника) следует искать то, что делает искусство искусством, а в

¹ Схожий подход можно встретить и в современных естественных науках: при идентификации кратера как метеоритного используется группа признаков, при этом ни один кратер не обладает всеми выделенными признаками.

целой *серии* критериев, которые не стабильны, зависят как от исторической, так и от теоретической перспективы, но, тем не менее, соединение (собственно кластер) этих критериев и делает искусство искусством; при этом само соединение не сконцентрировано в каком-то определенном центре (ряде лиц, которые изобретают эти критерии, или ряде научно-философских центров), но существует, скорее, в децентрированном виде.

На примере этих двух подходов (а есть и другие) можно увидеть, как в истории эстетики происходит своеобразная эволюция понимания того, что делает искусство искусством – от теорий, выделяющих инстанции, точки сборки, на которые возлагается ответственность за основной смысловой акцент в понимании искусства, до теорий, предлагающих, скорее, децентрированный вариант понимания того, что делает искусство искусством. Следует только надеяться, что эта децентрация не только соответствует процессам арт-мира, но и задает определенную интонацию как современных арт-практик, так и эстетических теорий.

Список литературы

1. Кант И. Критика способности суждения. – М., 1994.
2. Эко У. Роль читателя. – СПб., 2005.
3. Danto Arthur. The Artworld /American Philosophical Association Eastern Division Sixty-First Annual Meeting (Oct. 15, 1964) // The Journal of Philosophy. – 1964. – Vol. 61. – № 19.
4. Gaut Berys, «Art» as a Cluster Concept // N. Carroll (ed.), Theories of Art Today. – Madison: University of Wisconsin Press, 2000. P. 25–44.

Философский анализ роли артефакта в культуре

В статье проводится различие между широким философским и культурологическим пониманием артефакта и узким естественно-научным использованием этого понятия. Источником различия может быть двойственная природа артефакта. Сущность артефакта проявляется в реализованной в нем взаимосвязи материальной и идеальной сторон деятельности человека.

The article makes a distinction between the broad philosophical and cultural meaning of an artifact and the narrow meaning of this notion used in natural sciences. The source of the differences may be due to the dual nature of the artifact. The essence of the artifact is manifested in the relationship of the material and ideal sides of the human activity.

Ключевые слова: артефакт, орудие, инструмент, вторая природа.

Key words: artifact, tool, instrument, second nature.

Артефакты (от лат. *artefactum* – искусственно сделанное) составляют немалую долю того, что окружает современного человека. Мир искусственный, – «вторая природа» (Шеллинг), «неорганическое тело человека» (Маркс), – это то, без чего и вне чего нет человека, нет цивилизации. Артефактом называют своеобразную элементарную единицу культуры – нечто, еще не различенное в своем внутреннем содержании, но внешне противопоставленное «жизненной органике» [8], то, на чем есть следы человеческого воздействия. Так, в археологии артефактом называют предмет или фрагмент невыясненного назначения, о котором можно только сказать, что это нечто, сделанное человеком. Артефактом иногда называют находку, не признаваемую официальной наукой вследствие непонятого или недоказанного происхождения. В естественных науках признак того, что мы имеем дело с артефактом – это констатация целенаправленного вмешательства человека или наличия неких неучтенных факторов, препятствующих естественному ходу вещей. Словари дают более десятка сходных толкований термина «артефакт» в разных областях: в археологии, истории, документоведении, клинике, аудио- и видеотехнике, компьютерной графике. Под категорию артефакта попадает то, что возникло в результате неучтенной ошибки, стороннего вмешательства. Артефактная среда – это среда, в которой культура (микроорганизмы) развивается не так, как она развивалась бы в отсутствии воздействия со стороны исследователя, без изменений, специально или случайно внесенных в нее. Акцент делается на том, что в данных ус-

ловиях наблюдаемое, в нашем понимании, по естественным причинам невозможно или маловероятно.

Однако граница между искусственным и естественным не всегда может быть понята однозначно. Возьмем, к примеру, компьютерный артефакт – широко известное явление, когда система начинает в ответ на наше действие воспроизводить ошибку, «тормозить», «зависать». В этом случае корректно работающая программа, будучи совершенно определенно творением рук и ума человека, артефактом названа не будет. Причин возникающих сбоев может быть много, и мы вызываем специалиста. Он убирает «хвосты» от некорректно удаленных программ, чистит реестр или переустанавливает систему «с нуля». А вот известный редакторам «текстовый» артефакт – артефакт в указанном негативном значении данного слова: сбой программы MSWord иногда происходит из-за того, что совершенно правильно с точки зрения грамматики набранный фрагмент текста обрабатывается как часть программного кода. Переустановка программы, набор текста заново от этого артефакта не спасает, и действия конструкторов или сборщиков, а также авторов программ и даже пользователя здесь ни при чем. Неясно, как избавиться от такого артефакта, кроме как отыскать кусок текста, где он проявляется, и попросить автора текста изложить те же мысли другими словами.

В мире техники мы прекрасно понимаем, что такое срок службы аппарата или механизма того же компьютера. Происходит естественное старение и выход из строя отдельных элементов «железа». Здесь также будут ошибки и отказы в работе. Но ресурс работы аппарата в целом и отдельных его узлов есть величина, рассчитываемая на стадии проектирования, здесь мы исходим из знания материала и условий функционирования. Когда ресурс исчерпан, можно ли четко сказать, что это естественно или вызвано искусственно? Ведь есть и умышленное (искусственное) сокращение срока службы вещей массового потребления, есть произведения «под старину», в которых имитируется действие сил природы.

Многое из того, что принимается сегодня за естественное, воспринимается таковым по привычке. Нас окружают результаты длинной истории покорения природы, следствия развития торговли, селекции. Заостряя проблему, можно сказать словами К. Ясперса: «мы ничего не знаем ни о созидающих моментах истории, ни о ходе духовного становления, нам известны только результаты. И на основании этих результатов нам приходится делать выводы. Мы задаем вопрос о том, что явилось существенным в превращении человека в человека в мире, который он создает» [7, с. 67].

Отметим вначале несколько общих моментов. Во-первых, человек имеет дело с явлениями и свойствами природы; человек и сам является

ее частью. Во-вторых, без человека-субъекта разумных целенаправленных действий над объектами «первой природы» объектов «второй природы» просто не было бы вообще, и существенное в очеловеченном мире, мире культуры надо искать в нем самом. А для живущего в мегаполисе человека практически всё – артефакты: не только предметы, окружающие его в доме, но и деревья за окном, воздух, которым он дышит, вода, которую пьет. Атмосферные осадки в виде дождя или снега несут в себе отпечаток воздействия человека. Современному человеку нужна объективная информация о составе, радиоактивности и массе других свойств природных явлений. На уровне повседневного опыта мы уверенно распознаем природное как артефакт по отпечаткам цивилизации. Нам важно, насколько артефакт безопасен для человека. В этом смысле артефакту мы приписываем ценность или ее противоположность – антиценность. В таком случае поведение человека может быть или не быть адекватным природе артефакта; с учетом сказанного способ оперирования с артефактом, раскрывающий его существенное свойство, можно назвать артефактным действием. В-третьих, артефакты не исчерпываются вещной составляющей, хотя производство вещей и качественно, и количественно определяет очень многое в нашей жизни. Так, производство только товарной продукции только в одной стране – это порядка 20 млн видов предметов¹.

Сегодня иногда используют термин «культурный артефакт». К искусственному миру относят, например, хозяйственные постройки, предприятия, учреждения (суды, больницы, библиотеки, учебные заведения и др.), законодательство, научные и художественные творения, общественные отношения – экономические, политические, правовые, религиозные [4]. «К культурным артефактам, – заключает Т.С. Лапина, – относятся способы продуктивной деятельности людей, их произведения и деяния, которые качественны в своем роде, обустроивают наш быт, труд, учебу, досуг, составляют ценность – благо и добро». Понятие «культурный артефакт» несет смысловую нагрузку, важную в философско-теоретическом, в культурологическом и практическом аспектах.

Обратим внимание на следующие моменты. 1. Мы фиксируем и внешний для нас объект, и наличие препятствий к тому, чтобы объект был нами воспринят. Часть препятствий – искусственное «возмущение» естественного природного объекта, что делает либо невозможным объективное познание его свойств, либо усложняет, а иногда и делает опасным использование его. 2. Вопрос о природе артефакта часто относят к этической и антропологической проблематике. Ф. Шеллинг в свое время пи-

¹ В 70-х годах XX в. группой математиков и экономистов под руководством акад. В.М. Глушкова разрабатывался проект Общегосударственной системы сбора и обработки информации (ОГАС) для планирования экономики страны. Сегодня в РФ производится меньше, многое импортируется. Но принципиально порядок величин, которыми оперируют в расчетах, тот же.

сал, что «вторая природа», создаваемая человеком, делает возможным существование человека как свободного существа. Заметим, что для Шеллинга «вторым миром» был не мир вещественный, а совокупность правовых отношений, законов и моральных норм:

«То, что возникает для меня непреднамеренно, возникает как объективный мир; посредством моего свободного действия для меня должно возникнуть также нечто объективное, вторая природа, правовое устройство» [6, с. 458].

По мысли Шеллинга, с «первым миром» в особом отношении находится субъект, производящий собственную «среду обитания»:

«Над первой природой должна быть как бы воздвигнута вторая, и высшая, в которой господствует закон природы, но совсем иной, чем в зримой природе, а именно закон, необходимый для свободы» [6, с. 447].

В представлении о культуре включается совокупность результатов преобразовательной деятельности человека, изменяющая естественное отношение приспособления, свойственное животным. То есть, с одной стороны, мы говорим о соотношении материального и идеального в объектах «второй природы», независимости и воспроизводимости артефакта, его свойств, и в то же время анализируем взаимосвязи субъективного и объективного, степень человеческого в мире «второй природы» и естественного – в «первой».

В онтологическом плане артефакт – это факт разумной деятельности человека. И мера разума в артефакте может быть раскрыта в узком и широком планах. В естествознании, когда оценивается действие человека над «натурой», то, что внесено человеком, требуется вычленив из объекта и провести сравнение: как ведет себя объект, испытавший на себе воздействие со стороны человека, и как развивается ситуация, когда такое воздействие исключено. Так мы признаем факт электрической проводимости, скорости или температуры течения, факт множественности видов растений, факт эволюции видов. Мы констатируем факты общественной жизни, факты поведения человека с разной долей осознаваемого, неосознаваемого и бессознательного. Когда мы имеем дело с артефактом, привнесенное человеком стоит отделять от естественного не для того, чтобы рассмотреть объект в его первоначальном виде, а наоборот, чтобы проанализировать и оценить вклад человека. То, что объекты изменяют часть своих свойств в ходе осознанных действий с ними со стороны человека, позволяет говорить о возможном переносе в них некоторых человеческих качеств, о том, что такие объекты отражают не только собственную меру, но и меру человека, перенесенную и закрепленную в них. Существенным в оперировании артефактами будет именно такое изменение, а значит, в практическом действии с артефактом может проявляться и проявляется его сущность.

Две возможные крайности при квалификации природы артефакта позволяют более выпукло показать его сущность. Первая крайность исторически связана с развитием эмпиризма. Большая часть внешней и противостоящей личности изменчивой реальности окружающей человека культурной среды есть нечто, существующее вне его восприятия и осознания. Каким бы сложным по своему строению ни был произведенный человеком продукт, будь то щит и меч или их изображение, театральная постановка или инсталляция, воздействие на наши чувства и разум, с этой точки зрения, будет таким же, как и от созерцания журчащего ручья или скрытой дымкой горной вершины, – те же диапазоны частот и прочего. Созерцание чего-либо внешнего нам, пассивное наблюдение не обнаружит в отражаемом явлении ничего, кроме свойств самого объекта в различных комбинациях его естественных свойств. Это относится и к «первой», и ко «второй» природе. Для стороннего наблюдателя ни в камне, пролежавшем много лет в районе лахтинского разлива, ни в стоящем на берегу Невы Медном всаднике нет идеи памятника или смысла петровских преобразований.

В философско-культурологическом смысле артефакты – это не только предметы быта или товары, но и художественные творения, и продукты законотворчества, и ролевые ситуации, которые создает человек. Это в конечном счете общественные отношения в любой форме – экономические, политические, религиозные. Природное в них – это фон, необходимое, но не достаточное условие. Суть же артефакта в том, что к его сущности применима категория идеального. К такому «иному» по природе, к идеальному относятся, как замечает Э.В. Ильенков, «всеобщие нормы той культуры, внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности. Это и нормы бытовой культуры, и грамматически-синтаксические нормы языка, на котором он учится говорить, и законы государства, в котором он родился, и нормы мышления о вещах окружающего его с детства мира и т. д. и т. п. Все эти нормативные схемы он должен усваивать как некоторую явно отличную от него самого (и от его собственного мозга, разумеется) особую “действительность”, в самой себе к тому же строго организованную ... Выделив явления этой особой действительности, неизвестной животному и человеку в первобытно-естественном состоянии, в специальную категорию, Платон и поставил перед человечеством реальную – и очень нелегкую – проблему “природы” этих своеобразных явлений...» [3, с. 130].

Другая крайность в объяснении сущности артефакта заключается в объявлении его сущности, внесенной извне, например, со стороны понимаемого в личностном или надличном плане разума. Разворачиваемые нами смыслы, интерпретации, особая мера, с которой мы подходим к артефакту, в таком случае есть наша способность распознать в нем, незави-

симо от его физической оболочки, нечто, имеющее сверхъестественный характер, способность раскрыть заложенную в нем идею, постичь разумность его бытия. Отношение к артефакту двояко: природа предмета, произведенного осмысленным действием человека, представлена таким способом, что замысел, цель совершенного над ним действия раскрывается как иной, нежели природный, план существования этого объекта.

Подойдем к вопросу о сущности артефакта исторически. Активность и избирательность отражения, направленные не на приспособление, а на преобразование – это предпосылка появления некоторых новых способностей, в частности, способности к отражению изменяющихся свойств предмета и способности к соотносению и противопоставлению имеющегося в опыте с прошлыми образами. Палка с заостренным концом, камень с режущей кромкой дополняли природные возможности нашего предка. Много раз описаны факты применения животными предметов в качестве орудий. Животные в той или иной степени обладают способностью к выделению биологически значимых для них природных свойств. Это позволяет говорить о присущей животным способности к чувственным формам абстракции или о предпосылках таковой.

Нас интересует механизм появления «второго плана» отражения, соотношение и противопоставление двух планов – естественного и искусственного, проявление взаимосвязи включенного в материал и отсутствующего в нем. Ведь чертежа птичьего гнезда или бобровой плотины, или сценария танца пчелы нет. Обратим внимание на следующее. В случае созидательных действий и человека, и животного во взаимодействии согласовываются отдельные свойства разных природных объектов, но такая согласованность, соразмерность не вечна. У животных, приспособляющихся под свой район обитания, нет необходимости восстанавливать утраченные свойства предмета. Вьюрок выбрасывает заостренный прут и в следующий раз ищет подходящий снова. Оказавшийся в новой для себя среде обитания человек сохраняет и применяет неоднократно природный объект, послуживший орудием, а утраченное свойство восстанавливает. Затупившийся конец палки можно заострить в огне, сточившуюся режущую кромку камня, прибавляющую необходимую остроту и прочность ногтям и зубам, можно восстановить, если это позволяет природный материал. Активность и избирательность отражения человек направил не только на то, что может послужить орудием, но и на то, что позволяет восстановить рабочее свойство орудия, на другой предмет и на действие с ним. Для того чтобы показать, что данный предмет имеет свойство так воздействовать на другой предмет, что у него появится свойство орудия, необходима способность, отличная от предъявления чувственного прообраза. Чувственное запечатление целостной совокупности свойств, присущее животным (и человеку тоже, особенно в раннем возрасте), не схватывает появляющиеся и исчезающие свойства, которые проявляются, когда один и тот же предмет используется много-

кратно. В нашем случае действие, позволяющее восстановить свойство орудия, производится над орудием, но заключено в использовании другого объекта, причем «натурально» этот другой объект не наделен свойствами орудия. С помощью точильного камня доску обстругать или мясо нарезать невозможно, зато восстановить остроту режущей кромки легко. Леса вокруг строящегося объекта, механизмы для смены декораций на сцене – это объекты другой, «второй» природы, они функционально выражают найденные человеком способы воздействия на предмет для получения нужного результата.

Сочетания звуков (членораздельная речь), где материальной основой выступают звуковые волны, рисунки или знаки, которыми мы покрываем удобную для демонстрации поверхность, имеют преимущество в качестве носителя и хранилища образцов воздействия человека на природу перед непосредственной демонстрацией действия. Основной объем накопленных навыков хранится в материализованных образах; в «теле» объекта-носителя образа вместо части свойств отражаемого. Создается культурная среда. Как объекты физического мира, как материальные носители они сохраняют свои свойства. Как в искусственных объектах, вещественные изменения в них происходят в той мере, в какой они выражают степень отвлечения и меру человеческого воздействия. Например, изменений на холсте может быть тем меньше, чем большую силу абстракции задействовал художник. Схематичное изображение – это несколько штрихов на поверхности как следствие множества действий: отделение объема, цвета, окружения объекта, перспективы, пропорций. А ведь творец задействует и свой прошлый опыт, и чужое знание, профессиональный навык формируется и передается в поколениях.

Сущность такого искусственного объекта составляет особый план его бытия и вне применения его не проявляется. Учебник, например, вне соразмерного его функции действия – учебного процесса – проявляется в совокупности физических и химических свойств данного объема и веса комка испачканной краской целлюлозы. Не включенная аппаратура хорошо собирает на себе пыль. Бумажная купюра бесполезна как объект, содержащий природное вещество, вне действий, определяемых исторически сложившимися нормами обмена товаров. Все подобные объекты создаются людьми как более или менее подходящие представители их самих и раскрывают «второй план» в практическом применении. Таким образом, изменения, отличающие среду обитания человека от таковой у остальных живых существ, связаны с особым характером активности самого человека. Активное и избирательное действие с предметами (артефактное действие) есть важная часть механизма передачи из поколения в поколение накопленного опыта, составляющая сохранения и воспроизведения материальной и духовной культуры. В ней артефакт представляется объектом, заключающим в себе меру человеческого воздействия на природу, овеществленным практическим действием.

Специфические общественные отношения, в которых человек участвует или, наоборот, от которых дистанцируется, практическое использование или борьба с «инородными» включениями – это основа имеющегося различия в понимании артефакта. Когда мы фиксируем, что привнесенное человеком благоприятствует нашему действию и познанию, мы имеем культурный артефакт, объект философско-культурологического анализа; когда перед нами результат присутствия человека как препятствие нашему действию, когда всплывают свойства, вопреки которым мы совершаем изменение, то перед нами артефакт в естественно-научном понимании.

В понимании соотношения объективного и субъективного в продуктах человеческой деятельности удобно использовать термин «культурный артефакт». С одной стороны, расширяется понимание вклада человека во «вторую природу». Это не только вмешательство в «естество» объекта, в последовательность происходящих изменений, а необходимость. С другой стороны, понимание человеческого вклада в образование артефакта конкретизируется: в нем мы определяем меру совершённого воздействия, выделяем из всей совокупности изменений те, которые определяют бытие артефакта как элемента культуры.

Качеством вклада определяется общий смысл, закладываемый в термин «культурный артефакт».

«Культурный артефакт – не обязательно то, что считается достижением или составляет нечто парадное... В проявлениях культуры выражается созидательность, упорный труд, умения и навыки, умственная энергия, организаторские способности, творческое вдохновение, художественная фантазия и мастерство людей, их моральные качества, жизненный опыт, следование образцам и лучшим традициям. К культурным артефактам относятся способы продуктивной деятельности людей, их произведения и деяния, которые качественны в своем роде, обустроивают наш быт, труд, учебу, досуг, составляют ценность – благо и добро» [4].

Выскажем предположение, что если под артефактом понимать такой результат человеческой деятельности, в котором зафиксирован продуктивный подход к объекту, то противоположный по смыслу результат – создание «контрафакта» и контрпродуктивная деятельность, т. е. сокрытие, искажение или исключение из результата значимых для человека свойств объекта. Последнее В.П. Бранский и С.Д. Пожарский в своей книге «Социальная синергетика и акмеология» справедливо называют антидеятельностью – созданием антиценностей. Они называют такие виды антидеятельности как политическая (фальсификация выборов), этическая (сознательное нарушение общепринятых моральных норм), антитехническая и антинаучная деятельность (деятельность, целью которой является не истина, а заблуждение). «Антитехнической деятельностью естественно назвать деятельность, направленную не на повышение,

а на снижение эффективности технических устройств» [1, с. 92]. Обучение технике употребления наркотиков, технике осуществления террористических актов – антипедагогическая деятельность. Учебная программа, в которую заложено растление, подмена высоких человеческих чувств потребительским поведением – это контрафактная продукция.

Принципиально различается то, как нами осознается продукт человеческой деятельности, с одной стороны, и какое место занимает в артефакте сознательная его часть, результат деятельности разума, с другой стороны. На это различие в свое время указывал К. Маркс, подчеркивая противоположность гегелевского и кантовского понимания «реального» и «идеального», того, что существует в чувственно воспринимаемом мире и в воображении [5, с. 97–99]. Пока действие не детерминировано потребностью в общении и коллективном действии, вне которых не может быть произведен нужный продукт, конечный результат может быть любым, не выходящим за рамки физических, природных возможностей материала. В артефакте востребованное и используемое другими скрыто во множестве возможностей. Если примером взять некое сценическое действие, то «вещество» артефакта представлено актерами, сценой, а свойства – комплекцией, манерами, реквизитом и декорациями. Стороннему наблюдателю, не знакомому с идеями автора, с «видением» режиссера и прочими моментами этого действия, дано простое внешнее взаимодействие объектов, знакомых ему по множеству прочих жизненных ситуаций. Да, люди ходят, говорят, вот девушки в чем-то полупрозрачном движутся в такт звучащей музыке, – все естественно и обыденно. А изнутри все это – съемка эпизода из «31 июня», например. Вне субъектов данного конкретного действия нет ни средневекового зала, ни волшебного перемещения по Млечному пути – все это происходит в воображении конструкторов действия. Идет скрытый от постороннего процесс, искусственное проявляется в различных комбинациях натуральных свойств; чтобы искусственное проявилось, необходимо включение в действие. Человек творит, вносит изменения сообразно собственной субъективной мере, степени соучастия, вовлеченности в цепь происходящих вокруг него изменений.

Знание условий, при которых существенное свойство объекта проявляется и воспроизводимо другими – это знание «know-how», или технологическое знание. Такое знание существует и сохраняется в форме артефактов. Предмет-инструкция, предмет-пособие заменяет непосредственную демонстрацию. К особому виду артефактов относятся инструменты – в них некоторые свойства предмета усилены, выведены на поверхность, доступны для восприятия. Они демонстрируют, как сказал бы Гегель, «сущность, переходящую в наличное бытие, сообразно со своим существованием и явлением». Восстановление рабочих свойств представляет собой действие, направленное на воссоздание свойства-посредника или воссоздание отношения к другому объекту, у которого

имеются и становятся доступными необходимые нам качества. То есть в артефакте сущность выражена в виде идеального представления, определенно в его природном теле. В то же время мера внесенных в искусственно созданный объект изменений выражает степень эффективности действия с ним. Такая мера есть действительность артефакта, отражающая как историческую преемственность, так и свободу человека в отношении среды своего обитания.

Итак, с философской точки зрения артефакт есть единство предметной деятельности человека и деятельности по созданию идеального образа. Как образ сознательной целенаправленной деятельности он, по сути своей, – абстракция этой деятельности, существующая в реальном «теле» объекта культуры. Как объективированное знание он фиксирует в концентрированном виде сущностное отношение объектов через нормативные, общезначимые действия субъекта (человека, человечества). То есть артефакт представляет собой двойственный объект, включающий в себя овеществленный идеальный образ и меру эффективного практического действия. В сохранении общезначимых достижений человеческих рук и разума и преемственности материальной и духовной культуры артефакты играют важную роль.

Список литературы

1. Бранский В.П., Пожарский С.Д. Социальная синергетика и акмеология. Теория самоорганизации индивидуума и социума. – СПб.: Политехника, 2002.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 1997.
3. Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопр. философии. – 1979. – № 6.
4. Лапина Т.С. Культурный артефакт // Аналитика культурологии. – 2010. – Вып. 3 (18). – URL: /www.analiculturolog.ru/archive/itemlist/category/35-issue-18.html
5. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М., 1956.
6. Шеллинг Ф. Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1987.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.
8. www.philosophy-online.ru/культура-вторая-природа/ «Культура – вторая природа». – Проблемы общей и социальной философии, логики, философии языка, семиотики, культурологии.

МУЗЕЙ В КУЛЬТУРЕ И КУЛЬТУРА МУЗЕЯ

УДК 130.2 : 379

С. В. Дунаева

Философский аспект трансформации роли музея как социального института и его положение в современном обществе

В статье исследован музей как социальный институт. Показано возникновение и развитие музеев в разные исторические периоды, особое внимание при этом уделено деятельности музеев в современном информационном обществе. Сделан вывод о том, что музей представляет собой неотъемлемый элемент культурного пространства.

The article is devoted to the research of a museum as a social institute. The appearance and transformation of museums are shown in different historical periods. The activity of museums in the modern information-oriented society is closely investigated. It is outlined that museums are an integral part of cultural environment.

Ключевые слова: музей, музейный предмет, социальный институт, общество, глобализация, культурное пространство.

Key words: museum, museum piece, social institute, society, globalization, cultural space.

Современное общество невозможно представить без социальных институтов. Социальная философия и социология уделяют большое внимание их изучению, поскольку «социальная наука – это изучение действующих сил и законов социокультурного развития» [12, с. 55]. В настоящее время стираются границы между культурами и национальностями, происходит их проникновение друг в друга. При этом естественным образом встает вопрос об изучении и сохранении самобытных культур народов Европы, Африки, Азии, Америки. Материальную и духовную культуру любого народа можно понять, обращаясь к его повседневной жизни. Одежду, предметы быта, украшения, которые могут передать атмосферу былого времени, необходимо сохранять как истинные памятники прошлых эпох, поскольку именно эти вещи, по мнению Ж.П. Сартра, «имеют прошлое» [14, с. 142]. Таким местом хранения и одним из социальных институтов, как известно, является музей, который выполняет при этом важные социокультурные функции и воспринимается как символ национальной культуры и атрибут государства.

В результате попыток объединить усилия по разработке общих принципов хранения музейных предметов, выработке необходимых норм

в области законодательства и т. д. появились различные организации, изначально на уровне одного государства, а затем и в международном масштабе. На сегодняшний день главной организацией, занимающейся вопросами музейного дела, является Международный совет музеев (ИКОМ). На XV Генеральной Ассамблее ИКОМ в 1986 г. был выработан Этический кодекс для музеев. В рамках данного кодекса музей определяется как научно-исследовательское или научно-просветительское «постоянно действующее некоммерческое учреждение, призванное служить обществу и способствовать его развитию, доступное широкой публике, занимающееся исследованием, приобретением, хранением, популяризацией и экспонированием материальных свидетельств о человеке и его среде обитания в целях изучения, образования и удовлетворения духовных потребностей» [20, с. 46].

Музей в настоящее время является неотъемлемым элементом культурного пространства, поскольку, по мнению современного философа Ж. Бодрийера, «мы переживаем время вещей» [4, с. 5], а «люди и вещи тесно связаны между собой...» [5, с. 19]. Говоря словами Н. Аббаньяно, «человек...находится в постоянных отношениях с миром, т. е. с вещами...» [1, с. 14]. По мнению Н.Ф. Федорова, музей сопровождает каждого человека на протяжении всей его жизни, поскольку «хранение есть свойство природы человеческой» [16, с. 372]. Таким образом, музей – это особая сфера культуры, в которой результаты человеческой и природной деятельности служат основой для формирования духовных ценностей. Музей как социальный институт организует и координирует деятельность людей, направленную на сохранение памятников прошлых эпох и передачу знаний о них, без музея эта деятельность, вероятно, имела бы непоследовательный и неустойчивый характер. Русский философ Н.Ф. Федоров писал: «музей есть не собрание вещей, а собор лиц; деятельность его заключается не в накоплении мертвых вещей, а в возвращении жизни останкам отжившего, в восстановлении умерших, по их произведениям, живыми деятелями» [16, с. 377].

Коллекционирование и создание коллекций имеет многовековую историю в разных странах Земли, и понимание истории и природы коллекционирования – важная часть музейной работы в целом. Главной заботой музея практически во все времена было собирать фрагменты культуры и образцы природы для просвещения общества и сохранять их для потомства. Отметим, что первыми экспонатами музеев (точнее, протомузеев) были элементы природы, к которым позже стали добавляться предметы искусства: «изменен был предмет подражания, подражание осталось. Место природы заняли возвышенные произведения античности, внешнюю форму которых подражатели старались перенять...» [18, с. 56].

Музеи прошли долгий путь развития и преобразования. Возникновение музея в привычном для нас значении относится к эпохе Возрождения (XV–XVI вв.), однако стремление к коллекционированию всегда имело

место в культуре. К этому важнейшему для человека делу побуждало немало причин. В своем эссе Ф. Ницше называет некоторые из них: гордость, желание прославить род, нацию, церковь, расу, класс, партию; стремление поддержать единство общества [3, с. 186]; «...каждое желание – как желание есть или спать, так и желание создать произведение искусства – выражают целиком человеческую реальность», – полагал Ж.П. Сартр [14, с. 578]. Д. Юм считал главными причинами коллекционирования гордость за обладание вещью и удовольствие, которое эта вещь доставляет своему владельцу:

«Владение какой-нибудь вещью, доставляющей удовольствие или своей полезностью, или своей красотой и новизной, порождает в нас гордость.... Такая-то вещь замечательна в силу своей новизны, другая – в силу своей древности, эта – произведение известного художника, та – некогда принадлежала какому-нибудь принцу или великому человеку.... Все они сходны в том, что доставляют удовольствие, и только в этом...» [21, с. 361].

Кант все интересы, в том числе и коллекционирование ценностей, сводил к мотиву собственного счастья [9, с. 101].

Становление музея как особого социокультурного института проходило в несколько этапов. Поскольку музей является плодом инициативы многих, для того чтобы он состоялся, во-первых, необходимо было возникновение потребности в сохранении достижений человечества в различных сферах и отраслях. В частности, возникновение и развитие музеев происходило тогда, когда совпадали цели общества и отдельных личностей (коллекционеров, патриотов), стремящихся сохранить культурно-историческое наследие. Во-вторых, с появлением музея постепенно стало формироваться ценностное отношение к прошлому, отраженному через музейные предметы. Наконец, специфические музейные ценности и правила поведения, являющиеся атрибутом музейной действительности, прочно закрепились в морали и праве общества [22, с. 22].

Первыми собирателями коллекций, помимо глав государств и богатых людей, были моряки, торговцы, натуралисты, миссионеры, военные и путешественники, которые создавали коллекции как для личного, так и для общественного блага. Многие предметы, составляющие первые собрания, были получены в дар, в качестве сувениров для гостей, куплены, обменяны на товары или даже украдены. Частные коллекции создавали, в основном, ради социального или политического статуса, научного или академического интереса, коммерческой выгоды или хобби владельца. «Искусственные музеи собираются частными лицами да учеными обществами, при содействии духовных и светских властей...» [16, с. 407]. Многие частные коллекции впоследствии частично или полностью оказались в общественных музеях. Как частные, так и общественные коллекции составлялись первоначально случайным образом, их большую

часть составляли фетиши, курьезные вещи и сувениры, чуть позже – реликвии. «Под ними (реликвиями) мы понимаем не только религиозные реликвии, но также, и в особенности, вещи, принадлежащие известному человеку... в которых мы стремимся снова найти его...» [14, с. 590]. Простые, но красивые вещи, часто из повседневного обихода, также были в основе коллекций, потому что «глаза любят красивые и разнообразные формы, яркие и приятные краски...», – писал А. Аврелий, – «создания разных искусств и ремесел – одежда, обувь, посуда и всяческая утварь, картины и другие изображения – все это ушло далеко за пределы умеренных потребностей и в домашнем быту и в церковном обиходе» [2, с. 151-152].

Постепенно стали появляться систематизированные коллекции. П.А. Флоренский объяснял этот факт тем, что «чем выше человеческая деятельность, чем определеннее выступает в ней момент ценности... тем бесплоднее делается доморощенное коллекционирование раритетов и монстров» [17, с. 216]. Немецкий историк культуры Г. Вейс, живший в XIX в., утверждал, что «когда распространение роскоши, пробудившаяся в народе жажда наживы и ослабление в нем набожности стали привлекать свободных греков к занятию ремеслами для светских целей, наступил период служения роскоши...» [7, с. 109]. Организованные систематические коллекции наблюдались преимущественно в общественных музеях, поскольку у них имелись четкие принципы формирования собрания. Собираательство на первом этапе появления музеев во многом являлось интеллектуальным развлечением, поскольку предполагало определение принципа, по которому будет формироваться та или иная коллекция, иногда на этом этапе возникала целая философская идея по способу оформления будущего музейного помещения.

Первые музеи в большинстве своем были призваны проводить государственную идеологию, поскольку «...музей есть образ мира, вселенной видимой и невидимой, умершего и еще живущего, прошедшего и настоящего, естественного,...а также и искусственного, произведенного полусознательною силою народов...» [16, с. 379]. Музею предписывалось быть собирателем и распространителем информации, связанной с общественной и естественной историей страны. В ответ на это государство направляло в музеи, являющиеся неотъемлемыми учреждениями культуры, часть своих финансовых ресурсов. В основном это утверждение касается Европейского региона, в азиатских странах музейное дело развивалось несколько иначе. Монгольская Народная Республика, например, долгое время была страной кочевников, и лишь с установлением советской власти в стране здесь начинают появляться первые музеи. В целом мы можем утверждать, что независимо от места и времени возникновения музеев в большинстве своем было обусловлено потребностью в этнической, социальной, а также национальной самоидентификации общества.

По мере развития музея складывались его определенные социальные функции, изменение и актуализация которых напрямую зависели от потребностей общества. Так, главная социальная функция музея – функция охраны ценностей – на наш взгляд, присуща любому собственнику во все времена, так как страсть к обладанию, по выражению А. Камю, – это форма достижения беспредельности во времени [10, с. 322], в то время как научно-исследовательская функция сложилась постепенно в результате потребности в систематизации многочисленных материалов, находящихся в коллекциях музеев. А научно-просветительская функция возникла, как известно, в XVIII в. в ответ на потребность общества в просвещении и в значительной мере как следствие его демократизации. В период с рубежа XIX–XX вв. до конца XX в. у музея окончательно сформировалась структура, и он постепенно превратился в инструмент, формирующий общественное сознание. «Нынешний музей – это как бы книга, поясняемая демонстрациями физических кабинетов и химических лабораторий, разросшихся в особые институты» [16, с. 379], – описывал музей Н.Ф. Федоров. Таким образом, мы видим зависимость функционирования и развития музея от соседствующих с ним систем. Очевидно также, что функции музея зависят не только от общественных потребностей и запросов, но и во многом определяются политикой государства, которое включает музей в русло идеологической работы.

Музейные функции носят исторический характер, в разные периоды могут превалировать те или иные из них, иногда возникают новые функции, что, например, происходит и на современном этапе. Это во многом объясняет различное отношение к месту и роли музея в обществе в различные исторические периоды. Интересно привести в пример рассуждения П. Валери о роли музеев, точнее, по его мнению, о бессмысленности их создания и нагромождении в музейных помещениях. Такими французский поэт видел музеи в конце XIX в.: «Я не слишком люблю музеи.... Только цивилизация, лишённая чувства наслаждения и чувства разумности, могла воздвигнуть этот дом бессмыслицы. Есть какое-то безумие в подобном соседствовании мертвых видений... Многие из них (музеев) прекрасны, но нет среди них очаровывающих...» [6, с. 207–208], потому что, по его мнению, в музеях слишком много всевозможных запретов. Но в то же время в изречениях П. Валери наблюдается благоговение перед музейными учреждениями.

«...Передо мной разворачивается странный, организованный беспорядок. Меня охватывает священный ужас.... Скоро я перестаю уже сознавать, что привело меня сюда, в эти навощенные пустынности, на которых лежит печать храма и салона, кладбища и школы...» [6, с. 205].

А. де Ламартин, живший в середине XIX в., считал, что «музеи – это кладбища искусства», в то время как А.В. Луначарский говорил: «музей

– грандиозная памятная книга человечества» [8, с. 8]. На наш взгляд, именно память о чем-либо или о каком-либо событии содействует существованию человечества, сохраняя лучшие образцы различных эпох (в этом же состоит и одна из функций музея).

В течение многих десятилетий музеи были исключительно научными учреждениями, выполняющими образовательную функцию, что позволяло говорить об их некоторой закрытости. Принято считать, что музей, являясь учреждением культуры, по своей природе консервативен и поэтому наименее подвержен влиянию технологических новаций. Однако сегодня музеи постепенно становятся открытыми учреждениями, активно участвующими в жизни общества. Глобализация современной жизни заставляет музеи пересматривать и обновлять методы своей деятельности; а отталкиваясь от современных общественных запросов, музеи постепенно становятся общественно-культурными центрами. Компьютеризация музейной деятельности – новое явление, возникшее на рубеже XX–XXI вв., позволила формировать виртуальные фонды, привлекая сетевого посетителя для виртуального общения, что расширило круг музейных посетителей. Это повысило интерес к музеям, особенно со стороны молодежи, требующей познавательности и увлекательности.

Музеи все больше стремятся к тому, чтобы вносить весомый вклад в социальное и культурное развитие общества, сочетая для этого в своей работе идеи образования и развлечения. Сегодня музеи стараются обучать посетителей посредством досуга, который является важной составляющей жизни любого человека, что заметили еще древние ученые. Например, Д. Лаэртский говорил о Сократе: «А досуг он восхвалял как драгоценнейшее достояние» [15, с. 226]; А. Шопенгауэр, ссылаясь на Аристотеля, отмечал, что «счастье, по-видимому, заключается в досуге» [19, с. 216]. Музейные работники и исследователи музея давно говорили о необходимости сочетания воспитания и отдыха. Ведь «фактически время досуга не “свободно”, оно израсходовано» [4, с. 201]. Однако лишь к 1980-м гг. музеи постепенно стали частью индустрии развлечений и начали осуществлять новую функцию — досуговую; так, в музеи стали приходить ради удовольствия и развлечения, т. е. не только получать знания, но и проводить досуг.

Постоянно совершенствуясь как социокультурный институт, музей к началу XXI в. превратился в полифункциональное учреждение со сложной внутренней структурой и широкими связями. В настоящее время социальная роль музеев в обществе значительно возросла, что подтверждается как повышением к ним интереса со стороны общества, так и увеличением количества музеев во всем мире. «Музейный бум» – очевидный факт современной культуры: музей стал активным участником культурных, национальных, даже политических процессов. Все это происходит потому, что политические и социальные процессы давно предстают как нечто нераздельное, а также потому, что в современном

обществе музей является практически единственным учреждением, способным сохранить культурное наследие, а также решить проблему адаптации человека к новым условиям жизни.

Конечно, существует мнение, что «музеи не стали еще ни научными центрами, ни воспитательными учреждениями» [11, с. 283] в полном смысле этого слова, однако в том, что «на музеях лежит ответственнейшая задача нравственного воспитания людей, развития у них эстетического вкуса и поднятия культурного уровня» [11, с. 286], нет сомнений. Именно по этой причине мы можем смело утверждать, что музей – это современный, сложный, динамично развивающийся социальный институт, значимость которого в условиях глобализации будет постоянно возрастать. Поскольку, как заметил П.А. Флоренский, «музей – жизнь для народа, воспитывающий каждодневно стремящиеся около него массы, ... всестороннее жизненное усвоение человеческого творчества, и притом всенародное, а не для замкнутых кучек нескольких специалистов...» [17, с. 219–220].

Находясь в настоящее время в сложных финансовых условиях, музей, тем не менее, сумел стать учреждением, сфера деятельности которого вышла за рамки комплектования, изучения и экспонирования фондов. В связи с чем музей, являясь не только хранилищем произведений искусств и местом их экспозиции, но и научно-исследовательским центром, занимает особое место в системе учреждений культуры, поскольку, говоря словами Н.Ф. Федорова, «самое существенное свойство музея – быть выразителем духа времени...» [16, с. 380].

Анализируя роль музея в процессе культурного развития, мы видим, что в различные периоды истории она не была постоянной, однако изменения эти не затрагивали важнейшей сущностной характеристики этого социального института. Музей всегда оставался, прежде всего, хранилищем того, что, выйдя из употребления, не подлежало уничтожению. И рассматривая музей практически в любой исторический период, можно сказать, что «ценность нынешнего музея в том, что он доступен и принадлежит всем, распространяя знания о культурном наследии и современной жизни человечества» [13, с. 11]. Именно по этой причине, говоря о музее будущего, специалисты видят его тесно взаимодействующим с учреждениями культуры, образования и науки, однако до сих пор подобные механизмы взаимодействия музея и других социальных институтов практически не выработаны.

На сегодняшний день новые поколения продуктов и приборов с молниеносной скоростью сменяют друг друга, и по сравнению с ними «человек выступает как вид чрезвычайно устойчивый» [5, с. 6]. В этой связи нам представляется необходимым детальное изучение деятельности музеев, поскольку, осуществляя свои веками устоявшиеся

функции, музей является важнейшим средством передачи накопленного человечеством опыта посредством сохранения и использования элементов исторической памяти, он удовлетворяет общественные потребности в становлении, воспитании личности и ее социализации.

Список литературы

1. Аббаньяно Н. Мудрость философии и проблема нашей жизни. – СПб.: Алетейя, 1998. – 311 с.
2. Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. – М.: Республика, 1992. – 335 с.
3. Берлин И. Философия свободы. Европа. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 448 с.
4. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Культурная революция; Республика, 2006. – 269 с.
5. Бодрийяр Ж. Система вещей. – М.: Рудомино, 1999. – 222 с.
6. Валери П. Об искусстве. – М.: Искусство, 1993. – 507 с.
7. Вейс Г. История культуры народов мира. Древняя Греция. Истоки европейской цивилизации. – М.: Эксмо, 2005. – 144 с.
8. Дашкова Е.В., Ивушкина Е.Б. Музееведение: учеб. пособие для вузов. – Шахты: ГОУ ВПО «ЮРГУЭС», 2009. – 197 с.
9. Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – 671 с.
10. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
11. Лихачев Д.С. Заметки и наблюдения: Из записных книжек разных лет. – Л.: Сов. писатель, 1989. – 608 с.
12. Поппер К.Р. Нищета историцизма. – М.: Прогресс – ВИА, 1993. – 187 с.
13. Портер Дж. Роль музея как средства коммуникации // *Museum*. – 1983. – № 2 (138).
14. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: ТЕРРА – книжный клуб; Республика, 2002. – 640 с.
15. Суд над Сократом. Сборник исторических свидетельств. – СПб.: Алетейя, 1997. – 263 с.
16. Федоров Н.Ф.: pro et contra: К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти: Антология: в 2 кн. Т. 1. / А.Г. Гачева, С.Г. Семенова. – СПб.: Изд-во Рус. Христ. Гуманит. ин-та, 2004. – 1110 с.
17. Флоренский П.А. Вопросы религиозного самопознания. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 235 с.
18. Шеллинг Ф.В.И. Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – 638 с.
19. Шопенгауэр А. Избранные произведения. – М.: Просвещение, 1993. – 479 с.
20. Этический кодекс ИКОМ для музеев. – М.: Ин-т России, 2003. – 48 с.
21. Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1996. – 733 с.
22. Юхневич М.Ю. Три условия // Мир музея. 2004. – № 9. – С. 22–25.

Семиотический анализ знаковой специфики музейного предмета

В статье с точки зрения семиотики рассматриваются особенности музейного предмета. Он понимается как знак, наделенный способностью передавать смыслы, значения. Выделяется его внутренняя структура, исследуются основные свойства и функции, определяется место предмета в коммуникативном пространстве музея.

The article considers the peculiarities of a museum object from the perspective of semiotics. It is understood as a sign, endowed with the ability to transmit meanings and values. The author describes its internal structure, investigates its basic properties and functions, and defines by the place of the object in the communicative space of a museum.

Ключевые слова: семиотика, знак, культура, музей, информация.

Key words: Semiotic, sign, culture, museum, information.

Человека на протяжении всей его жизни окружает огромное количество вещей. Детские игрушки, предметы быта, произведения искусства, технические приспособления являются неотъемлемыми атрибутами жизни. Функции и место этих вещей в культуре различны. Они способствуют удовлетворению потребностей человека в получении пищи, защите от холода, делают его жизнь более комфортной, организуют пространство его мира повседневности. Это функциональный уровень использования вещей по их прямому назначению. Но предметы действительности могут выходить за рамки своей функциональности, приобретая несвойственные им значения. Становясь материальным воплощением идей, событий, отношений, вещи начинают восприниматься как знаки – материально-идеальные сущности, и их изучение переходит в область семиотического исследования.

При семиотическом рассмотрении музея в качестве знаков выступают музейные предметы. Они являются основными источниками накопления, сохранения и передачи информации в пространстве музея. Музейный предмет с точки зрения семиотики может быть рассмотрен как объект природного наследия или искусственно созданный людьми предмет, изъятый из среды его бытования и наделенный способностью передавать определенный смысл, значение.

Знаковые возможности различных объектов действительности исследовались с момента становления семиотического знания. Уже в первых семиотических исследованиях (Ч.С. Пирс, Ч.У. Моррис, Ф. де Соссюр, Л. Ельмслев) разграничивались понятия «знак» и «материальный пред-

мет» как два различных явления. Понятие знака шире и включает в себя материальные свойства и возможности того или иного предмета, но при этом соединяя в себе еще несколько компонентов, определяемых различными исследователями разными терминами, но позволяющие ему условно представлять события, явления, предметы и т. д.

Первый компонент, который можно выделить в структуре знака – это материальная основа. В отношении семиотики музея это предметное воплощение данного знака, позволяющее рассматривать его как часть материальной культуры и средство закрепления информации.

Второй обязательный компонент каждого знака – это его значение, или денотат, т. е. то содержательное наполнение, которое данному знаку приписывается. При семиотическом рассмотрении музейного предмета денотативный план проявляется в представлении о нем как о чем-то уникальном, ценном, заслуживающем внимания. Денотат знака отвечает за выделение некоторых предметов из ряда других с целью сохранения их и проявляется еще с эпохи предмузейного собирательства. Значение предмета, помещенного в музейное пространство, единично и устойчиво. Определение его происходит один раз (обычно при первом контакте с предметом), а затем только дополняется. Принципиально значение знака может быть изменено только при условии, что предмет больше не будет находиться в музее.

Третьим компонентом в знаковой структуре выступает десигнат знака. Это информация, на которую указывает знак. Сюда входит совокупность всех сведений, заключенных в музейном предмете (данные об авторе, время и место создания, внешние характеристики и т. д.).

Вступая в процесс коммуникации, знак адресуется получателю информации, создавая в уме этого человека (коллекционера, сотрудника или посетителя музея) равноценный знак. Это отражение считанной со знака информации Ч.С. Пирс называл интерпретантой [8, с. 177]. Она является четвертым знаковым компонентом. Интерпретанта – это не «зеркальная копия» самого репрезентанта, она представляет собой индивидуальное понимание знака субъектом, отражая его личный экзистенциальный опыт, его отношение к десигнату знака, важность и необходимость информации, которую он содержит, эмоциональный настрой при взаимодействии с этим знаком. Интерпретанта во многом определяет индивидуальное впечатление каждого посетителя от выставки и обуславливает его желание или нежелание снова посетить данный музей.

Соединение этих четырех компонентов в музейном предмете определяет его знаковость, то есть «свойство чего-то быть знаком» [9, с. 30]. Оно присуще вещам имманентно и определяется свойствами, заложенными в них самих. В отношении музейного предмета можно выделить несколько таких свойств, которые могут быть соотнесены с основными компонентами знака. Материальный носитель проявляет себя в таком свойстве знака, как материальность. Каждый музейный

предмет воплощает свое значение в определенной материальной форме. От нее зависят и его физические свойства, и сфера его применения. Именно материальная основа предмета связывает знак с его значением (денотатом), определяет место данного знака в знаковой системе и позволяет состояться взаимодействию репрезентанта с получателем информации.

Денотат знака находит воплощение в условности музейного предмета. Это свойство начинает проявляться с момента появления у человека музейного отношения к действительности и выделения им «вещей без пользы, но со значением» [3, с. 452]. Оно подразумевает, что музейный предмет воспринимается и используется человеком не в собственном бытовом назначении, а как отображение чего-либо (определенной эпохи, авторской позиции, стиля в искусстве и т. д.). В музее предмет условен в силу того, что его восприятие как «музейного», а значит, имеющего определенную ценность, уникальность, отличную от других, обусловлено предварительной договоренностью, вступающей в силу с момента помещения его в музейное пространство.

Информационная составляющая музейного предмета относится к области десигната знака. Каждый музейный предмет по своей сути информативен: содержит сведения, передающиеся через материал знака от адресанта познающему данный предмет субъекту (посетителю, сотруднику музея).

Интерпретанта знака находит воплощение в возможности музейного предмета являться средством эмоционального воздействия на посетителя. Такое воздействие определяется переходом вещи в музее с технического (бытового, функционального) на «уровень коннотации» [1, с. 14]. Восприятие информации в процессе коммуникации соединяется с контекстуальным значением вещи, которое она получает в рамках той или иной культуры, и с определенной психической нагрузкой, личными переживаниями, опытом интерпретатора.

Свойства и особенности музейного предмета как знака определяют его место в системе трансляции социально значимой информации. Все вещи, когда-либо созданные человеком, повинуюсь техническому прогрессу, однажды выходя из употребления, заменяясь другими. Процесс накопления материальных предметов в культуре непрерывен. Возникает необходимость разобраться во всем многообразии артефактов, классифицировать их, выделить некоторые вещи из ряда других, сохранить и передать их потомкам. Музей выступает одним из средств сохранения «нефункциональных» вещей. Помещение в музей выделяет их из ряда других вещей, закрепляя особый статус в обществе и культуре. Здесь они рассматриваются как результат человеческой деятельности, часть материальной культуры и начинают выполнять особые социальные функции.

В.В. Кондратьев анализирует музейные предметы, исходя из информационного потенциала музейного собрания и особенностей самого

музея как социального института. Он выделяет три основные их социальные функции: функцию «моделирования исторического процесса», коммуникативную функцию и научно-информационную функцию [4, с. 14–19]. Но следует учитывать, что собрание музея и музей в целом являются более крупными семиотическими образованиями, чем знак, и переносить их особенности на исследование музейного предмета не представляется возможным. Функции музейного предмета должны учитывать присущую ему систему знаковости. И если коммуникативная и информационная функции могут быть выделены как у знака, так и у знаковой системы, то функция моделирования исторического процесса относится только к области знаковых систем: к экспозициям музея. Именно единый текст экспозиции, соединяющий первичную (язык) и вторичную (предметы) знаковые системы, способен «моделировать» исторические события, жизнь ушедших эпох, создавать иллюзию «погружения» в прошлое. Предмет сам по себе такой способностью не обладает. Вместо этого музейному предмету как знаку свойственна функция отражения. Она определяется материальным носителем знака. Благодаря ему знак может указывать на время своего создания, содержать следы его функционирования в историко-культурном пространстве. Музейный предмет обладает способностью отражать прошлое в своей материальной форме. Он может быть рассмотрен как «материальное воплощение истории» [6, с. 294], но реконструировать исторические события возможно только в пространстве экспозиции.

Вторая функция музейного предмета – аксиологическая. Она отражает область денотата знака и проявляется в определении сущности содержания музейного предмета, его ценности для данной культуры. Эта функция формирует представление о предмете как о чем-то заслуживающем внимания, требующем сохранения и изучения. В большей степени аксиологическая функция проявляется на первых этапах консервации какого-либо предмета при изучении его специалистами. Затем, когда он уже является частью музейного собрания, определение ценностного значения происходит при каждом контакте предмета с посетителем.

С аксиологической функцией тесно связана информационная функция музейного предмета. Она относится к области десигната знака и способствует сохранению, изучению и наиболее полному раскрытию информационной составляющей музейного предмета. Можно выделить два типа такой информации:

- 1) информация о форме выражения, или формальное наполнение знака – это информация о внешних характеристиках музейного предмета (размер, цвет, материал, сведения о повреждениях и проведенных ранее реставрациях), которая заносится в карточку научного описания. Такие функции музея, как функция научного документирования и охраны, на-

правлены на фиксацию и сохранение формы выражения музейного предмета, а значит, и содержащейся в нем информации;

2) информация о содержании музейного предмета, или содержательное наполнение знака. Это та информация, которую знак передает условно через материальное средство. Сюда могут быть отнесены данные, полученные в результате атрибуции музейного предмета (сведения об авторе, времени и месте создания произведения), а также социальные смыслы (знания, умения, эмоции, обычаи и т. д.), т. е. тот духовный опыт, который музейный предмет передает условно.

Передача обоих типов информации адресату осуществляется благодаря коммуникативной функции музейного предмета. Она отражает связь между интерпретантой как знаковым компонентом, и интерпретатором как принимающим информацию субъектом. Исследование данной функции музейного предмета осуществляется в рамках теории музейной коммуникации и направлено, в первую очередь, «на совершенствование форм и методов взаимодействия музея и аудитории» [2, с. 17]. При этом музейному предмету отводится место полноправного участника коммуникации наравне с экскурсоводом и экспозиционером, а экскурсии, экспликации, пояснительные тексты рассматриваются как дополнение непосредственного общения посетителя с подлинным предметом.

После рассмотрения свойств и функций музейного предмета остается вопрос о принципах классификации его как знака. На сегодняшний день в семиотике разработаны различные классификации знаков и знаковых систем. Так, Ю.М. Лотман основывал разделение знаков на различии между планом содержания и планом выражения. Согласно этому критерию он выделял условные и изобразительные знаки [5, с. 291]. Р. Якобсон делил знаки, исходя из характера, их означающих, и их соотношения с категориями пространства и времени. Согласно этим критериям он выделял чисто аудиальные, чисто визуальные, чисто пространственные, чисто временные знаки и их конфигурации [10, с. 323]. Оба этих принципа могут быть использованы при классификации музейных предметов (например, согласно критериям Р. Якобсона, музейный предмет представляет собой визуальный, пространственный и вневременной знак). Но они должны быть дополнены и другими параметрами, учитывающими особенности знаковости музейного предмета. С этой точки зрения можно выделить четыре группы классификации знаков относительно всех компонентов структуры знака. В основе первой из них лежит материальная форма знака, а основным критерием здесь выступает аутентичность предмета той или иной эпохе. Согласно этому принципу музейные предметы могут быть поделены на:

1) подлинные (артефакты – предметы, созданные людьми, объекты природы, произведения искусства). Такие предметы входят в основной фонд музея. В свою очередь подлинные музейные предметы могут быть поделены на несколько групп в зависимости от способа фиксации ин-

формации: вещественные, изобразительные, письменные, фотоисточники, киноисточники и т. д.;

2) воспроизведенные (копии, слепки, репродукции, муляжи, макеты). Такие предметы, как правило, выполняют вспомогательную и просветительную функции и входят в научно-вспомогательный фонд музея.

Классификации на основе материального носителя музейного предмета активно используются в практическом музееведении. Но данная классификация не учитывает информационной составляющей музейного предмета, его возможностей как знака представлять превосходящие его системы, события, предметы и не затрагивает процессы музейной коммуникации.

Классификация на основе денотативного плана наиболее точно отражает знаковость музейного предмета и особенности формирования представления о нем. Самая полная классификация, отражающая особенности денотатов знаков в музее, была предложена Н.А. Никишиным. Он исходил из того, что «музейный предмет как знак имеет не один, а целый веер денотатов» [7, с. 44], и выделял следующие группы музейных предметов:

1) знак-эквивалент – обозначает именно то, чем он представлен, либо некоторый класс подобных предметов.

2) знак-признак, или знак-элемент – выступает заместителем целого объекта (системы), характерной или специфической частью которого является;

3) Знак-индикатор – демонстрирует существенную особенность некоторого события, процесса, изменения в системе, результатом которого является данный предмет;

4) знак-оттиск – может служить заместителем объекта, оставившего след о своем существовании, деятельности, функционировании в виде данного предмета [7, с. 44].

Классификация на основе денотатов знака демонстрирует место и роль предмета в знаковых системах музея, но она должна быть дополнена представлением об информативном наполнении знака – его десигната. В основе десигнативной классификации лежит представление о тех сведениях, которые знак в себе содержит и раскрывает в процессе семиозиса. Так, предметы в музее могут быть условно разделены на две группы:

- уникальные – единичные вещи, отличающиеся от других своей ценностью, исключительностью;
- памятные (мемориальные) – связанные с каким-то человеком (группой лиц) или исторически важным событием.

В отношении процесса коммуникации, с точки зрения интерпретатора и формирования интерпретанты, музейные предметы можно условно поделить на знаки и симулякры (незнаковые элементы). При этом критерии разделения индивидуальны для каждого познающего их субъекта.

Для комплексного описания и изучения музейного предмета необходимо использовать все четыре группы классификаций. Это позволит рассмотреть его с разных позиций, учитывая особенности самого предмета, его информационное наполнение, знаковость, а на основе этого предположить специфику восприятия данного предмета участником музейной коммуникации. Принципы классификации музейных предметов на основе их знаковой структуры могут быть использованы в практическом музееведении при описании и изучении предметов, а особенности взаимоотношения с познающим знаками субъектом – при организации музейного пространства и привлечении посетителей.

Музейный предмет выступает базовым понятием при исследовании семиотики музея. Его внутренняя структура, основные свойства, функции определяют не только знаковость предмета самого по себе, но и влияют на принципы взаимодействия его с интерпретатором, что позволяет исследовать коммуникативные процессы, происходящие в музее, с семиотической точки зрения.

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. Система вещей / пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М.: Рудомино, 1999. – 224 с.
2. Гнедовский М.Б. Современные тенденции развития музейной коммуникации (на материале музееведческой литературы капиталистических стран) // Музееведение. Проблемы культурной коммуникации в музейной деятельности. – М., 1988. – С. 16–34.
3. Каган М.С. Музей в системе культуры // Вопр. искусствознания. – 1994. – № 4. – С. 445–460.
4. Кондратьев В.В. Музейный предмет как основа музейной работы // Музейное дело в СССР: сб. науч. тр. – М., 1987. – Вып. 17. – С. 5–22.
5. Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман Ю.М. Об искусстве. – СПб: Искусство-СПб, 1998. – С. 288–372.
6. Нагорский Н.В. Музей в духовной жизни общества. – СПб: «П-2», 2004. – 432 с.
7. Никишин Н.А. Музейные средства: знаки и символы // Музееведение. На пути к музею XXI века: музейная экспозиция / под ред. М.Т. Майстровской. – М., 1996. – С. 37–54.
8. Пирс Ч.С. Учение о знаках // Пирс Ч.С. Избр. филос. произв. / пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриевой. – М.: Логос, 2000. – С. 176–233.
9. Пятигорский А.М. О некоторых теоретических предпосылках семиотики // Пятигорский А.М. Избр. тр. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 30–32.
10. Якобсон Р. Язык в отношении к другим системам коммуникации // Якобсон Р. Избр. работы / пер. с англ, нем., фр. – М.: Прогресс, 1985. – С. 319–330.

ФИЛОСОФИЯ КИНО

Герменевтика кино: сумерки смысла (научно-практическая конференция: обзор)



17 июня в период петербургских белых ночей в ЛГУ им. А.С. Пушкина на факультете философии, культурологии и искусства состоялась научно-практическая конференция: «Герменевтика кино: сумерки смысла». Эта конференция стала своеобразным подведением итогов работы Северо-западного регионального центра культурологических и

религиоведческих исследований по реализации научно-исследовательского проекта «*Метафизика белых ночей*» в 2010/2011 учебном году.

Из всех видов искусств – кино самое молодое. За сто лет своего существования оно проделало путь от фиксатора повседневности до «фабрики грёз» и «великого обманщика». Никогда в мировой художественной истории ведущее искусство эпохи не было столь свободно от физических характеристик действительности. Но именно кино сегодня является главным транслятором ментальностей, образов, смыслов. Трансформация смыслов, симуляция реальностей, антроповиртуализация – таковы социокультурные характеристики «ночного века» – века кино. Именно эта герменевтическая составляющая киноискусства явилась лейтмотивом июньской конференции.

Работа конференции шла по следующим направлениям:

- конструирование смысла в кино: семантические коды;
- технологии в кино как фактор креативности;
- креолизованный текст: поэтика гиперреальности.

С докладами на конференции выступили: Фоменко А.Н. (СПГУТД) – «*О разнице дискурсивных установок в отношении искусства и кино*», Фуртай Ф.В. (ЛГУ им. А.С. Пушкина) – «*Кино XXI века: сумеречная зона*», Бугаева Л.Д. (СПбГУ) – «*Ночное путешествие: семантика городского пространства*», Уваров М.С. (СПбГУ) – «*Оптика Петербурга в*

кинematографическом измерении», Шатова Е.Н. (ЛГУ им. А.С. Пушкина) – «Немецкий экспрессионизм: мистика реальности – реальность мистики», Евлампиев И.И. (СПбГУ) – «Фильм А. Жулавски «Третья часть ночи» и его возможное влияние на творчество А. Тарковского».

Работу круглого стола «Симуляция смысла и смысл симуляции: кино как образ гиперреальности» открывал В. Куренной (НИУ ВШЭ, Москва) с выступлением о конструировании смысла и семантических кодах в современном кино. Проблемы креолизованного текста в кино и новой поэтики кинообраза поднимались в выступлениях других участников круглого стола. В его работе принимали участие Божков Б. (Из-во «Эйдос»), Бугаева Л. (СПбГУ), Ватолина Ю. (СПбИУиП), Венкова А. (СПб. Отделение РИК), Дёмин Р. (РХГА), Дёмин М. (НИУ ВШЭ), Евлампиев И. (СПбГУ), Ковалевская М. (РГПУ им. А.И. Герцена), Конева А. (РГПУ им. А.И. Герцена), Кребель И. (ОГУ им. Ф.М. Достоевского, Омск), Кузнецова Л. (СПбГУ), Куренной В. (НИУ ВШЭ), Кушнарёва Л. (ЛГУ им. А.С. Пушкина), Мочалова И. (ЛГУ им. А.С. Пушкина), Смирнов И.Б. (ЛГУ им. А.С. Пушкина), Уваров М. (СПбГУ), Фоменко А. (СПГУТД), Фуртай Ф. (ЛГУ им. А.С. Пушкина), Харитонова М. (ЛГУ им. А.С. Пушкина), Шатова Е. (ЛГУ им. А.С. Пушкина), Щербаков В. (СПбТЭИ), Эглит Л. (ЛГУ им. А.С. Пушкина) и др.

В рамках конференции были организованы выставки коллажей и инсталляций «Мечты об Африке» (фантазии на темы фильма Лени Рифеншталь «Мечты об Африке»), «Старый Голливуд», «Киногрёза» (кураторы: М.В. Асалханова, Ф.В. Фуртай). Была показана кинокомпозиция «In between» (авторы: Фуртай Ф., Савельева Е.). Прошла презентация дизайнерских работ «Чёрно-белое кино» (руководитель проекта М.В. Асалханова).

Редакция журнала начинает публикацию материалов конференции и приглашает читателей принять участие в обсуждении затронутых проблем.

О разнице дискурсивных установок в отношении искусства и кино

В наши дни критик, пишущий об изобразительном искусстве, видит в нем исключительно «знаки», но никак не «вещи» – в том смысле, который вкладывает в понятие знака семиотическая традиция. В отличие от него, кинокритик рассматривает свой предмет «наивно»: он рассуждает об экранном мире как о мире реальном. По словам автора, эта разница установок носит институциональный и исторический характер. Кинематограф взял на себя ряд функций, которые некогда выполняло искусство, но от которых оно отказалось в эпоху модернизма.

Nowadays a critic who writes about art regards it as signs not things – in a sense of semiotic tradition. In contrast to it a cinema critic regards his/her subject “naïvely” discussing the world of the silver screen as if it would be a real one. According to Andrey Fomenko, the difference of dispositions is institutional and characteristic for a certain period of cultural history. The cinema has adopted a number of functions of visual art, which the latter abandoned in the age of modernism.

Ключевые слова: художественная критика, кино, модернизм, китч, салонное искусство.

Key words: art criticism, cinema, modernism, kitsch, salon art.

Для философа, который обращается за примерами к тому или иному виду искусства, обычно не существует принципиальной разницы между ними. Он может с одинаковым успехом искать подтверждение своих теорий в сфере живописи, литературы, театра или кино. В отличие от него, критик более восприимчив к медиальной специфике искусства; для него форма отнюдь не является нейтральным носителем интересующего его содержания, которое, в свою очередь, служит иллюстрацией общего тезиса. Поэтому, переходя от одного медиума к другому – скажем, от изобразительного искусства к кино, как в моем случае – он остро ощущает смену дискурсивного режима. Другими словами, тот стиль и метод письма, который он усвоил и адаптировал, рассуждая об искусстве, оказывается непригодным в случае с кино. Или, еще проще и точнее: он начинает писать по-другому. Происходит это почти спонтанно: критик приспособливается к предмету описания и вырабатывает подходящий метаязык. Но он не может не ощущать принципиальной разницы между двумя режимами письма, источник которой в конечном счете заключается в различии теоретических и психологических установок в отношении этих двух способов выражения – искусства и кино. Дальнейшие рассуждения основываются на предположении, что описанное мною впечатле-

ние является не моей индивидуальной особенностью, а отражением общей ситуации, что речь идет не о персональной, а об институциональной разнице установок. Цель же моя состоит в том, чтобы показать, что эта разница имеет характер исторический, т. е. не сводится к вневременному формальному, медиальному различию, о котором писали Лессинг и формалисты.

Основная идея очень проста. В наши дни критик, пишущий об искусстве, не видит в нем ничего кроме искусства, т. е. искусственно сконструированной знаковой системы. Его внимание сосредоточено на структурных особенностях этой системы, и даже если он рассматривает ее как явление идеологическое, заключающее в себе то или иное содержание (психологическое или социально-историческое, индивидуальное или коллективное, сознательное или бессознательное), то делает он это, не иначе как опираясь на эти структурные особенности. Как известно, в семиотической традиции конститутивным признаком знака считается то, что еще до обозначения какого-либо объекта он указывает на его отсутствие. Вернее, отсутствие и обеспечивает возможность означивания. И современный художественный критик постоянно об этом помнит – так сказать, держит это отсутствие в поле зрения. Таким образом, он является формалистом *par excellence*. Он давно понял, что так называемые «сюжет» или «содержание» суть элементы формы, а форма в свою очередь содержательна.

Другое дело – кино. Когда пишешь о фильме, то рассуждаешь о событиях, персонажах, их действиях и мотивировках этих действий – как будто речь идет о «настоящей жизни». В отношении кино существует натуралистическая или миметическая установка, которую не искоренили формалистические теории «киноязыка», пытавшиеся привнести в рассуждения о кино ту же степень абстракции, что и в рассуждения об искусстве. Я бы, конечно, предположил, что все дело в моей личной наивности, но примерно так рассуждают все, кто пишет о кино – достаточно заглянуть в тематические журналы. И даже теоретики кино испытывают явные затруднения в использовании методологического аппарата, основанного на формалистической и постформалистической традиции¹.

¹ Михаил Ямпольский в предисловии к одной из своих недавних книг предлагает отказаться от теории киноязыка, аналогичного языку литературного текста, равно как и от терминологического аппарата семиотики (в частности, от идеи «иконического знака»), и вместо этого вспоминает «протоструктуралистский» термин Тынянова «смысловая вещь», переосмысляемый в феноменологическом ключе. Имеется в виду, что кино оперирует, строго говоря, не знаками, подобными условным знакам естественного языка, и даже не иконическими знаками, также указывающими на отсутствие означиваемой вещи, а как бы самими вещами [1, с. 8 и далее]. Забавно наблюдать, как тяжелая методологическая артиллерия приводится в действие ради

Между тем в прежние эпохи люди – включая профессиональных критиков – рассуждали об изобразительном искусстве точно так же, как сегодня они рассуждают о кино. Почитайте тексты Бодлера, а еще лучше Дидро. И эти выдающиеся авторы, и их менее известные современники обескураживают нас тем, что рассуждают о холстах и бронзах так, будто речь идет о живых людях, реальных вещах, подлинных ландшафтах. Они пытаются проникнуть в мысли и чувства героев, словно те существуют на самом деле. Они пишут об их моральных качествах и психологических состояниях. Дидро стилизует свои размышления о пейзажах Клода-Жозефа Верне под путевые заметки, предлагая читателю забыть о том, что перед ним прямоугольный и плоский кусок холста, покрытый красками, и представить написанный на этом холсте пейзаж как реальное место, где он, критик, побывал¹.

Иначе говоря, живопись когда-то воспринималась так же, как сегодня кинофильм. Впоследствии наше отношение к ней значительно трансформировалось – в основном под влиянием модернизма. В итоге все мы стали одновременно формалистами и концептуалистами в отношении искусства – причем отношение это распространяется на ВСЁ изобразительное искусство, в том числе созданное до эпохи модернизма. Для нас нет принципиальной разницы между картиной Веласкеса и картиной Поллока (и та, и другая интересует нас исключительно своими живописными, «пластическими» качествами), между «Клятвой Горациев» и инсталляцией Ханса Хааке (и та, и другая – концептуальные конструкции, требующие для своего понимания апелляции к контексту классицизма в одном случае, политически ангажированного концептуализма – в другом). Во всяком случае, эта разница едва ли многим больше

оправдания элементарного ощущения, что кино показывает нам вещи, а не знаки, рассказывает о событиях, а не о методах собственной организации.

¹ Майкл Фрид отмечает, что картины Верне, в свое время имевшего репутацию величайшего пейзажиста современности, устроены таким образом, что предлагают зрителю целый ряд точек зрения на отдельные фрагменты ландшафта, между которыми не обнаруживается согласованности. Фрид объясняет это, исходя из дихотомии «драматической» и «пасторальной» концепции, которые в совокупности отвечают общей «антитеатральной» устремленности французской живописи [3, p. 132 ff). Мне же представляется, что эти и другие особенности французского искусства конца XVIII в. объясняются проще: в частности, они обнаруживают стремление привнести в живопись элемент длительности. Зрителю предлагается совершить «путешествие» по картине, побывать в разных уголках ландшафта, как если бы речь шла о реальной местности, осмотр которой требует перемещения в пространстве, занимающего достаточно продолжительное время. Не будет большой натяжкой сравнить структуру пейзажей Верне с кинематографическим монтажом: континуальность картины или фильма нарушается ради сложносоставной целостности, образованной из ряда дискретных элементов, каждому из которых соответствует своя особая точка зрения. Известная мысль Эйзенштейна, описавшего монтаж как универсальный прием, используемый всеми видами искусства, включая живопись, перестает здесь быть просто метафорой и становится очевидным фактом.

той, что есть между картиной Поллока и картиной Фрэнка Стеллы или инсталляцией Хааке и инсталляцией Кристиана Болтански.

Дело в том, что изобразительное искусство домодернистской эпохи выполняло функции, которые впоследствии перешли к другим видам искусства. Картины Рембрандта, Шардена или Жерико – это не только картины в современном значении этого слова, это еще и рассказы, и протокинематографическое зрелище, и психологические этюды или (вспомним «Плот Медузы») публицистические памфлеты. Любопытно, что с литературой (по крайней мере, с прозой) этого, кажется, не произошло. Жанр романа выстоял, несмотря на все редуccionистские процедуры, которым его подвергали писатели-модернисты. А вот изобразительное искусство расслоилось.

Процесс его расслоения совпадает с процессом формирования модернизма, параллельно которому складывался феномен массовой культуры. В то время как элитарное искусство (авангард в терминологии Клемента Гринберга) стало испытывать преимущественный интерес к тематизации собственной медиальной и институциональной природы, искусство популярное (китч) с такой же последовательностью стало культивировать эффекты, связанные с воздействием образа на человеческую психику. С известной долей условности можно сказать, что термином «авангард» обозначается искусство аналитическое, а «китч» – синтетическое. Но если история авангарда изучена глубоко и подробно, то о китче этого не скажешь. На мой взгляд, главная ошибка, которую делают исследователи – это попытка связать зарождение массовой культуры с развитием механических технологий репрезентации¹. В действительности ранняя история фотографии практически не имеет отношения к описываемому здесь событию: популярное искусство XIX в. использовало те же медиа, что и модернизм – живописную картину, литературный текст, театральную постановку и т. д., но подвергнув их некоторому преобразованию.

Логично предположить, что формирование «синтетического искусства» и хронологически совпадает с рождением модернизма. В западной традиции истоки последнего обычно возводят ко второй половине XVIII в., а завершающей стадией считают конец века XIX-го. И если мы, в свою очередь, попытаемся найти первые образцы «синтетического искусства», то ничто так не подходит на роль таковых, как произведения Жана-Батиста Греза. Его живописные мелодрамы вводили современников чуть ли не в состояние транса (я вовсе не преувеличиваю!), а впоследствии стали производить комический эффект – совсем как неумеренная аффектация немых фильмов. Складывается впечатление, что преувеличенная патетика жанровых картин Греза объясняется его

¹ Гринберга этот упрек не касается: он-то совершенно точно указывает источник китча – академическое и салонное искусство.

нежеланием смириться с ограничениями, налагаемыми на живописца самой природой живописи – об этих ограничениях примерно в те же годы пронизательно писал Лессинг. В частности, Грезу явно тесно в рамках одного момента, репрезентация которого, по словам Лессинга, не позволяет живописцу напрямую изображать действие. Грез же стремится именно к репрезентации действия и не останавливается перед тем, чтобы снабдить картину детально прописанным сценарием, призванным компенсировать принципиальную «ущербность» живописи как медиума. Ту же функцию выполняет характерное для его работ изображение различных типов и степеней реакции на одно событие (скажем, на слова проклятия, произносимые отцом в адрес беспутного сына): зрителю словно предлагается проследить за развитием эмоции, пережить разные стадии ее выражения. В сущности, мы имеем здесь дело с поразительным примером кинематографической чувственности задолго до возникновения кино, где стремление реализовать подобную задачу вовсе не кажется нам противным сущности медиума. Да и склонность современников Греза подолгу, едва ли не часами, простаивать перед картиной, погружившись в ее созерцание, напоминает ситуацию киносеанса. Ясно, что растягивание процесса просмотра статичного образа предполагало его воображаемую анимацию – установка, дискурсивным эквивалентом которой служат тексты критиков той эпохи. Чтобы уж предельно заострить свою мысль, скажу: публика конца XVIII в. была вполне готова к приходу кино – но ей пришлось ждать еще более ста лет.

Разумеется, в случае с Грезом и его эпохой речь идет о зачатках явления, именуемого массовой культурой. Но к концу следующего столетия контуры этого явления обозначились уже вполне отчетливо. Ведь эпоха Мане и импрессионистов была также эпохой салонного и академического искусства. Последнее выполняло практически те же функции, что и современный жанровый кинематограф и даже использовало сходные эффекты и приемы воздействия на зрителя, от которых высокое искусство того времени мало-помалу избавлялось. Кто-то скажет, что круг потребителей салонного искусства был количественно несопоставим с аудиторией массовой культуры наших дней, что в известном смысле Салон был не менее элитарен, чем современный модернизм. Но количество в данном случае роли не играет: понятно, что значительная часть человечества в ту эпоху не являлась, так сказать, частью Общества, т. е. относительно образованной и располагающей досугом городской публики, образующей целевую группу поп-искусства. Впоследствии эта группа заметно выросла в объеме, охватив собой если не весь человеческий род, то, во всяком случае, его добрую половину. Оттого-то и возникла потребность в массовом репродуцировании эстетических моделей, которые ранее распространялись исключительно посредством ручного, ремесленного труда. Но природа этих моделей изменилась мало – ведь они рас-

считаны на те же самые слабодифференцированные эмоциональные реакции: удивление, умиление, вожделение, ужас.

Пеплумы Тома Кутюра («Римляне эпохи упадка», 1847), Леона Жерома («Фрина перед трибуналом», 1861) или Генриха Семирадского («Светочи христианства», 1877) – это самые настоящие блокбастеры докинематографической эпохи: технически совершенные, с огромной массовой, дорогостоящими спецэффектами и налетом сенсационности, основанным на эксплуатации двух вечных и неизменно привлекательных тем – секса и насилия. Если более ранние из них еще сохраняют черты «строгого стиля», то более поздние отличаются откровенно эклектичным («синтетическим») характером: все средства хороши для достижения максимально сильного и «живого» эффекта.

Показательны также предпринимаемые в этот период попытки изменить условия экспонирования живописи. Так, некоторые картины американского живописца Фредерика Черча – автора зрелищных пейзажей, изображающих разные уголки американского континента – демонстрировались в специально оборудованных залах, где публика рассаживалась рядами и рассматривала холст через театральные бинокли. Не менее примечателен случай русского ориенталиста Василия Верещагина. Его выставки были организованы по принципу мультимедийных шоу – с экзотической музыкой, предметами иноземного быта и растениями в кадках¹. Я уже не говорю о том, что сама модель передвижной выставки, рассчитанной на широкую публику, и извлечение прибыли с продажи не столько самих картин, сколько входных билетов, очевидным образом предвосхищает систему кинопроката.

Из сказанного может сложиться превратное впечатление, будто я отождествляю кинематограф (по крайней мере, кинематограф повествовательный) с массовой культурой. Разумеется, это не так. Я также не ставлю знак равенства между кино и Салоном XIX в., противопоставляя им обоим искусство модернизма. Скорее, я пытаюсь сказать, что кино как бы возвращает нас в эпоху до окончательного расслоения авангарда и китча. Это не значит, что повествовательное кино представляет собой однородную традицию, что в нем нет своего «авангарда» и своей «попсы». Утверждать это – значило бы противоречить очевидному. Но в контексте кино эти термины значат нечто иное, нежели в контексте изобразительного искусства: в последнем случае они предполагают принципиальную разницу установок (рефлексивно-аналитическую по отношению к авангарду, синтетическую и репрезентативную по отноше-

¹ Выразительная характеристика деятельности Верещагина дана в книге Алексея Бобрикова «Лекции по истории русского искусства XVIII–XIX веков», готовящейся к выходу в издательстве «НЛО»; приведенная здесь информация взята оттуда. Книга Бобрикова является первой известной мне работой, где по отношению к русскому искусству широко используется понятие массовой культуры и связанные с ним вспомогательные категории.

нию к китчу); в случае же с кино имеется в виду исключительно разница художественного качества. Аналогичную разницу мы отмечаем, когда попадаем в какой-нибудь немецкий и голландский художественный музей и наряду с произведениями Дюрера или Хальса видим огромное количество однотипной продукции эпохи Ренессанса и барокко – бесчисленные «несения креста» и групповые портреты кисти малоизвестных современников немногих великих мастеров. С другой стороны, следовало бы более беспристрастно, без обычного предубеждения взглянуть на феномен «массовой культуры», вернее, на лежащую в его основании модель «синтетического искусства», которая как таковая ничуть не более ущербна, чем так называемый «авангард»¹.

Опять же, может показаться, будто кино рассматривается мной как некий исторический пережиток домодернистской чувственности, продлившей своё существование благодаря появлению нового медиума. Отчасти так оно и есть. Но ситуацию вполне можно перевернуть – и рассматривать кино как прообраз грядущего синтеза. Возможность такого сценария подтверждается несколькими фактами: во-первых, тем, что в искусстве конца XX – начала XXI в. медиальная и институциональная авторефлексия уже не является первоочередной задачей, что «модернизм» наших дней часто носит характер синтетический и репрезентативный; во-вторых, тем, что моделью для современного искусства часто становится именно кино. Последнее касается не только «видеоарта», т. е. контекстуализации движущегося изображения в музейно-галерейной среде, но и таких художественных форм, которые оперируют статичными образами. Вполне возможно, что кино выполняет в наши дни роль своеобразного «ретроавангарда», предсказывающего дальнейшую перспективу развития культуры, в то время как исторический авангард был кратким эпизодом, когда высокое искусство взяло на себя функции (само)критики, уступив прочие функции своему антиподу.

Можно, однако, предположить и нечто обратное гипотезе об исторической «прогрессивности» кино. Не исключено, в один прекрасный день кинематограф переживет что-то подобное тому, что пережило искусство. От него отслоится «натуралистическая составляющая», которая перейдет в какие-то другие формы выражения – например, в стереокино. А традиционное, «плоскостное» кино, в значительной степени свободное от наррации, будет существовать в контексте, напоминающем музейно-

¹ В одном из поздних интервью Клемент Гринберг, автор концепции авангарда и китча, вспоминает, что его знаменитое эссе во многом родилось из раздражения, которое его автор испытывал, когда в студенческие годы жил в общежитии и был вынужденным слушателем одних и тех же популярных мелодий, раздававшихся из соседней комнаты. Современная массовая культура, добавляет Гринберг, уже не кажется ему такой примитивной и банальной, как массовая культура времен его юности. «Если бы я рос в шестидесятые годы, – говорит Гринберг, – я бы, наверное, не испытывал столь же неприятных ощущений по поводу китча» [2, s. 462].

галерейный контекст современного искусства. Интересоваться им будут единицы, и эти единицы будут рассуждать о нем «абстрактно», видя в фильме только знаки, но никак не вещи¹. Пока что стереокино все еще кажется нелепым курьезом, детским аттракционом, но не стоит забывать, что такими же курьезами считались в свое время звуковой или цветной кинематограф. Так что все может быть.

Но пока до этого далеко. А раз так, то установка современного киноcritика почти не отличается от установки художественного критика XVIII–XIX вв. Конечно, это самое «почти» тоже не следует сбрасывать со счетов, поскольку современный киноcritик имеет определенный культурный опыт – опыт «формализации», «абстрагирования», «концептуализации», которым подверглись другие виды искусства в XX столетии. В итоге он комбинирует наивный натурализм и эссеизм в духе Дидро с формализмом и структурализмом, психоанализом и социологией искусства. И пока кинематограф не утратил своей странной промежуточной позиции – между искусством и жизнью, между формализмом и натурализмом, между саморефлексией и мимезисом, – он дает критику редкую возможность стать немножко беллетристом, немножко моралистом, немножко фельетонистом.

Список литературы

1. Ямпольский М. Язык – тело – случай: Кинематограф в поисках смысла. – М.: НЛО, 2004.
2. Clement Greenberg. Die Essenz der Moderne. Ausgewählte Essays und Kritiken. – Amsterdam, Dresden: Verl. der Kunst, 1997.
3. Michael Fried. Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot. – Chicago, London: University of Chicago Press, 1988.
4. Michael Fried. Why Photography Matters as Art as Never Before. – New Haven, London: Yale University Press, 2008.

¹ Косвенным доводом в пользу правдоподобия такого сценария служит то, что нечто подобное уже произошло с фотографией. Финальная стадия конвергенции фотографической техники и модернистского искусства припала на конец XX в. Майкл Фрид, посвятивший этому процессу книгу с красноречивым названием «Why Photography Matters as Art as Never Before» (что-то вроде «Почему фотография приобрела в наши дни статус искусства»), в качестве основного признака интеграции фотографии в художественный контекст считает то, что начиная с конца 1970-х гг. средствами фотографической техники стали решаться проблемы, которые некогда решались средствами живописи и которые, собственно, и сформировали парадигму модернизма [4]. Таким образом, можно сказать, что такие фотографы, как Джефф Уолл или Томас Штрут, заново проигрывают мотивы, актуальные полтора, а то и два столетия назад, в эпоху Делакруа, Курбе и Мане.

Кино XXI века: сумеречная зона

В статье представлен анализ специфических черт кинематографа первого десятилетия XXI в., прежде всего, его ментальных и антропологических характеристик. Выстраивается новая морфологическая структура, классифицирующая гиперреальные искусства, базовым искусством для которых является кино. Рассматривается их тройственное онтологическое основание, включающее человека, природу и машину.

This article presents the analysis of the specific features of cinematography in the first decade of the twenty first century and first of all its mental and anthropological characteristics. The author creates a new morphological structure which classifies hyper real arts, based on the cinema. The triple ontological ground, including human, nature and machine are considered in the article.

Ключевые слова: кино XXI в., синтетическое искусство, гиперморфологическая система, сумеречная зона, виртуальный образ, машина, гиперреальность.

Key words: XXI century cinema, synthetic art, hypermorphologic system, twilight zone, virtual image, machine, hiperreality.

Нетрудно видеть, что название данной статьи состоит из двух смысловых частей – это кинематограф первого десятилетия нового века и его ведущая ментальная и визуальная характеристика. Поэтому наши размышления будут отражать эту двусоставность темы.

Вступив в XXI век, кинематограф открыл второе столетие своей истории. Несомненно, что в нём нашли своё отражение не только образно-художественные и технико-технологические новации новейшего исторического момента, но и философско-эстетические и ментальные изменения, присущие современной цивилизации. Всё это требует осознания и новой классификации тех художественных процессов и явлений, которые принесло с собой кино и, прежде всего, в область морфологии искусства.

Принято считать, что кино является самым молодым из всех известных на сегодняшний день искусств. Позволю не согласиться со всем известной морфологической классификацией, состоящей из трёх типов и восьми видов искусств, где кино определяется как синтетическое искусство, однотипное с танцем и театром.

На наш взгляд, такая типология не правомерна, так как в одной группе оказываются искусства с разными онтологическими основаниями. Семь традиционных видов искусств гомогенны, они соответствуют

семи эстетическим категориям, семи основным цветам, семи звукам октавы, в своём генезисе они имеют два онтологических основания: природу и человека. В то же время кино в своём основании троично – человек, природа, машина, причём ведущими началами здесь выступают человек и машина, а природа (впервые!) в процессе генезиса данного искусства предстаёт в роли вспомогательного элемента.

Этим фундаментальные различия между кино и остальными семи искусствами не ограничиваются. Пространство семи традиционных видов искусств – это пространство действительности с его трёхмерностью и необратимым временем. Пространство кино – пространство двойственное, искусственное, его можно разделить на внешнее (пространство экрана, монитора и т. д.) и внутреннее, гиперреальное, виртуальное, которое является многомерным и глубоким. Кроме того, кинопространство лишено целостности пространства действительности, оно дискретно, фрагментарно. Время в кино обратимое, релятивное, т. е. может разворачиваться как из будущего в прошлое, так и наоборот, повторяться, быть параллельным. Есть и ещё одна черта киноискусства, которой лишены семь традиционных видов – это присутствие в художественной образности кинематографа дизайна. Грим, костюмы, причёски, интерьеры, слив-дизайн DVD дисков, спецэффекты, оформление титров – это и многое другое является сферой дизайна в кино.

Всё это говорит о том, что в случае кино мы имеем дело не просто с восьмым видом искусства, но с новым социокультурным явлением, а именно с **визуализатором гиперреальности**.

Сто лет развития кинематографа показали, что на его основе выстраивается новая морфологическая система, в которой можно выделить: «гиперархитектуру» – это некая виртуальная архитектура, которую можно увидеть в кинофильмах и которая никогда в действительности не существовала; «киноживопись» – это фотография; «кинографика» – это web-графика; «кинолитература» – это телевизионные сериалы; виртуальный театр – это собственно художественные киноленты; «киномузыка» – это музыкальный клип. Нетрудно видеть, что вся эта гиперморфология отражает процесс, во-первых, визуализации всех видов искусств, даже темпоральных, выразительных; а во-вторых, в этой системе изобразительные искусства, такие как архитектура, живопись, графика, отличаются от синтетических и темпоральных видов искусств лишь большей степенью статичности.

Можно предложить классификацию гиперморфологической реальности: по техническим носителям: фотоаппарат, кинокамера, телевизор, компьютер; по степени виртуализации действительности: документальная – неигровая реальность, художественная – игровая и анимационная реальность (графическая или предметная).

Формализуются гиперискусства посредством дизайна, а творческим методом этих искусств является клиппинг, конструирующий образ либо по нарративному, либо по ассоциативному сценарию [5].

Почему только спустя сто лет существования кино стало возможным говорить о природе этого явления как об ином (гиперреальном) искусстве? Думается, ответ здесь очевиден. Так как существование кино связано с технико-технологическими и научными достижениями цивилизации, то для его образно-художественной реализации требовалось время, и первые сто лет истории кино явились периодом становления, формирования не столько образно-художественной составляющей искусства кино (великий художественный образ не нуждается в совершенных внешних технических средствах, он зависит только от таланта творца, т. е. имеет антропологические основания), сколько того мира, чьим визуализатором оно выступает, т. е. гиперреальности. Таким образом, именно к рубежу XXI в. кино впервые располагает достаточной полнотой технико-технологических возможностей для того, чтобы в полной мере продемонстрировать себя как представителя новой виртуальной реальности.

Какой же предстаёт она, эта реальность, перед миллиардами потребителей кино? Конечно, кино первого десятилетия XXI в. очень разнообразно, здесь есть арт-хаусное кино для эстетов и массовая видеопродукция, с искусством иной раз ничего не имеющая общего. Здесь много жанров, стилей, манер. Тем не менее существуют и общие характерные признаки новейшего кино, которые хотелось бы обозначить.

Кинематограф уже в первые десятилетия своего существования стал наиболее популярным среди всех видов искусств. Именно кино аутентично психотипу массового сознания, а, следовательно, все изменения, происходящие, в частности, в эстетической и ментальной сфере социума, закономерно отражаются в кино. Выглядит весьма символичным тот факт, что в 2001 г. на мировые экраны выходят два выдающихся кинопроизведения, отразившие две ведущие мировоззренческие тенденции нового кинематографа. Это ленты Михаэля Ханеке «Пианистка» и Питера Джексона «Властелин колец».

Фильм М. Ханеке (по роману нобелевского лауреата Эльфриды Елинек) глубоко антропологичен, более того, можно сказать, он явил собой киновоплощение «квир-теории»¹, которая активно развивается с

¹ В 90-е годы на смену гендерной теории приходит так называемая теория квир (квирнес). По мнению главных теоретиков этого направления Терезы де Лауретис [6], Джудит Батлер [1; 2] и Ив Косовски Сэдживик [3], все прежние социальные теории имели три главных недостатка: 1) недооценивали значение гендера и сексуальности; 2) были андроцентричными, их отправной точкой неизменно были мужские отношения и переживания; 3) были гетеросексистскими и гетеронормативными, принимая гетеросексуальность за единственно возможную, «правильную», базовую мо-

90-х годов и подчеркивает момент незафиксированности сексуальной идентичности современного субъекта. Быть «квир» – значит отрицать как нормативную гетеросексуальность, так и гомосексуальность. Иная квир-идентичность не поддается однозначному определению, она всегда является изменчивой, текучей и «подрывной» (субверсивной) по отношению к любой нормативной системе. Квир – это личностная идентичность, лишенная сущности, которая по определению расходится со всем нормальным, легитимным, господствующим. Нетрудно видеть, что в новой «виртуальной антропологии» и, в частности, новой сексуальности, проглядывают характеристики гиперреального пространства, в котором возможны аватары, никнеймы и другие «заместители» реальной личности, имеющие «плавающую» сексуальную идентичность. Онтологические основания квирнес понятны – это присутствие в этой реальности машины, для которой ни на поле сексуальности, ни на поле гендера нет ни норм, ни предпочтений. Поиски душевного созвучия, познание своей уникальной телесности и создание мира двоих, основанного на доверии, именно такие ментальные характеристики воплощают (в различных вариациях) фильмы этого десятилетия, посвященные теме «реального» человека в реальном мире: «Однажды в Версале», «Картагена», «Джули и Джулия», «Просто вместе», «Король говорит», «Главная улица». «Норвежский лес»...etc.

Антропологическая проблематика кино XXI в. включает ещё один мотив – не новый для философии, но достаточно свежий для кинематографа: тему сверхчеловека, субъекта, получившего в силу различных обстоятельств сверхспособности. Это может быть человек-паук, герой комиксов, волшебник или вампир. Тема «сверхчеловеческого» созвучна со второй ведущей мировоззренческой тенденцией в кино первого десятилетия нового века – с коллизией глобального этического противостояния, своими корнями уходящее в миф и мифологическое сознание, и репродуцирующее в современных условиях кинематографические гипермифы. Первым в этом ряду явился фильм П. Джексона «Властелин

дель сексуальности, в свете которой гомосексуальность казалась просто вариацией или аберрацией. Квир-теория считает все гендеры и все сексуальные ориентации равноправными, равноценными и, так сказать, одинаково близкими к Богу. Подобно гендеру, «квир» – не объективная природная данность, раз и навсегда характеризующая данного человека, а перформанс, театрализованное представление, смысл которого неотделим от контекста. «Квирнес» (это слово можно перевести как «инаковость») было принято в качестве понятия, позволяющего избегать категоризации людей по их сексуальной практике. Каким бы ни был источник сексуального желания и удовольствия, можно стать «квир» по выбору. Подрывая принцип универсальной гетеросексуальности, квир тем самым ставит под вопрос даже такие, на первый взгляд, бесспорные термины, как «мужчина» и «женщина». Квир-теория считает сексуальные идентичности функциями социальных представлений, репрезентаций. Репрезентации предшествуют сексуальным идентичностям, определяют, усложняют и разрушают их.

колец», затем лавинообразно следовавшие за ним «Гарри Поттер», «Беовульф», «Нибелунги», начальные эпизоды «Звёздных войн», «Небесный капитан и мир будущего», «Город грехов», «Мерлин» – список можно было бы продолжить. Господство мифологической образности в кино и мифологического начала в массовом повседневном сознании является отражением глобального слома традиционных культурных реалий, который сопровождается социальной нестабильностью, радикальной сменой форм жизнедеятельности, культурным синкретизмом. Именно мифологическая форма сознания/познания позволяет человеку воспринимать хаос в мироздании и помогает сохранять абсолютные этические ориентиры.

Существует и ещё одно мощное основание для присутствия мифа в кинематографе начала XXI в. Это тоска по Герою. Специфика антропологических конфигураций современной массовой культуры такова, что, оказываясь всё более в окружении машин, рядовой потребитель воспринимает машину как значительную часть реальности, причём такой, которая может стать и враждебной всему человеческому роду. Человек в массовой культуре почти потерял бытийственную свободу. Никогда ранее он не был так зафиксирован и идентифицирован как гражданин, покупатель, пользователь, абонент, пассажир, избиратель, налогоплательщик. Одновременно с сокращением экзистенциальной свободы рядовой обыватель массовой культуры теряет свою личность, всё чаще фигурируя как номер ИНН, код кредитной карты, набор цифр абонента. Сам образ жизни массовой культуры зависит от технических факторов, нарушение которых хаотизирует жизнь рядового человека (отсутствие электричества, воды, техногенные аварии). Безвестный, беззащитный, несвободный, часто доверяющий свою жизнь машине, почти променявший имя на цифры и штрих-коды человек массовой культуры способен обрести утраченную свободу (или её иллюзию) только в сфере мифа, где всегда добро и справедливость торжествуют над злом, где человек действует без оглядки на машины или научные истины, где обитают герои. Следовательно, миф как форма сознания необходим антропологически, так как способствует сохранению личности, противостоит современным тенденциям деперсонализации человека.

Все эти антропологические новации и находят своё отражение в кино. Очень существенен тот факт, что в отличие от традиционных видов искусства кино не только отражает действительность, но и создаёт свой не существующий в действительности гиперреальный мир со своими специфическими характеристиками. В данном тексте хотелось бы остановиться на ментальной характеристике этого мира.

Анализ именно этой психоэмоциональной составляющей позволяет охарактеризовать большую часть кино первого десятилетия XXI в. как **сумеречную зону**. Русское слово «сумерки», как и английское «twilight», означает «половинчатый свет» или «смешение мрака и света». В меди-

цине сумеречное сознание характеризуется отрешенностью пациента от внешнего мира и расстройством ориентации, состояниями страха и злобы, бредовыми состояниями и визуальными галлюцинациями. В процессе развития сумеречного сознания у человека отмечается абсолютная неспособность ориентироваться в окружающей действительности.

Понятие «**сумеречное сознание**» в его культурно-историческом плане одним из первых стал исследовать В.В. Розанов, в частности, в литературном комментарии «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского» 1891 г. и публицистических очерках 1899 г. под общим названием «Сумерки просвещения» [4]. На рубеже XIX–XX вв. Розанов заостряет вопрос о состоянии европейского духа и обосновывает свой взгляд через образ «сумрака» и «сумерек», характерных для цивилизации, исчерпавшей свой потенциал развития. Познавательная природа разума в сумеречном состоянии оказалась расщеплённой, нецельной в своих методах познания действительности. В таких условиях понимание реальных процессов бытия стал уже невозможен. Как считал Розанов, скрытые тенденции разложения, смерти культуры как проявления распада её органических форм, – искусства, науки, философии, религии, – приводят к затемнению духовной жизни западного человека. Свет логоса, заключенный в осмысленном, просветлённом существовании человека, гаснет, наступают тягучие, томительные сумерки европейской цивилизации. В этой работе русский мыслитель проводит философско-культурологический анализ психосоциальных процессов истории Нового времени и вводит понятие сумрака духа, причина которого кроется в ряде серьёзных ментальных подмен в понимании человеческой природы.

На наш взгляд, оценки, данные В.В. Розановым почти сто лет назад, не утратили своей актуальности. Подобные экзистенциальные и ментальные состояния мощно воплотило кино XXI в., – достаточно вспомнить сагу «Сумерки», ставшую культовой и породившую глобальную субкультуру. Примечательно, что в одной из серий фильма героиня вопрошает себя, встретившись с очередным чудесным явлением в своей жизни: «Неужели все сказки и легенды – правда, и в мире не осталось ничего реального и вменяемого?» Напрашивается вопрос: а вменяемая ли большая часть мира, сконструированного в гиперреальности кинопространства? Мощные технические возможности современного кино позволяют создавать нереальные, невероятные пейзажи и персонажи в таких, например, фильмах, как «Видок», «Гладиатор», «300 спартанцев», «Время ведьм» etc., кинотексты которых созданы почти исключительно с помощью графического дизайна и балансируют на грани человеческой фантазии и безумных галлюцинаций. Сумеречное пограничье присутствует и во внутренней динамике кинотекста: очевидно постепенное ускорение сменяемости кадров в мировом кино. Самым медленным, читай «заумным», сегодня стало арт-хаусное, авторское кино, массовое же кино балансирует на частоте кадров, приближающейся к границе визуаль-

ного восприятия человека (самый быстрый ритм – в рекламных трейлерах художественных фильмов), за которым следует уже хаотическое бессмысленное восприятие.

Когнитивные характеристики нового кино также могут быть определены как сумеречные – смысловая и логическая взаимосвязанность образов, ассоциаций становится всё свободнее и часто представляет ничем не сдерживаемый полёт фантазии режиссёра или сценариста. Примером может служить фильм Криса Вейца «Золотой компас» (New line Cinema, 2007). Сюжет фильма повествует о том, как двенадцатилетняя Лира отправляется в удивительное путешествие к Северному Полюсу, чтобы спасти своего похищенного друга. На помощь девочке приходят северные ведьмы под предводительством прекрасной Серафины Пеккала и огромный бронированный медведь – король северных медведей. На пути их стоит зловещая Миссис Коултер (она же – мать главной героини и предводительница магов и армии монстров). Помогает девочке золотой компас, оберегаемый деймоном – персонификацией её жизненной силы. Этот, с точки зрения здравого смысла, полубезумный сумеречный сюжет воплотили известные голливудские актёры: Николь Кидман, Дэниел Крейг, Дакота Ричардс, Йен МакКеллен, Кристофер Ли, Ева Грин, Эдвард де Соуза, Кэти Бейтс, Бен Уоркер. Бюджет фильма составил 180 миллионов долларов, а собрал в мире более 292 миллионов.

Всё это свидетельствует о том, что сумеречные, полубезумные образы и состояния, которые всё чаще визуализирует современный кинематограф, – это не частные фантазии, а широко распространённое явление, имеющее мощную финансовую базу и не менее мощное культурное влияние. Если учесть, что визуализация подобных сумеречных состояний более красочная, яркая и захватывающая, чем реальная действительность, то оценка подобных тенденций в искусстве и культуре не будет оптимистической.

Список литературы

1. Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. – Харьков: ХЦГИ; – СПб.: Алетейя, 2002. – 168 с.
2. Батлер Дж. Лакан, Ривьер и стратегии маскарада // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000. – М.: РОССПЭН, 2005. С. 422–441.
3. Косовски С.И. Эпистемология чулана. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 272 с.
4. Розанов В.В. Сумерки просвещения. – М.: Педагогика, 1990. – 620 с.
5. Фуртай Ф. Явление клиппинга в современной массовой культуре: попытка культурологического анализа // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2009. – № 4. Т. 1. – С. 126–135.
6. Teresa de Lauretis. Freud's Drive: Psychoanalysis, Literature, and Film. Palgrave/Macmillan. – London, 2008.

ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ: ПРОСТРАНСТВО КОММУНИКАЦИИ

УДК 140

И. В. Голубович

«Европейский словарь философий: Лексикон непереводаемостей» (французский оригинал и украинская версия): универсум, мультиверсум, картография*

В статье проанализирован один из самых значимых современных международных философских проектов – французский проект «Европейский словарь философий: Лексикон непереводаемостей». Дается сравнительная характеристика французской и украинской версии. Подчеркивается роль Словаря для формирования украинского национального «языка философии», стиля и профессиональных стандартов философской культуры.

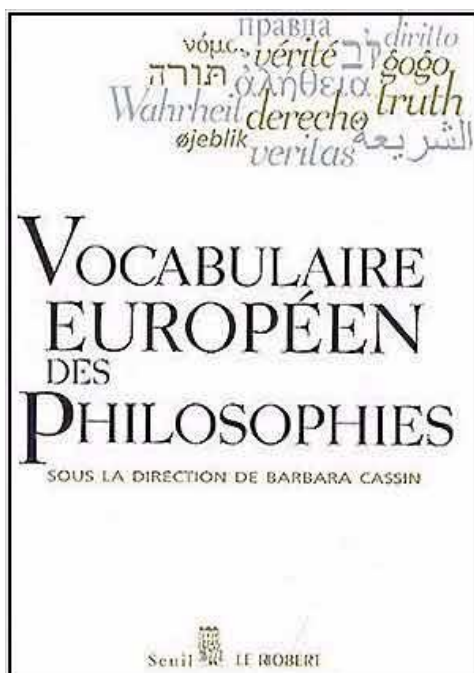
The article is devoted to the analysis of one of the most meaningful contemporary international philosophical projects – the French project «European Dictionary of Philosophy. Lexicon of Untranslatable terms». The comparative characteristic of the French and Ukrainian version is given. The role of the "Dictionary" for the formation of the national «language of philosophy », style and professional standards of philosophical culture are emphasized.

Ключевые слова: языки философии, мультиверсум философии, непереводаемость, картография философии.

Key words: languages of philosophy, cosmos of philosophy, untranslatability, cartography of philosophy.

* Настоящая публикация является развернутым комментарием к презентации первого тома украинской версии словаря «Европейский словарь философий: Лексикон непереводаемостей» [1], которая состоялась 3 мая 2010 г. на круглом столе «Humanities: миссия, цели, методы» в рамках последней сессии трехлетнего международного семинара «Teaching Classics. Fundamental Values in the Changing World» (Институт «Открытое общество» (Будапешт, Сибирское отделение Института философии РАН, Новосибирский государственный университет, Центр изучения древней философии и классической традиции; руководитель проекта доктор философских наук, профессор Е.В. Афонасин)).

Французский оригинал



Более десяти лет продолжалась работа авторского коллектива под руководством Барбары Кассен, объединившей группу из более чем 150 ученых-специалистов в разных областях философии и лингвистики, привлеченных для работы над статьями. В 2004 г. «Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles» [12] увидел свет во Франции. Он содержит 400 статей, где сравниваются более 4 тысяч слов, выражений, оборотов 15 языков (прежде всего, древнегреческого, древнееврейского, латинского, арабского, французского, немецкого, английского, испанского, итальянского, португальского)¹.

Словарь представлен в одном томе, материал в котором размещен в алфавитном порядке. Статьи делятся на три типа. Во-первых, статьи, посвященные непереводаемым аспектам того или иного термина или словосочетания одного из европейских языков (к которым причислены, по понятным причинам, еврейский и арабский) (тип 1). Во-вторых, статьи более общего порядка, которые характеризуют определенный язык и его значимые философские особенности (тип 2). В-третьих, материалы, которые не носят характера полноценной статьи, а лишь отсылают к другим статьям, это своего рода «путеуказатели» (тип 3).

¹ В своем анализе украинской версии «Европейского словаря философий: Лексикона непереводаемостей» (далее – Словарь) я буду опираться на материалы публичного обсуждения Словаря на сайте киевского издательства «Дух и Литера» (http://duh-ilitera.kiev.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=343&Itemid=1), представленного и на страницах «французского» спецвыпуска главного философского журнала Украины «Філософська думка» [9]. Учтен также разговор о феномене Словаря, который провел на философском факультете Одесского национального университета один из активных участников проекта проф. Олег Хома, глава украинского Общества исследователей современной философии, директор Межуниверситетского центра историко-философских исследований «Renatus», главный редактор специализированного журнала «Sententiae».

Именно Олег Хома, а также Константин Сигов, руководитель проекта украинской версии Словаря, директор, пожалуй, лучшего на Украине гуманитарного издательства «Дух и Литера», инициировали серию посвященных обсуждению Словаря семинаров на ведущих философских факультетах Украины. Это вполне логичный шаг, поскольку Словарь изначально рассматривался не просто как серия книг, а как попытка трансформировать украинскую философию в целом, стиль и манеру философствования, методы, приемы и само «ремесло» гуманитаристики.

Авторы оценили свое детище как вызов. *Во-первых*, это вызов традиционным взглядам на историю философии и традиционному пониманию философии как таковой. В этом контексте Словарь можно рассматривать как эффект «Эффекта софистики» – так называется одна из самых известных книг Барбары Кассен [5]. Попытаемся хотя бы в общих чертах рассмотреть Словарь на фоне «Эффекта софистики». Ученица позднего Хайдеггера пытается в предложенном им направлении «онтологии языка» и «герменевтики фактичности» переосмыслить как традицию софистики, так и историю философии в целом. Это заявка на создание «софистической истории философии», позволяющей перестроить «космос философии». Основная презумпция – софистика творит философию как факт и эффект языка. Она открывает дискурс как онтологию («от онтологии к логологии»), указывает на перформативность и автономность языка, на порождаемый им «эффект мира». «Софистический дискурс – это речь-демиург, она фабрикует мир, заставляет его свершиться» [5, с. 50]. История философии и история мысли – это история слов. А слова в софистической дискурсивности становятся начинщиками реальности – в этом смысл логологии как онтологии. Б. Кассен призывает рассматривать софистику не как «дурного близнеца» и побочную ветвь магистрального течения европейской философии, а как равноценную тенденцию в истории мысли. «История философии, переписанная по правилам софистики..., своим эпицентром будет иметь проблему правил языка» [5, с. 12].

И вторая презумпция «Эффекта софистики» – соотносить философские позиции не с единственностью истины, но «с мгновениями, которые дает нам *kairos*¹, случай, возможность; соотносить при помощи *tekhnai*, приемов, хитростей, махинаций, позволяющих схватить *kairos* за вихры» [5, с. 14]. С этой установкой в «Эффекте софистики» рассматривается трактат Горгия «О небытии или о природе» и его же «Похвала Елене». Трактат о небытии и «Похвала Елене», по словам Б. Кассен, одновременно утверждают стандарт софистического типа дискурсивности и реализуют его на практике. Елена – не больше не меньше, чем небытие. Она есть то, что о ней говорят. А о ней можно всегда вести, по меньшей мере, две речи: это самая виновная из женщин (небытия нет) или, наоборот, – это самая невинная из них (небытие есть). Горгий не только постулировал это теоретически, а сумел околдовать афинян, выступив с обратными речами. В один день он убедил народное собрание в том, что Елена виновна, а в другой – что она сама невинность [5, с. 51].

¹ Кайрос в древнегреческой мифологии – бог счастливого мгновения, которого изображали с прядью волос на голове, – только за них можно было схватить крылатого, неуловимого Кайроса; в более широком смысле кайрос – полнота времени, полнота истины.

Надо сказать, что классические историки античной философии не слишком приветствуют новации и модернизации Б. Кассен. В этом можно было убедиться на международном философском семинаре в Новосибирске, гостем которого стал французский философ Люк Бриссон (Luc Brisson), известный историк античной философии, автор переводов и комментариев к Платону и Плотину. Коллега Б. Кассен по Сорбонне на этой сессии как раз прочел курс лекций по софистам: он предлагает рассматривать их исключительно в историческом контексте. Однако и Л. Бриссон отважился в своем изложении на расширительную трактовку софистики, правда, с негативными коннотациями, называя современное общество обществом софистическим.

Возвращаясь к замыслу словаря в «софистическом контексте» а la Б. Кассен, можно говорить о заявке на создание «эффекта мира» – как минимум европейского философского ландшафта или, точнее, ландшафтов, возможных мультиверсумов, инфицированных дискурсом. А обнаруженные и проясненные философские непереводимости в их причудливых социокультурных, исторических, национальных контекстах – это «καίρος, схваченный за вихры при помощи τεκμηναί». Сама же Европа, в интерпретации Б. Кассен, подобна Елене и небытию, она есть то, что о ней говорят, она одновременно и есть и создается, она является и «ретроспективной Европой», и становящейся Европой, «Европой в развитии, в действии» [4, с. 13]. Зная околдовывающую, «софистическую» силу слова, авторы Словаря, в отличие от Горгия, убеждают не только собратьев по философскому цеху, но и «народное собрание» лишь в одном: Европа – «скорее ενεργεία, чем εργον», через разногласия и различия творящая сама себя.

«*Ave, Europa!*» – вот модус Словаря. «*Ave*» – приветствие при встрече и прощании. На это обращает внимание Оксана Пахлевская, известная украинская писательница, культуролог, литературовед, профессор Римского университета «Ла Сапиенца» и Института литературы Национальной академии наук Украины, дочь гениальной поэтессы Лины Костенко. «*Ave, Europa!*» – название ее книги, получившей достаточно широкий резонанс в нашей стране [8]. Это хроника процесса сближения Украины с Европой и отдаления от нее в годы независимости. О. Пахлевская заостряет мотив прощания: «*Ave, Caesar, morituri te salutant*» – «Идущие на смерть приветствуют тебя, Цезарь». «Я не знаю, какое из двух “*Ave*” скажет Украина в ближайшие годы», подчеркивает она [8, с. 8]. И этот драматичный украинский контекст следует иметь в виду, когда мы обратимся к национальной версии словаря.

Необходимо ввести Словарь и в еще один контекст, о котором Б. Кассен упоминает лишь вкратце. Она подчеркивает, что моделью ей и ее соавторам послужил «Словарь индоевропейских социальных терминов» Эмиля Бенвениста. Чтобы обнаружить смысл одного слова в одном языке, он показывает, в какие сети оно входит, и пытается проследить,

как функционируют эти сети в различных языках [4, с. 13]. Однако такой словарь в Европе и мире – не единственный, а подобный подход составляет суть быстро развивающегося междисциплинарного направления, которое можно обозначить как «*история понятий*» с близкими ему «*историей дискурса*», «*историей метафор*» и т. д. [2]. Можно упомянуть Р. Козеллека, Р. Райхарта, Х. Блуменберга, Г.Ю. Лазебрюнка, Э. Шмита, Р. Робен, Ж. Гийому, Р. Моннье, М.-Ф. Пиге, Дж. Покока, К. Скиннера и др. Можно сопоставить французский Словарь с другими французскими проектами последних десятилетий («Справочник по основным социально-политическим понятиям во Франции 1680–1820 гг.», многотомный продолжающийся «Справочник социально-политических словоупотреблений французского языка (1770–1815)»). Стоит вспомнить энциклопедический словарь «Основные исторические понятия. Исторический словарь политико-социального языка в Германии» и немецкий проект «Исторический словарь философий», а также кэмбриджскую серию монографий «Идеи в контексте» и т. д. Можно также говорить о поиске адекватного наименования/наименований для подобного рода исследований: «историческая семантика», «история ментальностей», «историческая культурология», «исторический дискурсивный анализ», «философская метафорология», «история знания и представлений», «лингвистическая история концептуальных словоупотреблений» и т. д. Однако такая дисциплинарная контекстуализация Словаря требует отдельного серьезного разговора, так же, как, возможно, менее серьезного, но не менее глубокого размышления потребует сравнение Словаря с «Хазарским словарем» М. Павича, а такая аналогия у многих возникает. Вместе с тем нельзя не отметить, что аналогов «словарю», центральной идеей которого является непереводаемость, пока нет.

Если для Европы и США создание словарных проектов подобного типа становится достаточно распространенной практикой, то на Украине да и, наверное, в России такие издания отсутствуют. Это еще более актуализирует для нас идею, проект, способы реализации «Европейского словаря философий», который открывает целую традицию и приобщает к ней.

Теперь возвратимся непосредственно к Словарю. Его авторы попытались обнаружить за европейским философским единством множественность языково-мировоззренческих уникальностей, которые вместе составляют уже не Универсум, а Мультиверсум [1, с. 8]. «Понимаем ли мы, говоря *mind*, то же самое, что говоря *Geist* или *esprit*? А правда – это *justice* или *verite*? И что происходит, когда мы передаем *mimesis* как *representation* вместо *imitation*? Таким образом, каждая статья словаря отталкивается от узла непереводаемостей и содержит сравнение терминологических сетей, искривление которых составляет историю и географию языков и культур», – подчеркивает Б. Кассен во вступительном слове [4, с. 13]. Отправной точкой стали размышления над трудностями

перевода в философии и феномен «непереводимости», а также желание через «лексикон непереводимостей» сделать ставку на поддержку плюрализма языков и культур. Для авторов проекта «Vocabulaire...» подчеркивание смысла и важности различий – единственный способ реально облегчить культурно-языковое общение.

Одна из самых амбициозных целей Словаря – создать картографию философских отличий как в диахронной, так и в синхронной перспективе. Диахрония – для исследования переходов: от греческого к латинскому языку, от латыни античной к латыни схоластической, а потом и гуманистической, от древних языков к языкам народным со сложным взаимодействием между ними (так, в отношении греческого проясняются связи между народной *димотикой* и очищенной *кафаревусой*), от одной традиции и системы философского языка к другой, от одного поля знания и логики к другому. Синхрония – для того, чтобы зафиксировать современное положение дел, очертить национальные философские пейзажи, выявить «фальшивых друзей переводчиков», «заблуждения слов», чужеродные заимствования, дублеты, лакуны, искаженные значения, которые в каждом языке обозначают кристаллизацию определенных тем. Подобная синхрония имеет и политическую направленность, подчеркивают авторы. Это – протест против доминирования «универсального псевдоанглийского», своего рода «глобиша», который стал официальным языком официального и научного международного общения, не являясь языком в подлинном смысле слова. Одновременно авторы отмежевываются от «онтологического национализма», эссенциализирующего гений и мессианство языка, сакрализирующего непереводимости.

Словарь позиционирует себя как нормативный образец иной манеры философствования, которая не рассматривает понятия без слов, как рабочий инструмент нового типа, незаменимый для европейского философского сообщества, и одновременно как путеводитель по философской Европе для студентов, преподавателей, профессиональных исследователей и любознательных непрофессионалов. И эта сверхамбициозная затея потребовала не просто высокого профессионализма, а сверхпрофессионализма переводчиков и «тех переводчиков (историков, комментаторов, критиков, интерпретаторов, которыми являемся мы как философы» [4, с. 16] – подчеркивает Барбара Кассен. И это *вызов, во-вторых*: вызов самим себе, своим профессиональным качествам и междисциплинарным умениям, своим способностям удержать такой универсум. И в этом контексте Словарь задает не только нормативный образец философствования нового типа, но и модель философа нового типа.

И в *третьих*, вызовом для Словаря стал проект его одновременного перевода на несколько иностранных языков: английский (США, Принстон), арабский (Марокко), испанский (Мексика, Мехико), португальский (Бразилия), румынский (Румыния, Клуж), украинский (Украина,

Киев), фарси (Иран, Тегеран). В будущем запланировано объединить все разноязычные версии в пределах вэб-ресурса, подобного «Википедии», с гиперпереходами от одной языковой версии текста к другой. Предполагается также продолжение переводов за счет статей, отсутствующих во французском издании. Каждая исследовательская группа имеет полную свободу создавать такие статьи, отражающие специфику непереводаемости философских терминов относительно их языкового контекста. Словарь в каждом конкретном случае невозможно просто перевести: исходный текст оказывается в новой для него языковой и культурной среде с присущими лишь ей презумпциями и очевидностями, мировоззренческими установками и историческими традициями, спектрами знакомого и незнакомого. Таким образом, каждый перевод Словаря, по сути, стал его языковой и культурной адаптацией [9, с. 149].

Авторы проекта при этом утверждают, что его отказались поддержать в Германии и России¹. В этой связи еще одна задача, которую ставит наша публикация – озвучить данную позицию якобы отказа российских философов от идеи «Еврословаря». Полагаю, что вряд ли она в России обсуждалась всерьез.

И лишь одна из международных версий – украинская – приобрела формат реального издания. К ней мы далее переходим.

Украинская версия



В январе 2010 г. в издательстве «Дух и Литера» вышел первый том Словаря в украинской версии, именно в версии, а не просто в переводе. Над ней работали: В. Артюх, И. Архипова, А. Баумейстер, А. Вайсбанд, А. Васильченко, Ю. Вестель, К. Гломозда, В. Ермоленко, С. Желдак, В. Каденко, Д. Каратаев, В. Котусенко, И. Листопад, С. Йосипенко, В. Малахов, М. Минаков, Д. Морозова, И. Мьялковский, К. Новикова, В. Омелянчик, А. Панич, С. Пролеев, А. Репа, А. Рябчук, А. Сигов, В. Стукалова, М. Ткачук, О. Хома. Инициаторы

перевода выбрали стратегически выигрышный путь. Обширное издание поделено на несколько частей, которые планируется издавать ежегодно. Последний том, пятый, будет призван подытожить многолетнюю работу

¹ См., в частности, статью Е. Кононенко [6] с симптоматичным подзаголовком «Что такое “глобиш” и почему в Украине понимают Лексикон непереводаемых понятий, а в России – нет».

и собрать под единой обложкой все ранее изданные материалы, а также статьи-путеказатели и оригинальные материалы украинских авторов.

Такая перспектива потребовала перестройки и переосмысления подачи материала. Для первого тома отобраны наиболее фундаментальные в философско-терминологическом аспекте термины из разных областей, которые представляются совершенно необходимыми для развития украинского философского языка и мышления. Именно они могут составить определенный языковой и смысловой фундамент для последующих переводов. Кроме того, слова представлены не в алфавитном порядке, как в оригинале, а сгруппированы тематически в соответствии с классическими философскими рубриками (тип 1). Общие же статьи, посвященные отдельным языкам (тип 2), размещены за пределами рубрик в самом начале книги. Статьи – «путеказатели» (тип 3) пока решено не переводить, и в украинской версии они отсутствуют. Редакционная коллегия украинского перевода по согласованию с руководителями французского проекта адаптировала и дополнила оригинальный текст. В первом томе представлены три новые статьи, от начала до конца написанные украинскими учеными.

В целом структура тома выглядит следующим образом. Первая часть характеризует разнообразие, специфику и философские контексты языков: «Устойчивое и изменчивое в греческом языке», «Синтаксис и семантика в современном философском немецком языке: Гегель и Кант», «О французском языке как очищении», «Английский язык или Гений повседневности», «Итальянский язык: философия также для нефилософов» и др.

Далее следуют тематические рубрики: «Бытие и онтология» («принцип/начало», «сущность», «*est*, есть существует», «*to ti en einai*», «чим-бутність», «*ame esprit* душа; ум, разум, дух» и т. д.); «Познание и эпистемология» («*sens* сенс, чувство», «*belief* вера»); «Язык и логика» («логос», «переводить», «универсалии», «аналогия», «*conceptus* концепт, понятие», «*begriff*, понятие», «омоним»); «Право и политика» («*themis* правило, предписание, закон», «полис», «политическое», «*liberal* либеральное», «гражданское общество», «правовое государство», «мультикультурализм», «икономия», «соборность», «*state* государство», «*whig/tory* либерал, консерватор»); «Время и история» («мир», «память», «судьба», «*aion* век», «момент»); «Эстетика и поэтика» («катарсис», «возвышенное», «мимесис», «общее место», «*dichtung*, литература, поэзия», «*eidolon*, образ», «*bild*, образ, картина», «*concetto*, понятие, идея, мысль»); «Этика и праксис» («любить», «прощать», «*verguenza* стыд», «*virtu* добродетель» «патос», «праксис», «удовольствие», «фронесис, рассудительность», безумие», «упразднить»).

В последнем разделе представлены три оригинальные статьи украинских авторов: «стыд», «*imputatio* ответственность, відповідальнення», «упразднить».

Словарь – это попытка воссоздать на украинском языке сразу весь космос – или хаосмос? – европейского философствования. Создана оригинальная версия «украинского зеркала европейского языково-философского мультиверсума». Это потребовало привлечения всех существующих и открытия новых возможностей украиноязычного философского дискурса, которому ранее еще ни разу не доводилось выполнять задание такого уровня глубины и сложности [1, с. 9]. Читателю предложен не только перевод, но и вариант систематизации философского лексикона и языковых ресурсов для воссоздания многих базовых европейских концептов. Выявлены и границы, присущие украинскому философскому дискурсу. Последнее обстоятельство осознано в качестве необходимого условия понимания данного типа дискурса как одного из дискурсов в многоязычной семье европейского философствования.

Пришлось переводить не только с французского. В условиях почти полного отсутствия национальных переводов европейской философской классики большая часть многочисленных цитат из произведений философов всех времен и народов была впервые переведена с языков оригинала. Еще явственнее обозначились лакуны нашего философского языка и общефилософских стандартов. Ведь большинство оригинальных статей являются образцами профессиональной компетентности и языковой эрудиции, хотя бы на уровне цитирования материала 5–6 языков в пределах одной статьи. Не удивительно, что такие тексты трудно переводить не только по концептуальным, но и по «техническим», «рутинным» соображениям.

Совместная работа над текстами Аристотеля, Платона, Квинтилиана, Апулея, Леопарди, Вико, Спинозы, Миля, Ницше, Хайдеггера потребовала привести все фрагменты переводов в определенную систему, вырабатывая по ходу дела общие для всего коллектива переводчиков правила воссоздания иноязычной терминологии, которые в отдельных случаях оказались универсальными, а в других – специфичными лишь для определенного языкового строя. И эта коммуникативная задача также оказалась непростой. Разногласия касались даже самого термина «непереводимость». «*Неперекладність*» или «*неперекладаність*»? Второй термин фиксирует процессуальность, что имела в виду и Барбара Кассен: непереводимости отнюдь не означают, что термины, слова, синтаксические и грамматические обороты никогда не переводились или не могут быть переведены, скорее всего непереводимым является то, что постоянно продолжают (не)переводить [4, с. 13]. На «неперекладаності» настаивал Олег Хома, однако большинство выбрало «неперекладність». Но это не оказалось пунктом серьезных разногласий, поскольку на кон поставлена суть дела, ради которой можно пожертвовать собственной версией или оставить ее «на краях» словаря. Так, О. Хома в ряде своих «за-

Словарных» комментариев по умолчанию или с обоснованием пользуется предпочитаемым термином.

Одним из условий осуществления перевода как коммуникации стала многолетняя работа «Лаборатории научного перевода» (<http://www.ua-pereklad.org/ua/>), созданная при поддержке украинского отделения фонда Сороса. В активе лаборатории создание «Немецко-украинского словаря философии и гуманитарных наук» (<http://www.ua-pereklad.org/ua/>), а также опыт постоянно действующих методологических семинаров, который сформировал и продолжает формировать «этос» и «праксис» достижения компромисса и консенсуса без ущерба для содержания и качества перевода. Особое внимание философскому переводу уделяет главный специализированный журнал страны «Философська думка», переживающий период активной трансформации. Вводится практика билингвических публикаций классических текстов, которая позволяет обсуждать и развивать в каждом конкретном случае языково-понятийный аппарат¹. И если бы работа над Словарем началась без подобного предварительного коммуникативного опыта, вряд ли украинская версия вышла бы так оперативно. Во время подготовки издания был создан специальный сайт для публичного обсуждения терминологии. Да и сам уже вышедший Словарь – дело не только переводчиков и комментаторов. Он открыт для любого отечественного философа, способного работать в границах предлагаемых «евростандартов». Обеспечение такой открытости и было еще одним резонансом для того, чтобы разбить Словарь на ежегодно публикуемые тома.

Один из авторов издания Андрей Баумейстер, продолжая линию «вызовов», обозначенную Б. Кассен, подчеркнул, что отечественная версия проекта – это вызов украинскому языку как «языку философии». В этой версии именно украинский стал метаязыком, внутри которого вступают в непростой диалог все европейские языки [9, с. 150].

В комментарии еще одного участника проекта, доктора философских наук, заведующего отделом истории философии Института философии НАН Украины им. Г.С. Сковороды Сергея Йосипенко подчеркнут важный штрих: безусловным достижением Словаря является обнародование того, что обычно остается за пределами переводов – это сама «ситуация перевода» [3; 9, с. 150]. Исходным для всего проекта было убеждение в том, что философия – это интеллектуальное приключение слов и понятий. Таким же «приключением мысли» стал сам перевод и широкое обсуждение «трудностей перевода». И именно публичный дискурс «переводит» Словарь из «ситуации» и «приключения» в статус «интеллектуального события». Публичное обсуждение позволяет понять еще один смысл «непереводимости»: это не только ограниченность и контекстуальность собственного опыта и языковых ресурсов, но и результат закрытости, культивирования самодостаточности.

¹ См., например, [7, 10].

С. Йосипенко настаивает на том, что «интеллектуальное событие» по настоящему произойдет лишь тогда, когда Словарь будет активно задействован в самых различных национальных практиках: интеллектуальных, политических, образовательных и т. д., – еще и поэтому инициаторы проекта не устают проводить презентации издания в разных городах Украины, в библиотеках и университетах. И настоящая публикация является «эффектом» презентации, которую провел О. Хома в рамках научно-исследовательского и образовательного центра имени Г.В. Флоровского, созданного на философском факультете Одесского национального университета.

К проблеме «контрперевода» обратился в своих комментариях В.А. Малахов (доктор философских наук, отдел философии культуры, этики и эстетики Института философии НАН Украины имени Г.С. Сковороды) [9, с. 151–153]. Перу Виктора Малахова принадлежит оригинальная статья «„Словарь” – „стыд”». Он – единственный, кто обратился именно к русской лексеме, выявляя ее ресурсы «непереводимости» по сравнению с украинским «соромом», латинским «*veregundia*», английским «*shame*» и т. д. В.А. Малахов обращает внимание на то, что Словарь актуализирует задачу контрперевода – освобождения родного языка от неприсущих ему и лишь поверхностно, принудительно усвоенных и употребляемых смысловых элементов; проведения внутренней границы усвоения иноязычных смыслов, присущей любому языку как живому и развивающемуся организму; заботы о системной открытости собственного языка и его способности диалогически сосуществовать в одном пространстве со значимыми иноязычными элементами. В. Малахов отстаивает практику осуществленных в Словаре корректных включений чужой лексики – терминов, афоризмов, цитат («доброжелательное размежевание» взамен «битв на границе»), возможность реагировать на тончайшие нюансы мысли. В этом смысле, фигурально выражаясь, скобки в тексте – это окно в большой мир, в пространство межкультурного диалога.

Еще один важный контекст украинской версии подчеркнут в комментарии Ю. Черноморца [11]. Французский «*Vocabulaire*», вдохновленный поздним Хайдеггером, исходит из тезиса: «Понятий не существует, есть лишь слова, смыслы которых свободно развиваются в стихиях живых языков». Французы буквально наслаждаются нерациональными приключениями слов и даже иногда придумывают фантастические приключения там, где их не было. А украинский коллектив авторов и переводчиков стремится к объективной истине. Слова должны быть понятиями, понятия должны иметь смысл: они должны отражать объективную реальность или быть знаками для адекватных знаний про действительность. Наши переводчики не слишком симпатизируют «игре в бисер», которой занимаются французы. Они постарались внести немного «соли рациональности», благодаря которой вкус от чтения Словаря стал

несколько иным. Украинская версия оказывается более рациональной, чем французский оригинал. Украина слишком нерациональная страна с множеством островков «домодерного мировоззрения». Во Франции рациональности слишком много, поэтому там от расшатывания понятий и значений есть польза, а на Украине пока нечего расшатывать. Здесь рационально-модерное и нерационально-постмодерное находятся еще в стадии становления. В этом контексте Словарь приобретает просветительское значение, способствует утверждению рациональной культуры на Украине.

Как подчеркнул О. Хома, столь масштабный проект был осуществлен за пределами официальных академических структур. И это при том, что все его участники являются сотрудниками университетов или научно-исследовательских учреждений. Человеческий потенциал национальной философии начинает серьезно превосходить уровень формально-институциональной организации. А инертность институций такова, что они не могут перенастроиться на международные проекты, которые по собственной инициативе и без привлечения государственных средств уже осуществляют отдельные группы исследователей. И данное обстоятельство, диагностируемое Словарем, может стать поводом для отдельных дискуссий [9, с. 149]. Не развивая подробно эту самостоятельную тему, отметим неоченимую роль издательства «Дух и Литера», которое выполняет неофициальную собирающую функцию, служит «майданчиком» обсуждения философских проблем и перспектив, привлекает необходимые финансовые ресурсы. Так, издание «Європейського словника філософій» стало возможным благодаря поддержке Посольства Франции на Украине, французских министерств культуры и иностранных дел, фонда Сороса.

Кажется, наше изложение приобретает слишком хвалебный характер. Добавим немного «соли критики». В оценке проекта наряду с оценками в превосходной степени: «интеллектуальная революция», «научный подвиг», можно встретить, немногочисленные правда, критические отклики, якобы Словарь – текстуальная «вавилонская башня», «кострубатый», барочный нечитабельный текст, в котором украинский язык выглядит как «эсперанто» из-за обилия непривычной лексики. Однако даже критики признают «неплохой», хоть и разностилевый, перевод и «хорошую» научную редактуру.

Итак, первый том украинской версии «Европейского словаря философий: Лексикона непереводимостей» вышел. В одном из комментариев сразу после выхода французского оригинала было сказано, что с октября 2004 г. в Париже за небольшую сумму в 90 евро продавался «Словарь европейских философий: Лексикон “непереводимых понятий”», и за несколько месяцев тираж был полностью раскуплен. Украинский словарь

хоть и стоит гораздо дешевле, но для среднего университетского преподавателя – тоже дорого. Тем не менее за несколько месяцев после выхода Словарь появился на полках многих личных и публичных библиотек, его тираж стремительно раскупается. Оправдаются ли надежды, возложенные на это издание, покажет будущее.

Список литературы

1. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший / Наук. керівники проекту Б. Кассен, К. Сігов. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 576 с.
2. История понятий, история дискурса, история метафор: сб. ст. / под ред. Х.Э. Бёдекера; пер. с нем., англ., фр. Ханс Бёдекер. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 328 с.
3. Йосипенко С. Мови філософій та політичний досвід: уроки „Лексикона неперекладностей” / Сергій Йосипенко [Електронний ресурс] //URL: http://duh-litera.kiev.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=343&Itemid=1.
4. Кассен Б. Вступне слово / Барбара Кассен // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший / Наук. керівники проекту Б. Кассен, К.Сігов. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – С. 13–17.
5. Кассен Б. Эффект софистики / Барбара Кассен / пер. с фр. А. Росиуса. – М.; СПб.: Моск. философ. фонд «Университетская книга», «Культурная инициатива», 2000. – 240 с.
6. Кононенко Є. Перекладено – неперекладність? Що таке „глобиш” і чому в Україні розуміють Лексикон неперекладних понять, а в Росії – ні [Електронний ресурс]//Україна молода. – URL: <http://www.umoloda.kiev.ua/number/1600/164/56353/>.
7. Ляйбніц Г.В. Принципи природи і благодаті, засновані на рацію (*Les principes de la natura et de grace, fondees en raison*) / пер. з фр. П. Бартусяка // Філософська думка. – 2008. – № 4. – С. 25–43.
8. Пахльовська О. “Ave, Еуропа!”. Статті, доповіді, публіцистика (1989 – 2008)/Оксана Пахльовська. – Київ: Університетське видавництво ПУЛЬСАРИ, 2008. – 656 с.
9. Хома О. Європейський словник філософій. Презентація першого тому української версії // Філософська думка. – 2010. – № 1. – С. 147–153.
10. Хома О. Термінологія Ляйбніца як “живе дзеркало” української філософської термінології // Філософська думка. – 2008. – № 4. – С. 56–80.
11. Чорноморець Ю. „Словник”: Філософська містика/ Юрій Чорноморець [Електронний ресурс]//Релігійно-інформаційна служба України (RISU). – URL: <http://www.risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/34157/>.
12. *Vocabulaire Europeen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles/ Sous la direction de Barbara Cassin.* – Paris: Seulle Robert, 2004. – 1533 p.

Философия как профессия и призвание

(Обсуждение книги Семенкова В.Е. «Философское знание. Модусы производства и признания»)



Семенков В.Е. **Философское знание. Модусы производства и признания.** – СПб.: Алетейя, 2011. – 224 с. ISBN 978-5-91419-521-9

От редакции. Публикация откликов на книгу Вадима Евгеньевича Семенкова открывает серию материалов, посвященных анализу современных философских практик. Мы надеемся привлечь внимание читателей и к обсуждению состояния профессиональной философии в современной России, и к анализу исследовательской методологии, позволяющей адекватно понять процессы производства и трансляции философского знания.

From the editor. The publication of responses to the book of Vadim Semenov opens a series of articles devoted to the analysis of the contemporary philosophical practices. We hope to attract the attention of the readers and to discuss the state of the professional philosophy in modern Russia, and to the analysis of the research methodology, which allows an adequate understanding of the processes of production and broadcasting of philosophical knowledge.

М. Р. Дёмин

Производство философского знания: исследования и перспективы

В предисловии к книге В.Е. Семенкова «Философское знание. Модусы производства и признания» К.С. Пигров замечает, что термин «производство знания» применительно к философии часто воспринимается философским сообществом с иронией (с. 6). Такая реакция кажется напрасной, а указанная ситуация вынуждает не только серьезно относиться к вышедшей книге, но и обсудить перспективность исследований, посвященных этой теме. Учитывая, что в самом исследовании Семенкова анализу уже существующих работ по истории и социологии философского знания практически не уделяется внимания, представляется небесполезным предварить собственно разбор книги Вадима Семенкова кратким обзором уже имеющихся западных и отечественных работ, исследующих условия производства и трансляции философского знания. Это позволит рассматривать представленную на рецензию книгу в широком контексте современных работ по истории философского знания.

1.

Связь знания и социального контекста, в котором оно производится и транслируется, проблематизируется на протяжении всего XX столетия. Комбинирование методологических подходов, принятых в таких различных научных областях, как институциональная теория и теория организации, социология профессии и профессиональная этика, история университетов и исследования повседневности, позволяет говорить о значительной инновативности современных исследований по истории знания. Начатые с резонансных работ, изучающих условия конструирования естественно-научного знания, штудии в области истории/социологии знания претерпевают значительную тематическую дифференциацию¹. Фактически нет такой дисциплины, история которой не рассматривалась бы с точки зрения социальных констелляций ее возникновения и существования. Рефлексивное остранение как один из результатов такого рода исследований активно используется для экспертной оценки актуальных и планируемых проектов.

Институциональная судьба философии как знания, претендующего на научную значимость своих высказываний, оказывается тесно связанной с историей развития европейских институтов знания. Фундаментальные коллективные проекты по истории университетов, образовательной политики и исследования норм академической занятости и квалификаций детализируют институциональный ландшафт, в котором развивалось философское знание на протяжении европейской истории². Социальные условия производства и трансляции философского

¹ Среди многочисленных работ, демонстрирующих зависимость естествознания от социокультурных условий, упомянем лишь две: Latour B. Woolgar S. *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts*. – London: Sage, 1979; Knorr-Cetina K. *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. – Oxford: Pergamon, 1981. То, что предметом исследования может оказаться не только знание, но и «незнание», демонстрирует коллективный проект университета Констанца. О нем подробнее на сайте проекта: <http://www.exc16.de/cms/kolleg-nichtwissen.html>

² Итогом целого этапа исследований истории университета является четырехтомник «История университета в Европе» под редакцией швейцарца Вальтера Рюгга (Rüegg W. (Hg.) *Geschichte der Universität in Europa*. 4 Bd. – München: Beck, 1993–2010). Задача в деталях описать всю историю образовательной политики в Германии реализована в шеститомном издании: Berg, C (Hg.) *Handbuch der deutsche Bildungsgeschichte Bd.6*. – München: Beck, 1987–2005. Серия коллективных монографий, посвященных культуре знания, выходит в серии «Издания Общества истории университетов и знания» под редакцией Райнера Швингера. Серия уже насчитывает 11 увесистых томов, среди которых особенно стоит отметить: Schwinges R.C. (Hg.) *Artisten und Philosophen. Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte einer Fakultät vom 13. bis zum 19. Jahrhundert*. – Basel 1999; Schwinges R.C. (Hg.) *Examen, Titel, Promotionen: akademisches und staatliches Qualifikationswesen vom 13. bis zum 21. Jahrhundert*. – Basel: Schwabe, 2007. Среди отечественных исследований истории университета следует

знания специально рассматриваются как в самой широкой хронологической перспективе¹, так и на материале конкретных исторических ситуаций. Особое положение среди этих исследований занимает немецкая университетская философия. Именно в рамках так называемой «гумбольдтовской модели» университета на протяжении всего XIX в. складываются современные дисциплинарные поля, и формируются институциональные нормы производства и трансляции философского знания.

Работа Клауса Кенке «Возникновение и расцвет неокантианства. Немецкая университетская философия между идеализмом и позитивизмом» детализирует взаимосвязь между университетской наукой и исследовательскими программами немецких философов². Монография Мартина Куша на примере институционального конфликта, связанного с отделением психологии от философии, демонстрирует объяснительные возможности социологии философского знания³. Анализу конкурентных отношений и становлению профессиональной культуры в немецкой философии посвящена книга Орлафа Бризе⁴. Дисциплинарный канон философии и практики преподавания философских дисциплин в немецких университетах XIX в. стоит в центре работ Ульриха Шнайдера⁵. Карьерные и биографические траектории немецких университетских философов в период Веймарской республики и Третьего рейха являются предметом двухтомного исследования Христиана Тилицки⁶. С позиции критики идеологии рассматривается соотнесенность политических воззрений университетских ученых (преимущественно философов) с их привилегированным социальным положением в недавно вышедшей на русском

выделить недавнюю монографию А. Андреева, который рассматривает формирование российского университета, обращаясь к анализу институциональной и организационной специфики европейских университетов XVIII–XIX вв. (Андреев А.Ю. Российские университеты XVIII – первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. – М.: Знак, 2010.

¹ Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск: Хронограф, 2002.

² Köhnke K.C. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. – Frankfurt. a. M.: Suhramp, 1986. – 624 s.

³ Kusch M. Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge. – London/New York: Routledge, 1995

⁴ Briese O. Konkurrenzen: philosophische Kultur in Deutschland 1830–1850. Porträts und Profile. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.

⁵ Schneider U. J. Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert. – Hamburg: Meiner, 1999; Schneider U. J. Produktionsmodalitäten der Philosophie im 19. Jahrhundert. Lehrveranstaltungen in Berlin 1810–1890 // Stil, Schule, Disziplin. Analyse und Erprobung von Konzepten wissenschaftsgeschichtlicher Rekonstruktion

⁶ Tilitzki Ch. Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. 2 Bd. – Berlin: Akademie Verlag, 2001.

языке книге Фрица Рингера «Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии»¹.

Исследования философского знания во Франции, неся на себе сильный отпечаток теоретического подхода Бурдьё, также активно используют объяснительный ресурс анализа институциональных условий развития философского знания. Институциональные конstellляции как важный фактор интеллектуального успеха выявлены на примере популярности Ж. Деррида во французском и североамериканском академических сообществах Мишелем Ламонтом. Современное философское интеллектуальное поле рассматривается Жаном-Луи Фабиани в книге «Философы Республики»².

Тема социальных аспектов производства философского знания активно обсуждается в России. В частности, институциональный подход к исследованию античного платонизма применяется Юрием Шичалиным в «Истории античного платонизма в институциональном аспекте»³, влияние на развитие философии в России особенностей университетского образования XVIII–XIX вв. раскрывается в обширной работе В.Ф. Пустарнакова⁴. Важную роль в развитии и популяризации подходов, принятых в социологии знания, играет московский журнал «Логос». На его страницах были опубликованы переводы ключевых для социологии философии работ или их фрагментов, многие из которых уже были указаны выше⁵. Кроме переводов в «Логосе» вышли оригинальные статьи Виталия Куренного и Александра Бикбова, посвященные институциональному и социологическому анализу философии⁶.

¹ Рингер Ф. Закат немецких мандаринов: Академическое сообщество в Германии 1890–1933 / пер. с англ. Е. Канищева и П. Гольдина. – М.: Новое литературное обозрение, 2008.

² Fabiani J.-L. Les Philosophes de la République. – Paris: Minuit, 1988.

³ Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. – М., Греко-латинский кабинет, 2001.

⁴ Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. – СПб.: РХГИ, 2003.

⁵ Бен-Дэвид Д., Коллинз Р. Социальные факторы при возникновении новой науки: случай психологии // Логос. – 2002. – № 5–6 (35). – С. 79–104; Шнедельбах Г. Университет Гумбольдта // Логос. – 2003. – № 5–6. – С. 65–79; Блур Д. Витгенштейн как консервативный мыслитель // Логос. – 2002. – № 5–6 (35); Шнайдер У.И. Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке // Логос. – 2004. – № 3–4 (43). – С. 61–90; Фабиани Ж.Л. Философы республики // Логос – 2004 – № 3–4 (43). С. 91–122; Куш М. Победителю достается все: философия жизни и триумф феноменологии // Логос. – 2004. – № 3 (43). – С. 167–200; Ламонт М. Как стать самым важным французским философом: случай Деррида // Логос. – 2009. – № 4–5 (72). – С. 3–42;

⁶ Куренной В.А. Философия и институты: случай феноменологии // Логос. – 2002. – № 5. – С. 135–161; Куренной В.А. Уединение университетского философа // Логос. – 2007. – № 6. – С. 63–74. Куренной В.А. Функции понимания в философии и методологии гуманитарных наук (На материале немецкой философии XIX – начала XX в.) // Логос. 2007. – № 5. – С. 3–20; Бикбов А. Философское достоинство как объект исследования // Логос. – 2002. – № 3–4. – С. 30–60.

Эффективность предложенного подхода к исследованию философского знания предполагает также и обсуждение границ его применимости. С программной статьей в защиту социологии философского знания выступил в сборнике «Социология философского знания» Мартин Куш¹. Основываясь на схожих методологических основаниях, расширить поле исследований социальных условий производства философского знания призвали и шведские ученые Карл Хайдегрен и Герних Лундберг в статье «Вперед к социологии философии»².

2.

Несмотря на кратко охарактеризованную уже сложившуюся традицию, исследования в этой области только начинают демонстрировать свои эвристические возможности. Книга Вадима Семенкова «Философское знание. Модусы производства и признания», кажется, написана на чрезвычайно востребованную и перспективную тему. Знакомство с оглавлением книги создает ощущение хорошо структурированного исследования. Книга разделена на три главы по принципу от общего к частному: «Модусы производства философского знания», «Модусы признания философского знания» и «Модусы конструирования региональных философских сообществ рубежа XX-XIX веков». Автор заявляет о намерении определить базовые институциональные условия производства философии – в первой части, вторую – посвятить рассмотрению механизмов распределения статусных ролей, обеспечивающих коммуникацию внутри философского сообщества и репрезентирующих это сообщество в сфере публичного высказывания. В качестве объекта ситуационного исследования – case study – в третьей главе автор выбирает философские сообщества Петербурга, Самары и Екатеринбурга.

Вадим Семенков касается таких важных тем, как институализация и профессионализация философского знания, концептуализация автора философской работы, отдельное место уделено анализу значения профессиональных премий. Значительная часть исследования посвящена анализу соотношения экспертного философского знания и общественно-го запроса на философию. На терминологическом уровне работа написана с учетом современной методологии социологии философского знания. Однако при прочтении книги приходится сделать вывод, что за маркированием работы актуальной терминологией и фиксацией своей, как кажется, в целом правильной позиции, не стоит адекватного научным стандартам исследования. Книга представляет собой ряд эссе, предлагающих читателю взгляд автора на место философии в обществе, и соображения по поводу некоторых явлений и событий современной

¹ Kusch M. (ed.) *The sociology of philosophical knowledge*. – Dordrecht Kluwer Academic Publ., 2000. На рус.: Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита // Логос. – 2002. – № 5 – 6 (35).

² Heidegren C., Lundberg H. *Acta Sociologica* // 2010. – № 53 March. – P. 3–18.

русской философии, непосредственным наблюдателем, а, может быть, и участником которых автору книги выпало явиться.

В книге оказывается почти не отрефлексированной теоретической базой исследования. Краткий обзор концепций признания является крайне недостаточным для заявленного методологически комбинированного подхода¹. Так, например, отсутствует ясное определение института – центрального понятия для социологии философского знания, что приводит к использованию в книге этого понятия просто как синонима понятия «университет». Университет же является лишь частным случаем института знания и должен рассматриваться как сложная констелляция различных институтов – формальных и неформальных.

Отличительная черта всех работ по социологии философского знания – предельное внимание к анализу частных ситуаций, выявлению доминирующих факторов, релевантных для определенного случая. Надо отдать автору должное: более половины объема книги посвящено анализу региональных сообществ. Отметим, что тема картографирования современного интеллектуального пространства России в разных аспектах становилась предметом больших коллективных проектов. Укажем только два наиболее близких к теме обсуждаемой книги. Это проект под руководством Виталия Куренного «Интеллектуально-активная группа: Мировоззрение, специфика социальных функций и идеологические дифференциации в контексте постсоветской трансформации», результатом которого стало двухтомное исследование «Мыслящая Россия»², и, должно быть, близкий автору книги проект «Институциональная динамика, экономическая адаптация и точки интеллектуального роста в локальном академическом сообществе. Петербургская социология после 1985 г.»³. Описания В.Е. Семеновым философских сообществ таких разных городов, как Петербург, Самара и Екатеринбург не лишены тонких замечаний и пронизательных наблюдений. Одним из достоинств осуществленного анализа российских философских сообществ является стремление выделить авторские стратегии Валерия Савчука, Владимира Конева, Александра Перцева. Однако отсутствие общего введения в специфический институциональный ландшафт русской (постсоветской) философии приводит к тому, что доминирующие факторы развития философского сообщества в рамках конкретной локализации оказываются не различ-

¹ Больше всего в этом конспективном изложении теории социального признания удивляет тот факт, что цитаты таких классиков социологии, как Дюргейм, Вебер и Бурдьё, даются по книге Сергея Вишневого «Призвание: социологический анализ» (Екатеринбург, 2004).

² Мыслящая Россия. История и теории интеллигенции и интеллектуалов / под ред. В. Куренного. – М.: Наследие Евразии, 2009. Ознакомиться с книгой можно по адресу: <http://www.fundeh.org/publications/books/35/>

³ Подробнее об отчете по проекту, выполненному на базе НИУ-ВШЭ, см. на сайте: <http://www.socdata.spb.ru/main/>

мыми за фактографическим описанием. С другой стороны, собранный эмпирический материал представляется недостаточным для тех довольно широких обобщений, которые делает автор. Так, на весь тридцатистраничный текст, посвященный Петербургскому сообществу, дано лишь 6 ссылок на конкретный материал.

Традиционно в исследованиях по истории знания используется широкий спектр методологических подходов к анализу полевого материала. Нужно отметить, что В. Семенков не замыкается только на текстологическом анализе высказываний философов. Сильной стороной исследования является внимание к коллективным организованным действиям участников философского сообщества. Например, описывается история, и указываются номинанты петербургской премии по философии «Вторая навигация». Одновременно с этим, кажется показательным отсутствие результатов, полученных с применением количественных методов. Невозможность применить количественные методы в исследовании философского знания (кстати, активно используемых Кенке, Кушом, Шнайдером) В. Семенков аргументирует несколько странным образом: «Философы не приминают чужих – социологических – выводов, им хватает и того, что они уже знают про себя. <...> Количественные исследования философов и философских факультетов будут прочитываться как текст о недоработках этих философов и факультетов, а не как текст об уникальности философского сообщества. <...> Социологу надо стать инструментом их рефлексии, а для этого социологу надо делать легитимные для философа вещи. С философами надо говорить на их языке, а их язык – это язык интерпретации и понимания» (С. 219). Констатация дисциплинарного аутизма и снобизма философов в отношении других социально-гуманитарных дисциплин почему-то становится аргументом в пользу отказа от использования количественных методов. Данный отрывок, приведенный из заключения книги, характерен для стилистики, в которой она написана. Ссылаясь на свой личный опыт прочтения этой работы, могу сказать, что суждения такого рода ставили меня как читателя в затруднительное положение: мне было решительно непонятно, какого рода могут быть контраргументы и к чему они должны апеллировать.

Несмотря на все критические замечания, работа, очевидно, окажется востребованной и вызовет оживленные дискуссии. В отечественном академическом сообществе наблюдается явная нехватка процедур рецензирования и культуры научной дискуссии. Книга В.Е. Семенкова не только показала перспективность теоретических исследований в области производства и трансляции философского знания, но и возможности практического использования результатов такого рода работ в целях развития экспертной оценки российского философского сообщества.

Е. К. Краснухина

**Можно ли быть современным философом,
не читая Платона и Гегеля?**

Древность происхождения философии делает вопрос о ее призвании и признании в современном мире весьма проблематичным. Среди тех ракурсов социального бытования философской мысли, о которых идет речь в данной книге, особенно значимым мне представляется ее интертекстуальный характер. Автор напоминает нам исторический факт: в отличие от Аристотеля, Платон мало читал, но много размышлял. Книга заставляет задуматься над тем, можно ли сейчас воспроизвести позицию Платона и стать профессиональным философом? На мой взгляд, это не представляется возможным именно потому, что со временем философия обрела статус интертекстуальности. Все реже философы пишут о космосе, обществе, искусстве или языке, но все чаще о других философах. И это не является ущербностью работ такого рода. Просто философия трансформируется и движется вперед всем своим кумулированным массивом. Именно философия как живое размышление и современное творчество категорически зависит от качества образования. Весьма примечательно следующее историческое обстоятельство: в период перестройки и идеологической либерализации в нашей стране были преданы публичной гласности разнообразные талантливые и до поры-до времени запрещенные книги, кинофильмы, живописные произведения, но не философские сочинения. Отечественной философской мысли оказалось практически нечего предъявить в качестве подпольного нелегального продукта, что очевиднейшим образом свидетельствует о том, что социальные условия бытования литературного и философского гения существенно различаются. Чтобы быть писателем-деревенщиком, кроме таланта, не зависящего от политического режима, необходима только школьная грамотность, да бумага с карандашом. Вероятно, быть таким прекрасным писателем, как В. Распутин или В. Шукшин, можно и не читая Гёте и Пруста. Но можно ли быть современным философом, не читая Платона и Гегеля? Разумеется, нет. Поэтому в условиях существенных идеологических ограничений в издательской и преподавательской деятельности, отсекающих философскую мысль от интертекстуальности по отношению к мировой классике прошлого и настоящего, она оказывается обреченной на бесплодие.

При анализе форм социальной институционализации философии, на мой взгляд, автору стоило бы более обстоятельно остановиться на исторически варьировавшихся презентациях социальной роли философии то как главной науки, то как религиозной мысли, то как инструмента образования, то как политической идеологии, то как формы литературного творчества. Это сделало бы чтение книги В.Е. Семенкова еще более познавательным и увлекательным.

В погоню за софистом, или некоторые неочевидные аксиомы социологии философского знания

В условиях, когда в России отсутствует устойчивая необходимость в социологии знания, – поскольку любой результат подобного рода исследований не сможет повлиять на ситуацию в исследуемой области, – каждое исследование, выполненное на свой страх и риск, лишается возможности не быть предвзятым. И дело не столько в том, чтобы добиться уровня выработки каких-то непредвзятых и объективных исследований, – сегодня принцип «включённого наблюдения» стал уже общим местом, – сколько в том, чтобы проанализировать, *какая именно предвзятость правит нашей иногда случающейся социологией знания?* Какими источниками она питается и в каком направлении движется?

Книга Вадима Семенкова «Философское знание: модусы производства и признания», несмотря на её фрагментарный и достаточно разнородный характер (она состоит из текстов, написанных в разное время и по различным поводам), представляет для подобного исследования значительный интерес. Автор исследует ландшафты современной российской философии и высказывает в виде некоторых очевидных (видимо, для него и, возможно, для некоторого узкого круга специалистов) некоторые предубеждения, на которые ссылается и к которым подводит свои выводы. Именно они, если их внимательно учесть, несмотря на их спорность, являются теми тезисами, которые позволили бы развязать дискуссию на тему: «Как изучать современную российскую философию?». Если социального заказа на социологию знания пока ещё нет (и не ожидается), то необходимость что-то и как-то делать с огромным количеством легко множащихся в столичных и провинциальных городах текстов налицо. Задача, в общем-то, несложная для тех, кто занят делом философии, но проблема в том и состоит, что не каждый преподаватель философии занят делом философии, но, однако, это не мешает ему полагать собственную деятельность единственно возможным модусом существования философии сегодня – как по форме, так и по существу.

Здесь мы коснемся лишь некоторых авторских предположений, не задаваясь даже целью посмотреть, насколько эффективно автор развивает своё исследование, исходя из оных. Нашей задачей будет лишь набросок того возможного дискуссионного поля, в котором мог бы быть поставлен для обсуждения вышеозначенный вопрос. Во-первых, автор полагает, что *философское сообщество (философские сообщества) существует*, и даже более того: «Автора данной работы, в свою очередь, интересовало настоящее философское сообщество» (с. 9). Следуя этому

интересу, автору пришлось «преодолеть свой изначально критический настрой к философскому сообществу».

У существующего в России философского сообщества имеется некоторое настоящее (к которому автор уже изначально занял критическую позицию), и мы, памятуя о двузначности этого слова в русском языке, поясним: *философское сообщество имеется здесь и сейчас (в настоящем времени)*, а также: *философское сообщество может быть подлинным и неподлинным образом (настоящее или фальшивое)*. Что касается псевдосообществ в современной философии, то их появлению способствует профессионализация философии: «Иное дело, что сейчас профессиональный философ, как правило, является также и преподавателем философии. К чему это приводит? К профессиональному инфантилизму в своих философских практиках. Инфантильность предполагает дистанцию и зазор между преподавателем философии и предметом своих практик. Эта дистанция не позволяет уходить целиком в свои практики...» (с. 25). Инфантилизм профессиональных философов делает их поразительно схожими со скрывающимся платоновским софистом. Подобно ему, члены философского сообщества: «...уходят в технику, комментируя философию Декарта или Гегеля, а не философствуя. Это дает возможность латентно, но, тем не менее, легитимно отказаться от философских практик. Так появляются нефилософствующие философы, философы, которые знают, КАК говорить, но не знают, ЧТО говорить. Эта позиция дает свободу от ответственности суждения, что и определяется нами как инфантилизм» (с. 43–44). Попытка определить философский текст по каким-либо формальным критериям приводит к фигуре софиста напрямую: «Языковая стратегия софиста состоит в том, чтобы избежать любого позитивного утверждения касательно истины. В этом смысле философию можно определить как действие, противопоставляющее неразличимые дискурсы. Сам Бадью в качестве современного и наиболее мощного софиста указывает на фигуру Людвиг Витгенштейна, рассматривая его как Горгия современной европейской философии» (с. 134).

Возвращаясь к проблематическому статусу *настоящего*, можно поставить вопрос: принадлежит ли *настоящее* философского сообщества самому этому сообществу? Какому-либо сообществу? Или же, вполне возможно, *любое сообщество формируется возле ничейного настоящего, которое следует каким-либо образом освоить, дабы обрести собственную идентичность?* Это вопрос, который не решается в книге, но вполне может быть поставлен – и тогда он внесет дополнительное измерение в проблему философского знания.

Следующий аспект, который автоматически предполагается как «работающий» на материале современной российской философии – это тезис о том, что *зарубежная социология, разработавшая ряд процедур, методов и установок на социологию знания, может выступить мето-*

дологическим основанием для исследования российских философских сообществ. Автор в этом отношении вполне доверяет исследованиям Рэндалла Коллинза и Пьера Бурдьё, зачастую, впрочем, чтобы показать, что методы западной социологии, если и применимы к его предмету, то весьма проблематическим образом и требуют соответствующих корректировок.

Поскольку предмет исследования должен быть определен, то автор не чуждается некоторых рецептов, даваемых им в отношении того, какой должна быть философия и куда ей следует развиваться. Приведем лишь два примера. Первый из них касается *требования философии следовать здравому смыслу, понятому как поиск ответа на вопрос «что делать?»* «В той ситуации, когда в российском обществе очевиден запрос на возврат к здравому смыслу, ибо никто больше не хочет революций, российское философское сообщество увлечено именно идеей преобразований и трансформации. Как это понять? Это – парадокс, присущий свободному мышлению как таковому. А для философской деятельности свободное мышление является атрибутом творчества. Иное дело, что эта свободная мысль нефункциональна в плане удовлетворения общественной потребности» (с. 69). Итак, российское общество желает вернуться к здравому смыслу (откуда вернуться? Когда оно находилось в его стихии?), отвечая таким образом на вопрос «что делать?». Напомним, что революционеры конца XIX в. задавались так сформулированным вопросом здравого смысла больше, чем консервативно настроенные сограждане. Кроме того, если даже согласиться с тем, что *философия должна удовлетворять общественные потребности*, то этим мы ставим больше вопросов. К примеру, допускаем ли мы, что у общества есть настоятельная потребность в сфере бездействия? В сфере чистого увлечения? В сфере желания быть обманутым красиво? Наконец, потребность в том, чтобы отказаться от всех этих потребностей, от желания их бесконечно, вновь и вновь, удовлетворять? Автор продолжает свой разбор: «Готовы ли российские философы к некоторому ограничению своей свободы рефлексии? Выбор философии Мераба Мамардашвили как значимой фигуры для современного философского сообщества показывает, что российские философы к такому ограничению не готовы, ибо *философия Мераба Мамардашвили – это философия ради философии*» (с. 173). *Здесь предполагается, что философия всегда ради чего-то другого*. Напомним, что такой подход отбрасывает единственное достоинство философии, как, например, понимал ее Аристотель. Впрочем, можно было бы применить эту формулу к социологии: должна ли социология быть ради социологии? Или она всегда действует по чьему-либо заказу? Может быть, мы предусмотрим ситуацию, когда науки не будут исключительно обслуживать потребителя, но будут формировать эти самые потребности – и именно в этом отношении науки должны уметь быть «ради самих себя»?

Второй пример того, как ненавязчиво навязывается требование философии быть такой, а не какой-то иной, касается рассматриваемого автором философского сообщества Самары: «И Делёз, и Хайдеггер, и Мамардашвили, будучи талантливыми людьми, конечно, дали очень интересные идеи, и читать их намного интереснее, чем труды Ролза, Рорти или Макинтайра, но именно последние имена определяют поле современной академичной философии. Если ставится задача интеграции и коммуникации с европейским философским сообществом, то читать стоит того, кто у них является сейчас институциональным авторитетом» (с. 175–176). Здесь перед нами целое поле неочевидных аксиом, начиная с той, что философия ставит себе целью интеграцию и коммуникацию «с ними» (1), а коммуникация и интеграция понимаются как чтение – даже супротив интереса (любого интереса? Даже супротив философского интереса?) – того, что читают «они» (2), и – вплоть до постулирования в качестве решенного поля современной академичной философии, куда Хайдеггер и Делёз не входят, а Ролз и Рорти – да (3). Конечно, здесь снова целый ряд животрепещущих вопросов: следует ли философию понимать как средство интеграции в европейскую академическую линию, причём линию вполне определённую и далеко не исчерпывающую то, что там, «у них», имеется? Или, возможно, вопросы интеграции, коммуникации и чтения, напротив, должны следовать за собственно философским интересом? И тогда допускаем ли мы ситуацию, при которой собственно философские интересы не позволят нам коммуницировать, интегрироваться и читать то, что не интересно?

Как и было сказано в самом начале, задачей этого краткого обзора являлось указание на возможные координаты дискуссии, которую эта книга могла бы спровоцировать. Эта дискуссия могла бы быть любопытна не только социологам и философам, но и всем людям, так или иначе касающимся на практике стратегий отправления научной и преподавательской деятельности. В связи с этим многих как убедительных, так и спорных моментов книги мы даже не коснулись, хотя они, безусловно, заслуживают самого пристального внимания. В заключение хотелось бы напомнить, что *Платон софиста так и не изловил, потому что всякий раз на месте софиста оказывался тот или иной настоящий философ. Такова уж природа софиста.*

Еще раз об идентификации философов и производстве философского знания

В 2011 г. петербургским издательством «Алетейя» опубликована оригинальная по идее и исполнению монография современного петербургского философа Вадима Семенкова «Философское знание: модусы производства и признания». Это социокультурологическое исследование отечественного философского сообщества. Книга написана живым языком и с первых страниц вызывает интерес читателя. Ориентируясь на популярное изложение, автор пишет в несколько декларативной манере, многие из его положений стоило бы развивать дальше, например, о профессиональных и институциональных аспектах философской деятельности или об оценке результатов креативности философа в философском сообществе. Поднятые автором вопросы о философии как идеологии, о модусах социальной востребованности философского знания представляются весьма своевременными. Естественно, что сам В. Семенков в ходе анализа философии как идеологии выступает носителем определенного типа идеологии философского сообщества, которая ориентирована на своеобразный образ философии как частного индивидуального знания. Но есть важные аспекты, не упомянутые автором, о дифференциации процессов идеологизации философского сообщества, о внутренней идеологии философского сообщества и, наконец, о личной идеологической позиции философов.

Очевидно, что на позицию В. Семенкова сильно повлияли феноменологические, экзистенциальные и постмодернистские концепции. Он часто ссылается на М. Хайдеггера, Ж. Делёза, М. Фуко, Р. Рорти и П. Бурдьё. К сожалению, автор монографии совсем не использовал, во всяком случае на уровне цитирования, опыт анализа научного и философского сообщества, наработанный в постпозитивистской и аналитической философии. Кроме того, на эту тему было высказано много интересных идей нашими отечественными философами – А.П. Огурцовым, И.Т. Касавиным, В.Н. Порусом, Л.А. Микешинной и др., давно и успешно работающими в области эпистемологии и философии науки. Мне кажется, что было бы перспективно продолжить исследование поднятых в работе вопросов не только в ключе социологии знания, как это делает автор, но и с учётом работы в области эпистемологии философии. Тем более что давно уже размыта граница между этими дисциплинами.

Весьма интересным представляется описание стратегий и статусов социального признания. Однако не могу согласиться с рассыпанными по тексту монографии утверждениями автора, что только для нашего отечественного философского сообщества характерны кризис, отсутствие научных авторитетов, девальвация понятия «философия» в общественном сознании, падение интереса к философской специальности и недобор на философские факультеты. Проблема стоит гораздо шире, и она не связана только с особенностями отечественной истории и изменением статуса университетских философских дисциплин и отсутствием социального заказа в обществе. Подобные процессы – изолированность, замкнутость на собственную философскую традицию, падение интереса к философским дисциплинам и имиджу философии – характерны для всей западной традиции философского образования. Недаром философы ищут новые темы и способы изложения, а между французской и английской философскими традициями отсутствует какая-либо филиация идей.

Из региональных философских сообществ В. Семенков упомянул только три, чьи лидеры и их идеи ему концептуально близки: Санкт-Петербургское, Самарское и Екатеринбургское. Монография отражает особенность идентификации, присущей группе отечественных философов, ориентированных на франко-немецкую феноменолого-экзистенциальную и постмодернистскую традиции. В силу этого анализ, проведённый автором, конечно же, не полон, и в этом можно найти одновременно достоинство и слабость представленной книги – она с достаточной глубиной выражает позицию и методы исследования только одного из сложившихся и функционирующих направлений отечественного философского сообщества.

В заключение хочу подчеркнуть, что книга В. Семенкова является весьма нетривиальным исследованием проблемы функционирования философского сообщества. Её автору удалось выявить новые аспекты анализа деятельности философов и проиллюстрировать рассуждения интересными примерами. После прочтения монографии остаётся желание поспорить с автором, задать ему вопросы и подумать над поставленной им темой, – что является лучшим показателем её полезности и оригинальности.

Философия как призвание и профессия

Главная задача философа – читать тексты! Эта мысль не единожды встречается в публикациях петербургского философа и социолога Вадима Семенкова. Но, как известно, уже в Новое время ежегодно в свет выходило такое количество публикаций, что на прочтение только их названий человеку не хватило бы жизни. Другими словами, всегда актуальным остается вопрос: что и кого читать? Рецензируемая книга «Философское знание: модусы производства и признания», без сомнения, принадлежит к разряду обязательных к ознакомлению всеми философствующими (как по профессии, так и по призванию) субъектами. Попробуем обосновать наше бесспорно субъективное мнение путем анализа объективно сильных сторон настоящего издания.

Во-первых, отметим, что книга *адресована всему философскому обществу*. В ней отсутствуют сколько-нибудь явно артикулированные политические, мировоззренческие, национальные, религиозные предрассудки, кроме одного – непоколебимой веры в социальную значимость философского знания и главенствующую роль философского общества в решении проблем современного мира. Вместе с тем автор весьма критично подходит к вопросу производства и трансляции философского знания. Современный философ не имеет права ограничить свою работу исключительно уровнем профессионализации; он просто обязан иметь активную гражданскую установку, культивируя при этом легитимную социальную оппозицию.

Из этого следует второй, не менее интересный, вызывающий, провоцирующий вывод о *связи философии с идеологией*. Откровенно и смело автор маневрирует между Сциллой и Харибдой культуры: идеологией (мировоззрением) и духовностью, политикой и этикой, философией и литературой. Это позволило ему высказать «еретическую» со времен Беловежской Пуши мысль о нелегитимности философского знания вне идеологического пространства социума. Среди множества аргументов в пользу этой позиции исследователь цитирует Р. Рорти, который с горечью зафиксировал, что ни одному журналисту не придет в голову спрашивать философа о чем-либо. Но в чем причина столь низкого интереса и, по всей видимости, недоверия к философам в сфере общественных дискурсов?

Анализ этой проблемы привел Вадима Семенкова к выводу о *профессиональном инфантилизме* философского сообщества. Этот феномен состоит в том, что большей частью философы ориентированы на чтение и интерпретацию философской классики, избегая тем самым ответственности за высказывания о настоящем.

Но так ли это на самом деле? Неужели философы не анализируют существующее социальное пространство, не высказываются по поводу актуальных вопросов политики, экономики, морали, инновационного прогресса? Вопрос, как говорят, риторический. Имея в арсенале богатый методологический инструментарий, накопленную столетиями систему знаний, владея достаточными риторическими навыками, философское сообщество не может не иметь непосредственного влияния на общественное мнение, особенно если учесть тот факт, что большинству философов доступны университетские кафедры. На наш взгляд, профессиональный инфантилизм – это следствие выработанного в веках и сохраненного (к сожалению или к счастью) философским сообществом особого философского габитуса, чувства самокритики и самоконтроля.

Философ *не станет экспертом*, ибо он понимает относительность истины; он *не ищет публичности*, ибо не умеет проповедовать; он *отбрасывает риторику*, ибо боится славы софиста; он *сторонится идеологий*, ибо желает сохранить чистоту мотива философской веры. Трудно его в этом упрекать.

Понимая это, автор все же формулирует неудобный *вопрос о признании, востребованности и легитимности* в социальной среде философского дискурса. Несмотря на известную давность проблемы, не может не вызывать восхищения направление мысли автора при её решении: он ставит упрек самим философам, только их винит в утрате философией своего высокого статуса. Обобщить сущность претензий, на наш взгляд, можно такой аналогией: прекрасный певец в эпоху Интернета распространяет свои песни на виниловых пластинках, уверяя, что только на таком носителе его голос наиболее чист. Очевидно, ни о какой известности, признании авторитета, почитании речь в этом случае идти не может.

Другими словами, устарела не философия, не способы производства философского знания, а форма его репрезентации и признания. Трудно поверить в то, что в обществе, которое вздохнул Коэльо, нет места Хайдеггеру, Фуко, Делёзу. Человек – существо разумное не только по определению. Он в принципе любит думать. Ему льстит, когда с ним обращаются на равных политики, поэты, художники, литераторы. В качестве примера Вадим Семенов анализирует причины популярности советского философа М. Мамардашвили и современного российского мыслителя А. Дугина. Известность им принесли не уничижение философии или превращение её в примитивную интеллектуальную конструкцию (чего так боятся кабинетные философы и что уже давно реализовали продавцы дешевых истин), а как раз обратное – *публичность* сложного философского языка, *уважение* непростого философского текста, *истина* универсальных философских конструкций, *вера* философа в будущее Человека.

В работе, написанной с позиций социологии знания, представлен анализ современных философских практик, модусов признания и способов конституирования философских сообществ. Автор фокусирует внимание на состоянии профессионального философского сообщества, на стратегиях, условиях и модусах социального признания философского знания.

В книге отстаивается автономия философии по отношению к позитивному, научному знанию: хотя философия должна освоить совокупность достижений науки, но должна также сохранять собственную самостоятельную позицию, что и определяет перманентную проблематичность философии.

В отличие от ученого, который получает признание своих научных результатов, своей профессиональной состоятельности в научном сообществе, философ может получить это признание и во внепрофессиональном сообществе и довольно простыми способами – за счет создания свободной ассоциации интеллектуалов. Вместо профессионального сообщества со всеми его организационными атрибутами могут создаваться свободные ассоциации тех, кто считает себя коллегами или единомышленниками. Отсюда следует, что можно говорить о двух логически возможных модусах признания философского продукта: публичном и корпоративном. Если в рамках публичного («внешнего») модуса признания философского знания философия рассматривается как культурный феномен, то в рамках корпоративного («внутреннего») модуса признания философия рассматривается как определенная интеллектуальная традиция, как форма истины. Разные модусы признания философии задают разные системы оценки философии и разное отношение к новизне. В принципе и в той, и в другой позиции спрос на новизну есть, но понимается эта новизна по-разному.

Философ – человек, вырабатывающий суждения. Эти суждения предназначены для вынесения на суд аудитории, т. е. для «других». Число «других», которые слышат его слово, определяет ценность *Я* философа. Перед философским сообществом всегда стоит двойная задача: как критически учесть общественное мнение по поводу того или иного мыслителя или философского направления, сохранив при этом свою независимость от общества. Внешние запросы и воздействия, т. е. сигналы, исходящие от общества, должны инициировать творческий ответ философов, в противном случае философ рискует оказаться не востребованным в обществе, но этот творческий ответ предполагает общий язык и наличие авторитетных и там, и там текстов.

Многие люди нуждаются в том, чтобы их научили говорить об определенных вещах, отсутствующих в их повседневной жизни, в том числе и о вещах философского характера. Эти люди и образуют

внекорпоративную аудиторию философского дискурса, воспринимая которой, они научаются говорить о каких-то абстрактных объектах (судьба государства, права человека, красота). Эту задачу «научения говорить» в отношении неискушенной в философской рефлексии аудитории выполняет философ. Такое «научение говорить» является вторым значением понятия «учить пониманию». Философ своими высказываниями дает некий пример понимания, и общество может согласиться или не согласиться с этим высказыванием. Но, соглашаясь с философским высказыванием, принимая его, общество оказывается в новой ситуации понимания. Тем самым философ определяет то место, где общество начинает себя понимать с точки зрения уже новой ситуации.

В книге приводится мысль Р. Дебре о том, что быть интеллектуалом означает не столько быть образованным, сколько стремиться оказывать определенное влияние на людей; человек, стремящийся влиять, – одна из разновидностей человека действия. Это высказывание об интеллектуалах вполне подходит и к философам: главное для философа – заставить себя слушать. В этом плане философ выступает социально значимой фигурой, а философия – практическим делом.

Хотя автор четко проводит различие между философией и наукой, материал книги очень полезен и актуален и для ученых, поскольку в ней ставятся проблемы призвания и профессионального признания, авторитета в науке и философии, связей науки и философии с общественными запросами.

В заключение хотелось бы отметить, пожалуй, наиболее характерную особенность рецензируемого исследования – это *честность*. В каждой строке слышится искреннее переживание автора, сопричастность к насущным проблемам философии, его внутренняя боль.

Прибегая к метафорам, скажем, что книга Вадима Семенкова – это своеобразный бизнес-тренинг для философского сообщества, откровенный «мужской» разговор, профессионально поставленный диагноз. А что еще нужно для успешного лечения? Только желание!

Возможно ли изучение философии с точки зрения социологии?

Работа питерского философствующего социолога (или социологизирующего философа, судя по его базовому образованию) с первых строк вызывает острое любопытство нетривиальностью постановки проблемы и подходом к ее рассмотрению.

«Социология философии» – так автор обозначает свою позицию исследователя, и с этого момента читательский интерес всё более возрастает. Что означает эта новая сфера знания и правомерна ли она? Возможно ли изучение философии с точки зрения социологии, и не утратит ли при этом «царица наук» своего глубинного содержания? Может ли социология провести корректный анализ столь сложной и парадоксальной формы познания, как философия, достаточно ли у нее инструментария? Сразу же отвечаем на последний вопрос: да, социология готова и может изучать философию, если сам исследователь готов и может философствовать. В данной книге перед нами именно такой случай.

Автор смело берется исследовать узкую и незначительную по своей численности социальную группу современного российского общества – философское сообщество, которое не только не привлекает к себе внимание широкой общественности, но и старательно этого избегает. Именно непубличность отечественных философов, их отстраненность от какого-либо влияния на социальные процессы, их неактуальность для всего российского общества – то, что более всего огорчает Вадима Семенкова, вызывает в нем протест и желание заставить «коллег по цеху» провести строгую и непредвзятую саморефлексию. Философы в нашей стране не востребованы – горькая констатация нелицеприятного факта. Почему сложилась подобная ситуация, какую роль должны играть философы в обществе и что они могут сделать для того, чтобы быть услышанными, – ответы на эти вопросы четко прописываются автором. Анализируя философское сообщество, В. Семенков вскрывает его «болевые точки»: имманентность и замкнутость на себе и своих интересах, озабоченность профессией и признанием, низкий профессиональный уровень и отсутствие профессиональных целей, коррелирующих с социальными потребностями. Вот показательный отрывок из книги: «Итак, вопрос о том, какой критерий философского текста – это вопрос о состоянии профессионального философского сообщества. Если востребован формальный критерий текста, то это говорит об отстраненности философского сообщества от актуального публичного дискурса. Представляется, что сейчас российское философское сообщество находится в

состоянии коммуникативной закрытости, в том числе и по вопросу о критерии философского текста. Ввиду этого представляется возможным сказать, что у нас философия, по преимуществу, – это не актуальное действие, а знание, существенно отвлеченное от интеллектуальных запросов общества» (с. 134).

Помимо анализа ситуации существования философского сообщества в современной России автор поднимает вопрос о различии восприятия философии профессиональными философами и остальной интеллектуальной публикой – «чистое теоретизирование» против «формализации и утилитаризма». Различие в восприятии философии создает различие ее оценки в современной науке и обществе, результатом чего в понимании целей и задач философии со стороны философов-профессионалов наблюдается ее высокомерная отстраненность от других наук и социальных проблем, а со стороны научных и общественных групп всё более укрепляется ее крайняя недооцененность. Изменить столь тревожное положение философии возможно только через совместные усилия всего образованного сообщества – через признание необходимости ее практической направленности философским сообществом и через учет специфики философского знания широкой аудиторией.

Общие размышления автора о философии и современном философском сообществе в России находят конкретизацию в анализе региональных философских сообществ. Эта отдельная глава книги привлекает особое внимание, поскольку каждая региональная группа философов слабо представляет, а чаще всего и совершенно не знакома с тем, чем занимаются коллеги из других сообществ. Семенов предлагает краткий экскурс по трем философским сообществам: Санкт-Петербурга, Самары и Екатеринбурга. Знакомство с каждым из этих сообществ раскрывает драматическую судьбу философии и философов в России. Громко и отчетливо хочется крикнуть: «Что делать?» Что делать для того, чтобы философия и философы повернулись лицом к насущным проблемам нашего общества, а не реализовывали тактику «выживания» для решения сугубо внутривидовых проблем.

Несмотря на компоновку работы В.Е. Семенова из написанных им в разные годы статей, книга представляет целостное и законченное произведение – логически и структурно выверенное содержание, единый лаконичный стиль, широкая теоретическая база и гармонично вписывающийся в нее эмпирический материал. Хочется надеяться, что автор не остановится в своем стремлении говорить «на злобу дня» и дальше будет в своих работах призывать и побуждать не только философов, но и всю образованную общественность задуматься над тем, что может и должна давать российскому обществу философия и почему она не выполняет этой имманентно присущей ей функции.

Сведения об авторах

Антипин Николай Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Санкт-Петербургская государственная лесотехническая академия; e-mail: Ant_philosophi@mail.ru

Баранец Наталья Григорьевна – доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет

Богатов Михаил Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической социальной философии философского факультета, Саратовский государственный университет

Веричева Ксения Валерьевна – аспирант кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов; e-mail: ksusavericheva@mail.ru

Даниелян Наира Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Национальный исследовательский университет “МИЭТ”; e-mail: vend22@yandex.ru

Волков Вячеслав Викторович – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Военно-морской инженерный институт; e-mail: agnee@yandex.ru

Голубович Инна Владимировна – доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета, Одесский национальный университет имени И.И. Мечникова; e-mail: innok04@mail.ru

Григоренко Анатолий Юрьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный инженерно-экономический университет; e-mail: anatolygrig@gmail.ru

Дёмин Максим Ростиславович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных наук, национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», филиал (Санкт-Петербург); e-mail: djominm@yandex.ru

Думцев Вадим Петрович – кандидат философских наук; e-mail: vadim_dumtsev@mail.ru

Дунаева Светлана Вячеславовна – аспирант кафедры социальной антропологии и межкультурной коммуникации, Ярославский государственный университет имени П.Г. Демидова; e-mail: dunaevasvetlana@mail.ru

Ершова Надежда Михайловна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова (Москва)

Земляная Елена Александровна – соискатель степени кандидата философских наук кафедры этики философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: zem-alena@yandex.ru

Иваненко Алексей Игоревич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет растительных полимеров; e-mail: iwanenkoalexu@hotmail.com

Краснухина Елена Константиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет

Кузнецов Никита Всеволодович – кандидат политических наук, доцент; Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: nikita2554@mail.ru

Левин Сергей Михайлович – аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: s103@mail.ru

Литвин Татьяна Валерьевна – кандидат философских наук, научный сотрудник Центра феноменологии и герменевтики философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; littatiana@gmail.com

Малышкин Евгений Витальевич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: malyshkin@narod.ru

Мишуровская Ольга Станиславовна – аспирант кафедры философии и социологии, Мурманский государственный гуманитарный университет; e-mail: Mishurovskaya_O@mail.ru

Николаев Андрей Игоревич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: nikolaev-and-igor@rambler.ru

Онопrienko Валентин Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий отделом методологии и социологии науки, Центр исследований научно-технического потенциала и истории науки НАН Украины

Панкратьев Олег Владимирович – старший преподаватель кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: oleg-pankratev@yandex.ru

Петров Филипп Валерьевич – аспирант, Государственный академический университет гуманитарных наук; e-mail: phvpetroff@gmail.com

Проселкова Татьяна Васильевна – кандидат физико-математических наук, доцент кафедры математического и программного обеспечения информационных систем факультета компьютерных наук и телекоммуникаций, Национальный исследовательский университет «БелГУ»; e-mail: tannichka@mail.ru

Радеев Артем Евгеньевич – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры эстетики и философии культуры философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: artem_radeew@mail.ru

Рыжков Денис Леонидович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Московский государственный горный университет; e-mail: ryzhkovdl@mail.ru

Спивак Вера Игоревна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена; e-mail: vspivak@inbox.ru

Толстенко Андрей Михайлович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: dasein@narod.ru

Фоменко Андрей Николаевич – доктор искусствоведения, профессор кафедры рекламных технологий, Санкт-Петербургский государственный университет технологии и дизайна; e-mail: rasoongason@mail.ru

Фуртай Франциска – кандидат искусствоведения, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: ira_oza@msn.com

Шиповалова Лада Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: ladaship@gmail.com

Ягодзинский Сергей Николаевич – кандидат философских наук, доцент, Национальный авиационный университет (Киев)

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. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

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, с. 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

Содержат 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, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10. Кафедра философии и социологии, каб. 110.

- отправить по электронной почте: *E-mail*: vestnik_lgu@list.ru или mochalova@yandex.ru (только статьи для серии философия)

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,
г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10

тел. (812) 479-90-34

E-mail: vestnik_lgu@list.ru

**ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ А.С. ПУШКИНА**

ОБЪЯВЛЯЕТ:

**1. КОНКУРС НА ЗАМЕЩЕНИЕ ДОЛЖНОСТЕЙ
ПРОФЕССОРСКО-ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКОГО СОСТАВА:**

1.1 Кафедра общей и прикладной психологии:

– доцента – 1,0 ст.

**2. КОНКУРС НА ЗАМЕЩЕНИЕ ДОЛЖНОСТЕЙ ПРОФЕССОРСКО-
ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКОГО СОСТАВА МОСКОВСКОГО ФИЛИАЛА:**

2.1. Кафедра социально-гуманитарных дисциплин:

– доцента – 1,0 ст.;

– старшего преподавателя – 1,0 ст.

Срок подачи документов – месяц со дня опубликования объявления

АДРЕС: 196605, Санкт-Петербург, Петербургское шоссе, 10, учёный секретарь

Пн.-пт.: с 9.00 до 17.00; тел.: 451 – 91 – 73.

Научный журнал

Вестник

Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 3

Том 2. Философия

Редактор *В.Л. Фуриштатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 19.10.2011
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 16,75
Тираж 500 экз.
Заказ 701