

Научный журнал

Основан в 2007 г.

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
ПИ № ФС77-61024 от 5 марта 2015 г.

Учредитель:

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Тверской государственный университет»

Редакционная коллегия серии:

д-р филос. наук, проф. Б.Л. Губман (*глав. редактор*);
чл.-кор. РАН, д-р филос. наук, проф. И.Т. Касавин;
Ph.D., Prof., University of Marburg М.Е. Соболева (ФРГ);
Ph.D., Prof. of Eastern Washington University,
Spokane И.Э. Клюканов (США);
д-р филос. наук, вед. науч. сотр. И.И. Блауберг;
д-р филос. наук, проф. В.А. Михайлов;
д-р филос. наук, проф. В.Э. Войцехович;
д-р филос. наук, глав. науч. сотр. Э.М. Спинова;
чл.-кор. РАО, д-р пед. наук,
канд. филос. наук, проф. М.А. Лукацкий;
канд. филос. наук, доц. С.В. Рассадин (*отв. секретарь*);
канд. филос. наук, доц. С.П. Бельчевичен

Адрес редакции:

Россия, 170100, г. Тверь, ул. Трёхсвятская, д. 16/31, каб. 204
Тел.: +7 (4822) 63-01-51, +7 (4822) 34-78-89

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

© Тверской государственный
университет, 2023

Scientific Journal

Founded in 2007

Registered by the Federal Service for Supervision of Communications,
Information Technology and Mass Media
PI № ФC77-61024 of March 5, 2015

Translated Title:

Herald of Tver State University. Series: Philosophy

Founder:

Federal State Budget Educational Institution
of Higher Education
«Tver State University»

Editorial Board of the Series:

D.Sc. in Philosophy, prof. B.L. Gubman (*editor-in-chief*);
Corresponding Member of RAS, D.Sc. in Philosophy, prof. I.T. Kasavin;
Ph.D., prof., University of Marburg, Maya E. Soboleva (Germany);
Ph.D., prof. of Eastern Washington University, Spokane Igor E. Klyukanov (USA);
D.Sc. in Philosophy I.I. Blauberg, D.Sc. in Philosophy, prof. V.A. Michailov;
D.Sc. in Philosophy, prof. V.E. Voicechovich; D.Sc. in Philosophy E.M. Spirova;
Corresponding Member of RAE; Dr. of Pedagogical Sciences,
Cand.Sc. in Philosophy, prof. M.A. Lukatsky;
Cand.Sc. in Philosophy, assoc. prof. S.V. Rassadin (*executive secretary*);
Cand.Sc. in Philosophy, assoc. prof. S.P. Belchevichen

Editorial Office:

Russia, 170100, Tver, Trekhsvyatskaya St., 16/31, office 204
Phone: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (*editor-in-chief*)

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

Содержание

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА -----	5
Лебедев С.А., Акатьев И.Д. Взаимосвязь философии и науки: от метафизики к диалектике -----	5
Ильин В.В., Кокоева И.А., Родин П.Н., Шимко А.В. Семантика города-----	16
Лебедев В.Ю. Герменемы и структуры пространства эсхатологии: витальное и культурное -----	26
Равочкин Н.Н., Кравченко С.Н. Возможности медиакоммуникаций в процессах дистрибуции социальных идей: философский анализ -----	37
Михайлова А.Е. Женская телесность: онтологический и аксиологический аспекты-----	47
Гусева А.А. Молчание и умолчание в истории. К философской проблематике иконографии Ясеноваца-----	53
Алиев Д.Ф. Гибридная война: теоретико-методологический анализ -----	66
 ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ -----	76
Михайлова Е.Е. П.Л. Лавров: между наукой и политикой -----	76
Черных А.А. Случайно ли «сходство» взглядов В.С. Соловьева и Н.Г. Чернышевского? -----	84
Акимкин М.Ю. Сравнительный анализ взглядов Оригена и В.С. Соловьева в вопросе апокатастасиса -----	94
 ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ -----	103
Горячев А.И., Рукин А.В. Антропология Конфуция и Аристотеля в контексте современных цивилизационных трансформаций -----	103
Губман Б.Л., Ануфриева К.В. «Критика способности суждения» И. Канта и видение мира в перспективе герменевтики -----	110
Буланов В.В., Буланова В.Н. К размышлениям Эриха Фромма о синдроме распада -----	128
Марчукова Е.С. Роль средневековой философии в становлении хайдеггеровского проекта фундаментальной онтологии-----	135
Черных В.И. Культивирование своего «Я» как особенность восточного гуманизма в Бостонской школе современного конфуцианства-----	149
Потамская В.П. Интеллектуальная история К. Скиннера: генеалогия современного государства -----	156
 Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия: Философия» -----	167

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE	5
Lebedev S.A., Akatiev I.D. Relationship between philosophy and science: from Metaphysics to Dialectics	5
Ilyin V.V., Kokoreva I.A., Rodin P.N., Shimko A.V. Semantics of the city -	16
Lebedev V.Y. Hermeneutics and structures of space in eschatology: vital and cultural sides.....	26
Ravochkin N.N., Kravchenko S.N. Possibilities of media communications in the processes of distribution of social ideas: philosophical analysis.....	37
Mikhaylova A.E. Female body: ontological and axiological aspect.....	47
Guseva A.A. Silence and silence in history. On the philosophical problems of the iconography of Jasenovac.....	53
Aliyev D.F. Hybrid war: theoretical and methodological analysis	66
 PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY	76
Mikhailova E.E. P.L. Lavrov: between science and politics	76
Chernykh A.A. Is the «Similarity» between the aesthetic views of V.S. Solovyov and N.G. Chernyshevsky a coincidence?	84
Akimkin M.Y. Comparative analysis of the views of Origen and V.S. Soloviev on the question of apokatastasis	94
 PHILOSOPHY ABROAD: PAST AND PRESENT	103
Goryachev A.I., Rukin A.V. Anthropology of Confucius and Aristotle in the context of modern civilizational transformations.....	103
Gubman B.L., Anufrieva K.V. I. Kant's «Critique of judgment» and the vision of the world in the perspective of hermeneutics	110
Bulanov V.V., Bulanova V.N. To Erich Fromm's reflections about the Disintegration syndrome.....	128
Marchukova E.S. The Role of Medieval philosophy in the development of Heidegger's project of fundamental ontology	135
Chernykh V.I. Cultivating one's Self as a feature of oriental humanism at the Boston school of modern confucianism.....	149
Potamskaya V.P. Q. Skinner's intellectual history: a genealogy of the modern State.....	156

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 111

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.005

ВЗАИМОСВЯЗЬ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ: ОТ МЕТАФИЗИКИ К ДИАЛЕКТИКЕ

С.А. Лебедев, И.Д. Акатьев

ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет
им. Н.Э. Баумана» (Национальный исследовательский университет),
г. Москва

Проблема соотношения философии и науки, философии и конкретных наук является одной из центральных в эпистемологии. От решения данной проблемы напрямую зависит понимание предмета и метода философии науки, сущности науки, ее структуры и закономерностей развития, методологии научного познания. В истории философии были разработаны и обоснованы пять альтернативных концепций соотношения философии и науки: 1) концепция тождества философии и науки; 2) наука является частью философии как аксиоматики рационального знания о действительности; 3) философия и наука это существенно разные виды знания и по содержанию, и по методам его конструирования; 4) философия является одной из наук; 5) философия и наука это разные по предмету и методу виды рационального познания, но они также взаимосвязаны между собой как всеобщее и его проявления в объективной действительности. За исключением первого варианта, все остальные концепции соотношения философии и науки существуют и по сегодняшний день, при этом каждая из них имеет определенную поддержку не среди философов, так и среди представителей конкретных наук. Вот почему необходимость их анализа по-прежнему остается актуальной не только для философии, но и для конкретных наук.

Ключевые слова: философия, наука, соотношение философии и науки, метафизика, позитивизм, диалектическая теория.

Введение

Проблема соотношения философии и науки по-прежнему является актуальной. Уже в рамках античной философии было предложено две взаимоисключающих друг друга концепции, получивших позднее название метафизической и антиинтеракционистской. Их разделяло, прежде всего, понимание предмета философии и ее предназначения. Представители метафизической концепции трактовали философию как наиболее общее знание о бытии, познании, обществе, человеке (Пифагор, Платон, Аристотель и др.), а научное знание не просто как менее общее, но и как выводимое из философии [1]. Представители антиинтеракционистской концепции (софи-

сты, киники, скептики, Сократ и др.) были сторонниками гуманитарного предназначения философии, считая имманентными предметами философии только человека и общество, а научное знание о природе и объективной реальности они не считали философским. Эти две концепции о соотношении философии и науки прошли через всю историю философии и науки и сохранили свое влияние и в наше время. Однако, в первой половине XIX в. под влиянием прогресса естествознания и конкретных наук об обществе и человеке, возникла альтернативная им третья концепция о соотношении философии и конкретных наук о действительности, как двух несовместимых между собой видах знания: позитивистская концепция. Наука в рамках этой концепции понималась только как конкретное знание о действительности, полученное опытным путем, а потому и проверяемое им. Критерием его истинности является только соответствие данным наблюдения и эксперимента о познаваемых объектах и его успешное применение на практике. Традиционная же философия как всеобщее знание о мире не может быть проверено опытом, а потому, согласно позитивистам, не является научным. Более того, оно антинаучно, поскольку претендует на истинность, к тому же на более высокую, чем истинность конкретно-научного знания. Позитивистская концепция соотношения философии и науки не только отказала традиционной философии в праве на истину, но и отсутствия у конкретных наук необходимости согласовывать свои положения с принципами любой философии как метафизики. Такой подход был закреплен в двух максимах позитивизма: «Наука сама себе философия» и «Физика, берегись метафизики!». Однако, реальная история не только классической науки (Новое время – XIX в.), но и неклассической (XX в.), а также современной, постнеклассической, полностью опровергает позитивистскую концепцию о несовместимости философского знания и знания частных наук, демонстрируя в работах классиков науки их постоянное обращение к общим идеям философии. Конечно, на эмпирическом уровне научного познания ученые редко прибегают к философии, ибо там вполне достаточно двух других познавательных ресурсов частных наук: данных наблюдения, эксперимента и измерения количественных свойств объектов и собственного теоретического знания науки. Однако, на теоретическом уровне научного познания, особенно при создании, дедуктивном обосновании и истинностной оценке конкретно научных теорий ученые вынуждены обращаться к философскому знанию, особенно к онтологии и теории познания, как более общему виду рационального знания, чем научное знание. Это особенно очевидно в периоды научных революций, когда новые фундаментальные научные теории противоречат прежним научным теориям такого же статуса (классическая механика и электродинамика Максвелла, классическая термодинамика и молекулярно-кинетическая теория Больцмана, классическая механика и теория относительности Эйнштейна – частная и общая, классическая механика и квантовая механика, дарвиновская теория эволюции и генетика, политэкономия Смита-Рикардо

и политэкономия Маркса, геометрия Эвклида и неевклидовы геометрии, классическая аксиоматическая математика и конструктивная математика и др.). Но если фундаментальные теории в самой науке являются одним из оснований истинности ее частных теорий, то для фундаментальных теорий одним из таких оснований может быть только еще более рациональное знание, каким и является теоретическая философия в области учения о бытии и познании. Такое обращение науки к философии является с точки зрения общей теории сознания и познания вполне естественным, поскольку научное знание является лишь одной из частей человеческого сознания как целостности, единство которой обеспечивается философской рефлексией сознания над своим содержанием [2]. Эти реальные факты внутренней взаимосвязи, существующие между философским и конкретно-научным знанием, легли в основу сформировавшейся в XX в. новой концепции взаимосвязи философии и науки, получившей название диалектической концепции. Она противостоит всем другим теориям их взаимоотношения: метафизической, позитивистской и антиинтеракционистской, учитывая их положительные моменты, но уже в рамках более широкого подхода.

1. Метафизическая концепция

Развитие познавательных способностей человека и его потребности в объективном знании привели к возникновению в VIII–VII в. до н. э. философии и науки в древних цивилизациях Средиземноморья и Азии. Объективное знание – знание, порождённое абстрактным «безликим» мышлением и способное порождать универсальное и общезначимое для всех людей знание. Впоследствии знание, порождаемое абстрактным мышлением и имеющее свойства предметности, определенности, проверяемости и истинности, получило название рационального знания.

Сначала рациональное знание называлось философским и не отличалось от понятия «научное знание», «наука» и «философия» употреблялись как синонимы и обозначались одним и тем же словом «эпистема». Им греки называли логически доказанное знание, противопоставляя его «доксе» – чувственному знанию, мифу, общепринятому мнению или любой гипотезе.

Но начиная с Аристотеля, возникла необходимость разделения внутри эпистемного знания на два вида: философию и частные науки. По Аристотелю, философское знание или «первая философия» или «метафизика» – знание «первых принципов бытия и познания», то есть наиболее общее знание, а знание частных наук или «вторая философия» – знание о конкретных сферах или областях бытия [1].

Аристотель также впервые обосновал и отношение между первой и второй философией. По Аристотелю, первая философия или собственно философия является «царицей наук», а любая частная наука полностью зависит от нее и должна полностью ей подчиняться в своем функциониро-

вании и развитии. То есть философское знание является первичным по отношению к научному знанию, которое в свою очередь может быть признано истинным, только если логически выведено из принципов истинной философии. Истинность же философского знания не может быть поставлена под сомнение.

Метафизическая концепция господствовала в европейской культуре почти до середины XIX в., но приверженность данной концепции можно было найти и в трудах философов XX в. Причинами такого длительного господства являются [4]:

особое значение философии в культуре, а именно в мировоззренческом и познавательном планах;

незрелость частных наук, т. е. отсутствие большого объема эмпирического материала;

востребованность философии при любом типе общества и культуры;

философия разделяет общую с наукой идеологию рационального постижения действительности и рациональные идеалы знания;

конечной целью не только философии, но и самой науки всегда было и всегда будет являться достижение всеобщего знания, то есть философия представляла собой идеал для любой науки.

К основным достоинствам трансцендентальной концепции можно отнести:

обоснование необходимости в «кураторстве» над наукой со стороны когнитивного «опекуна» в лице философии, как рациональной и наиболее близкой науке по своим ценностям и характеристикам форме мировоззрения,

подчеркивание эвристического влияния философии на развитие науки.

К ярким фактам позитивного влияния философии на науку можно отнести:

возникновение науки под влиянием философии;

создание геометрии как первой системы доказательного знания в Древней Греции, а также физики и астрономии как точных наук о природе;

позитивное влияние философских идей атомизма, а также концепций вечности и бесконечности мира на создание механики Ньютона и классической науки в целом;

заимствование гегелевского учения о всеобщем характере развития и его диалектическом характере биологическими, социальными, историческими и другими науками и т. д.;

выполнение философией в течение многих веков функции теоретического уровня знания во многих частных науках в силу отсутствия у науки собственного теоретического аппарата.

К основным недостаткам трансцендентальной концепции можно отнести [4]:

менторское, а часто и просто высокомерное отношение трансцендентальных философов к науке как к гносеологически более низкому виду знания, чем истинная философия;

понимание характера взаимосвязи философии и науки как имеющего односторонне обязывающий характер: от философии к науке, но не наоборот;

недостаточно критический характер в отношении восприятия и оценки гносеологических возможностей самой философии и наделения ее статусом абсолютной истины;

тормозящее, а в целом ряде случаев и просто деструктивное влияние на развитие науки, связанное с отрицательной и неверной оценкой многих научных идей и концепций от имени философской абсолютной истины;

неверное понимание трансценденталистами сущности самой науки: отказ ей в возможности иметь собственное теоретическое содержание, отличное от философского знания;

недооценка ими роста относительной самостоятельности науки по мере ее развития по отношению к философии.

2. Позитивистская концепция

Позитивистская концепция соотношения философии и науки является прямо противоположной метафизической концепции соотношения философии и науки. Согласно позитивистам, метафизика была необходима науке лишь формирования конкретно-научного способа мышления, основу которого составляет эмпирическое исследование действительности с помощью систематических наблюдений и эксперимента, и последующего обобщения эмпирических данных при построении конкретно-научных теорий. После утверждения в культуре научного способа познания мира потребность в метафизике отпала. На место старой философии должна прийти новая – научная философия, имеющая такой же метод познания, как и все другие науки.

Впервые позитивистская концепция была сформулирована и обоснована в 30-х гг. XIX в. в работах французского философа О. Конта. Согласно Конту, мышление в своем историческом развитии прошло три основных состояния или стадии: мифологическо-религиозное, метафизическое и конкретно-научное (или позитивное). Научное мышление является не только самой зрелой формой человеческого познания, но и его завершающей стадией.

Суть конкретно-научного (или «позитивного») способа мышления состоит в том, что, будучи зрелой и ответственной, позитивная наука принципиально отказывается от поиска и формулирования абсолютных и универсальных истин о мире, считая это иллюзорной и нереализуемой целью познания. Напротив, она сосредотачивает все свои усилия только на относительных и частных истинах, на фактах и законах отдельных сфер

реальности. Поскольку традиционная философия – ненаучна, а конкретные науки – не философичны в своем подлинном содержании, постольку, считают позитивисты, между ними не может быть никакого продуктивного взаимодействия.

Но главная идея позитивистов заключалась в стремлении построить вместо философии как метафизики новую философию, которая отвечала бы всем стандартам научности. С точки зрения позитивистов, философия как метафизика использовала слишком умозрительные и спекулятивные методы решения своих проблем. Хотя сами проблемы были вполне рациональными: общее знание о мире, обществе, познании, человеке. Научная философия призвана решить эти проблемы только путем накопления большого эмпирического материала о них и его последующего теоретического обобщения. Однако, как показала длительная история развития позитивизма от эмпирико-индуктивизма Конта, Милля, Спенсера до эмпириокритицизма Маха, Гершеля и Пуанкаре, логического эмпиризма Нагеля, Карнапа и Рейхенбаха и сменившего его постпозитивизма в лице Поппера, Лакатоса и др., все попытки построить научную философию по лекалам методов конкретно-научного познания оказались несостоятельными. Это констатировали во второй половине XX в. не только критики позитивизма, но и были вынуждены признать сами позитивисты. Сегодня позитивистская концепция соотношения философии конкретных наук стала уже достоянием истории. Но было бы большой ошибкой видеть в ней только отрицательные моменты.

К несомненным достоинствам позитивистской концепции следует отнести:

всемерное подчеркивание относительной самостоятельности и относительной независимости развитой (зрелой) науки от философии как «метафизики»;

необходимость ориентации любой философии, претендующей на «научность», на содержание и методы реальной науки, либо с целью их обобщения, либо как на критерий истинности философских построений;

подчеркивание качественного различия между классической философией и конкретно-научным знанием, между традиционной философской методологией и научным способом познания действительности, вплоть до признания их полной противоположности и несовместимости.

Но столь же очевидными недостатками позитивистской концепции являются:

недостаточно обоснованное решение о якобы бесполезности и исчерпанности когнитивных ресурсов классической философии как важного позитивного фактора функционирования и развития культуры;

неверное понимание сущности и структуры реального научного знания и стремление свести его только к эмпирическому знанию.

Отсюда вытекали более конкретные минусы позитивистской концепции:

недооценка качественной специфики теоретического знания в науке по сравнению с эмпирическим знанием и особой роли научных теорий в структуре и динамике науки;

неверная интерпретация природы математического знания и его отличия от естественнонаучного знания;

рассмотрение науки в качестве абсолютно самодостаточной системы культуры, развивающейся лишь по своим собственным имманентным законам;

незаконное абстрагирование от ценностной «нагруженности» науки и научного способа познания (ценностная нейтральность науки);

абсолютизация возможностей эмпирических методов исследования в достижении объективно-истинного знания (эмпиризм);

сведение метода философии науки только к эмпирическому исследованию, описанию и обобщению содержания реальной науки и деятельности ученых;

редукция научной философии только к философии науки.

3. Антиинтеракционистская концепция

Сущность этой концепции соотношения философии и науки заключается в утверждении, что философия и наука настолько различны по своим целям, предметам и методам, что между ними не может быть никакой внутренней взаимосвязи [3]. Внешне эта концепция схожа с позицией позитивистов, но между ними есть два существенных отличия.

Во-первых, обращение науки к философии столь же вредно, как и обращение философии к науке. Т. е. их языки и методы познания настолько различны, что могут даже исключать друг друга. С помощью точного языка невозможно решить ни одну проблему философии, для которой более адекватен метафорически образный язык искусства.

Во-вторых, по мнению антиинтеракционистов, главной задачей науки является удовлетворение материальных потребностей человека, тогда как философия имеет более высокую значимость для культуры, так как совершенствует внутренний мир человека [1].

К числу положительных моментов антиинтеракционистской концепции соотношения философии и науки можно отнести следующие [5]:

подчеркивание качественного различия между философией и наукой по всем параметрам их существования;

справедливая оценка огромной и ничем не заменимой (в том числе и наукой) духовной и гуманистической роли философии в развитии культуры, а также осмысления человеком своей сущности;

акцентирование в качестве главного фактора развития, как философии, так и науки их внутренних закономерностей, собственной логики и методологии разворачивания их содержания, а не их взаимного влияния друг на друга или воздействия на них со стороны других социокультурных факторов.

К ее отрицательным сторонам относятся:

абсолютизация качественного различия между философией и наукой как видами знания и формами культуры;

установка на возможность проведения однозначной демаркационной линии между философским и конкретно-научным знанием;

явно заниженная позитивная оценка роли науки в развитии мировоззрения и культуры;

это не соответствует как истории их взаимоотношения, так и современному состоянию;

отрицание философии науки как междисциплинарной области знания, использующей как философские, так и конкретно-научные методы (исторические, логические, эмпирические) в осмыслении науки.

Однако труды классиков науки, а также многих философов науки, в том числе отечественных (Б.М. Кедров, П.Л. Капица, А.Н. Колмогоров, И.Т. Фролов, В.С. Степин и др.) опровергают такой взгляд [7].

4. Диалектическая концепция

Сущность диалектической концепции заключается в следующем. Во-первых, в утверждении и обосновании необходимой и существенной взаимосвязи между философией и наукой, начиная с момента их возникновения и вплоть до сегодняшнего дня. Во-вторых, в понимании этой взаимосвязи как диалектически противоречивого единства, то есть как единства противоположностей. В-третьих, в утверждении структурной сложности механизма и форм взаимодействия философии и науки. В-четвертых, в обосновании того, что эффективное взаимодействие между философией и наукой возможно только на основе признания равноправия и относительной самостоятельности каждой из них.

Вот основные положения (аксиомы) диалектической концепции соотношения философии и науки:

1. Научное знание отличается от всех других видов человеческого знания (обыденного, художественного, практического, религиозного, мифологического) не каким-то одним свойством, а системой таких свойств. К ним относятся: объектность, определенность, обоснованность (эмпирическая и/или теоретическая), истинность, проверяемость, общезначимость, полезность (теоретическая или практическая) научного знания.

2. Научное знание в любой из конкретных наук имеет уровневую структуру и состоит из четырех основных уровней: чувственное, эмпирическое, теоретическое и метатеоретическое знание.

3. Научное познание на каждом из уровней имеет конструктивную природу, являясь творческой деятельностью сознания по созданию уровневой когнитивной реальности. Трактовка научного познания как проектно-конструктивной деятельности является альтернативой ошибочным его интерпретациям: теории отражения, эмпиризму (позитивизму), априоризму.

4. Переход от более низкого уровня научного знания к более высокому уровню не является логическим обобщением предыдущего уровня, а его творческой переработкой с добавлением к нему нового содержания.

5. В реальной науке не существует некоего единого и всеобщего метода получения и обоснования научного знания. Методы научного познания всегда привязаны к онтологии соответствующего уровня научного знания и выполняемым им функциям: описание, объяснение, предсказание, подтверждение, доказательство, опровержение, интерпретация и др. Главным критерием эффективности любой когнитивной технологии является только ее результативность в конструировании нового знания и его применении.

6. Научное знание в целом является суперсложной и плюралистической по своему содержанию системой областей, уровней, видов и единиц научного знания [6].

7. В современной науке главным субъектом научного познания является не отдельный ученый, а дисциплинарное научное сообщество.

8. Научное познание имеет социальный характер, оно зависит не только от профессионализма конкретного научного сообщества, но и от потребностей общества своего времени.

9. Коммуникационные (субъект–субъектные) отношения между членами научного сообщества играют не менее важную роль в процессе научного познания и оценке различных единиц научного знания, чем субъект–объектные отношения между учеными и познаваемой ими реальностью.

10. Все истины в науке по способам своего конструирования и легализации являются продуктом научного консенсуса научного сообщества.

11. Научное познание обладает значительной степенью независимости от конкретных социальных условий, его имманентная цель – конструирование научной реальности как наиболее определенной и очевидной для сознания и потому выполняющей функцию эталона по отношению к объективной реальности, ее описанию и объяснению.

12. Развитие системы научного знания происходит в соответствии с общими диалектическими законами: наличием соперничающих концепций научной реальности, преемственности научного знания на эволюционном этапе развития и качественных скачков в периоды научных революций и смены ее прежних фундаментальных (парадигмальных) теорий.

13. Все эпистемологические характеристики научного знания – истинность, доказательность, верифицируемость, общезначимость, объективность, определенность являются относительными и зависят от когнитивной системы отсчета, применяемой при оценке каждого из этих свойств.

14. Необходимым условием функционирования и развития научного знания является постоянная философская рефлексия над наукой, ее структурой, содержанием и динамикой [8].

Общий вывод

С нашей точки зрения, именно диалектическая концепция соотношения философии и науки, философии и конкретных наук является наиболее сбалансированной среди всех других. Одно из ее главных преимуществ заключается в том, что она включает в свое содержание все положительные (эвристические) моменты альтернативных ей концепций, избегая при этом их абсолютизации.

Список литературы

1. Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1.
2. Лазарев Ф.В. Лебедев С.А. Философская рефлексия: сущность, типы, формы // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 15–28.
3. Лебедев С.А. Философия науки: уч. пособие. М.: Юрайт, 2011. 288 с.
4. Лебедев С.А. Философия науки: позитивно-диалектическая концепция. М.: Проспект, 2021. 448 с.
5. Лебедев С.А. Философия, Методология. Наука: избр. статьи. М.: Проспект, 2023. 720 с.
6. Лебедев С.А. Уровневая методология науки. М.: Проспект, 2020. 208 с.
7. Степин В.С. Наука и философия // Вопросы философии. 2010. № 8. С. 15–25.
8. Эйнштейн А. Собрание научных трудов: в 4 т. М.: Наука, 1964. Т. 4.

RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND SCIENCE: FROM METAPHYSICS TO DIALECTICS

S.A. Lebedev, I.D. Akatiev

Bauman Moscow State Technical University (National Research University),
Moscow

The problem of the relationship between philosophy and science, philosophy and specific sciences is one of the central ones in epistemology. Understanding of the subject and method of philosophy of science, the essence of science, its structure and patterns of development, and the methodology of scientific cognition directly depends on solving this problem. In the history of philosophy, five alternative concepts of the relationship between philosophy and science have been developed and substantiated: 1) the concept of the identity of philosophy and science; 2) science is part of philosophy as the axiomatics of rational knowledge about reality; 3) philosophy and science are essentially different types of knowledge both in content and in methods of its construction; 4) philosophy is one of the sciences; 5) philosophy and science are different in subject and method types of rational cognition, but they are also interconnected as the universal and its manifestations in objective reality. With the exception of the first option, all other concepts of the relationship between philosophy and science exist to this day, at the same time, each of them has a certain support not only among philosophers, but also among representatives

of specific sciences. That is why the need for their analysis remains relevant not only for philosophy, but also for specific sciences.

Keywords: *philosophy, science, correlation of philosophy and science, meta-physics, positivism, dialectical philosophy.*

Об авторах:

ЛЕБЕДЕВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры «Философия» ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (Национальный исследовательский университет), Москва. E-mail: saleb@rambler.ru

АКАТЬЕВ Илья Дмитриевич – аспирант ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (Национальный исследовательский университет), Москва. E-mail: akatevid@student.bmstu.ru

Authors information:

LEBEDEV Sergey Aleksandrovich – PhD (Philosophy), Senior Researcher of Philosophical Department, Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: akatevid@student.bmstu.ru

AKATIEV Ilya Dmitrievich – PhD student at the Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: akatevid@student.bmstu.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 12.09.2023.
Дата принятия рукописи в печать: 01.10.2023.

УДК 1(091):130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.016

СЕМАНТИКА ГОРОДА

В.В. Ильин¹, И.А. Кокоева², П.Н. Родин², А.В. Шимко²

¹ ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана», г. Калуга

² ФГБОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Мытищи

Исходя из имманентных задач семантики как рефлексивной дисциплины, уточняющей status rerum абстрактных моделей, разворачивается объемный план градостроительного проектирования. С позиции учета как интерпретационных, так и реификационных определений оцениваются платформы традиционной и модернизационной урбанизации, включая оппонирующую ей рурализацию, квалифицируются перспективные метатенденции рассматриваемого общецивилизационного процесса.

Ключевые слова: урбанизация, рурализация, репрезентирующая идентификация.

Семантика – наука о содержательном моменте знаково-символической деятельности, нацелена на решение двойной задачи: (1) приписания смысла; (2) выявления значения. В рамках реализации общего профессионального призвания семантики (1) снимается разворачиванием интерпретации; (2) – объективации.

(1) интерпретация – герменевтическая процедура, осуществляет истолкование, достигает образной трактовки существа явлений посредством атрибуции, характеристики, предикации – введения признаков содержательных групп. В зависимости от качества, определенности последних меняется идейный рисунок постигаемого, возникают картины, ментальные изображения, сценографии реальности, обусловливаемые вариациями умозрения. Фикс-пункт интерпретации – нюансировка понимания – исходная позиционность, интенциональность мировосприятия, обслуживаемая актуализируемым запасом языка, репрезентирующими конструкциями, плодотворно (с точностью до наперед очерчиваемых рубежей) акцентуирующими грани отображаемого.

(2) объективация – субстантивирующая процедура, производит материализацию, реификацию абстракций, устанавливает денотативные поля верифицирующего, референциальные прообразы вообразительных (фиктивных – от fiction) допущений. Сверхцель референции – корреспонденция – предметное воплощение более или менее свободных (необязательных) тематизаций, замыкание продуктов расширяющего мыслительного синтеза на визуально удостоверяемые (в идеале) положения дел. (Отсюда – мощная гносеологическая тенденция остенсивизации образных ресурсов в достижении tatbestand).

В пределах (1) и (2) просматривается веер оригинальных самодостаточных платформ, поставляющих как тематизацию, так и реификацию многогранной урбанизации.

По части (1) упомянем:

– «город-полис»: европейский путь индустриальной, культурной, инновационной ориентированности градостроительства от греческих городов-государств, имперских центров А. Македонского до современных мегаполисов стран – технологических лидеров;

– «город-резиденция»: азиатский путь аграрно ориентированного жизнепроизводства с пространственной локализацией иерархических статусов – от восточных резиденций, храмовых ассамблей, местопребываний правителей, высопоставленных лиц, номенклатуры до состоявшихся и несостоявшихся проектов городов-столиц – Бразилия, Новая Москва;

– «здание-город»: массивная массовая типовая городская застройка, обеспечивающая размещение узко направленной производственной (окраинные промзоны); культурной, финансовой, управленческой (центр); субъектной (спальные районы) базы интенсивной модернизации.

Согласно данным стереотипам организации городской среды развертываются фундирующие их образы-матрицы:

– «град небесный»: ап. Павел – «не имеем здесь постоянного, но ищем будущего» [3];

– «град земной – град божий»: дихотомизация «греховного» – «праведного» поселения – Августин;

– «город – государство Солнца»: утопический поселенческий центр грядущего – Ямбул, Кампанелла, Хлебников, А. Белый. (Поражает, что захваченные «громадьем планов» радикального преобразования жизни интеллектуалы XX в. – В. Хлебников, А. Белый ратовали за «город Солнцестана» – средоточие Будрых (мудрых, бодрых, будущих [13, с. 119, 598]); «солнечный град» – «город Взыскуемого», который следует брать не «с точки зрения научной значимости» – она невелика, но с точки зрения значимости «первых образов», на коих «лежит печать глубокого организма» [10, с. 45]);

– «город земли обетованной»: идеологема «солнцеловности» общежития в разработке Хлебникова – «солнцеловность», Маяковского – «прыжок в будущее» (футуризм); Клюева – «солнцеловность» (мистический символизм); Терентьева «солнцеализм» (авангард); А. Белого – «соционал» (символизм);

– «город – сад»: рукотворная «земля обетованная» – суперкомфортная среда повседневного обитания сродни «райским кушам» – месту воплощения обилия и благодати (от Маяковского конца 20-х и Ремарка середины 40-х гг. XX в.);

– «город – мечта»: здесь правильное перейти на поэтический слог, вспомнив Н. Тихонова:

Мир строится по новому масштабу.

В крови, в пыли, под пушки и набат
Возводим мы, отталкивая слабых,
Утопий град – заветных мыслей град.

Как назидал ап. Павел: «... когда я молюсь, на *незнакомом* языке, то хотя дух мой и молится ... ум ... остается без плода» [9].

Молитвы-заклинания солнцеловов-мечтателей (революционных романтиков и типа М. Кульбака), к великому сожалению, словно произносясь на *незнакомом* – *неведомом* языке, оказывались непонятными – непередаваемыми на изложение доступных мыслей, в том числе, по причине подрыва очевидного поэтического завета:

Смотри без суеты вперед;
Назад без ужаса смотри
(Бродский).

Поэтические образы – результат восторга перед миром; какой же восторг перед новым, создаваемым по мечте миром мог испытывать укорененный в реальность человек, становившийся невольным участником разрушения мира старого. Скорее всего, переживая досаду, он пополнял ряды антагонистов – нещадных критиков урбанизации.

Достаточно устойчивая тенденция неприятия градоустроительной инициативы (ср. – Пушкин: город – античеловеческая среда, где

Люди в кучах за оградой,
Не дышат утренней прохладой,
Ни внешним запахом лугов.

Аналогичная тенденция – в толстовском «Воскресенье», осуждающем «поход» города на природу.) отображается идиомой «город – убийца» – творчество символистов (от Верхарна до Брюсова – с образом «города-спрута»), натуралистов (Крецер, Нелиф, Хольц, Шлаф); крестьянских поэтов (Клюев, Карпов, Клычков, Орешин, Ширяевец), воспринимавших наступление на традиционный сельский быт – «коня живого» – исчадья ада – городского «коня стального»:

Город, город, ты в схватке жестокой
Окрестил нас как пададь и мразь
(Есенин).

В дальнейшей более рефлексивной обработке метафоры-идиомы замещаются нозматическими социально-философскими, макросоциологическими моделями, – как-то:

– «город – производственно-технологическая база индустриализации» – труды советских обществоведов, экономистов, политических географов, отстаивавших кондовый формационный подход с тезисом примата базисных отношений над надстроечными;

– «город – антропокультурная существовательная среда» – труды сторонников цивилизационного подхода, опирающегося на философско-антропологическую, глобально-экологическую, социокультурную парадигму.

Антиурбанистическая платформа представлена антицивилизационными воззрениями Руссо, Карпентера; руралистическими моделями Тоффлера (электронный коттедж), радикальных критиков глобализма (Маркос); идеологов «культурной революции» (Китай, 1966–1976 гг.), красных кхмеров (Кампучия 1975–1979 гг.).

По поводу (2) – собственно материального воплощения урбанизма – констатируем следующие характерные тенденции новейшего времени:

– инкорпорация в продвинутые антропоные ареалы цивилизационно развитого Севера цивилизационно отсталого Юга. Являясь социально-исторической (не географической!), пикировка Север-Юг в нужной нам транскрипции обретает черты противостояния гудленд-бедленд [4, с. 57]. Речь – о наполнении достаточно комфортных зон мегаполисов Севера аллохтонным инфильтратом Юга с последующей анклавизацией, автономизацией районов компактного проживания этнических мигрантов, маргиналов, нелегалов, по своей жизнепроизводственной социальной, экзистенциальной культуре выбивающихся из принятых стандартов существования. Фактически имеет место квантование социально-политического контура с образованием «серых точек» отчуждения, не допускающих интеграции в плотный (исключающий разрывы) внутренне конформный общенациональный континуум. Учитывая всевозрастающее давление пришельцев с Ближнего, Среднего Востока (тем более ввиду обострения израильско-палестинского конфликта), Центральной Азии, Северной, Западной Африки на Италию, Францию, Испанию, Германию, Швецию, Грецию, Великобританию; Латинской Америки – на Нидерланды, Португалию; Центральной Америки – на США, Канаду; Средней Азии, Закавказья, Дальнего Востока – на Россию, – картина обретает черты острого всемирного антагонизма;

– активация встречных потоков человеческих масс по векторам: «из города – в деревню» (а); «из деревни – в город» (в). Типаж (а) – рурализация под двумя видами: 1) социальный отток зажиточного населения из тесной пространственно ограниченной городской среды обитания на простор деревенской жизни с целью обретения экологических, экзистенциальных преимуществ; 2) сознательный приток инициативного населения (в том числе соотечественники-репатрианты, эмигранты) на малоосвоенные территории села с целью обретения социальных преимуществ.

Типаж (в) – урбанизация под видом целенаправленного движения селян в города для повышения качества собственной жизни: трудоустройство, доступ к социальному обеспечению, материальным благам,стройка в отлаженные образовательные, культурные, коммуникационные процессы.

Обе тенденции объективны, но в своей интенсивности объективно же ограничены; пределы (а) – (в) – типологичны; и это – суть – лимиты:

– природные: для (а) – хозяйственно неосвоенных земель; для (в) – эффективности, оптимальности налаживания способа жизнеподдержания

(в ситуации непомерной скученности населения, дефицита ресурсов, деградируемости экосистемы и др.);

– культурные: для (а) – несамодостаточность управления, – в генерализации используя мысль Кафки: как это люди на периферии безропотно всякому столичному распоряжению подчиняются [8, с. 328]; для (в): невозможность действенного управления сверхсложными системами, требующими (по теореме Эшби) для собственного управления создания уже неуправляемых суперсложных систем;

– иррадиация «центров силы», имея в виду как внешне, (а) так и внутривнутриполитический (в) аспект.

(а) непосредственно верифицируемая тенденция разрушения линейной последовательности передачи доминирующих полномочий от одних городских центров другим. Концепцию «выделенных» (главных) городов – средоточий функций активно поддерживал Аттали [1], использовавший достаточно архаичный образ концентрации влияния (торгового, финансового, властного) в тех или иных пунктах (Венеция, Антверпен, Генуя, Амстердам и др.). В условиях оформления полицентричной системы мира имеет место рассеяние прерогатив, привилегий; не существует «выделенных» систем координат принятия судьбоносных ответственных решений. В общем и идеальном случае, – исключая какой бы то ни было диктат («фука» Вашингтона, Москвы, Пекина и т. п.), – на базе консенсуальных толерантных установок выносятся приемлемые делиберативные вердикты.

(в) на фоне преимущественной социально-политической административно-управленческой роли столицы (ср.: Ленин – Петроград «сделал революцию для России») повышается удельный вес нестоличных поселений, играющих роль общенациональных культурных (Питер), технологических (силиконовая долина), научных (Новосибирск), курортных (Сочи) и т. д. центров.

Данному тренду отвечают и принимаемые рядом стран (Россия, США, Германия, Румыния, Польша) программы перепрофилирования специальных производств (следовательно, изменения структуры занятости) в моногородах, выправления социально-экзистенциальной асимметрии «больших-малых городов» (посредством стимулирующих дотаций, субвенций, закрепления квалифицированных кадров – опыт Тулы по привлечению медицинского персонала);

– деиндустриализация современных (в первую очередь – больших) городов, причинами чего выступают главным образом три фактора: 1) – экология, ухудшение которой, препятствуя разбуханию городской черты, востребует ее оптимизации, а следовательно, – выведения масштабных и вредных производств за пределы массовой застройки; 2) – объективные количественные соотношения жителей в городе и деревне: все не могут проживать в городе ввиду нехватки не только жилищных, но и продовольственных ресурсов; кто-то должен снабжать город сельскохозяйственной

продукцией; 3) – стремительный прогресс сетевой организации жизнепроизводственной деятельности, влекущей девальвацию роли города в качестве локомотива общественных трансформаций;

– концентрация населения (по высказанным ранее соображениям – до максимальной плотности в черте города порядка 80–90 % проживающих). Согласно глубокой модульной теории социума, совершенно объективны параметры длительности, численности, количественной определенности стандартных общеизвестных социально-политических явлений. Подспудная причина – принцип оптимальной, эффективной, достижительной организации (ср.: вариационные принципы механики) общественных процессов, – структурная гармония и дисгармония антропных систем, фундируемые числовой пропорциональностью групповых связей [5, с. 144].

В более развернутом виде: отношения меры (числовой пропорциональности) в социальной и политической философии, макросоциологии получают интерпретацию в терминах модели самоорганизации: при придании неким пропорциям функционального толкования возникают количественно детализируемые интервалы – верифицируемые уровни «равновесности, упорядоченности, сохранения, изменения» [5, с. 144]. Генерализацию фактического воплощения последних предложил А.А. Давыдов в компактной таблице [2]

Пропорция	Функция
1,000	равновесие
1,237	развитие новых элементов
1,618	развитие новых свойств
2,236	развитие новых отношений
2,237	баланс сохранения и развития
4,236	сохранение сложившихся отношений
8,434	сохранение сложившихся свойств
16,857	сохранение сложившихся элементов
99,000	коллапс

С целью проведения качественной оценки характера связей пропорций с функциями применительно к нашей сюжетике ограничимся констатацией: «базовый для функции развития интервал охватывает значения в диапазоне от 1,237 до 2,236, среднее геометрическое которых равно 1,618; оно отвечает золотому сечению, являющемуся основой гармонически композиционных построений» [5, с. 145]. В кильватере социально-исторической разработки фундаментальных социальных констант (ФСК) [6; 7] положение дел воспринимается как тенденция обретения оптимумов [5, с. 145].

С точки зрения макросоциологической оценки, когда доля городского населения перекрывает показатель 70 %, стремительность его наращивания снижается; когда же она достигает 80 %, – приостанавливается [11, с. 685], что объясняется очевидными объективными основаниями недостижимости всеобщей урбанизированности.

(Для сравнения: в высоко технологичных странах с авангардным индустриализированным сельскохозяйственным производством доля проживающих в городах колеблется от 91% (Великобритания) до 89% (Австрия, Израиль);

– политизация географии. Выделенная – монополюсодоминирующая роль центров – средоточий не полномочий, но символов (что не отменяет указанной выше оптимизирующей управление сложными общественными системами, продиктованной демократически инспирируемой самоорганизации снизу иррадиации). Символов – олицетворений самопонимания, идеальных образов, схем самостояния единиц человечности. С гносеологической точки зрения проводится персонифицирующая идентификация – город наделяется воплощением гипостазируемой субъектности. На данном основании, скажем, Барселона (с позиций диаметрально противоположных социально-политических предпочтений) объявляется оплотом, то независимости, свободы, то – сепаратизма, экстремизма. Аналогично перекрывающая уже городские коннотации пикировка «Тель-Авив» – оккупированный им в июне 1967 г. находившийся ранее под управлением Египта «сектор Газа».

Из более ранних исторических противостояний – твердынь маркирующих политические стратегии городов, укажем на социально-политический антагонизм Новгорода – (олицетворение народно-вечевого начала) – Москвы (олицетворение авторитарно-коронного начала).

Аргументы всецело охватывают диссонансы «город – пригород», где первое – локус комфортной, второе – некомфортной жизни. Соответственные деформации поселенческого опыта районирования прослеживаются в функционировании современных мегаполисов – Лондона (где в центральных районах типа аристократического Chelsy говорят на king's english, и периферийными рабочими кварталами, где говорят на cockney, памятуя и о мигрантских кварталах, где вообще не говорят по-английски); Нью-Йорка, Лос-Анжелеса (с автономией негритянских трущоб, china towns); Новой Москвы (с сепаратизацией выходцев из Средней Азии) и т. п.

На неинтегрированность периферийного «пригорода» в дела центрального «города» указывают многочисленные специфические массовые выступления аллохтонов (мегаполисы Европы, США, Канады), заявляющих идущие в разрез с национальными частные эгоистические интересы.

Обоснованное беспокойство правительств вызывает направленно-ненаправленная трансляция хаоса, вводящая в турбулентцию некогда ламинарный ток жизни относительно неполитизированных областей. Рельеф-

ное тому свидетельство – «горячие» беспорядки – импликации израильско-палестинского противостояния – в Марселе, Афинах, Махачкале и др. 29.10.2023 г.

Семантическая маркировка смыслов-значений не в выразительной, а в соотносительной плоскости, очерчивая как содержательную (смысловая определенность), так и сущностную (предметная определенность) значимость рассматриваемого явления, позволяет довести исследовательский процесс до некоей обязывающей конкретики, где теоретическое суждение (дискурс) последовательно перетекает в практическое суждение (решение).

На фоне сказанного, прежде всего, правильно подчеркнуть:

1. Нереализованность прогноза Менделеева о «естественном» пределе роста городов, обусловленного неразрешимостью проблемы утилизации навоза от используемой извозчиками гужевой тяги.

2. Прозорливость прогноза (1962 г.) Маклюэна о превращении городов в центры производства информации, конституирующего становление коммуникационно плотно сбитой «глобальной деревни» с ярко выраженным спланированным эффектом «непосредственного» общения.

3. «Деревенский» непосредственный стиль обмена деятельностью рассчитан на специфические экзистенциальные экспектации – систему взаимных ожиданий (образующих консолидированное сообщество контрагентов) относительно исполнения (невзирая на персональные и ситуационные особенности) совершенно предсказуемых приемлемых ролей.

В данном контексте вслед за Фукуямой допустимо пользоваться фигурой «взаимное доверие» [12], представляющей социально-психологическую основу взаимоотношений людей, базис их инициативной самоорганизации.

Задолго до Фукуямы фактически о том же явлении (до информационной революции) говорил Тоффлер [14], предполагавший развертывание самоуправляемых демократических ассамблей. Его прогнозом, правда, не суждено сбыться (равно как его предположению об избавлении власти от технократов).

Не оправдались также представления канадского социолога о трансформации современного социума в прагматическую с собственным замещением урбанизма рурализмом в замкнутом надомном контуре («зеленого») электронного коттеджа [15; 16].

4. Не теснясь рурализмом, – вопреки протестам альтернативной (негородской) цивилизации, – урбанизм набирает обороты, выполняет универсально значимые социализационные, культурные, образовательные, информационные, управленческие функции.

Список литературы

1. Аттали Ж. Краткая история будущего. СПб.: Питер, 2014. 285 с.
2. Давыдов А.А. Модульная теория социума. // Проблемы теоретической социологии. СПб.: Изд. СПб ун-та, 1996. Вып. 2. С. 57–71.

3. Послание к Евреям, 13:1 // Библия Онлайн, 2003-2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://bibleonline.ru/bible/rst-jbl/heb-13.14/> (дата обращения: 12.09.2023).
4. Ильин В.В. Метафилософия. Поэтика философии. М.: Проспект, 2021. 160 с.
5. Ильин В.В. Философия истории. М.: Изд-во Московского университета, 2003. 380 с.
6. Ильин В.В., Панарин А.С. Философия политики. М.: Изд-во Московского университета, 1994. 283 с.
7. Ильин В.В., Панарин А.С., Рябов А.В. Россия: опыт национально-государственной идеологии. М.: Изд-во Московского университета, 1993. 232 с.
8. Кафка Ф. Превращение. М.: АСТ, 2020. 416 с.
9. Первое послание к Коринфянам, гл. 14, 14 // Библия Онлайн, 2003-2023. [Электронный ресурс]. URL: <https://bibleonline.ru/bible/rst-jbl/heb-13.14/> (дата обращения: 12.09.2023).
10. Лавров А.В. Рукописный архив А. Белого в Пушкинском Доме // Ежегодник РОНД. 1978. Л., 1980.
11. Социологическая энциклопедия: в 2 т. М.: Мысль, 2003. Т. 2. 861 с.
12. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М.: Academia, 1999. С. 123–162.
13. Хлебников В. Творения. М.: Советский писатель, 1986. 736 с.
14. Toffler A. Future shock. N.Y.: Bantam Books, 1970. 284 p.
15. Toffler A. The Adaptive corporation. Aldershot: Bantam Books, 1985. 228 p.
16. Toffler A. The Third Wave. N.Y.: William Morrow and Company, Inc. 1980. 550 p.

SEMANTICS OF THE CITY

V.V. Ilyin¹, I.A. Kokoreva², P.N. Rodin², A.V. Shimko²

¹ Moscow State Technical University named after N.E. Bauman, Kaluga

² State University of Education, Mytishchi

Proceeding from the immanent tasks of semantics as a reflective discipline that clarifies the status rerum of abstract models, a three-dimensional urban planning design plan is developed. From the perspective of taking into account both interpretative and rectification definitions, the platforms of traditional and modernization urbanization, including the ruralization opposing it, are evaluated, promising megatrends of the considered general civilization process are qualified.

Keywords: *urbanization, ruralization, representative identification.*

Об авторах:

ИЛЬИН Виктор Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры общественных наук ФГБОУ ВО «Московский государственный тех-

нический университет имени Н.Э. Баумана», Калужский филиал, г. Калуга. E-mail: vvilin@yandex.ru

КОКОЕВА Ирина Александровна – ассистент кафедры непрерывного образования Центра повышения квалификации и профессиональной переподготовки ФГБОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Мытищи. E-mail: kokoeva@mail.ru

РОДИН Павел Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГБОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Мытищи. E-mail: pn_rodin@mail.ru

ШИМКО Алексей Владимирович – ассистент кафедры конституционного и гражданского права ФГБОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Мытищи. E-mail: ashimko83@gmail.com

Authors Information:

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

KOKOEVA Irina Aleksandrovna – Assistant of the Department of Continuous Education of the Center for Advanced Training and Professional Retraining of the State University of Education, Mytishchi. E-mail: kokoeva@mail.ru

RODIN Pavel Nikolaevich – PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy, State University of Enlightenment, Mytishchi. E-mail: pn_rodin@mail.ru

SHIMKO Alexey Vladimirovich – Assistant of the Department of Constitutional and Civil Law, State University of Education, Mytishchi. E-mail: ashimko83@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 15.09.2023.
Дата принятия рукописи в печать: 10.10.2023.

УДК 124+008:2

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.026

ГЕРМЕНЕМЫ И СТРУКТУРЫ ПРОСТРАНСТВА ЭСХАТОЛОГИИ: ВИТАЛЬНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ

В.Ю. Лебедев

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Эсхатологическое как феномен имеет два основных аспекта: культурный и витальный, экзистенциальный. Подобно тому, как финалистическая перспектива меняет смысловую наполненность жизни и пробуждает интерпретационные усилия, финализм культурного развития проблематизирует и индивидуальное бытие, и существование различных, более или менее крупных, культурных объединений. Эсхатология частная и общая не только сосуществуют, но и воздействуют друг на друга. Особенности и детали эсхатологических сценариев побуждают к их рационализации и приложению к ним интерпретационных усилий, что может обретать устойчивые формы в виде не только религиозных, но и культурных традиций, текстов, образцов-памятников культуры. Рационализация эсхатологического несет в себе неполноту рационализации, интерпретационную вариативность, которые налагаются на личностную восприимчивость к тайне пространства эсхатологического, его структурам и семантике.

Ключевые слова: религия, культура, структура, эсхатология, выбор, страхи, маргинализация, катастрофизм, тайна.

При всей частотности упоминания в весьма разных контекстах и наличия значительного фактографического массива, эсхатологическое до сих пор остается недостаточно исследованным, о чем говорит даже незавершенность языка описания. Эсхатологическое, вмещающее и проблему времени во всей ее многоаспектности [8], является важнейшим компонентом религиозного мировоззрения, религиозной психологии, эстетики, но также формирует и специфику культуры. Эсхатология актуализирует финализм явлений, процессуальных по своей сути – индивидуальной жизни и жизни коллективной. Она получила яркое выражение в древнееврейской религиозности, породив сценарии мессианского ожидания, апокалипсисы как жанр религиозной литературы, а также сдержанность представлений об индивидуальном посмертии, поскольку акцент был смещен на коллективный, общинный эсхатологизм. Также его влияния связаны с эпидемиями эсхатологического возбуждения и паники. Эсхатологическое многократно становилось объектом внимания философии: от постоянной эсхатологической доминанты у ряда авторов экзистенциалистского ряда (М. Бубер) до культа устроенной повседневности и напряженного желания исключить эсхатологию из поля существования (В. Розанов). Отдельное

место занимают юнгианский неопсихологизм и модели коллективного рефлекса, не утрачивающие значения до сих пор. В контексте нашей статьи мы предпочитаем использовать именно термин «эсхатологическое», «апокалиптическое» было бы слишком узким и требовало бы дополнительных пояснений.

Разные типы эсхатологии, вариативные сценарии и семантически-интерпретационные рамки их объяснения дают разные в целом культуры, субкультурные включения, а порою культурную пестроту (при совмещении в определенных границах значительного количества религиозных объединений разных типов). Финальность индивидуального бытия, порождающая экзистенциальное напряжение и уточняющая идентификационную картину, была многократно исследована, породив, в частности, экзистенциальную в философии, а отчасти в иных дисциплинах, напр., в психологии. Финальность связана со временем и сообщает бытию особый характер. Агонизм, описанный Унамуно, несет отчетливый эсхатологический характер [9, с. 25–304]. По сравнению с эсхатологией индивидуальной, эсхатология общая воспринимается как более проблематичная и вариабельная в своих чертах. Речь не только о разных сценариях «завершения», подчас достаточно похожих и различающихся из-за культурных и хронологических отнесений, подразумевается принципиальная готовность/неготовность, желание/нежелание осознать нахождение, во-первых, перед эсхатологической перспективой вообще и, во-вторых, непосредственно на границе явленных эсхатологических событий, эсхатологической реальности, воспринимать которую надлежит как имеющееся, случившееся. В первом случае эсхатология может быть понята как нечто, что, возможно, не коснется жизни человека, эпохи, культуры, что пройдет стороной, чего удастся избежать. Свершение эсхатологического, развертывание соответствующего сценария такие надежды исключает, если не считать ошибки в распознавании, когда события получают в итоге совершенно иное объяснение. Именно проблеме распознавания посвящены многочисленные дискуссии, число которых увеличивается, когда эсхатологическое воспринимается как актуальное, наступающее и свершающееся. Неготовность и нежелание вступать в эсхатологический период объясняется в первую очередь частотным тяжелым и мрачным характером эсхатологического профетизма, рисующего сценарии соответствующих же событий.

Степень выраженности и ясной оформленности эсхатологических перспектив определяет и общую напряженность при финалистичной ориентации культуры [11]. Но переход к непосредственному вовлечению в эсхатологическое оказывается уже проблемой не культурной, а витальной, причем индивидуальная эсхатологичность вовлекается в рамки общей, в частности, характер второй меняет варианты и образы первой.

При широком подходе к очерчиванию границ пространства эсхатологического туда можно отнести вообще культурный катастрофизм и опыт конкретных культурных катастроф, деструктивных событий, некоторые из

которых многими воспринимались как безусловный конец истории и конец мира, от какового понимания пришлось в итоге отказаться (след этих семантических приключений сохранился, например, в бытовом использовании устойчивых выражений вроде «конец света»). Но и в этом случае религиозная модель эсхатологической катастрофы оказывается основной, моделирующей, остальные оказываются ее вариациями, укладываются в созданную ею основную модель; основные компоненты, могущие иметь вариативное событийное оформление – внезапность, окончательность, полнота. Катастрофичные события не случайно могут расцениваться как некий предварительный вариант собственно эсхатологии или как начавшиеся, но остановленные по трансцендентной милости события подлинного эсхатологического сценария. Для светского катастрофизма неизбежны представления о рубежности и вопрос: что и как будет после пересечения предела и насколько предел может оказаться непреодолимым, будет ли что-то вообще, насколько можно пережить, например, катастрофу, связанную с неожиданным сценарием бытия техники, смены моделей рациональности и под. Не исключается при этом и момент веры, в том числе и при самой общей постановке вопроса («человек не может исчезнуть – потому что не может»). Культурный опыт XX в. сделал такой тип эсхатологического сознания нередким. Но в религиозном варианте понимания и восприятия эсхатологии компонент веры, разумеется, занимает более значительное место, вера имеет качественно иной, религиозный характер, но сохраняющееся стремление понять и узнать, стремление рационализировать не утрачивается хотя бы потому, что полная иррациональность затруднила бы любой разговор об эсхатологическом. Различие лежит скорее в области целей и аксиологической значимости, того, для чего применяется совокупность истолковательных и верифицирующих методов в случае безрелигиозности и в случае религиозного сознания. Катастрофы могут иметь собственных предсказателей и пророков, причем такие пророчества обретают религиозные обертоны (апокрифические пророчества Ж. Казота), а «естественная» катастрофа легко переходит в религиозную: и по характеру событий, приближающихся к структурному рубежу эсхатологического, и по особенностям предсказаний и текущих оценок происходящего.

Эсхатологическая окрашенность культуры определяется двумя признаками, которые легко выступают как взаимозависимые:

- насыщенность семиосферы культуры семиотическими средствами рационализации (тексты, единичные артефакты разного семиотического типа и их сочетания, различные нарративы – той или иной степени известности и признанности);

- семантическая инфильтрация, общее «окрашивание» культуры теми или иными мортальными смыслами (частными или общими), относительно легко считываемыми как принадлежащими к самой сущности культуры, так и попавшими в ее поле извне.

Интенсивность выраженности этих признаков может меняться, в том числе из-за культурной конъюнктуры, но полное выпадение за культурные границы и фронтальное непонимание – случай все же редкий. Скорее возможен переход из культурного ядра на периферию (в том числе и вместе с постоянными читателями и интерпретаторами, превращающимися в маргиналов), напр., сужение поля христианской семиотики в период Французской революции 1789–1784 гг., переход в разряд запрещенного, маргинализованного, осмеиваемого, но при последующей семиотической реставрации, идущей параллельно с реставрацией социально-политической, вроде ревитализации религии и Церкви в наполеоновский период. Также и общая «бодрая и жизнерадостная» семантическая окрашенность культуры просвещенческого типа сменилась пессимистической атмосферой романтизма, зачастую обращавшегося к христианству не от избытка набожности, а в поисках аутентичной семантики и культурного кода (новая гражданская религия Робеспьера дезактуализировалась еще быстрее, чем культурный код просветителей).

Эсхатологическое как экзистенциальное, как требующее даже осознания, до сих пор отсутствующего, языка описания (часто используется лексика, заимствованная из дискурса психологии, что и неудивительно, так как психологические следствия встречи с эсхатологическим оказываются и частыми, и объяснимыми, так что их использование объясняется метонимическими семиотическими механизмами). Непрерывное эсхатологическое напряжение – вещь возможная, но требующая огромных витальных трат, поэтому при проекции эсхатологии в пространство культуры совершаются рационализация и интерпретация, во-первых, создающие понятность, во-вторых, понижающие интенсивность переживаний опасности и незащищенности.

Способы рационализации весьма разнообразны, включая возможности теологического дискурса (с поправкой на религиозные и конфессиональные особенности), многообразные дискурсы культуры, куда удастся включить эсхатологическую тематику. Частная и общая эсхатология могут расходиться и сближаться с сопутствующим сближением функций. Как рационализацию можно рассматривать и мортальную семиотику [3]. Эсхатологическое богословие может терпеть коррективы в процессе развития (напр., эсхатологические ожидания раннего христианства и модель Августина), при появлении новых конфессиональных вариантов (поздняя концепция диспенсационализма при анализе Откровения Иоанна у крайних протестантов). Возможно появление эсхатологических моделей, не имеющих официальной религиозной санкции. Внерелигиозный анализ тоже является разновидностью эсхатологического, причем результаты такого анализа могут совпадать с некоторыми частями религиозной эсхатологической картины. Возможна рационализация ироническая и даже постмодернистски-игровая (напр., [5]).

Рационализация позволяет выделить некоторые структурные особенности эсхатологического. В структурной статике обособляются ядро эсхатологического и эсхатологическое поле как пространство подступа собственно к ядру эсхатологических событий в строгом их понимании и вместе с тем зона неполного оформления событий. Структура эсхатологических сообществ, связанная со структурой самих реалий эсхатологии, требует отдельного рассмотрения. В историческом, динамическом плане развертывания событий можно говорить о презэсхатологии – приближении к ядру событий, параэсхатологии – событий, которые рассматривались как эсхатологические, но не оказались таковыми (оказавшимися периодом напряженности, катастрофическим эпизодом, «репетицией»), постэсхатологии – событиях, связанных с окончанием всего, предусмотренного эсхатологическим сценарием. Такие структурные особенности позволяют истолковывать катастрофы как начавшееся вхождение собственно в эсхатологическую ситуацию, как предупреждение, наконец, как неразвившуюся по тем или иным причинам ситуацию (чаще всего это объясняется как милосердное перенесение уже вплотную надвинувшегося финала в будущее). Возможность параэсхатологии позволяет фиксировать эсхатологический опыт в культуре. Здесь вариативность интерпретации легко переходит в интерпретационный конфликт. К приемам рационализации относятся разные варианты профетизма, профетических нарративов, которые сами нередко нуждающиеся в истолковании, разъяснении и оценке. Эти истолкования могут быть попыткой экспликации и детализации, но могут быть и попыткой деконструкции, в том числе и в процессе богословских дискуссий.

У эсхатологического есть определенный социально-управленческий резерв, причем не только в случае культурного воплощения: в ситуации эсхатологической тревоги предсказуемо поведение, мотивированное поиском того, кто защитит и даст не самое безнадежное объяснение. Этот резерв включает и биологический компонент: посюсторонняя и потусторонняя катастрофа, влекущая гибель собственно тела, актуализация готовности к мученичеству, надежда как-то избежать этой стремительно надвигающейся перспективы. Биологическая гибель может иметь двойственные, взаимоисключающие последствия. Так создается мотивационный резерв, благодаря которому люди включаются в разные «эсхатологические группы», являющиеся носителями как «благополучных» и успокаивающих взглядов, так и остро-эсхатологичных, эсхатологически-катастрофичных установок. Повторяемость эсхатологически окрашенных событий и ситуаций становятся частью культурного опыта, но обычно не снижает существенно напряжения и страха при появлении очередной обостренной ситуации. Указанный резерв ускользает от подробного рассмотрения даже известных исследователей проблематики пограничного (напр., [8]). Интерпретирована может быть и ситуация, в итоге завершающаяся ничем или во всяком случае не принеся всего массива напряжен-

ных ожиданий (опыт массовых эсхатологических паник, напр., старообрядчество, но далеко не только оно).

Нарративы, предлагающие ту или иную эсхатологическую модель, имеют разную степень убедительности и авторитетности, разную способность выводить из экзистенциальной напряженности и витального страха. Их успешность зависит и от степени восприимчивости и открытости субъекта. При страхе и нежелании быть вовлеченным в последние события остается лишь надежда на ошибку распознавания эсхатологической ситуации, которая определяется сочетанием в эсхатологическом профетизме как ярких, узнаваемых черт, так и аллегорий и намеков, допускающих заметные расхождения в интерпретациях, начиная с точного опознания культурной эпохи именно как несомненно эсхатологической, а не имеющей, например, только некоторых необходимых для этого черт (то есть в перспективе «только» параэсхатологической). При этом финализм последовательно религиозный (напр., в случае авраамических религий) задает опасность неузнавания эсхатологического как одну из причин индивидуальной катастрофы – неверного поведения, избрания неправильного сценария действий тогда, когда эсхатологическое уже свершается и вовлекает человека в свое пространство. Плата за подобное оказывается не менее пугающей, как и в случае эсхатологизма индивидуального, поэтому при страхе вовлечения в эсхатологическое и нежелании признавать его как наставшую реальность возникает и иной страх – пропустить важнейшие события («экзамен людей и культур»), о чем священные тексты и их интерпретаторы предостерегают с использованием самой грозной риторики. Специфика эсхатологического – в необратимости и в необходимости сделать верный выбор, касающийся собственных действий перед лицом такой неизбежности. При этом неизбежность общеэсхатологическая в ортодоксальном христианстве оказывается более грозной, поскольку завершение индивидуальной жизни допускает помилование по молитвам церкви, тех, кто берет на себя такую благочестивую обязанность; всеобщая эсхатология оказывается полной и окончательной фиксацией положения дел, макро- и микроисторий и судебных, возможность последующего помилования исключается. Неудивительно, что помимо собственно страха эсхатологическое может вызывать и просто нежелание с ним встречаться, поскольку оно нарушает привычное слаженное благополучие жизни (типичный пример: [6]).

Тенденция к интерпретативной дивергентности эсхатологического, связанная с усиливающей таковую апофатичностью, определяет судьбы и определенных сообществ, к эсхатологии причастных, сообществ формальных и фактических, со стойкой и нестойкой морфологией, члены которых включаются в процессы социальной мобильности. Чаще эти сообщества имеют значимый религиозный компонент, но он не является полностью неперменным. Поскольку не только взгляды и деятельность, порой откровенно вызывающая, но и само существование таких сообществ является заметным, легко происходит их обособление и маргинализация. Индивиды

становятся эсхатологическими маргиналами не только двигаясь в социальном пространстве вместе со своим сообществом, но и индивидуально, так как соответствующие взгляды диктуют особенности поведения, а значит, по меньшей мере оказываются средством демаскирующим; в иных же случаях реализуется профетический паттерн – появляется императив заявлять о своем «эсхатологическом знании», защищать его и т. п. Оправдание неизбежности и закономерности такой маргинальности уходит в итоге в эсхатологическую апофатику. Интерпретация и рационализация могут как смягчать эсхатологическую угрозу (иногда устраняя ее полностью – вариант либеральной теологии и того, что мы условно называем «гуманистической религиозностью»), так и усиливать ее, убеждать в ее приближении вплоть до объявления о свершившемся перенесении адресатов рационализации в пространство уже наступившей или вплотную подошедшую к этому ситуации; возможно превращение общих эсхатологических представлений в более мирные и светлые или сообщение им исключительно тяжелого и пугающего характера (пример сильного эсхатологического напряжения: [7]). В соответствии с преобладанием той или иной тенденции можно выделить «гуманистический» тип религиозности и богословия и тип «катастрофический», которые соотносятся с типами религиозности М. Бубера [1].

Эсхатологический катастрофизм, закрепленный в особенностях культурной картины мира, аксиологии, семиотике легко сменяется актуальным витальным и экзистенциальным страхом, острейшей озабоченностью поиском правильного набора действий и поиска сил для того, чтобы решиться на них. То, что ранее входило в состав, напр., эстетики, семиотизировалось в искусстве, превращается в свершающуюся реальность, в которую индивиды и группы действительно заброшены, причем с императивом решать и действовать. Рационализация эсхатологического, в том числе интерпретация эсхатологических пророчеств, их рационально-дискурсивная рефлексия, а также трансформация в те или иные семиотические образы и тексты невербального типа может играть в экзистенциальном плане двоякую роль: конкретизируя возможные «времена и сроки», она может утверждать как отдаленность эсхатологических перспектив, создающую спокойствие, пусть и относительное, так и опасную близость, включая уже осуществившиеся события эсхатологического сценария, означающие, что структурный рубеж пройден, а финалистская ситуация, о которой можно было думать, находясь извне нее, уже стала ситуацией, в которой приходится быть и это бытие принимать. Рационализация также обычно противостоит двум, семантически связанным установкам: беспечности (безразличию) и панике, редуцированным вариантом которой является эсхатологическая мнительность, тревожность.

Особенности осознания, выбора линии поведения, вообще ситуационной самоидентификации («кто я в этих обстоятельствах?») зависит от общих тенденций культуры, принадлежности к социальным институтам,

особенно религиозным, и специфики индивидуального мировоззрения. Особенности отношения к эсхатологическому, заданные культурой, подчас не настолько необычны и дивергентны, как принято думать; крушение порядка жизни, зоны комфорта, что можно соотнести с пересечением структурной границы, мало кому приятно. Что касается индивидуальных мировоззренческих черт, то для условного атеиста катастрофическое крушение (собственно религиозная эсхатология для него малозначительна) может восприниматься напр., стоически, с мрачным эстетизмом, даже зло-радно или просто с предельно возможным безразличием, как персонажами А. Франса. Типичный усредненный носитель религиозного мировоззрения, предполагающего типичную эсхатологическую составляющую или хотя бы относительно систематизированных религиозных взглядов на мир, все вышеупомянутое должно быть подавлено тревогой, страхом, ужасом; в случае преобладания других экзистенциальных модусов отношения они все равно будут строго мотивированы религиозно. Религиозные люди более уязвимы для эсхатологического ужаса, но типичный ужас катастрофы может быть скорректирован спецификой религиозной психологии, включая предельную надежду на милость свыше. Возможность такого варианта посмертия как небытие, то есть полное отсутствие посмертия вообще, сделало бы ожидания и тревогу не столь напряженными, однако, в религиях авраамического типа такую возможность признают лишь некоторые небольшие сообщества, появившиеся достаточно поздно. Религиозность прочно ассоциировалась с посмертием и заботами о нем. Соответственно, типичный условный безрелигиозный человек более устойчив, но и «укрепляющее воздействие» со стороны религии не будет доступно, если не относить к таковым разного рода случаи «безрелигиозной религии», вроде известной веры в имманентную справедливость мироустройства (связанную именно в таком вербальном оформлении с личностью академика Л. Штерн). Порой кошмары будущего, даже не наступающие, а уже рождающиеся в настоящем, поданные вполне безрелигиозным сознанием, обретают черты, способные в яркости соревноваться с образами адских кошмаров [10], так что просвещенческое представление о безрелигиозности как источнике спокойной жизни не случайно утратило актуальность еще в эпоху романтизма. Разумеется, говоря о мировоззренческих типажах, мы привели модельные варианты, которые на деле являются полюсами континуума, между которыми выстраивается ряд промежуточных вариантов; более того, порой демаркационная черта между указанными типами стирается, а различия становятся условными. Однако в целом остается справедливым понимание финала как некоей части культурнооформленного бытия, наряду с другими, и финала, постоянно бросающего свой свет на все бытие в целом, включая паттерны повседневного поведения и особенности биологического устройства, изначально скоординированные со сценарием жизни конечного существа.

Представления о бытии души, презумированные религиозностью, делают неизбежной проблему ее участия в постэсхатологической вечной жизни, что неизбежно меняет рационализацию, семиотизацию и герменевтику эсхатологического, это изменение неизбежно и относится к сути рассматриваемых явлений. Культура в контексте сказанного, даже сформированная под действием религии и усвоившая религиозные эсхатологические представления, все же склонна смягчать состояние человека, создавать стабильность, давать стимулы и предоставлять средства для рационализации, паттернизации, моделирования эсхатологических взглядов для трансляции по каналам культурной преемственности. Она может транслировать и религиозное утешение, советы о том, как подготовиться к достойной встрече с концом мира – так же, как транслируются разного рода варианты *ars boni moriendi* [4]. Эсхатологическая угроза стремится перевести жизнь из устойчивого культурного регистра в регистр витальный и экзистенциальный, неустойчивый и тревожный.

Для культуроцентрически ориентированного (не только в теории, но и в повседневном бытовом праксисе, важном для людей, затруднившихся бы определить слова «культура» и «философия») человека становится более значимой эсхатология как чистый разрыв движения культуры, порядка, прогресса. Поэтому контекст развитой культуры помогает продуцировать во вторичном порядке возникающую эсхатологию как особый культурный уклад, в том числе со своей семиотикой и набором герменевтических практик. Однако поскольку такая рациональность порой оборачивается нивелированием эсхатологического, периодически возникают культурные локусы с постоянным режимом беспокойства. Это могут быть кружки и рафинированных интеллектуалов, и простецов. Повышается потребность в святости эсхатологического типа (С. Кьеркегор может быть назван именно таким «святым», пусть и не получившим официальный статус). Система координат не столько меняется, сколько сдвигается, что все равно несет в себе необходимость переоценки. Чем масштабнее катастрофизм, тем сильнее эсхатологические настроения, усматривающие в нем явную презэсхатологию. Процесс убеждения/переубеждения здесь не вполне эффективен, типичным является «конфликт интерпретаций», помноженный на большую или меньшую чувствительность к «суровому пространству эсхатологического».

Поскольку типичная, модельная эсхатология задается благодаря религии, то и ее варианты зависят от религиозных, конфессиональных, субконфессиональных источников и формирующих сил. Религия влечет разные оттенки в отношениях к запредельному, включая религиозные микро- и субкультуры (напр., особенности видения эсхатологии, присущие хасидизму, кальвинизму или универсализму). Гуманистическая «слишком спокойная религия», «религия эсхатологического покоя» многожды становилась объектом критики с самых разных сторон, можно вспомнить, например, диалектическую теологию. Жизнь как каузально-событийная цепочка

превращается в постоянное состояние открытого ожидания, которое обычно удобно описывать в терминах экзистенциалистской философии [2]. Это в значительной мере точно описывает жизнь как постоянную экзистенциальную озабоченность.

Таким образом, вопросах, касающихся наступления эсхатологического, пересечения структурной границы эсхатологического пространства остается фундаментальная загадочность, отсутствие всеобъемлющей объективной гарантии, что делает неизбежной позицию тревоги, легко оживляющейся от вещей, не представляющихся людям, не демонстрирующим высокую витальную тревожность, важными; эсхатологическая озабоченность трудно поддается убеждениям и переубеждениям. Центр проблемы лежит в данном случае не в интеллекте, в том числе его низком уровне, а в особой экзистенциальной эсхатологической открытости, для которой все недоговоренные компоненты эсхатологического легко становятся тяжелой и ответственной проблемой. Определенная доля как витального, так и интерпретационного риска оказывается неизгонимой. Герменевтические усилия сами в итоге несут на себе следы опыта, полученные в усилиях упорядочить неизбежную тревожную загадочность эсхатологизма и эсхатологического.

Список литературы

1. Бубер М. Любовь к Богу и идея Бога // Два образа веры. М.: АСТ, 1999. С. 301–439.
2. Бультман Р. Первохристианская весть о Христе и исторический Иисус // Избранное: Вера и понимание. Т. I–II. М.: РОССПЭН, 2004. С. 188–210.
3. Дэвис Д. Смерть, ритуал и вера: риторика погребальных обрядов М.: НЛЮ, 2022. 480 с.
4. Делюмо Ж. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.) Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2003. 752 с.
5. Разговор Сергея Довлатова с Бертраном Расселом [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Ftb3jB3M8qk> (дата обращения: 01.10.2023).
6. Розанов В.В. Тёмный лик: метафизика христианства. СПб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1911. 285 с.
7. Россия перед вторым пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии. Изд. 2-е. М.: Родник, 1994. 512 с.
8. Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М.: Наука, 1987. 256 с.
9. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства М.: Символ, 1997. 416с. 25-304, 305-381
10. Чоран Э. После конца истории. СПб.: Симпозиум, 2002. 544с.
11. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.

HERMENEMAS AND STRUCTURES OF SPACE IN ESCHATOLOGY: VITAL AND CULTURAL SIDES

V.Y. Lebedev

Tver State University, Tver

The phenomenon of eschatological has two major facets: cultural and vital or existential. Any prospective finality has a tendency to change life in a meaningful way, urging interpretative efforts on the part of an individual. In the same way the finality of cultural development questions both individual existence, and the existence of various relatively large cultural entities. Individual and general eschatology influence one another in their co-existence. Eschatological scenarios invite rationalizing and interpretative efforts of individuals. Such efforts can acquire sustainable forms of both religious and cultural traditions, texts, and cultural exhibits. Rationalization of eschatological meanings is necessarily incomplete and characterized by interpretative variation commensurate with individual susceptibility to the mystery of eschatological, its structures and semantics.

Keywords: *religion, culture, structure, eschatology, choice, fear, marginalization, catastrophism, mystery.*

Об авторе:

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

Author information:

LEBEDEV Vladimir Yurievich – PhD (Philosophy), Professor, Professor Department of theology, Institute of pedagogical education and social technologies, Tver State University, Tver. E-mail: semion.religare@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.09.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 10.10.2023.

УДК 130.2:316.3

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.037

ВОЗМОЖНОСТИ МЕДИАКОММУНИКАЦИЙ В ПРОЦЕССАХ ДИСТРИБУЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ ИДЕЙ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Н.Н. Равочкин^{1,2}, С.Н. Кравченко²

¹ ФГБОУ ВО «Кузбасский государственный технический университет
имени Т.Ф. Горбачева», г. Кемерово

² ФГБОУ ВО «Кузбасский государственный аграрный университет
имени В.Н. Полецкого», г. Кемерово

В современном мире у многочисленных агентов появились новые средства, способствующие качественному осуществлению трансляции идей, предлагающих тот или иной вариант картин мира в определенных сферах жизнедеятельности. Сложностный характер бытия в общепланетарном масштабе требует повышения прогнозируемости возможных сценариев социального развития и предсказуемости поведения. Сегодня продвижение каких-либо идей, которые содержат интерпретации происходящего в действительности, достаточно трудно представить без медиа, к ресурсам которых обращаются разные субъекты, стремящиеся добиться желаемых поведенческих паттернов от представителей целевых аудиторий. Потенциал медиа при дистрибуции социальных перманентно расширяется, что сопряжено с появлением новых технологий и переходом мирового социума к экранной культуре. Настоящая статья посвящена изучению возможностей медиакоммуникаций при трансляции социальных идей. Авторы рассматривают, как репрезентативные функции новых технических инструментов позволяют доводить до индивидов ментальные конструкты, которые к тому же содержат приемлемые варианты социальной реальности. Сильная эмоциональная нагруженность идей обеспечивает распространение их содержания и его позитивное оценивание не только на индивидуальном, но с учетом специфики современных связей и отношений на коллективном. В работе изучены передовые технологии конструирования реальности средствами медиа. Обозначено преобладание визуального компонента и мнений лидеров при не критичном восприятии тех или иных идей. В заключение подведены итоги исследования.

Ключевые слова: идея, медиакоммуникации, контекст, общество, трансформации, эмоции, образ.

Сегодня бытие человечества и поведенческие практики детерминруются уже не только привычными политикой и экономикой, но состоянием средств коммуникации, которые эволюционируют и предстают в виде так называемых «новых медиа». По сути, данная категория является достаточно широкой, включая в себя многочисленные форматы существования

массовой информации, ставшей, помимо всего прочего, постоянно доступной. Закономерным итогом отсюда становится медиатизация повседневности, что актуализирует нацеленность исследователей на поиски новых смыслов, распределение которых может быть связано с банальным потреблением информации, так и включать в себя сложные комбинации, выходящие далеко за границы одной лишь эмоциональности контента. Таким образом, сегодня социум ни в коей мере не замыкается на упрощенном понимании, тиражируя посредством качественных коммуникаций конфигурации обновленных норм, представлений и ценностей.

Действительно, современная система мироустройства содержит в себе множество ресурсов медиа, которые позволяют влиять на поведение человека в максимально разнообразных вариантах и тем самым достигать определенных целей. Следует отметить, что в рамках эволюции представлений о трансформации общественной системы и ее политической сферы сторонниками различных современных концепций, к примеру биополитики, высказывается положение о модификации властных отношений в пользу возможности использования ресурсов медиа. Среди таковых можно выделить сравнительно невысокие транзакционные издержки по воздействию на людей, разнообразие способов и путей формирования необходимого манипулятивного инструментария и общую подготовленность целевых аудиторий к потреблению символических образов. При этом полагается, что беспрецедентное расширение властных структур происходит за счет приобретения всех неполитических субъектов, а также перехода к совершенно иной природе, порой совершенно не связанной с идеями непосредственного прямого влияния. Уместно вспомнить М. Фуко, писавшего о трех видах власти, соглашаясь с ним в том, что наиболее влиятельной из них является та, которая воздействует на массу, толпу и массовую психологию.

Понимая властное влияние максимально широко, т. е. в форме трансляции идеологического контроля за массами, можно говорить о том, что изменение и подготовка социальных субъектов к восприятию и дальнейшему практическому применению предлагаемых данных мыслится как одна из перспективных форм взаимодействия между трансляторами знаний и их потребителями. Следует полагать, что активное использование медиакоммуникаций в качестве одного из важнейших направлений имеет возможность идеологически наполнять и определять векторы дистрибуции ментальных конструкций, транслируемых потребителям и тем самым формирующих представления о социально приемлемом и допустимом.

Все большее распространение и сторонников в научной среде приобретает позиция, согласно которой научно-техническое развитие привело к укоренению девиантного поведения. Использование ресурсов медиакоммуникаций позволяет минимизировать, а порой и вовсе не допустить целого ряда негативных последствий, что напрямую связано с заполнением информационного пространства определенными социальными идеями.

Напомним, что в одной из трактовок «социальная идея представляет собой образный продукт (товар), предлагающий его потребителям ценностную модель правильного с точки зрения автора идеи и его сторонников поведения» [6, с. 59]. Принципиальное значение приведенного описания социальных идей заключается в том, что в продуцируемых интеллектуалами теоретических конструктах конституируются некоторые смыслы, акценты на которых позволяют интерпретировать их в качестве правильных.

Разумеется, модификации смыслов имеют место, поэтому при дистрибуции идей и доведении их до целевой аудитории содержание представляется как значимое, а в ряде кейсов навязываемые максимы вовсе постулируются как истинные. Самоочевидно, что в противном случае достижение конечного результата выглядит едва ли возможным, поскольку конечные потребители не смогут в полной мере идентифицировать для себя предлагаемые ценностные ориентации и сообразовать свое поведение в соответствии с планами транслирующих конкретные смыслы субъектов.

Более того, важным оказывается не только и не столько тот факт, что предлагаемая социальная идея мыслится ее производителем в качестве истинной. Куда более ценным оказывается прикладное значение такой природы социальной идеи, которая полагается в качестве детерминанты поведения индивидов и целых групп. Именно поэтому сегодня все активнее и тщательнее происходит выработка определенных методов, приемов и технологий, позволяющих формировать представления людей как потребителей социальных идей, тем самым получая буквально неограниченные возможности по изменению их поведенческих паттернов.

Весьма активно в тесной связи с распространением интеллектуальных конструктов разрабатываются и перманентно совершенствуются технологии социального маркетинга [10]. Не обращая внимания на количественную сторону имеющихся у различных акторов методов, прагматика современной социальной философии сосредоточена в первую очередь на акцентах, которые необходимо расставить в процессе влияния посредством дистрибуции идей. Обращают на себя внимание, что с применением медиакоммуникаций влиянию подвергается уже не только индивид, на которого оказывается воздействие, но и его окружение. Закладывая в содержание идей различные медиаобразы, становящиеся аттракторами, субъекты намеренно достигают интенсивности эффекта воздействия за счет репрезентативных возможностей новых технических средств, формирующих у целевых групп одобряемые социальные представления, которые они стремятся обсудить с другими.

Потребители социальных идей способны приобрести для себя осознание эффективности принятой информации, которую в перспективе уже они будут распространять среди своего окружения как общественно значимую и персонально эффективную [9]. Диалектика представленного положения определяется способностью воспринимающего индивида к трансляции извлекаемых смыслов и непосредственном влиянии на различ-

ные группы своего контактирования, что способно изменить организацию поведения многочисленных лиц. Другая сторона вопроса заключается в том, что окружение, являясь сложной системой значимых субъектов, так или иначе вступает в коммуникативные взаимодействия на микроуровнях, повышая узнаваемость тех или иных идей в контексте осуществляемых интересубъективных взаимодействий, влияя на их мышление и образ действий. Таким образом, ценным оказывается процесс непосредственного влияния не на отдельного субъекта, но на всю систему, которая в перспективе может осуществлять целенаправленное или непреднамеренное воздействие на других людей и вовлекая сюда все новые группы, достигая реального синергетического эффекта.

Кроме всего прочего медиакоммуникации позволяют использовать ресурсы мобильной техники для усиления манипулятивного воздействия на человека. Здесь необходимо отметить имеющийся арсенал PR-технологий, который можно разделить на две группы. Одна из них носит название «событийного паблик рилейшнз», смысл которого состоит в обращении к организации выставок, ярмарок и других мероприятий в целях обретения доверия с потенциальными и реальными субъектами медиакоммуникаций. Став традиционной формой коммуникации, такой пиар может определять внешний способ взаимодействия, допустимый и в оффлайн. Для нас куда более интересным является второй тип трансляции информации и социальных идей. Исследователи определяют его как «информационный», связанный с использованием ресурсов мобильного маркетинга [7]. Важным можно считать специфическое целевое обращение, которое не зависит от времени и места, но при этом гарантирует получение сообщения. Технически возможным оказывается регулярная верификация прочтения сообщений при помощи мобильных технологий, что говорит о повышении эффекта от рассматриваемых в работе формах воздействия информации на потребителей.

В современном мире развитие медиакоммуникаций подкреплено многочисленными средствами, переформатировавшими традиционное восприятие содержания транслируемых социальных идей:

- SMS-сообщения. Такой способ воздействия определенно используется экономическими агентами, причем чаще всего применяется в единстве с дополняющим их push-уведомлениями;
- SMM – продвижение идеи с помощью социальных сетей [3];
- Influencer-marketing – такой вариант дистрибуции предполагает использование мнения лидеров общественного мнения. При этом речь не идет исключительно о медийных и социально значимых субъектах (известных артистах, спортсменах или политических лидеров, блогеров или представителей политического истеблишмента). Важным является использование точек зрения и мнений таких людей, которые оказываются лидерами мнения в малой группе;

- блог. Полагается существования электронного коммуникативного средства трансляции информации, который может быть информативным для большинства людей и на этом основании формирующим представление человека о социально приемлемом. Так, любая социальная идея может продвигаться при помощи данного инструмента, поскольку здесь используются такие сильные стороны, как высокий трафик, экспертное мнение, которое само по себе может быть авторитетным для многих, оперативная обратная связь, позволяющая сформировать приемлемый и позитивный имидж компании, конструирование целевой аудитории, лояльность которой коррелирует с выигрышем [5].

Как мы видим, вне зависимости от выбранных вариантов дистрибуции идей, медиакоммуникации позволяют повысить эффект при достижении поставленных различными агентами целей по отношению к различным социальным общностям. Так, использование представленных приемов позволяет сформировать представления о приемлемости и высокой значимости конкретных ментальных конструкторов. Отдельная персона, вступившая в медиакоммуникацию, основанную на указанных методах, применяет полученную информацию для себя, формируя лояльный взгляд к конкретному общественно значимому отношению и на личном примере демонстрирует его приемлемость перед другими субъектами такой коммуникации. Вместе с тем Influencer-marketing и блогинг оказывают первоочередное влияние именно на социальное окружение субъекта. Таким образом, коллективный разум за счет социальных интеракций способен воздействовать на формирование представлений конкретного субъекта.

Следует отметить, что сами медиакоммуникации также претерпевают значительные изменения. Традиционно полагается, что использование социальных сетей в их современной форме – интернет-технологиях – позволяет привлечь внимание потенциальных потребителей к компании и/или любой другой организации, что приводит к новым формам коммуникации. Некоторыми учеными полагается, что принципиальной для медиакоммуникаций представляется способность «поддерживать вовлеченность клиентов, изменить и улучшить клиентский опыт в цифровом пространстве, увеличить количество лояльных клиентов для дальнейшего их участия в развитии финансовой организации, поддержка дополнительной площадки для помощи и консультации клиентов, адаптация предложений к нуждам клиентов» [5, с. 49]. Обозначенные формы влияния со стороны медиа дополняют и расширяют привычный набор поведенческих практик индивидов, позволяя различным агентам формировать представления по поводу позитивизации собственных образов в любой сфере общественных отношений. В самом деле, социальные сети и Интернет многократно продемонстрировали свои инструментальные возможности, связанные с конструированием и модификацией представлений о социально допустимом и полезном.

Первоочередным можно считать ориентацию не на характеристики продукта, который транслируется с помощью новых медиа, но на качество контента. Можно говорить о том, что содержание того, что транслируется, определяется интересами потребителей, но никак не возможностями производителя контента. Именно репрезентативные возможности создают специфические корреляции распространяемых образов и смыслов с действительностью, конструируя альтернативные версии происходящего, укорененные в уникальных стратегиях по созданию многообразной медиареальности. Обратимся к кейсу вирусной рекламы, связанному с распространением беспроводных технологий. Так, анализ медиаповестки социальных медиа, в которых так или иначе освещаются данные технологии, позволяет заявить о перенасыщении рынка подобными девайсами. Одновременно с этим многочисленные представители общественности в унисон заявляют о беспрецедентной эффективности новых технологий, что закономерным образом снижает популярность как традиционных устройств, так и в целом оффлайн-взаимодействий с учетом пребывания пользователей в медиаресурсах по принципу «24/7». Отмечается, что вирусная реклама представляет собой «тип коммуникационного взаимодействия, при котором процесс распространения эмоционально заряженных сообщений по каналам межличностной интернет-коммуникации носит экспоненциальный характер» [8, с. 382]. Таким образом, медиа применяют стратегии суггестии, позволяющие стимулировать индивида и целые группы к интерпретациям и распространению специально разработанных рекламных сообщений по различным каналам. В данном случае медиакommunikации распространяют идеи от индивидуально-группового уровня до всеобщего, рельефно прорисовывая онтологию техники.

Можно говорить, что принцип вирусности открывает возможности для подкрепления личностными предпочтениями реализацию преследуемых теми или иными субъектами стратегий, которая достигается благодаря распространению идей. Медиакommunikации усиливают визуальный канал благодаря технической стороне, что находит свое отражение в распространении экранной культуры и намечает векторы возможностей для полноценной и эффективной реализации каналов межличностной коммуникации. Важно понимать, что большая роль при трансляции идей в социальном пространстве принадлежит индивидуальным характеристикам коммуникантов. Субъекты, ответственные за формирование содержащихся в идеях смыслов, оборачивая их в различные формы, совершенно точно понимают, какие именно и при каких условиях более приоритетны интересы для конкретных социальных групп. Сегодня адаптация идей под контекст приобретает первоочередное значение, поскольку конгруэнтность наличным параметрам определяет приемлемость конкретных конструктов и укрепляет основания для их принятия определенными группами.

Описанные формы влияния позволяют нам говорить о том, что медиакommunikации становятся вспомогательным средством, позволяющим

готовить потребителей информации таким образом, чтобы каждый отдельный воспринимающий ту или иную идею субъект идентифицировал ее как правильную, т. е. оценил в нужном создателю ключе. Последнее становится возможным, когда медиа используют понятные образы, символы и язык. В свою очередь это позволяет репрезентировать социальные представления, которые обладают для потребителей высоким эмоциональным зарядом и тем самым воспринимаются с меньшей критичностью [2, с. 676].

Вместе с тем, использование эмоциональной сферы при трансляции ментальных конструкторов реализуется не только на индивидуальном, но и на коллективном уровне. Следует полагать, что социальная идея единой Европы постепенно приобрела силу и сформировалась в том числе в реальных единых экономических связях и отношениях. Техническое перевооружение общественных связей привело к повышению негативизации восприятия экономических трудностей, что отчасти способствовало синергетическому накоплению отрицательных оценок данного сценария социального развития. Для уменьшения деструктивных последствий таких эмоционально окрашенных мнений в странах Европейского Союза была предпринята попытка трансформации системы общественных отношений, в частности – изменена социальная политика. Идеи таких преобразований обсуждались сначала посредством консультаций, а в дальнейшем – транслировалась через медиа. Современные исследования, посвященные изменениям социальной сферы в странах Западной Европы, наглядно демонстрируют, что внедрение директив об использовании ряда гарантий в области трудовой дисциплины, обеспечении материальной составляющей жизни граждан целого экономического блока мотивированы не только «сверху», т. е. с помощью принятия на уровне национальных государств и наднациональных образований, но и «снизу» [4].

Следует говорить о двусторонних типах отношений, которые возникают на основании использования медиакommunikаций при трансляции социальных идей и претворении образов на практике. Речь о том, что непосредственное одностороннее навязывание социальных идей различными акторами более не является эффективным, в условиях транспарентности мира на первый план выходят возможности, связанные с принятием во внимания различных точек зрения, мнений и настроений конкретных потребителей социальных идей. Одним из актуальных проявлений данной стратегии становятся прямые эфиры, используемые для обсуждения повседневных тем, которые волнуют и интересуют различных потребителей тематического контента. Кроме этого, ресурсами мессенджеров пользуются экономические агенты, настраивающие свои каналы связи в духе современности [1]. Здесь можно говорить и о применении опции прочитанных сообщений, скрытых и таких месседжей, в которых рекламный текст содержит гиперссылку для перехода на внешние ресурсы.

Итак, можно с уверенностью сказать, что медиакommunikации увеличили возможности для субъектов, которые заинтересованы в трансляции тех или иных социальных идей, в особенности в настоящее время, которое характеризуется поисками индивидами новой реальности. При помощи медиакommunikаций, главным образом благодаря их меньшей формализованности, акторы могут моделировать социальные пространства буквально через любые гаджеты. Совершенствование и усложнение технических средств позволяет предлагать одобряемые многочисленными индивидами интерпретации происходящего, что дает возможность почувствовать сопричастность к созданию новой действительности и убедиться в реальности продуцируемых идей.

Медиакommunikации наиболее полно отражают общественные процессы, однако предлагаемые картины мира всегда дескриптивны, стало быть эмоциональная окрашенность смыслов содержит в себе алгоритмы решения задач по поводу «кто», «зачем» и «как». Конституируя двусторонние отношения для обеспечения лояльности со стороны потребителей информации к конкретным социальным идеям, медиа объясняют содержащиеся в них смыслы в конкретном ключе и с той позиции, которую и должен принять реципиент. В проведенном исследовании мы рассмотрели приемы, используя которые агенты делают конкретную идею приемлемой в восприятии человека, групп и целого общества. Эффект приемлемости достигается путем использования эмоциональных способов воздействия на человека, его принятие или непринятие конкретной социальной идеи. В качестве значимых используется двойное влияние на мнение отдельного человека с целью показать на его примере эффективность практического воплощения идеи, равно как и на малую социальную группу, где воздействие на индивида осуществляется за счет общих связей между элементами системы. По сути, медиакommunikации в процессе дистрибуции социальных идей облегчают влияние образов будущей реальности на индивидов и вовлекают их в процессы принятия решений и сообразования действий для их воплощения.

Список литературы

1. Андриянова С.С., Веретено А.А. Использование мессенджера Telegram для продвижения бренда // *Economics*. 2018. № 3 (35). С. 54–57.
2. Блэкуэлл Р., Миниард П., Энджел Дж. Поведение потребителей. СПб.: Питер, 2007. 944 с.
3. Бондаренко В.А., Азизов В.В. Socialmediamarketing: вопросы актуальности применения // *Научно-методический электронный журнал «Концепт»*. 2014. № 17. С. 1–5.
4. Борко Ю., Биссон Л. Европейская интеграция: перезапуск идеи «социальной Европы» // *Современная Европа*. 2019. № 6 (92). С. 5–18.
5. Колесник О.И. Цифровые маркетинговые технологии как коммуникационный ресурс продвижения организации (на примере Socialmediamarketing)

ВПАО «МТС Банк») // Коммуникология: электронный научный журнал. 2018. Т. 3, № 4. С. 47–55.

6. Красноставская Н.В. Поведение потребителей социальных идей и интернет-маркетинг // Проблемы экономики и менеджмента. 2014. № 4 (32). С. 59–61.

7. Пурганова Е.В. Современные методы связей с общественностью в сети Интернет // Наука. Общество. Государство. 2019. Т. 7, № 2 (26). С. 180–187.

8. Старовойт М.В. Влияние индивидуально-личностных характеристик на восприятие вирусной рекламы // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). 2015. № 3. С. 380–391.

9. Старовойт М.В. Особенности потребительского и коммуникационного поведения современных пользователей интернета // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2015. № 3. С. 63–70.

10. Kiss M., Danis W. Social Networks and Speed of New Venture Internationalization during Institutional Transition: A Conceptual Model // Journal of International Entrepreneurship. 2014. Vol. 8, № 3. P. 273–287.

POSSIBILITIES OF MEDIA COMMUNICATIONS IN THE PROCESSES OF DISTRIBUTION OF SOCIAL IDEAS: PHILOSOPHICAL ANALYSIS

N.N. Ravochkin^{1,2}, S.N. Kravchenko²

¹ Kuzbass State Technical University named after T.F. Gorbachev, Kemerovo

² Kuzbass State Agricultural University named after V.N. Poletskov, Kemerovo

In the modern world, numerous agents have new means that facilitate the high-quality transmission of ideas that offer certain options for pictures of the world in certain areas of life. The complex nature of existence on a planetary scale requires increased predictability of possible scenarios of social development and predictability of behavior. Today, the promotion of any ideas that contain interpretations of what is happening in reality is quite difficult to imagine without the media, the resources of which are accessed by various subjects seeking to achieve the desired behavioral patterns from representatives of target audiences. The potential of media in the distribution of social media is constantly expanding, which is associated with the emergence of new technologies and the transition of world society to screen culture. This article is devoted to studying the possibilities of media communications in broadcasting social ideas. The authors consider how the representative functions of new technical tools make it possible to convey mental constructs to individuals, which also contain acceptable options for social reality. The strong emotional charge of ideas ensures the dissemination of their content and its positive assessment not only on the individual level, but taking into account the specifics of modern connections and relationships on the collective level. The work examines advanced technologies for constructing reality using media. The predominance of the visual component and the opinions of leaders with an uncritical perception of certain ideas is indicated. In conclusion, the results of the study are summarized.

Keywords: *idea, media communications, context, society, transformation, emotions, image.*

Об авторах:

РАВОЧКИН Никита Николаевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории, философии и социальных наук ФГБОУ ВО «Кузбасский государственный технический университет имени Т.Ф. Горбачева»; профессор кафедры педагогических технологий ФГБОУ ВО «Кузбасский государственный аграрный университет имени В.Н. Полецкова», г. Кемерово. E-mail: nickravochkin@mail.ru

КРАВЧЕНКО Сергей Николаевич – доктор технических наук, доцент, профессор кафедры агроинженерии ФГБОУ ВО «Кузбасский государственный аграрный университет имени В.Н. Полецкова», г. Кемерово. E-mail: k-sn@mail.ru

Authors Information:

RAVOCHKIN Nikita Nikolaevich – PhD (Philosophy), associate professor, professor of history, philosophy and social sciences dept., Kuzbass State Technical University named after T.F. Gorbachev, Kemerovo; professor of pedagogical technologies dept., Kuzbass State Agricultural University named after V.N. Poletskov, Kemerovo. E-mail: nickravochkin@mail.ru

KRAVCHENKO Sergey Nikolaevich – PhD (Technical Sciences), associate professor, professor of agricultural engineering dept., Kuzbass State Agricultural University named after V.N. Poletskov, Kemerovo. E-mail: k-sn@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 18.09.2023.
Дата принятия рукописи в печать: 22.10.2023.

УДК 130.2+316.64-055.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.047

ЖЕНСКАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

А.Е. Михайлова

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

Осуществлен анализ основных взглядов на телесность как междисциплинарный предмет изучения, прежде всего с точки зрения психологии и культурологии. Обоснована актуальность философского рассмотрения женской телесности в онтологическом и аксиологическом аспекте в современном мире.

Ключевые слова: *телесность, познание, мыслитель, тело, идентичность, женская личность.*

Человек как высшее творение природы всегда находился и находится в центре построения философских систем и размышлений мыслителей. Через призму соотношения в индивидууме физиологического и духовного следует решать и социальные проблемы. Онтологический аспект направлен на вскрытие сущности изучаемого нами предмета, его бытийных оснований, представление специфики женской телесности. Телесность в целом определяется как некий тип целостности, который при этом имеет возможность изменения в зависимости от условий существования.

О феномене телесности высказывались многие древнекитайские и древнеиндийские философы, считая, что человек ощущает себя таковым через телесную интенциональность, через «чувство». В философии Индии есть убеждение, что существуют как видимое – внешнее, так и невидимое – внутреннее – тела. Феномен телесности был на первом плане многих индийских и китайских школ философии. Так, даосская философия признавала то, что человек может ощутить полноту бытия только через нравственное преобразование, которое заключено в гармонии энергии и ума [6, с. 36].

В философии Древней Греции первые из идей о телесности базировались на представлении о здоровом духе и теле, о совершенном человеке, который находится в гармонии со своим разумом и телом, т. е. об идее калокагатии. В философии Средних веков изменился вектор отношения к телу, которое стало признаваться греховным. Оно требовало сдерживания, а те желания, которые прорывались наружу, подвергались осуждению. Отсюда появлялись различного рода наказания за телесные грехи.

Ренессанс в философии снова обратил свои взоры в прошлое, к идеям греков. Здесь восхищались телесной культурой Античности, восхваляли героев и богов, тело вновь стало объектом подражания, а не критики и осуждения пороков. В XIX в. феномен телесности приобретает

большой масштаб, синтезируя в себе множество учений прошедших эпох. При всем этом понимание тела женщины осталось на уровне стереотипного мышления о нем, поскольку таковы были патриархальные порядки.

Приведем некоторые мнения философов по проблеме телесности из современной философии. Так, Жиль Делез ввел в понимание феномена телесности концепт тела без органов, который как бы показывает несущественность систематически оформленного тела. Ж.-Ф. Лиотар рассматривает явление телесности сквозь призму желания, либидо, постулируя его внесубъектное значение. Французский философ М. Мерло-Понти рассматривал тело с феноменологической точки зрения, как некую точку отсчета, которая при этом зависит от контекста [4].

В историко-философской традиции интерпретации телесности прослеживаются четыре основных направления мысли о том, как можно понимать телесность. Первый способ связан с приоритетом тела над душой. Такой подход развивался в психоанализе, в частности, в работах З. Фрейда и его последователей. Второй способ мышления о телесности сопряжен с противоположной тенденцией, где душа доминирует над телом, т.к. она считается высшей субстанцией по отношению к грешному телу. Развитие подобных идей свойственно Максу Шелеру. Третий способ уже не связан с преобладанием одного феномена над другим, а основан на взаимовлиянии, на дуализме тела и души. Такая мысль развивалась в трудах Б. Спинозы. Четвертый подход связан с тем, что ни тело, ни душа не являются полноценными субстанциями, оба начала имеют равные права и в каждом из них присутствует нечто от противоположного.

Сегодня мы видим, как подобные взгляды на телесность исчезают, на смену старым патриархальным установкам приходят новые объективные представления о теле, о чем и пишет М. Эпштейн в статье «Тело на перекрестке времен. К философии осязания» [7]. Вся философия отказывалась от тела, пока на то были технологические причины развития, но теперь уходить некуда, грядет эра постчеловека, что не может не сказаться на человеке, на понимании его телесности, а также на тех ценностно-смысловых аспектах, которые описывают эти идеи.

Человеческая сущность имеет двоякую природу. С одной стороны, человек – это душа, его духовность и нематериальные основания, а с другой, человек – это материя, его тело, чувственные желания и иные материальные ценности. Отсюда возникает вопрос о связи этих двух компонентов в едином человеке, т. е. поднимается вопрос о биосоциальной природе человека.

В человеческом теле нет ограничений пространственно-временного характера. Человек как бы нарушает все законы времени, поскольку в его теле сочетаются прошлые, настоящие и будущие моменты телесности, которые находятся в единой связи. В телесное же измерение входит и феномен сознания.

В XXI в. мы столкнулись с новыми вызовами телесности. В это время появляется новая антропологическая схема, которая по-иному подходит к проблеме тела, рассматривая его с разных сторон, в том числе с точек зрения социологии, биологии, истории, культуры и методологии.

Ныне женщина предстает перед нами как единственное и уникальное творение, в которой сочетаются творческая активность, различные социальные и культурные роли, не исключая друг друга. В человеке на первый план выводят чувство любви, которое есть утверждение его уникальности, а также наличия в конечном теле человека бесконечного сущего.

По мысли французского философа Мишеля Фуко, на тело всегда налагался контроль. Его дисциплина была важным элементом общественных практик, поскольку только посредством контроля можно получить власть над человеком. У Фуко даже есть особая теория, описывающая эти самые дисциплинарные практики через некий надзор, который подобен надзору в тюрьме, называемый паноптикумом. В такой системе все заключенные находятся как бы под взором одного надзирателя, который наблюдает за всеми сразу, тем самым сводя любые попытки сбежать к минимуму. При этом тело, являясь объектом власти, зависит от множества общественных отношений – социальных, культурных, исторических, являющихся в своей совокупности элементами телесного контроля [5].

В социально-философском дискурсе телесность есть то, что может быть представлено как образ человека. Понимание телесности, отражая всю совокупность общественных отношений, позволяет понять то общество, в котором она существует. В этом смысле тело теряет особенные индивидуальные характеристики, получая всеобщее и целое телесное обрамление. Телесность задает определенное ценностное отношение, поскольку не значимое в отношении тела оказывается невозможным [3, с. 120].

В науке имеется большой массив работ, которые посвящены женской биологической функции рождения и воспитания [1, с. 137]. Данные представления позиционируют женщину через облик матери, которому свойственны определенные психологические типы, определяющие сам вектор существования женщины.

В эстетике красота тела женщины представляет собой важную категорию, которая отражает сущность женщины. В этом смысле женская телесность может выступать как одна из сторон красоты, гармонично сочетающаяся в себе противоречивые элементы в каждом организме и которую сложно описать простыми словами в силу многогранности и неоднозначности данного понятия. Женское «тело» имеет много скрытых, не понятых до конца граней, его границы не исследованы, а представление о нем продолжает развиваться: происходит ломка гендерных стереотипов, семейного предназначения женщины, где самоотречение в пользу мужа и детей интерпретируется как следование национальным традициям и культурным ценностям. Патриархальная модель, пытающаяся укрепить традиционные образы мужественности и женственности, терпит неудачу. Определить положение женщины в современном обществе практически невозможно именно потому, что пришло время быстрых перемен. Все стало чрезвычайно динамичным, подвижным, текучим и свободным.

Женская телесность, играя важную роль в определении идентичности, является базовым источником нравственных, эстетических, гуманитарных и гуманистических чувств, переживаний, оценок и ценностей в

обществе. В массовой культуре появилось множество образов женской телесности, в том числе сформировалось множество стереотипов. Наука дала новый толчок развитию исследований тела, подняв на повестку вопрос о незаконченности человеческой эволюции.

Сфера эстетического предполагает зависимость человека от эмоциональной оценки окружающей реальности. Это в свою очередь способствует появлению особого мировоззрения человека, формируя специфическую картину миру в глазах познающего человека. Эстетическое сознание позволяет человеку по-новому взглянуть на привычный мир через призму духовных ценностей, расширяя представления человека о действительности.

В нынешних реалиях позиция универсальности путей развития женщины предполагает единство процессов разума и души, т. е. эмоциональной сферы и сферы интеллектуальной, что формирует гармоничную личность. Жизнь мужчины или женщины, имея под собой биологическую основу, выступает воплощением бытия человека во внешнем мире и мерой его исполненности, где познание индивида способно адекватно отражать окружающую действительность и направлять ее преобразование.

Положение женщины таково, что она ориентируется на некоторые рычаги давления: социальные ограничения и идеалы, заданные социумом и культурой. При этом женщина также получает представления от своего окружения и в сети. Существующая при этом разница в представлениях женщины может порождать у нее внутренние конфликты, которые могут способствовать срывам и чувству вины за несоответствие им. Совершенно очевидным является признание важности феномена телесности в формировании собственного Я. В современном мире мы видим, как формируется новая форма стыда, которая отличается от всех более ранних форм, свойственных религиозным представлениям. Если в Средние века стыд значил причастность женщины к греху, то новая форма стыда связана с представлением человека о собственном несоответствии социальным нормам, которые заставляют его чувствовать себя некомфортно, формируя у женщины чувство беспокойства, что сказывается на ее идентичности. При этом представительница прекрасного пола начинает стыдиться своего собственного тела, чувствовать волнение и беспокойство за несоответствие современным стандартам красоты, что формирует в ней страх. Этот страх требует поиска средств защиты, поддержки извне, причем существование в такой форме усиливается с каждым годом, поскольку наслаиваются новые проблемы, например, проблемы возрастного характера, которые еще больше убеждают женщину в ее несостоятельности. Идеал, мода и стандарт – вот три пункта, которые задают формы телесной культуры.

На уровне *идеала* женщина видит перед собой образец, к которому необходимо стремиться. Для этого ей нужно следовать определенному образу мышления и соблюдать установленные пункты достижения этого идеала. Внешность в этой схеме играет ключевую роль, поскольку именно через внешность выражаются все социально одобряемые и неодобряемые формы тела. Таким образом, идеал выступает своего рода регулятором отношения женщины к собственному телу, а стремление к его достижению

порождает множество комплексов и страхов, которые формируют негативную идентичность женщины, ее нежелание мириться с собой, невозможность существования.

Следующий уровень – *мода*, представляющая важный пункт в понимании телесности. Мода отражает культурное своеобразие, формируя некие рамки, которым необходимо следовать женщине, задает определенный стиль. При этом мода циклична, периодически повторяясь в те или иные периоды времени. Мода задает популярный образ жизни, который нужно соблюдать, чтобы быть условно «счастливой». С.И. Виляева считает, что высокая мода до сих пор задает стандарт красоты как некий идеальный образ женщины, в основе которого лежат стандарты 90-60-90, что говорит об определенном телосложении женщины, за рамки которого выходить не принято [2]. Мода детерминируется двумя факторами: подражанием как основой для приобретения опыта или хорошего вкуса; страхом быть отстраненным от общества, осмеянным, остаться в одиночестве. Мода на культуру телесности проявляется во всех сферах жизни, пронизывая общество через различные временно устойчивые нормы и правила.

Стандарт – это совокупность норм, правил и требований к красоте женского тела, которые постоянно меняются. В настоящее время все больше компаний отказываются от ретуши, выбирая для модельных показов «обычных» людей. Общественное восприятие красоты представляет собой смесь социальных требований со многими детерминирующими факторами. Если ранее красивыми считались высокие и пухлые женщины с овальным лицом, затем эталоном были очень худые девушки с тонкими руками и ногами, выступающими ключицами и бледной кожей, то им на смену пришли тренды на спортивное телосложение, пухлые губы и тонкий, аккуратный нос. Сегодня в тренде максимальная естественность и разнообразие – *diversity*. Разрыв между собственно реальным телом и представлениями о том, каким должно выглядеть идеальное женское тело, увеличивается. Чётких подходов к определению стандарта практически нет, но наиболее распространёнными критериями являются рост, вес, индекс массы тела и окружность талии. Эти измерения ликвидны, когда речь идёт о населении в целом, но они не всегда работают в отношении отдельных индивидов. Индекс массы тела, например, не видит разницы между мышечной и жировой массой. Реальность отличается от того, что человек видит в кино и глянцевого журналах. Поэтому становится легче принять такую женскую форму и со временем формировать общественное мнение, позволяющее людям выглядеть и жить так, как они хотят.

Словом, телесность женщины остается важным вопросом, который рассматривается с двойственных позиций: с одной стороны, женщина представляет из себя духовную сущность, а с другой, телесный образ. Выступая противоположностями, они не позволяют однозначно определить природу телесности, задать ее исключительно нравственное измерение. Поэтому современный мир, с одной стороны, поощряет развитие телесности, а с другой, эксплуатирует ее, создавая ценности, связанные с сугубо материальными вещами, выставляя женскую телесность лишь как «успешный» образ для продажи.

Список литературы

1. Белогай К.Н. Телесность женщины в связи с реализацией репродуктивной функции // Вестник КемГУ. 2013. № 2. С. 137–143.
2. Виляева С.И. Телесность и телесная красота как феномены культуры. [Электронный ресурс]. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/telesnost-i-telesnaya-krasota-kak-fenomeny-kultury> (дата обращения: 25.02.2022).
3. Ионушкина Н.Ю. Философия физической культуры и спорта: к постановке вопроса // Вестник ТвГУ. Серия «Философия». 2014. № 1. С. 118–122.
4. Киященко Л.П. О границах телесности человека // Телесность человека: междисциплинарные исследования: сб. ст. М.: ФО СССР, 1993. С. 7–13.
5. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
6. Чуркина Н.А. Социокультурный аспект женской телесности // Человек и культура. 2018. № 3. С. 36–42.
7. Эпштейн М. Тело на перекрестке времен. К философии осязания // Вопросы философии. 2005. № 8. С. 66–80.

FEMALE BODY: ONTOLOGICAL AND AXIOLOGICAL ASPECT

A.E. Mikhaylova

Russian University of Transport (MIIT), Moscow

The article analyzes the main views on physicality as an interdisciplinary subject of study, primarily from the point of view of psychology and cultural studies. The relevance of the philosophical consideration of female corporeality in the ontological and axiological aspect in the modern world is substantiated.

Keywords: *corporality, cognition, thinker, body, identity, female personality.*

Об авторе:

МИХАЙЛОВА Алина Евгеньевна – аспирант кафедры «Философия, социология и история», ФГБОУ ВО «Российский университет транспорта» (МИИТ), г. Москва. E-mail: mihailovastar@gmail.com

Autor information:

MIKHAILOVA Alina Evgenyevna – PhD student of the Department of Philosophy, Sociology and History, Russian University of Transport (MIIT), Moscow. E-mail: mihailovastar@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.10.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 23.11.2023.

УДК 128:130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.053

МОЛЧАНИЕ И УМОЛЧАНИЕ В ИСТОРИИ. К ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ ИКОНОГРАФИИ ЯСЕНОВАЦА

А.А. Гусева

ФГБУН «Институт философии РАН», г. Москва

Тема молчания/умолчания в истории, рассмотренная в философском аспекте, дает новые возможности для анализа и интерпретации исторических событий, включенных в национальную, культурную, историческую память. По словам Б. Кроче, эстетика – наука о выражении, прежде всего словесном – но и образном. Иконографический ряд, связанный с сюжетом о новомучениках сербских, выстраивает нарратив о пострадавших в годы Второй мировой войны, важным структурно-семантическим признаком которого является линия молчания/умолчания. Предметом исследования стала философская экспликация исторического сознания и памяти, связанная с Ясеновацким концлагерем, где погибло более 700 тыс. сербов. Молчание в истории может быть связано не только с идеологическими причинами формирования памяти (рекоммеморацией), но и с чувством сакрального – святого и страшного, которое не может быть выражено вовне. Инструменты сакрализованного забвения, актуальные для более древних агиографических нарративов, еще не работают – поэтому в данном случае можно говорить не только об экзистенциальном молчании, но и об онтоэстетическом аспекте молчания, в основе которого восполнение мира – и перенесение страдания в область надмирного, что дает повод для нового осмысления исторического сознания.

Ключевые слова: *молчание/умолчание в истории, историческое сознание, историческая память, ясеновацкие мученики, история Сербии.*

Сегодня философское осмысление истории вызывает особый исследовательский интерес: острую актуальность приобретают проблемы исторического сознания, вопросы формирования культурной и социальной памяти. Исследования, связанные с политикой памяти, целостный образ прошлого, сопряженного с настоящим, заставляют переосмыслить эту синтонность (следующее определение синтонности дает М.А. Барг: «это такая форма общественного сознания, в котором совмещены все три модуля исторического времени – прошлое, настоящее и будущее» [2, с. 49]; ср. известные слова Карла Ясперса: «наши мысли о будущем влияют на то, как мы видим прошлое и настоящее» [16, с. 135]), включая в нее не только твердый событийный ряд, но и провалы, пропасти молчания, огибающие исторический нарратив. Дистраивание всей системы происходит с помощью конструирования памяти, исторического и общественного сознания, и

тут свою роль играет историческая политика как собирание национального прошлого и прошлого вокруг него.

Балканы всегда представляли собой важное стратегическое поле для моделирования европейского и мирового политического пространства – и пример, связанный с изображением и жизнью в образе памяти мучеников Ясеновацких, позволяет хоть немного прикоснуться к миру «больших нарративов», меняющих границы государств и народов, моделирующих идентификацию и, в конце концов, определяющих выбор человека [9].

Историческое сознание обладает такими собирающими чертами, как стихийность, мифологичность, связь с менталитетом народа, может быть «обыденным» или «научным» [12]. В этом контексте молчание относится к уровню обыденного. Умолчание же сложно отнести строго к одному из этих двух уровней, поскольку адресат и адресант умолчания, как правило, несопоставимы в плане целей и задач исторического нарратива.

Если говорить о сербской культуре (и т. н. виктимных культурах вообще), молчание представляет собой форму памяти – это молчание о том, что такое «золотой век» и где та небесная Сербия от края до края, о том, что никак не объяснить словами и можно передать только в молчании, которое в философском понимании может рассматриваться как онтоэстетический момент. Особенно ярко это прослеживается в образах Ясеноваца – ландшафтных, памятных, иконографических, вербальных.

С этим местом связана еще одна важная точка прошлого: в 1775 г. был основан монастырь Ясеновац и первой постройкой стал храм Рождества Иоанна Предтечи, который первым же и был разрушен при постройке зданий концлагеря. В 1984 г. храм был восстановлен, но снова разрушен войсками в сложные для Югославии 1990-е гг. (во время операции «Молния»). С 2000 г. отсчитывает свою историю Ясеновацкий женский монастырь. Одна из насельниц монастыря, м. Мария (Антич) – художница, создавшая и экспонировавшиеся в России образы Ясеноваца в иконописном стиле.

В 1941 г. на территории Независимого государства Хорватия была создана система концлагерей. В Хорватии, единственной из стран Европы, были собственные концлагеря, «среди самых крупных: Даница, Джаково, Керестинец, Крушчица, лагерь на острове Паг, Лоборград, Саймиште, Стара-Градишка (был создан специально для женщин и детей), Ядовно, Ястребарско (там содержались дети от одного месяца до 14 лет) [11, с. 87]. На их фоне выделялся Ясеновац – система лагерей смерти. В отличие от Освенцима, Дахау, Бухенвальда, Равенсбрюка Ясеновац не так известен в мировой исторической и политической литературе, поскольку часто оказывался «на границе» нарративов, конструирующих историческое сознание и память. По свидетельству сербского антрополога Срболоба Живановича, в лагере погибло 700 тысяч сербов, 23 тысячи евреев и 80 тысяч цыган. Многие из заключенных (выживших было крайне мало) приняли мученическую кончину и были прославлены в лике святых. 13 сентября православная церковь прославляет собор новомучеников Ясеновацких (празднование установлено 7 апреля 2012 г.).

Тема Ясеноваца в различных типах изобразительного дискурса – архитектоника ландшафта, увековечивание в камне, иконописные изображения – связана с рядом «память – забвение – умолчание – молчание». Линия молчания и умолчания раскрывается в судьбе Ясеноваца разными гранями, прежде всего это связано с историческим сознанием и проблемами памяти. Однако если посмотреть глубже, то окажется, что молчание в историческом контексте тем более должно рассматриваться как философский термин, а не только как сугубо коммуникативная реакция в диалоге, хотя это две взаимодополняющие, тесно связанные стороны мира. Вопрос в том, что речь часто берется в ракурсе диалога, речевого акта и только.

Молчание может быть частью коммуникации (в том числе как отсутствие означающего или нежелание или невозможность его называть), определенной реакцией в диалоге, может быть связано с эстетическим полем, быть способом познания (гносеологический аспект) или касаться онтологических глубин, включая существование собственного «я». В любом случае, молчание определяет отсутствие звучащей (и только звучащей) речи – или значимое отсутствие нарратива о данном событии, которое составляет основу речи о бытии (ср. фразу В.В. Бибикина «если о вещах молчат, это не значит, что их не видят» [4, с. 159], так молчание выступает как форма видения).

Умолчание – намеренный обрыв высказывания, апосиопсис. В умолчании может заключаться намек как абрис события, россыпь взметнувшихся точек. Это такая речь о событии, которая намеренно уводит слушающего в область домысливания, замыкая его на самом себе и собственном опыте. Часто ставится вопрос: является ли умолчание ложью и в какой степени. Умолчание – это по крайней мере сокрытие. Молчание – хранение. Об умолчании можно говорить, когда видимая речь есть, и тогда умолчание можно определить как значимое отсутствие фрагмента речевой единицы; молчание же – отсутствие самое речевой единицы, или, лучше, это то, когда речь невидима, и тогда наступает время невидимой речи. Если говорить о нарративах, в том числе агиографических, да и любых других, то молчанием открывается дверь в метафизику и онтологию.

По словам Б. Кроче, эстетика – наука о выражении, прежде всего словесном – но и образном. Иконографический ряд, куда относятся иконописные изображения, рукотворные ландшафты, памятники архитектуры, жития, свидетельства, связанный с сюжетом о новомучениках Ясеновацких, выстраивает нарратив о пострадавших в годы Второй мировой войны. Тогда же проводилась насильственная католизация жившего на территории Хорватии сербского населения, что, впрочем, не всегда спасало его от гибели. Эти сюжеты изображают, например, росписи собора свт. Саввы Сербского в Белграде или фрески в трапезной монастыря Тумане. Разброс экспозиции широкий, потому что слишком долго тема Ясеноваца была под гнетом намеренного исторического умолчания.

Молчание в истории может быть связано не только с идеологическими причинами формирования памяти (рекоммеморацией), но и с чув-

ством сакрального – святого и страшного, которое не может быть выражено вовне. Сюжеты, связанные с изображением новомучеников Ясеновацких, говорят о событиях относительно недавней истории; инструменты сакрализованного забвения, актуальные для более древних агиографических нарративов, еще не работают – поэтому в данном случае можно говорить об экзистенциальном молчании, где боль, страх, искупительная жертва встречаются в одном пространстве и переносятся в область надмирного, давая повод для нового осмысления исторического сознания. И молчание становится нашим – и нашим свидетельством о событии.

(Молчание как свидетельство в аспекте исторического сознания может относиться к области онтоэстетического [8] – или к полноты эстетической теологии, в рамках которой и можно трактовать образы Ясеноваца.)

Итак, в 1941 г., после поражения Югославии в Апрельской войне (Апрельская война («Директива № 25») – нападение сил Оси на Королевство Югославия 6 апреля 1941 г., что стало первым этапом начала Второй мировой войны на территории Югославии. Закончилась 17 апреля 1941 г. капитуляцией, оккупацией и разделом страны между агрессорами: Германией, Италией, Венгрией и Болгарией [1]), под руководством Анте Павелича начинается строиться Независимое государство Хорватия, в состав которого входила Босния и Герцеговина, где проживало большое количество сербских семей. Проводилась идея полной «очистки» территории от сербов. Устами одного из лидеров Независимого государства Хорватия Миле Будака было заявлено: «Одну часть сербов мы уничтожим, другую выселим, остальных переведем в католическую веру и превратим в хорватов. Таким образом, скоро затеряются их следы, а то, что останется, будет лишь дурным воспоминанием о них. Для сербов, цыган и евреев у нас найдется три миллиона пуль». Об этом, в частности, свидетельствует газета Hrvatski list от 22 июня 1941 г. Тогда же были изданы законы, способствующие забвению сербами своей истории и идентичности: «Законодательный акт о запрете кириллицы», «Законодательный акт о расовой принадлежности», «Законодательный акт о гражданстве», «Законодательный акт о переходе из одной веры в другую».

Ни один фашистский режим в XX в. не обходился без лагерей смерти. Появились они и в Независимом государстве Хорватия, которое существовало в основном на территории нынешней Хорватии и Боснии и Герцеговины с апреля 1941-го по май 1945 г. Ясеновац стал одним из самых крупных лагерей этого периода (его площадь, по словам хранителя ясеновацкого музея Симо Брдара, составляла 240 кв. км.) В 1945 г. хорваты оставили его территорию, уничтожив часть архива.

В отличие, например, от Освенцима и Заксенхаузена, в Ясеноваце не было крупного официального мемориала или музея, а сами постройки были просто разрушены, земля в местах захоронений была выровнена, и территория лагеря представляла собой зеленый газон – это чуть ли не единственный случай полного уничтожения крупного лагеря в Европе: лагеря сохранялись

как мемориалы даже в странах фашистской коалиции. Безмятежная зелень свежей травы как черта ландшафта места мученичества и гибели сотен тысяч людей является характерным маркером, весьма выразительно говорящим о специфике умолчания и необходимости забвения этой страницы истории.

Своеобразным антонимом Ясеновацкого нарратива в контексте исторической памяти можно назвать «Блайбургский марш» (другие названия – «Блайбургская трагедия», «крестный путь») [3]. У этого места памяти есть своя история. В 1990-х гг., создавая государственную идеологию «на базе полного отвержения коммунистического прошлого и пытаясь обнаружить основы “национального духа” в предшествовавшем созданию СФРЮ периоде, Хорватия оказалась в довольно двусмысленном положении. В рамках осуждения диктатуры Иосипа Броз Тито и героизации борцов за независимость страны были частично оправданы персонажи и движения, крайне далекие от демократических ценностей современной Европы, с которой новая элита так стремилась соединиться» [10, с. 50].

Хорватская стратегия памяти о прошлом, стараясь перевести в область умолчания и забвения события, связанные с ясеновацкими жертвами фашистских преступлений, столкнулась с непростой ситуацией. «Лакмусовой бумажкой, высветившей зыбкость фундамента исторической политики Загреба, стало отношение к Холокосту. Его коммеморация изначально была неким маркером принадлежности “европейской семье”, элементом значимого ритуала, обязательного для всех государств-членов ЕС. Это вызывало определенный дискомфорт» [10, с. 50]. Необходимо было найти выход – создать «перекрывающий» нарратив. Так были найдены две стратегии. Первая – «преступления Второй мировой войны и преступления Холокоста вспоминались как совершенные против хорватов, но не ими самими» [10, с. 50], в результате чего «обходится молчанием» и постепенно стирается, переходя в область забвения, роль и связи политической верхушки Независимого государства Хорватия. С 1995 г. на территории Австрии ежегодно 15 мая отмечается Блайбургский день, на который собираются тысячи людей. «Организаторы успешно используют механизм культурной апроприации, активно внедряя в информационное пространство описание Блайбурга в терминах “Холокоста хорватских мучеников”» [10, с. 50]. Вторая стратегия – в отделении еврейских жертв усташей от сербских с целью «сделать хорватский нарратив о Холокосте частью устоявшегося и более общего европейского нарратива» [10, с. 52]. Подобная методика может быть отнесена к так называемой виктимной исторической политике. Получение «виктимного статуса» дает возможность, защищая свои национальные интересы (главной задачей в данном случае является стремление избежать потери национальной идентичности), выстроить систему исторических фактов таким образом, что «вторая сторона» в интегративном общественном сознании воспринимается как явный агрессор, своей основной целью ставящий поправление соседа-жертвы, и в центре национального или государственного «виктимного»

нарратива таким образом оказывается жажда сатисфакции как справедливости возмездия за злодеяния агрессора. Такая стигматизация, базируясь на конструировании исторического сознания и памяти, используется довольно часто, поскольку это несет определенные, в том числе экономические и моральные, выгоды.

Укрепления и постройки Ясеноваца, как уже говорилось, были уничтожены еще в конце 1940-х гг. (в 1946-м г. их начали разбирать, в 1951-м от них практически ничего не осталось). Однако стихийная память о нём сохранялась и во времена Иосипа Броза Тито (при том что он сам ни разу не посетил это место), и лишь жесткие рамки политики памяти не позволяли ясеновацким нарративам стать частью общего исторического нарратива о той войне – поскольку «воспоминания о Второй мировой не спланировали, а разделяли народы Югославии» [13, с. 146]. Память о Второй мировой войне начала собираться фактически после 2008 г., что было связано с переоценкой прошлого под влиянием нового периода русско-сербских отношений. К тому же события Второй мировой на территории бывшей Югославии воспринимались и до сих пор воспринимаются сквозь призму гражданской войны.

На протяжении двадцати лет на месте трагедии не было ни одного официального памятника. В 1950-х гг., после «затирания» визуального следа трагедии, был объявлен конкурс на монумент жертвам фашизма. Только в 1960 г. правительственная комиссия и лично Тито выбрали подходящий проект «Каменный цветок» – автором был Богдан Богданович (1922–2010), советник И.Б. Тито по вопросам культуры, известный уже тогда архитектор. Он отказался в своем проекте от прямого изображения ужаса и смерти и не захотел в своей работе «возвращать зло к жизни», представив проект в своем стиле «космической архаики».

Заметим, что остальные предложенные на конкурс проекты, по воспоминаниям Богдановича, «были решены в советском духе: изображения могил, тела убитых, скорбящие фигуры, безголовые тела и головы без тел». По словам архитектора, если бы он захотел показать ужасы и страдания, это было бы слишком страшное и отталкивающее зрелище, к тому же способное спровоцировать межнациональную напряженность, что, безусловно, соответствовало политике памяти, проводимой И.Б. Тито – и кроме того, подчеркивало особенную «югославскую» идентификацию, отличную от эстетического модуля места памяти Великой Отечественной в СССР.

Памятник был открыт в 1966 г. Бетонный раскрытый к небу пятилепестковый цветок, 24 метра высотой, диаметром 36 метров, символизирующий жизнь, постоянное обновление, преодоление страдания и прощение – по сути, тоже нарратив об исторических событиях, происходивших здесь, но в сочетании с императивом забвения и трансформации исторической памяти. На цветке выбиты безлично-анафорические строки из поэмы Ивана Горана Ковачича «Яма»:

Где ж блеск стекла, куда же счастье дели?

Где ласточки гнездо? И что же сад затих?
Где стук знакомой колыбели
И в луче солнца рой пылинок золотых? (цит. по: [6, с. 9])

Под основанием памятника находится склеп, к нему ведут шпалы – такие же, как у железной дороги, по которой в Ясеновац привозили пленных. Насыпи вокруг символизируют места расположения зданий концлагеря.

Богданович, автор множества работ по урбанистике, создал необычный стиль архитектоники «текста в камне», который можно назвать «архаическим символизмом». Он создал более двадцати мемориалов-кенотафов, посвященных жертвам Второй мировой. Будучи участником Сопротивления, он видел и чувствовал тему особым образом, отражая свой недолгий опыт участия в военных событиях в странных, почти космических памятниках, словно вырастающих из земли, наполненных архаичной символикой, отсылающих к фольклорным образам. Однако и он получал упреки в «затирании памяти» и «заливании бетоном ран войны». Его произведения «не соответствуют традиционным схемам мемориальной типологии» [15, с. 119] и как будто не связаны с конкретным отображаемым сюжетом, как бы ожидая от зрителя следования за нарративом умолчания.

В 1982 г. Богдан Богданович стал мэром Белграда. Сложные отношения с Милошевичем заставили его покинуть этот пост. Он переехал в Вену, продолжая работать над теоретическими аспектами градостроительства. Большую роль для него по-прежнему играла тема памяти – в одном из интервью он говорит, что мечтает о Европе без монументов войнам и бедствиям [14].

Еще один памятник мученикам Ясеновацким, открытый 13 сентября 2020 г., – произведение русского скульптора Сергея Шихачевского «Памятник сербско-русским страданиям» – тоже может быть отнесен к теме жертвы и жертвенности. Установленный в монастыре Ясеновац перед храмом Рождества Святого Иоанна Предтечи, с которого начиналась история данного места не только как места памяти, но и как иеротопоса, он представляет собой стелу, увенчанную скульптурой ангела с крестом в руках, внизу – лики святых великомучеников и тексты на церковнославянском языке, также выстраивающие рассказ о событиях. Образ – вербально-символический, буквально считываемый христианским сознанием, в отличие от ландшафтно-символического «нейтрального» Каменного цветка Богдановича. Высота монумента составляет около 4,5 м.

Шихачевский в одном из интервью замечает: «Изображение тоже является текстом» [7], и тогда весь памятник представляет собой нарратив, включающий события Ясеноваца в гимнографическое пространство. «По проекту должен быть совершенно простой геометрический крест – вертикаль и горизонталь, и ничего более. Но когда уже Ангел был вылеплен и все это одно на другое стало, я совершенно отчетливо увидел, что тот крест не пойдет. Я стал искать крест. И вдруг пришло озарение – провести

мостик между трагедией XX века и трагедией Косова поля. Это же трагедия всей восточной церкви вне времени. И вот эту вневременность я хотел этим византийским крестом подчеркнуть. С одной стороны – вневременность, а с другой стороны – связь» [7].

Памятник Богдановича говорит о другом, он об умолчании и забвении, изменении исторического модуса на конъюнктив. Памятник Шихачевского – о речи как молчании, которое становится свидетельством о подвиге. Можно сказать, что экзистенциальный дискурс архитектурного письма Богдановича здесь переходит в онтоэстетическую область и молчание становится качественно другим.

Линия молчания и умолчания связана с ситуацией речи, как ее понимал О. Розеншток-Хюсси, – причем речи исторической. Ясеновац хранит свидетельства о патологических формах убийства. Сюжет, связанный с мучеником Вукашином из Клепаца и его убийцей Жилой Фригановичем, пожалуй, самый известный. Есть текст «Свидетельство палача», который записал нейропсихиатр Неделько Зец, к которому обратился Фриганович.

Вукашин принял мученическую кончину в 1943 г. Прославлен в 1998 г. в соборе Ясеновацких мучеников (день памяти мч. Вукашина 29 мая). Известно несколько его иконографических изображений. История его подвига такова. Вукашина угнали в Ясеновац из родного села. В лагере он привлек внимание палача Жилы Фригановича тем, что смотрел на приготовление к страшным казням с каким-то непонятным глубоким спокойствием. Фриганович принял это как вызов, поставил его на краю рва, велел ему кричать «да здравствует Павелич», но Вукашин молчал. Это было перфектное молчание, где перфект, «свершившееся во мне», – представляет собой модус свидетельства о мире, восполнение цельности мира моим свидетельством о нем (противоположность этому молчанию – молчание из-за отсутствия точки себя, как определяет Биbihин, «люди исподволь воздерживаются от мысли и речи, опасаясь нарушить неведомую тайную связь с опорой на их существа, о которой они редко позволяют себе думать» [4, с. 165], что, все-таки, ближе умолчанию или по крайней мере расположено между молчанием и умолчанием). За каждое молчаливое деяние Фриганович отрезал мученику нос, уши и пр. Последнее действие Вукашина, изображаемое на иконе мученика (и тут, в этом молчании, снова разверзается речь, по Розенштоку-Хюсси) – крестное знамение, за которое убийца отрубил ему руку. На иконе это тоже, как ни странно, воспринимается как молчание, несмотря на свиток в уцелевшей руке Вукашина. Это молчание – восполняющее. Фриганович обещал вырвать Вукашину сердце – и услышал лишь: «Сынок, делай свое дело», – и в этих словах был такой небесный покой, что Фриганович вырезал ему сердце, выколол глаза, перерезал горло, но с тех пор не стало ему покоя и тишины. Молчание мученика перевернуло мир.

Молчание становится важнейшей частью говоримого, его основой, подлежащим речи о мире, если можно выразить эту проблему в терминах фи-

лософской грамматики. «В предложении происходит пробное составление мира», отмечает, цитируя Л. Витгенштейна, Биbihин [4] (ср.: в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна предложение названо моделью мира (4.0.1), именно этот отрывок цитирует Биbihин) – но речь, с молчанием, невербальными топосами, – и есть составление мира и одновременно сам мир.

Тема молчания в приведенном примере, конечно, несмотря на описанную ситуацию своеобразного диалога, не только лингвокоммуникативная, – но глубоко философская. В.В. Биbihин говорит о человеке как о первом молчащем существе: язык человека «начинается с выбора говорить или не говорить» [4, с. 158], при этом в основе языка – молчание, и это ясно видится в речи Вукашина к Фригановичу. В этом выборе проявляется свобода человека говорить и творить мир: «выбор между молчанием и речью, принадлежащий к первой и последней свободе человека, проходит через весь язык, смещая его семантику, и позволяет называть его отражением вещей во всем размахе этого слова». Так язык «оказывается связан с бездной человеческой свободы в каждой частице». Нарратив о мученике Вукашине Ясеновацком говорит о том, что «есть события, полное участие в которых требует отказа от их именованья и осмысления» [4, с. 161]. У человека есть право на молчание – или даже право молчания, или выбор молчания.

«Тайна будущего века» – так определил молчание Исаак Сирин, и в этих словах слышно эхо свидетельства о мире, сотканного из личного переживания истории, когда показанное в нарративе мученичество осознается как часть собственного «я», восполняющее молчанием мир до целого.

Сербская национальная история всегда родовая и личная – и перфектная, это ставшее во мне самом свидетельство, которое вошло в мою телесность и теперь неотъемлемая часть меня, как у Аверинцева «до боли, до крови, до кости, до конца» (стих о святой Варваре), и эта история может раствориться только с исчезновением телесности – но в рамках христианского антропологического дискурса это означает, что история приобретает маркер вечности, а значит, любое покушение на нее воспринимается как попытка стереть христианские (православные) основы жизни.

Житие мученика Вукашина, несмотря на присутствие темы жертвы, не имеет отношения к виктимизации и виктимным культурам, как и житие Бориса и Глеба, первых русских святых, ныне почти забытых, или Феодора Варяга и сына его Иоанна. Молчание мученика делается здесь разверзающейся точкой, ведущей в тишину Великой Субботы – «Да молчит всякая плоть...», за которой неотвратимо настает Воскресение – или же золотой век.

Мера такого молчания – любовь как восполнение мира. В этом случае, наверное, некорректно было бы говорить об экзистенциальном модусе молчания – точнее, только о нем. Здесь открывается онтоэстетическое поле, к которому, как пишет М.В. Михайлова, относится молчание как ничто и молчание как любовь [8, с. 89]. Молчание мученика-свидетеля имеет особую значимость – «значимость молчания как неопосредованного доступа к

основам мира и в конечном счете – как открытости измерения священного» [8, с. 92].

Молчание – не отрицание речи, не отказ от нее; в нашем примере молчание мученика Вукашина – это сама речь, которая способна к преодолению «сущего как разворачивания данностей, уже освоенных в предшествующем культурном и персональном опыте и потому ограничивающих свободу личности» [8, с. 125]. Молчание делает отступление невозможным: каменные ступени, по которым шагает говорящий человек, стесываются с каждым шагом, чтобы речь не имела обратной силы, только так «невозможное становится необходимостью», а не просто неизбежным. Так рождается этос свидетельства (мученик – свидетель).

В молчании нет разрушения. Оно делает возможным «опыт прорыва за предел языка, накладывающего разметки на реальность, дающего мир как структурированное множество отдельных вещей» – и таким образом собирающая функция молчания становится возможной. С другой стороны, кроме восполнения, собирания–исцеления молчание «адекватно тому уровню опыта, на котором личность в движении трансцензуса вступает в отношения с миром как целым» [8, с. 125] – и это как будто выносит собирающую работу молчания за скобки, трактуя начало действия как помещение говорящего человека в сердцевину мира и вещи и вступления на путь апофазиса.

Молчание стоит рядом с непостижимым, таинственным, тайной – в философский контекст эту проблему ввел Габриэль Марсель, связав тайну и телесность через понятие обладания; та перфектность сербского исторического сознания, о которой мы говорили выше, коренится именно здесь.

«Онтологически молчанию соответствует тайна, которая в философском и религиозном опыте раскрывается как вступление в отношения с Ничто, которое проявляет себя в любви. Апофазис, будучи методологическим аналогом безмолвия, позволяет достичь такой интенсивности созерцания, где недействительны бинарные оппозиции, логические системы и структурные формы сознания» [8, с. 125]. Поднимаясь в молчании по каменным ступеням и стесывая их за собой (поскольку всякий опыт все-таки индивидуален), мы выходим «к Ничто, которое парадоксальным образом являет себя как полнота», и тут, на этой вершине, в отсутствии привычных предикатов, оказывается, что мир «храним и движем любовью» [8, с. 130].

Молчание мучеников, «страстотерпчество» – и это особенно видно в теме Ясеноваца – наполнено мощной живой силой, любовью, которую можно было бы назвать всепобеждающей любовной речью к Богу (омонимичной речи Симоны Вейль). «Опыт любви ... интегрирует духовность и телесность, активность и смирение, дар и благодарение, обычное и исключительное, индивидуальное и имперсональное» [8, с. 130].

28 октября 2010 г. в Санкт-Петербургском университете состоялась международная научная конференция «Православно-католический диалог после Ясеноваца», название которой отсылает ко времени «после Освен-

цима», впервые, как считается, сформулированным Т. Адорно (в российском философском поле возникла тема «возможности быть» после ГУЛАГа, рассмотренная, в частности, в трудах В.А. Подороги).

На этой конференции был показан документальный фильм-интервью «А Бог молчал» (название фильма отсылает прежде всего к евангельскому событию моления о Чаше и включает в себя множество других аллюзий к Священной истории), представленный режиссером Симо Брдаром, директором и куратором мемориального комплекса Донья Градина, который входил в систему Ясеновацких лагерей. Им были организованы раскопки мест массовой гибели жертв геноцида, снято шесть документальных фильмов о событиях Ясеноваца и написано несколько книг.

Герой фильма, Кадик Данон Брако, выжил концлагере, в котором погибли его родные, все 45 человек. После освобождения Кадик Данон написал книгу «Пресеченный род Данонов». О подготовке к съемкам своего фильма Симо Брдар рассказывает так (показательно, что и этот рассказ связан с молчанием и речью): «Когда я предложил сделать документальный фильм, он молчал. Потом он сказал мне: “Отложим ненадолго. Надо собрать силы, чтобы рассказать об этом”. Через несколько дней позвонил ему по телефону: “Ну постарайся”. И мы начали снимать. Снимали один день. Потом он мне позвонил: “Вот на следующий я не могу”. – “Почему, господин Данон?” – “Что-то плохо с сердцем, надо отдохнуть”» [5]. Так из свидетельства-молчания Кадик Данон Брако «вытаскивал» речь, превосходя возможности слова, чтобы рассказать о том, что страшнее смерти. Он сам говорит о себе: «Я последний еврей в Югославии, который пережил концентрационный лагерь Ясеновац в Независимом Хорватском государстве усташей» [5] – участвовать как свидетель в съемках и откликаться своим естеством на однажды уже пережитое было невыносимо, и вскоре у Кадика Даноны случился инфаркт. Но после выздоровления он просил Симо Брдара продолжить снимать – он сам стал своей речью и собственным свидетельством: «Я не желаю умереть, пока не расскажу» [5]. Жизнь свидетеля оказывается его речью.

Пик трагического в истории всегда сопряжен с огромной работой переосмысления и поиска метафор для исторического нарратива в установление памяти. Всесожжение (это отмечает А.Б. Ковельман) как метафора распадается на два смысла: жертвоприношение как бескорыстное жертвование лучшим, что есть, и как сожжение живого существа, полностью сжигаемого на жертвеннике. В свою очередь, секулярное культурно-семантическое наполнение метафоры Холокоста связано с уничтожением лучшего, что есть в мире (в жертву всегда приносится лучшее и первое). Теологический нарратив предполагает иное. В молчании Моисей стоит перед Богом – и это антифонное молчание-диалог, восполняющее мир до целого.

Ясеновацкая трагедия как часть сербского исторического нарратива отсылает к теме последней жертвы и последней битвы, за которой следует золотой век и обетованная «небесная Сербия» князя Лазаря, смысл и акме сербской истории как истории Промысла о народе. Философская тема

молчания, рассмотренная на примере образов, связанных с ясеновацкими мучениками, кроме экзистенциально-антропологического модуса, приобретает онтоэстетическое значение, сплетаясь с темой исцеления, любви, речи, свободы и раскрываясь в контексте философско-богословских аспектов. Историческое сознание тогда становится не только и не столько плодом политики памяти, но результатом выстраивания себя и осмысления своего «я» в контексте богословия истории.

Список литературы

1. Апрельская война. [Электронный ресурс]. (URL: <http://www.zlocininadsrbima.com/RU/Prestup.aspx?Naslov=Апрельская-война-1941-года> (дата обращения: 30.11.2023))
2. Барг М.А. Историческое сознание как проблема историографии // Вопросы истории 1982. № 12. С. 49-66.
3. Белов М.В., Кузнецова С.В. «В память о невинных жертвах...». Спорное место памяти Хорватии // Вестник МГИМО-Университета. 2020. № 13(4). С. 157–177.
4. Бибихин В.В. Язык философии. СПб.: Наука, 2009. 535 с.
5. Вассоевич А.Л. Ясеновац – трагедия всего человечества // Проект «Непридуманные рассказы о войне». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.world-war.ru/yasenovac-tragediya-vsego-chelovechestva/> (дата обращения: 30.11.2023).
6. Леонтьев Н. Усташские лагеря смерти в Независимом государстве Хорватия в 1941–1945 гг. М.: Издательские решения, 2021. 450 с.
7. Миленович-Костурков Т. Автор Памятника в Ясеноваце Сергей Шихачевский. [Электронный ресурс]. URL: <https://ruserbia.com/culture/avtor-pamjatnika-v-jasenovace-sergej-shihachevskij-ljubov-serbov-k-nam-jeto-chto-to-osobennoe/> (дата обращения: 30.11.2023).
8. Михайлова М.В. Молчание как форма духовного опыта: эстетико-культурологический аспект. Дисс. ... канд. филос. н. СПб., 1999. 158 с.
9. Переверзенцев С. Изобретение истории. Как в историческом сознании соседствуют мифы и наука // Россия в глобальной политике. 2017. № 3. [Электронный ресурс]. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/izobretenie-istorii/> (дата обращения: 30.11.2023)
10. Пономарева А.М. «Неудобное прошлое» Второй мировой войны в исторической политике Республики Хорватия // Вестник Московского университета. Сер. 25. Международные отношения и мировая политика. 2019. № 4. С. 39–67.
11. Пономарева Е.Г. Ялтинская конференция и югославский вопрос: история и современность // Обозреватель. 2020. № 1. С. 79–92.
12. Скепкина А.К. Гносеологические аспекты структурирования исторического сознания. Дисс. ... канд. филос. н. Барнаул, 2009. 143 с.
13. Тимофеев А.Ю. Метафорфозы памяти о боевом братстве русских и сербов в годы Второй мировой войны в современной Сербии // Вестник МГИМО-Университета. 2020. № 13(4). С. 142–156.
14. Толстова А. Неудобная утопия. Наследие югославского модернизма на «Манифесте» в Косово // Коммерсант. 2.02.2022. № 29 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/5526115> (дата обращения: 30.11.2023).

15. Хомяков А.И. Мемориалы нашего времени. Антология // Architecture and Modern Information Technologies. 2017. № 4(41). С. 117–132.
16. Ясперс К. О смысле и назначении истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

SILENCE AND SILENCE IN HISTORY. ON THE PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF THE ICONOGRAPHY OF JASENOVAC

A.A. Guseva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

The theme of silence in history, considered in a philosophical aspect, provides new opportunities for the analysis and interpretation of historical events included in national, cultural, historical memory. According to B. Croce, aesthetics is the science of expression, primarily verbal, but also figurative. The iconographic series associated with the story of the New Serbian Martyrs builds a narrative about the victims of the Second World War, an important structural and semantic feature of which is the line of silence/silence. The subject of the study was the philosophical explication of historical consciousness and memory associated with the Jasenovac concentration camp, where more than 700 thousand Serbs died. Silence in history can be associated not only with the ideological reasons for the formation of memory (remembrance), but also with a sense of the sacred – holy and terrible, which cannot be expressed externally. The plots related to the depiction of the New Serbian Martyrs speak about the events of recent history; the tools of sacralized oblivion, relevant to more ancient hagiographic narratives, do not work yet – therefore, in this case, we can talk not only about existential silence, where pain, fear, and atoning sacrifice meet in the same space, but also about the ontoesthetic aspect of silence, which is based on the replenishment of the world – and the transfer of suffering to the realm of the supramundane, which it gives rise to a new understanding of historical consciousness.

Keywords: *silence/silence in history, historical consciousness, historical memory, the Jasenovac martyrs, the history of Serbia.*

Об авторе:

ГУСЕВА Анна Андреевна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук, ФГБУН «Институт философии Российской академии наук», г. Москва. E-mail: uhlein@rambler.ru

Author information

GUSEVA Anna Andreevna – PhD (Philosophy), Research Fellow at the Department of the History of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow. E-mail: uhlein@rambler.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.11.2023.
Дата принятия рукописи в печать: 02.12.2023.

УДК 172.4+327

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.066

ГИБРИДНАЯ ВОЙНА: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Д.Ф. Алиев

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

Определяется, что сущностное понимание гибридной войны обусловлено терминологическим плюрализмом социологии, политологии, юриспруденции, а также динамичностью генезиса самого явления «гибридная война» как субъективно управляемого процесса неотделимой части системной реализации функций государства во внутренней, внешней и глобальной политике. Автором дается системная характеристика основных функций государства. Соотношение понятий «война» и «вооруженный конфликт» раскрывается через призму государственной политики, которая рассматривается как форма управления общественными процессами, включающая в себя основанную на стратегических целях и главенствующей идеологии систему отношений разнокачественного порядка между властвующими субъектами и обществом. Война понимается как обусловленное идеологическими, социокультурными и экономическими факторами вооруженное противостояние между сторонами, направленное на реализацию их политических целей. Автором формулируется определение гибридной войны как силового средства достижения целей внутренней, внешней и глобальной политики. Выделяются системные обобщенные признаки войны и гибридной войны, дается их развернутая характеристика в политическом, социальном и юридическом контекстах. Признаками гибридной войны являются: интегративный подход в применении средств воздействия сторонами конфликта; вариационность участия сторон в конфликте; преобладание применения невоенных компонентов обусловленных развитием современной информационной миросистемы, которая усиливает возможность психологического воздействия на человека, позволяя эффективно осуществлять управленческое воздействия посредством манипуляции его сознанием; форматы ведения гибридной войны находятся вне рамок правового регулирования. Автор делает вывод, что в современной миросистеме гибридная война является силовым средством управления общественными процессами военного и невоенного характера, а субъекты боевых действий подлежат расширенному пониманию.

Ключевые слова: государство, политика, власть, идеология, война, гибридная и информационная война, вариационность, юридическая форма, правовое поле.

В научной литературе, публицистике и различных средствах массовой информации о гибридных войнах начали говорить относительно недавно. Понимание их сущностного содержания в дискуссионном научном поле неоднозначно, что обусловлено как терминологическим плюрализмом социологии, политологии и юриспруденции, так и динамичностью генезиса самого явления «гибридная война» как субъективно управляемого процесса неотделимой части системной реализации функций государства во внутренней, внешней и глобальной политике (т. е. определенной конкретными целями внутригосударственного, международного и глобального уровня). В протекающих процессах глобализации сущностное понимание направлений деятельности органов государственной власти требует комплексного подхода. В действительности с учетом социальной, правовой и культурной интеграции функции государства представляют взаимосвязанную между собой и направленную на определенные сферы общества деятельность органов власти.

Внутренняя, внешняя и глобальная политика в экономике отражает степень и качество участия государства в экономических процессах и уровне влияния на них. Например, начиная с 2002 г. на основании положений Основного Закона страны [4] Центральный банк России монопольно осуществляет «эмиссию наличных денег и организует наличное денежное обращение» [13]. Как известно сегодня политика Банка России зависит и проходит в «коридоре» экономических тенденций, определяемых ФРС США и Международным валютным фондом. Т. е. принимаемые в ЦБ России решения в управлении кредитно-финансовой системой (например, повышение курса валют, ставок кредитования в период проведения специальной военной операции) могут оказать негативное воздействие на социально-политическую ситуацию в стране.

Деятельность государства в политической сфере общества должна в полной мере обеспечивать функционирование органов власти федерального, регионального и местного уровней.

Реализация социальной функции ведется через систему общественных институтов (здравоохранения, пенсионного обеспечения, социальной защиты и т. д.) и проявляется в обеспечении необходимого уровня жизни граждан, в заботе о слабозащищенных слоях населения.

Политика в сфере культуры и образования представляет собой процесс управления государственными, образовательными и культурными институтами, обеспечивающий развитие в сознании человека принципов и стереотипов верного восприятия окружающего мира, развитие чувства патриотизма, национального и гражданского долга. Отметим, что в 2020 г. властью при участии российского общества законодательно закреплены базовые принципы традиционной семьи, защита исторической правды, суверенитет государства [4]. Однако реализация данных положений представляет собой сложный политический и социальный процесс внутригосу-

дарственного и международного уровней, включающий использование силовых средств и методов.

Реализация правоохранительной и военной функций представляет собой комплексную деятельность государственных органов по защите населения от внешних и внутренних угроз. А в сегодняшней исторической реальности –непрекращающемся для нашей страны гибридном противостоянии различного уровня и характера.

Для определения понятия «гибридные войны» необходимо учесть методологическое правило, заключающееся в том, что «смысловая нагрузка формулирования дефиниции всегда состоит в раскрытии ее трех элементов (или ответов на вопросы): сущность (что это?); предназначение (для чего это?); признаки (какое это?)» [9, с. 34].

Для ответа на поставленные вопросы необходимо рассмотреть системные характеристики базового понятия «война», т. к. в современной реальности ведение боевых действий является средством достижения социальных, политических и экономических целей государства как субъекта управления общественными процессами, и заинтересованными элитарными социальными группами.

Понимание сущности такого явления как война раскрывается через призму управленческих процессов в реализации глобальной, внешней и внутренней политики в условиях глобализации. Под последней понимается обусловленное объективной природной инвариантностью [10, с. 145] цивилизационное развитие в целом и сосуществование социокультурных и экономических систем [7, с. 446]. А любой процесс (в том числе и объективный) всегда управляется субъективно. В данной сложной системе управления государства в лице конкретных органов власти и должностных лиц «геополитические игроки» одновременно могут являться и объектом, и субъектом управления. Общество в целом и отдельные народы – объектом управления.

Под политикой в современной науке понимается «одна форма деятельности по управлению общественными отношениями и связями, возникающими между людьми в процессе создания материальных и духовных ценностей» [6, с. 422], которая включает в себя основанную на стратегических целях и главенствующей идеологии систему отношений разнокачественного порядка между властвующими субъектами, обществом, отдельными социальными группами и человеком. Идеология в совокупности с оглашаемыми причинами военного конфликта формирует социально-психологический стереотип восприятия обществом необходимости ведения боевых действий государством, т. е. понимание сущности войны как таковой. Причины могут быть различными: защита национальной и культурной идентичности, базовых социальных и правовых ценностей, суверенитета как свойства государства, «в котором отражаются верховенство и независимость, целостность и исключительность» [8, с. 458], определяющие реальную возможность реализовать в полном объеме государствен-

ными органами власти социальное управление, как предписывают объективная жизненная необходимость существования общества, его отдельных групп, человека и действующие нормы международного и национального права.

Приобретение национального, социального и экономического суверенитета – глобальная стратегическая цель государства в интересах всего общества, реализуемая посредством внутренней, внешней и глобальной политики, которые между собой взаимосвязаны многоуровневой системой социально-экономических отношений как внутри страны, так и за ее пределами. Причем «успешное осуществление внутренней и внешней политики обусловлено их соответствием вектору цели глобальной политики, определенной по целям, путям и средствам их достижения» [7, с. 446].

Таким образом, многоаспектность сущностного содержания войны как продолжения «политики с привлечением иных средств» [3, с. 131] следует рассматривать в субъективном и объективном измерениях. Под первым предполагается понимать юридически закрепленное в нормах международного права желание сторон вести боевые действия против друг друга, которые должны начинаться с акта объявления войны, разрыва дипломатических отношений, что в современной реальности наблюдается не так часто [11]. Ко второму следует относить социальные, политические, идеологические и экономические параметры, выступающие поводами, основаниями и детерминантами вооруженного конфликта, т. е. война в контексте управления социальными процессами является силовым средством достижения интересов государства, властвующих элит и общества.

Действующие нормы международного права запрещают ведение агрессивных войн, под которыми понимается «применение вооруженной силы государством против суверенитета, территориальной неприкосновенности и политической независимости другого государства, или каким-либо другим образом, несовместимым с Уставом ООН» [12]. Но из анализа Устава ООН видно, что в правовом поле вполне допустима «организованная вооруженная борьба между суверенными государствами», проводимая в рамках обороны от агрессии, приобретения национальной независимости и т. д. [12] Исключительно юридически формализованное понимание войны является недостаточным и приводит к системным ошибкам при определении ее причин и страны агрессора, возможности информационной спекуляции непрямыми акторами конфликта для реализации своих стратегических целей, применения политики «двойных стандартов» при обосновании законности ведения боевых действий субъектами международного права в зависимости от их роли в глобальной политике.

В современной политико-правовой реальности содержание военного конфликта, его сущность, цели и способы ведения боевых действий обусловлены динамикой общественно-экономических процессов. Сегодня в системе международных отношений война представляется в виде постоянно трансформирующегося комплекса боевых и информационных

средств достижения политического, социального и экономического превосходства, установления типа правоотношений, позволяющего достичь вполне «законным» способом стратегических интересов.

Необходимо отметить, что понятия «вооруженный конфликт» и «война» разнокачественные по своему содержанию. Первое «охватывает любую ситуацию, независимо от ее правовой квалификации, в которой две стороны противостоят друг другу с оружием в руках» [5, с. 240]. Сам термин «вооруженный конфликт» стал применяться гораздо позже, чем «война», только лишь во второй половине XX в. Действующие юридические нормы определяют только лишь допустимость или недопустимость ведения боевых действий, формализуют средства и пределы разрешения конфликта [10, с. 873–874].

Вышеупомянутые понятия не имеют четкого законодательного разграничения. Можно однозначно утверждать, что используемое для определения сферы действия норм международного гуманитарного права в ходе ведения боевых действий понятие «война» представляется весьма ограниченным и требует дополнительных системных характеристик.

По окончании Второй мировой войны 1939–1945 гг. в Женевской конвенции 1949 г. о защите жертв войны впервые употребляется понятие «вооруженный конфликт», охватывающий не только ситуации непосредственного прямого боестолкновения сторон и его последствия. Статья 2 гласит, что положения вышеупомянутой конвенции будут «применяться в случае объявленной войны или всякого вооруженного конфликта, возникающего между двумя или несколькими Высокими Договаривающимися Сторонами, даже в том случае, если одна из них не признает состояния войны» [2].

Исходя из вышеизложенного, можно сделать промежуточный вывод о том, что юридические критерии понятие «война» делают несколько уже, чем «вооруженный конфликт». Введение конвенцией данного семантического дополнения предполагало создание более эффективного юридического инструмента правового регулирования. С одной стороны, была задекларирована возможность применения норм международного права вне субъективных характеристик войны и привязке к таковой противостоящих сторон. В то же самое время юридический формализм позволяет спекулятивно в угоду интересам «закулисных» акторов давать оценку действиям воюющих сторон. Следовательно, война является одной из форм вооруженного конфликта, а сам термин «вооруженный конфликт» является родовым понятием. Однако это исключительно правовая оценка трансформирующегося многоуровневого политического процесса, дающая характеристику его внешней формы, отличающейся от внутреннего субъективно информационно созданного содержания. Дефиниция «война» в обязательном порядке должна иметь юридическую форму, созданную на основе системного анализа данного явления, т. к. в современной исторической реальности война, с точки зрения автора, представляет собой не толь-

ко прямые боевые действия между двумя сторонами в едином временном поле, но может иметь вид объединенных единой глобальной целью совокупности вооруженных конфликтов на различных территориях и на протяжении длительного промежутка времени.

Автором предлагается понимать под войной обусловленное идеологическими, социокультурными и экономическими факторами вооруженное противостояние между сторонами, направленное на реализацию их политических целей.

Следует выделить следующие обобщенные системные характеристики войны как силового средства достижения целей политики:

1. Наличие идеологического и социокультурного обоснования ведения вооруженного конфликта необходимо для поддержки населением страны государственных органов власти, армии в период ведения боевых действий, формирования боевого духа бойцов, мобилизации внутренних психологических резервов общества.

2. Состояние экономики должно давать возможность государству вести боевые действия длительный промежуток времени с минимальным уроном для всей системы общественных отношений. И при необходимости (например, война продолжается длительный промежуток времени) органы государственной власти должны иметь возможность в кратчайший срок переориентации функционирования экономических институтов в условиях военного времени.

3. В вооруженном противостоянии всегда предполагается наличие сторон – субъектов боевых действий. Таковые, как правило, являются коллективными (исторических примеров предостаточно, например, антигитлеровский союз). Следует отметить, что субъектов (стороны) боевых действий нужно разделить на две группы: к первой относятся непосредственно воюющие страны, напрямую обозначившие свои политические цели; ко второй необходимо отнести всех акторов конфликта, осуществляющих экономическую и социальную поддержку любой из сторон, помощь вооружением, людскими ресурсами, преследующих свои политические цели по умолчанию.

4. Ведение войны всегда предполагает реализацию многоуровневых интересов одной из сторон (защита страны от агрессора, захват территорий, установление экономической и политической зависимости, приобретение национального и государственного суверенитета, получение выгоды от производства и продажи вооружений и т. д.).

Современное военное столкновение, являющееся предметом международного права, можно определить, как «конвенциональная война». Данная формулировка широко используется в философии политики и научных дискуссиях в СМИ по геополитической и военной тематике. Анализ причин, условий и результатов ведения боевых действий в мире за последние четверть века, роли субъектов прямых участников конфликта и акторов, стоящих «за спиной» воюющих сторон, требует включения госу-

дарствами в свою стратегию ведения войны новых невоенных компонентов. Тем самым мотивируя политическую науку наделять понятие «война» новыми сущностными системными характеристиками.

Кроме того, следует заметить, что трансформация военных действий отразилась на целеполагании функционирования института военной дипломатии, как части совокупного субъекта непрямого участника боевых действий. Дипломатические переговоры, с одной стороны, направлены на поиск компромисса в прекращении и урегулировании конфликта, с другой стороны, дипломатией каждой сторон применяется комплексное информационное воздействие на оппонентов, направленное на достижение своих стратегических целей (включая интересы и других участников переговоров), что обусловлено возможностью отдельных государств и негосударственных субъектов международной политики влиять на начало, ход и прекращение военных действий, наличием и способностью применения социально-политических и психологических техник, позволяющих подавлять волю противника, приобретать союзников и, что немаловажно, влиять на сознание, изменять ценностные установки и «культурные коды» населения других стран в своих целях.

Проведение специальной военной операции на территории России наглядно показывает, что вооруженное противостояние между нашей страной и режимом Украины сочетает в себе огромное количество компонентов и технологий военного и информационного характера. И только надделение понятия «война» новыми сущностными характеристиками позволяет точно оценить суть происходящих событий непосредственно на фронте и действия сторонников киевского режима, являющихся противниками России в этом конфликте.

Таким образом, практически ко всем войнам XXI в. применима характеристика гибридная, т. е. сочетающая в себе разнородные по своей сути компоненты.

Автором термина «гибридная война» считается полковник морской пехоты США, научный сотрудник Военно-морского института, аналитик и консультант по вопросам национальной безопасности Фрэнк Хоффман. В адаптированном переводе под гибридной войной Ф. Хоффман понимает «смесь конвенциональной войны, партизанских действий и кибервойны с агрессивным информационным обеспечением, дипломатическим давлением, законотворческой поддержкой и вмешательством в политическое устройство угрожаемых обществ» [15]. Из анализа данного определения видно, что западная наука рассматривает войну исключительно как метод (совокупность военных, социальных, экономических и информационных приемов и способов) достижения политических целей в отношении внешних угроз.

Гибридная война переводит ход ведения боевых действий между прямыми участниками столкновения в плоскость нелинейной парадигмы ведения войны с целью подавления противника путем разрушения обще-

ственных, культурно-образовательных, экономических и государственных институтов, манипуляции сознанием населения через средства массовой информации, разжигания расовой и национальной розни, классовой вражды.

Рассмотрим ее системные характеристики.

1. Интегративный подход в применении средств воздействия сторонами конфликта. К ним следует отнести как традиционные технологии конвенциональной войны в виде применения регулярных армий и типового вооружения, так и не конвенциональные: применение частных военных компаний, диверсионно-террористических групп и партизанских отрядов, экономических, политических способов противостояния, методов информационной войны и войны в киберпространстве, организация цветных революций [1, с. 5–15].

2. Вариационность участия сторон в конфликте. Данная черта гибридной войны является одной из ключевых, т. к. зачастую роль скрытых акторов в непосредственном боестолкновении не видна, т. е. война может протекать в открытом (непосредственное ведение боевых действий, направление частных военных компаний, открытое финансирование и т. д.) и закрытом (использование сторон линейного вооруженного конфликта другими субъектами для достижения своих целей, спонсирование и ведение информационного противостояния, многовекторное участие спецслужб, подрыв основ государственного строя различными способами экономического, политического и религиозно-культурного воздействия в обход сознания гражданского населения) форматах.

3. Преобладание применения невоенных компонентов в противостоянии сторон. Несмотря на то, что гибридные технологии встречались в войнах прошлых веков, но масштабный характер их применения проявляется только в XX–XXI вв. В современной войне битвы ведутся не только на физическом поле боя, а в большей части – на метафизическом уровне. Информационному воздействию подвергаются как солдаты воюющих армий, так и общества сторон конфликта. Современная информационная мир-система усиливает возможность психологического воздействия на человека, позволяя эффективно осуществлять управленческое воздействие посредством манипуляции его сознанием [1, с. 5–15].

4. Форматы ведения гибридной войны находятся вне рамок правового регулирования, т. е. применение сторонами невоенных и отчасти военных методов в противостоянии не урегулировано ни нормами международного права, ни национальным правом, что дает возможность вполне на «законных» основаниях нелегальным участникам боевых действий использовать все возможные силы и средства ведения войны, а также достигать поставленных целей без открытого военного вмешательства.

Таким образом, под гибридной войной следует понимать находящееся вне правового поля противостояние с применением военных и невоенных технологий многосубъектными сторонами, направленное на реализацию интересов их внутренней, внешней и глобальной политики.

Список литературы

1. Алиев Д.Ф., Тафинцев Д.В., Хазин А.Л. Гибридная война: в 2 т. М.: Издательство РГСУ, 2023. Т. 1. 316 с.
2. Женевская конвенция от 12 августа 1949 года об обращении с военнопленными. [Электронный ресурс]. URL: https://doc.mil.ru/documents/quick_search/more.htm?id=11967408%40egNPA (дата обращения: 01.08.2023).
3. Клаузевиц К. О войне / пер. с нем. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. 861 с.
4. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020) [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/ (дата обращения: 05.08.2023).
5. Кувырченкова Т.В. К понятию вооруженных конфликтов: проблемы определения // Вестник ТвГУ. Серия «Право». 2014. № 4. С. 240–246.
6. Кузнецов В.Г. Словарь философских терминов. М.: ИНФРА-М, 2005. 731 с.
7. Лановой В.Г. Государство и его суверенитет в условиях процесса глобализации // Евразийский юридический журнал. 2022. № 5 (168). С. 446–449.
8. Лановой В.Г. Правовая политика как элемент социального управления // Евразийский юридический журнал. 2021. № 11 (162). С. 458–460.
9. Лановой В.Г. Системный подход к типологии государств. М.: Из-во: КноРус, 2021. 136 с.
10. Международное право / под ред. В.Г. Витцума. М.; Берлин: Инфротопик Медиа, 2011. 961 с.
11. Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН 3314 от 14 декабря 1974 г. Ст.1 // [Электронный ресурс]. URL: <https://base.garant.ru/2541110/1cafb24d049dcd1e7707a22d98e9858f/> (дата обращения: 01.08.2023).
12. Устав ООН. [Электронный ресурс] // URL: http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?doc_itself=&backlink=1&nd=102010084&page=1&rdk=0#I0 (дата обращения 01.08.2023).
13. Федеральный закон от 10 июля 2002 г. № 86-ФЗ «О Центральном банке Российской Федерации (Банке России)» // Консультант Плюс: комп. справ. правовая система [Электронный ресурс]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_37570/ (дата обращения: 05.08.2023).
14. Философский словарь / под ред. М.М. Розенталя; 3-е изд. М.: Политиздат, 1972. 496 с.
15. Hoffman F.G. Conflict in the 21st century. The rise of hybrid wars. Arlington: Potomac Institute for Policy Studies, 2007. 72 p. [Электронный ресурс]. URL: https://books.google.ru/books/about/Conflict_in_the_21st_Century.html?id=Ojg3OAAACAAJ&redir_esc=y (дата обращения: 05.08.2023).

HYBRID WAR: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ANALYSIS

D.F. Aliyev

Russian State Social University, Moscow

The article determines that the essential understanding of hybrid warfare is due to the terminological pluralism of sociology, political science, jurisprudence, as well as the dynamism of the genesis of the phenomenon of «hybrid warfare» as a subjectively controlled process of an inseparable part of the systemic implementation of state functions in domestic, foreign and global politics. The author gives a systematic description of the main functions of the state. The correlation between the concepts of «war» and «armed conflict» is revealed through the prism of state policy, which is considered as a form of management of social processes, which includes a system of relations of different quality between the ruling subjects and society based on strategic goals and the dominant ideology. The war is understood as an armed confrontation between the parties caused by ideological, socio-cultural and economic factors, aimed at the realization of their political goals. The author formulates the definition of hybrid warfare as a means of force to achieve the goals of domestic, foreign and global policy. The system generalized signs of war and hybrid war are distinguished, their detailed characteristics in political, social and legal contexts are given. The signs of hybrid warfare are: an integrative approach in the use of means of influence by the parties to the conflict; the variability of the parties' participation in the conflict; the predominance of the use of non-military components due to the development of the modern information world system, which enhances the possibility of psychological impact on a person, allowing effective management influence through manipulation of his consciousness; hybrid warfare formats are outside the framework of legal regulation. The author concludes that in the modern world system, hybrid warfare is a forceful means of controlling social processes of a military and non-military nature, and the subjects of hostilities are subject to an expanded understanding.

Keywords: *state, politics, power, ideology, war, hybrid and information warfare, variation, legal form, legal field.*

Об авторе:

АЛИЕВ Джомарт Фазылович – кандидат экономических наук, заведующий кафедрой «Методов и технологий современной пропаганды и контрпропаганды», первый проректор, ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет», г. Москва. E-mail: AlievDF@rgsu.net

Author information:

ALIEV Dzhomart Fazylovich – PhD (Economics), Head of the Department of «Methods and Technologies of modern Propaganda and Counter-propaganda», First Vice-Rector, Russian State Social University, Moscow. E-mail: AlievDF@rgsu.net

Дата поступления рукописи в редакцию: 18.11.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 10.12.2023.

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.076

П.Л. ЛАВРОВ: МЕЖДУ НАУКОЙ И ПОЛИТИКОЙ

Е.Е. Михайлова

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

Цель статьи – рассмотреть научные и политические искания П.Л. Лаврова в период его вынужденной эмиграции. Русский философ-позитивист представлен как субъект культурного диалога между учеными и политиками разных стран. Выведена динамика и формы научной деятельности Лаврова в эмиграции. В первые три года он активно писал научные статьи по актуальным проблемам гуманитарного и социального знания, а также сотрудничал в международных профессиональных сообществах, в частности в антропологическом и социологическом. В последующие три десятка лет политическая деятельность стала заслонять науку и Лавров ограничивался лишь написанием рецензий на новые книги ученых разных стран. В конце жизни Лавров вновь плотно занялся научной деятельностью, написав две монографии. Сделан вывод о том, что, с одной стороны, политическая деятельность Лаврова в эмиграции затрудняла реализацию его научных интересов; с другой стороны, исследовательские навыки помогали Лаврову писать не голословные памфлеты, а аргументированные тексты политического характера.

Ключевые слова: *П.Л. Лавров, история, культура, наука, политика, эмиграция.*

Наука и политика являются формами культурного взаимодействия. Особенно иллюстративно это проявляется в эпоху общественных перемен, когда критическое осмысление происходящих событий заставляет мыслителя балансировать на грани научной рефлексии и политики. Во многие времена можно было наблюдать ситуацию, когда ученые покидали привычные для их образа жизни кабинеты, студенческие аудитории или библиотеки, чтобы включиться в активную политическую жизнь, или наоборот, когда политики после отставки начинали предаваться занятиям философией. Так было с Платоном в V в. до н.э., который дважды пытался воплотить свою идею идеального государства на практике. Всем известна история, как английский деятель XVII в. Ф. Бекон ушел из политики в философию или как французский политик середины XIX в. Ф. Гизо после своей отставки занялся историей и философией истории. Русские мыслители, жившие в эпоху перемен, полную надежд и разочарований, так же переходили эту грань с разной векторной направленностью: П.Я. Чаадаев

от политики – к истории, П.Н. Милюков от истории – к политике. В этом плане заметны искания философа-позитивиста и политика П.Л. Лаврова.

Как обычно бывает с масштабными фигурами, трудно дать целостный обзор научной и общественной деятельности Лаврова. Поэтому его исследователи фокусируют внимание, как правило, на том, что близко им самим. В.В. Зеньковский в «Истории русской философии» писал о Лаврове с пониманием эмигрантской участи человека, имя которого, не говоря уже о работах, долгое время было под запретом в царской России [3, с. 338]. Н.И. Кареев в работе «Теория личности П.Л. Лаврова» уделял особое внимание двум аспектам творчества Лаврова: идее «критически мыслящей личности» и вопросам формирования социальной этики [5, с. 7]. В советской историографии, по понятным причинам, делался акцент на политической и революционной деятельности Лаврова (И.В. Книжник, А.И. Володин, Б.С. Итенберг) [4; 6]. В последнее время в рамки исследований наследия Лаврова попадают вопросы, связанные с постулатами позитивистской историософии (С.П. Бельчевичен); с переплетением дискурса ученого и политика (О. Мархевски) [2; 8]. Лаврова включают в число русских философов, развивших идеи представителей первого позитивизма (А.Е. Рыбас) [10, с. 137]. Отмеченный историографический контекст и темы, которые остались за гранью перечислений, дают возможность согласиться с тем, что к творчеству Лаврова интерес не ослабевает.

Цель данной статьи – рассмотреть процесс самоидентификации Петра Лавровича Лаврова (1823–1900) в качестве ученого и политика в условиях вынужденной эмиграции.

В марте 1870 г. Лавров оказался в вынужденной эмиграции. Он приехал в Париж на волне двух противоположных чувств – тревожности по поводу бегства из России и приподнятости от ожидания свободы и новых возможностей для занятий научной работой. В первые же дни Лавров нанес визиты Георгию Николаевичу Вырубову и Владимиру Федоровичу Лугинину. С родоначальником позитивистской философии в России соотечественники обсуждали судьбу литературного наследия А.И. Герцена. Лавров не раз признавался, какую большую роль сыграл Герцена на его собственное духовное созревание, и был готов написать его философскую и политическую биографию. Второй визави был когда-то учеником Лаврова в Артиллерийской академии, а ныне жил в Париже, слыл богатым меценатом и серьезно занимался химией. По понятным причинам разговор зашел о возможном спонсорстве различных издательских проектов. В ту пору Лугинин намеревался вложить деньги в довольно интересные, на его взгляд, петербургские проекты – в трехтомную «Историю европейской мысли в Новое время» и в энциклопедический словарь предположительным объемом в 12–15 томов.

Спустя месяц состоялась знаковая встреча Лаврова с Полем Брока. Родоначальник антропологии предложил российскому коллеге стать членом Парижского антропологического общества и подключиться к работе

по созданию тематического журнала. Лавров, разумеется, не без удовольствия принял это приглашение, поскольку хорошо знал труды знаменитого ученого и несколько раз выносил их на обсуждение в России, в издании «Заграничный вестник». Спустя два года журнал «Антропологическое обозрение» увидел свет. Лавров вошел в состав редакции и занимался рецензированием русской и немецкой литературы по проблемам антропологии [4, с. 171–172]. Помимо научных обзоров, Лавров выступал с докладами в Антропологическом обществе. Для привлечения публики темы были самыми разными. До наших дней, например, сохранился текст доклада «О поклонении озерам» (1872) [6, с. 47]. Такая работа в журнале и в научном сообществе помогала Лаврову реализовать переплетающиеся потребности – интеллектуальные и материальные.

В круг парижских знакомств Лаврова вошел Николай Владимирович Ханыков – русский географ, этнограф, переводчик новой работы профессора Карла Риттера «Землевладение в Азии». Двух эрудированных русских эмигрантов объединили самые разные научные темы. По воспоминаниям людей из их ближнего окружения, одновременно они могли обсуждать фундаментальные изыскания немецкого географа Александра Гумбольдта, в частности его теорию климата и представление о языке как деятельности человека, а также изысканный романтизм и мистицизм датского поэта и писателя-романиста Йоханнеса Гауха.

В ожидании доставки из России собственных рукописей и книг, крайне необходимых для научных занятий, Лавров обошел библиотеки Парижа, знакомясь с их фондами и архивами. Здесь уместно упомянуть интересную историю, связанную с его собственной домашней библиотекой. Поскольку изгнанник не имел права получать посылки из России, доверенные люди перевозили книги в своем багаже или отправляли их на свое имя из Москвы в Париж. Впоследствии вместе с Лавровым его библиотека переедет в Цюрих, а затем пересечет Ла-Манш и попадет в Лондон [4, с. 263]. В Лондоне библиотека в несколько тысяч томов, по сути, из домашней превратится в публичную, поскольку всем друзьям и знакомым будет открыт к ней свободный доступ.

Первые три года в эмиграции, с 1871 по 1873 гг., Лавров стал активно заниматься научной деятельностью. Об этом свидетельствуют изданные им 13 работ по самым разным проблемам гуманитарного и социального знания. Например, «Наука психических явлений и их философия (о Тэне)» (1871), «Научные основы истории цивилизации» (1871), «История городского и сельского устройства в Западной Европе» (1871), «Новая наука (о происхождении религии)» (1872), «Критическая история философии (о Дюринге)» (1873), «О методе в социологии» (1874) и др. Однако работа в качестве редактора революционного журнала «Вперед» довольно скоро сместила приоритеты Лаврова, на годы он погрузился в политическую деятельность. И только в конце жизни вновь плотно занялся научной деятельностью. За два года до кончины Лавров реализовал свой затяжной проект «Опыт исто-

рии мысли Нового времени», издав фолиант в 960 страниц. В это же время была написана и работа «Задачи понимания истории» (1898), которую издал М.М. Ковалевский в Москве под псевдонимом «С.С. Арнольди» [1].

Ученик Огюста Конта, позитивист Эмиль Литтре организовал в Париже Социологическое общество. Лавров заинтересовался этой идеей и изложил ее в журнале «Знание» в статье «Социологи-позитивисты» (1872). Сама концепция сообщества, объединяющего исследователей в области общественных и политических задач, пришлась по душе русскому социологу. Однако ее первоначальная реализация мало походила на творческую научную деятельность. На взгляд Лаврова, члены общества занимались не столько разработкой острых проблем социологии, сколько сопоставлением своих суждений с базовыми взглядами автора положительной философии.

В ноябре 1872 г. Лавров переехал из Парижа в Цюрих. Обетованная земля учащихся и ученых, центр умственной жизни Швейцарии – так называли разные путешественники и исследователи этот край. Академия искусств и музыки, университет, институт точных наук, институт юридических наук, политехническая и ботаническая школы, публичные библиотеки – все это свидетельствует о высокой академической культуре Цюриха. В городе сложилась большая русская колония, объединившая тех, кто приехал сюда за знаниями. Центром локации стала русская библиотека, выполнявшая роль и студенческого клуба, и профессорских встреч. «Вторая Россия» – метко охарактеризовал Цюрих той поры Вырубов [4, с. 193]. В декабре 1872 г. именно здесь состоялись три первых лекции Лаврова по истории науки. Объединены они были общим названием «Роль славян в истории мысли». Замысел лекций сводился к тому, что славяне могут и должны активно включаться в процесс социального переустройства Европы и России. С января 1873 г. начался новый цикл лекций, содержание которых составил вопрос о современных философских школах. Спустя десять лет тексты выступлений будут напечатаны под названием «Лекции по основным вопросам философии» [6, с. 110].

Научная и политическая деятельность активизируется, как правило, с каждой интересной встречей. Можно фиксировать три формы встреч Лаврова: с зарубежными и отечественными учеными, с политиками и друзьями. Встреча Лаврова с Николаем Ивановичем Кареевым стала знаковой для обоих ученых. Кареев приехал писать магистерскую диссертацию о положении крестьян накануне Французской революции. В своих воспоминаниях он признавался, что прочитал все работы Лаврова еще до приезда в Париж и специально искал встречи с философом. Между молодым и маститым соотечественниками установились тесные отношения. Кареев слушал лекции Лаврова, проводимые прямо в его квартире, делился с ним своими исследовательскими результатами и находками. Встречи переросли в научное сотрудничество. В своих мемуарах Кареев особо отмечал, что соотечественники старались дистанцироваться от разговоров на тему радикализма в России [9, с. 144].

После защиты магистерской диссертации Кареев прислал Лаврову свою книгу «Крестьяне и крестьянский вопрос во Франции в последней четверти XVIII века». Лавров положительно оценил текст Кареева, посоветовал написать на французском языке реферат монографии и отправить для оценки Фюстелю де Куланжу. Французскому историку книга понравилась, и он опубликовал ее в трудах Академии моральных и политических наук. С этого момента имя молодого русского исследователя стало известным для европейских историков [4, с. 246]. Кареев впоследствии напишет статью «Теория личности П.Л. Лаврова» (1907) [5]. Лавров сфокусирует свое внимание на творчестве Кареева в статье «История Франции под пером новых русских исследователей» (О Карееве и Гольцеве) (1879) [6, с. 109].

Жизнь эмигранта, без постоянной работы и дохода, заставляла Лаврова искать издателей и писать «хлебные» статьи, а активная политическая деятельность — революционные тексты. Несмотря на нехватку времени, видно, что научный интерес Лаврова не угасал и проявился в форме написания целого ряда научных рецензий. Ученый публично, в печати реагировал на вышедшие книги своих соотечественников (Кареев, Гольцев) и знакомил читателей с идеями и концепциями ученых и философов (И. Тэн, Е. Дюринг, Ч. Дарвин, де-Роберти, А. Шопенгауэр, Т. Карлейль, Л.Н. Толстой, Г. Спенсер). В 1878 г. в Москве под редакцией В. Миллера и М.М. Ковалевского начал выходить журнал «Критическое обозрение», где была размещена не просто рецензия, а полноценная статья Лаврова о книге английского историка и общественного деятеля У. Эд. Лекки «История Англии в XVIII веке». Работа для заработка отвлекала от основного труда «История мысли». В общей сложности от замысла книги (еще в ссылке в России) до его реализации пройдет четверть века. Только в 1888–1894 гг. в Женеве Лаврову удастся напечатать «Опыт истории мысли Нового времени» [6, с. 110].

На первый взгляд кажется, что Лавров-политик победил Лаврова-ученого в условиях вынужденной эмиграции. Однако в детальном приближении этот ответ не выглядит столь очевидным. Есть и обратная связь между исканиями ученого и политика. Исследовательские навыки помогали Лаврову стать вдумчивым политиком. Он писал не голословные памфлеты, а аргументированные тексты политического характера. Иллюстрацией может служить статья в издании «Вперед» под названием «Счеты русского народа» (1873). По форме этот текст выглядит как исторический очерк о России от Смутного времени до правления Николая II; по содержанию — как политическое освещение исторических и социальных проблем России, как обличительное послание в адрес династии Романовых.

Если рассматривать подробно, то текст статьи Лаврова выдержан в духе исторической палитры С.М. Соловьева. История России под пером Лаврова развивается на основе многих факторов, среди которых климат, географическое положение, этническое разнообразие, особенности коло-

низации, формирование социальных слоев, роль городов и т. д. Преобразовательной точкой отсчета для Лаврова служит эпоха Смутного времени как ринг борьбы власти и народа с последующим восшествием династии Романовых. Автор текста выводит четкую линию истории взаимоотношений общества и новой власти Романовых: от сословно-совещательного характера до абсолютистской власти. «Первый Романов был царь, ограниченный в своей власти, но скоро его наследники захватили в свои руки всю власть и стали единственными правителями земли русской» [7, с. 42–43]. Как и Соловьев, Лавров сопоставляет эпоху первых Романовых с временами Петра Великого. Императорство как форма правления становится для него главной негативной чертой истории России. «Мы обвиняем императорство русское, как одно политическое целое, за зло, сделанное им Россией» [7, с. 44]. В противовес духу императорства, с его системой подавления личностного начала в общественном устройстве, Лавров противопоставил необходимость достижения человеческого достоинства, согласно которому граждане созрели бы до политической и нравственной ответственности. «Не смешно ли говорить о человеческом достоинстве там, где источник всякого закона, всякой политической жизни – в одном лице, а все другие бесправны, все другие – ничто. В неограниченной монархии достоинство человека существовать вовсе не может и уважение к нему немыслимо» [7, с. 62]. Финальный пафос статьи сводится к призыву думать не о прошлых неудачах, а о будущих перспективах. В замыслах Лаврова, во-первых, надо покончить с «с императорским чиновничеством, поместным дворянством и паразитным духовенством»; во-вторых, формировать народность как «единство мыслящих русских, желающих блага и развития братьям, желающих человеческой роли для своего отечества» [7, с. 65].

Статья Лаврова «Счеты русского народа» представляет любопытный синтез научной истории и лозунговой политики. На фоне неоспоримых исторических фактов рефреном проходит мысль о реализации политических задач. Создается впечатление, что в тексте достоверные факты сознательно встроены в символическую «шапку Мономаха», рассчитанную на малообразованных представителей народа. И это вызывает удивление, поскольку статья, как и многие другие работы Лаврова, была напечатана в либеральном издательстве, читателями которого являлись думающие и начитанные люди. Возникает вопрос, на какую аудиторию рассчитывал Лавров, публикуя эту статью в своем политическом издании «Вперед». Если на образованных людей, то стиль письма выглядит назойливо повторяемым памфлетом; если на малограмотных людей – сложным текстом, с большим количеством фактов и оценочных суждений.

В качестве выводов отметим, что научная и политическая деятельность Лаврова со всей очевидностью активизировалась с каждой интересной встречей. Разнообразные контакты позволяют представить Лаврова носителем культурного диалога между учеными и политиками разных

стран. Своей деятельностью он воплощал человека, обладающего тремя способностями, – научного исследователя, организатора сообщества и теоретика революции. Как исследователь Лавров изучал историю научной мысли, актуальные вопросы антропологии и социологии. Как организатор он славился умением коммуницировать, делать незнакомых людей единомышленниками, объединять их под решение какой-либо практической задачи. Как теоретик революции он возглавлял печатные издания, писал статьи и обзоры. Можно сделать вывод о том, что, с одной стороны, политическая деятельность Лаврова в эмиграции затрудняла реализацию его научных интересов; с другой стороны, исследовательские навыки помогали Лаврову писать не голословные памфлеты, а аргументированные тексты политического характера, что делало его вдумчивым революционным преобразователем.

Список литературы

1. Арнольди С.С. Задачи понимания истории. Проект введения в изучение эволюции человеческой мысли. СПб.: Тип. М.Я. Минкова, 1903. 340 с.
2. Бельчевичен С.П., Казанцева И.А. Историософия Н.К. Михайловского // *Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции*. Воронеж: Изд-во «Истоки», 2023. С. 124–127.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. 880 с. С. 334–363.
4. Володин А.И., Итенберг Б.С. Лавров. М.: Молодая гвардия, 1981. 319 с.
5. Кареев Н.И. Теория личности П.Л. Лаврова. СПб.: Тип. «Общественная польза», 1907. 64 с.
6. Книжник И.В. П. Лавров. Его жизнь и труды. Л.: Изд-во «Прибой», 1925. 137 с.
7. Лавров П.Л. Счеты русского народа // П.Л. Лавров. Избранные сочинения на социально-политические темы: в 8 т. / вступ. ст. и ред. И.А. Теодоровича. М.: Изд-во всесоюзного общества каторжан и поселенцев, 1934. Т. 2. 1873–1874. С. 43–65.
8. Мархевски О. Взгляд из Словакии на изучение философии русского народничества (П.Л. Лавров: дискурс «кабинета» и дискурс «улицы») // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2021. Т. 14, № 2. С. 153–166.
9. Михайлова Е.Е. Н.И. Кареев: международные стажировки и встречи как форма научного диалога // *Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия*. 2021. № 3 (57). С. 142–149.
10. Рыбас А.Е. Проекты Серебряного века: Философские идеи русского модерна / А.И. Бродский, А.Е. Рыбас. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013. 324 с.

P.L. LAVROV: BETWEEN SCIENCE AND POLITICS

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

The purpose of the article is to consider the scientific and political quests of P.L. Lavrov during the period of his forced emigration. The Russian positivist philosopher is presented as a subject of cultural dialogue between scientists and politicians from different countries. The dynamics and forms of Lavrov's scientific activity in exile are deduced. In the first three years, he actively wrote scientific articles on current issues of humanitarian and social knowledge, and also collaborated in international professional communities, in particular in anthropology and sociology. Over the next three decades, political activity began to overshadow science and Lavrov limited himself to writing reviews of new books by scientists from different countries. At the end of his life, Lavrov again became deeply involved in scientific activity, writing two monographs. It is concluded that, on the one hand, Lavrov's political activities in exile made it difficult to realize his scientific interests; on the other hand, Lavrov's research skills helped him write not unfounded pamphlets, but reasoned texts of a political nature.

Keywords: *P.L. Lavrov, history, culture, science, politics, emigration.*

Об авторе:

МИХАЙЛОВА Елена Евгеньевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры психологии, истории и философии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: mihaylova_helen@mail.ru

Author information:

MIKHAILOVA Elena Evgenyevna – PhD (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Psychology, History and Philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: mihaylova_helen@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.10.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 10.11.2023.

УДК 1 (091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.084

СЛУЧАЙНО ЛИ «СХОДСТВО» ВЗГЛЯДОВ В.С. СОЛОВЬЕВА И Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО?

А.А. Черных^{1,2}

¹ ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный экономический университет», г. Санкт-Петербург.

² ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», г. Санкт-Петербург

Рассматривается вопрос о сходстве эстетических теорий В.С. Соловьева и Н.Г. Чернышевского. Отмечается, что эстетические воззрения Соловьева и Чернышевского подробно изучены в научной литературе, но вопрос об основаниях сходств их воззрений не исчерпан. Проводится историко-философская реконструкция взглядов мыслителей, анализируется их взаимоотношения и оценка учений друг друга. Рассматривается категория «жизнь» как онтологическо-эстетическое понятие, на основании которого возможно сопоставление воззрений русских философов. Философия Соловьева рассматривается как религиозный дуализм, в рамках которого человеческое творчество подчиняется абсолюту, а философия Чернышевского рассматривается как материалистический монизм, в рамках которого обосновывается свобода человеческого творчества, согласующаяся с детерминизмом. Отмечается своеобразный метод критики Соловьевым его оппонентов, предполагающий нахождение «истинного» содержания в их концепциях, которое в итоге противопоставляется всей системе их взглядов в целом. Этот метод используется Соловьевым для критики позитивизма О. Конта, концепции сверхчеловека Ф. Ницше и т. д., он же используется и для критики материалистической эстетики Чернышевского. Делается вывод, что Соловьев признает ценность отдельных идей эстетической теории Чернышевского только в качестве этапа развития «истинной эстетики», которая обосновывается философией всеединства. Делается вывод, что сходство между воззрениями Чернышевского и Соловьева является формальным, однако оно не случайно, поскольку тезис о совпадении их взглядов – это результат соответствующей интерпретации, проделанной Соловьевым для того, чтобы тем самым лучше обосновать истинность собственных взглядов.

Ключевые слова: русская философия, В.С. Соловьев, красота, прекрасное, всеединство, дуализм, Н.Г. Чернышевский, приговор действительности, общеинтересное, монизм.

Неоднократно отмечавшееся в историко-философской литературе сходство эстетических воззрений двух стоявших на диаметрально противоположных позициях русских философов – Н.Г. Чернышевского и В.С. Соловьева – до сих пор не получило удовлетворительного объяснения.

Между тем, очевидно, что это сходство не может быть понято как совпадение собственно эстетических взглядов обоих мыслителей; скорее всего, рассуждения о красоте и об искусстве имеют в данном случае другой, совсем не эстетический статус и должны быть рассмотрены в более широком контексте.

Среди работ современных историков философии, посвященных эстетической теории Соловьева, можно назвать исследования Н.А. Кормина [10], В.В. Бычкова [3], Л.С. Ершовой [5; 6], Н.П. Крохиной [12], Л.Н. Зориной [7], М. Матсар [14], Э. Петер [31] и др.

Научное изучение эстетики Чернышевского началось в 1897 г., когда вышла статья Г.В. Плеханова [16]. В советское время было написано немало работ о философии Чернышевского, в том числе о его эстетической теории. Прежде всего следует выделить исследования А.А. Баженовой [1], Г.Г. Шпета [30] и особенно Г.А. Соловьева [23].

Среди работ о Чернышевском, вышедших в последнее время, стоит отметить монографию В.К. Кантора [8], в которой на фоне философско-биографического исследования по-новому трактуются его идеи, а также затрагиваются вопросы эстетической теории.

Сходства и различия эстетических позиций двух мыслителей исследовались в работах Е.А. Короткиной [11], А.И. Мазаева [13], Л.А. Когана [9] и др. Однако даже при наличии таких исследований вопрос остается открытым и требует дальнейшего обсуждения.

На основании научных исследований и первоисточников [19; 20; 25; 28; 29] с очевидностью можно заключить, что позиции Соловьева и Чернышевского формируются в рамках различных мировоззренческих систем. Если Соловьев строит свою эстетику в первую очередь на христианском учении, то Чернышевский опирается более всего на искания В.Г. Белинского и материализм Л. Фейербаха. Тем не менее в работе «Первый шаг к положительной эстетике» Соловьев выражает «некоторое заступничество за Чернышевского», указывая на сходство своей эстетической теории с его пониманием красоты и искусства. С нашей точки зрения, это обстоятельство требует специального историко-философского объяснения.

Вопрос следует поставить следующим образом: имеет ли место действительное сходство эстетических позиций Соловьева и Чернышевского или это всего лишь случайное совпадение? Исходя из того, что мыслители придерживались противоположных взглядов и отстаивали их последовательно и решительно, следовало бы заключить, что совпадение их эстетических теорий чисто формальное. Однако в этом случае не совсем понятно, почему именно Соловьев обращает внимание на это сходство и трактует его как «первый шаг к положительной эстетике».

Как известно, русская философия в XIX в. развивалась в формате полемики между философскими «партиями». Соловьев и Чернышевский принадлежали к противоположным «партиям», что и отразилось на их эс-

стетических воззрениях. «Положительная» эстетика Соловьева вытекала из разработанной им философии всеединства, которая мыслилась как итог эволюции европейской метафизики и христианской мысли, а эстетика Чернышевского представляла собой вывод из философии материализма в целом и антропологии Л. Фейербаха в частности.

Соответственно, в эстетике Соловьева красота признавалась божественной идеей, которая эманурует, создавая тем самым прекрасные вещи и явления. При этом утверждалось, что красота онтологически выше прекрасного. А человеческое творчество, будучи производным от творения (твари), понималось как находящееся на более низкой ступени в онтологической иерархии. Это обстоятельство не меняется от того, что Соловьев признает за человеком возможность со-творения через искусство.

В эстетике же Чернышевского нет абсолюта. Изначально дано только материальное единство природы, т. е. монистическое устройство мира, в котором существует лишь одна субстанция – материя. С одной стороны, красота в эстетике Чернышевского объективна, поскольку «прекрасное есть жизнь», т. е. нечто существующее в действительности. С другой, человек как живое существо является субъектом, который в соответствии со своим пониманием жизни и пользы познает явления в качестве прекрасных или безобразных.

Свобода как непереносимое условие творчества трактуется у Соловьева и Чернышевского по-разному. В системе Соловьева человек формально свободен, если находится в единстве с общностью людей, в которой все члены составляют единство. Такая свобода реализуется не только и не столько через собственную индивидуальность человека, сколько через посредство Софии и Бога. В системе Чернышевского индивид свободен, когда он действует не на основе категорического императива или других внешних условий, а исходя из субъективных желаний, реализация которых предполагает познание и признание объективных законов. Соответственно, Соловьев понимает свободу творчества человека как осознанное выполнение им воли Бога, а Чернышевский настаивает на том, что по-настоящему свободное творчество должно быть исключительно творчеством самого человека.

В данном контексте любопытно вспомнить отношение Чернышевского и Д.И. Писарева к полемике с П.Д. Юркевичем об антропологическом принципе [32], тем более что Юркевич оказал влияние на образ мыслей Соловьева. Чернышевский утверждает, что не видит смысла в споре с выпускником семинарии, т. к. аргументация Юркевича ему, как бывшему семинаристу, заранее известна [27, с. 725–726]. К тому же, Чернышевский считает себя «настолько выше мыслителей школы г-на Юркевича» [27, с. 773], что точка зрения Юркевича о его философии не представляет для него интереса.

Писарев, как последователь Чернышевского, созвучно утверждает: «...не вижу ни малейшей точки соприкосновения между мыслями

г. Юркевича и моими собственными идеями» [15, с. 301]. Но в отличие от любившего иронизировать Чернышевского, Писарев четко формулирует причину, по которой «нигилисты» и материалисты избегают полемики с идеалистом. Логично, что без общего фундамента диалог невозможен. Спор же о частностях не только лишен смысла, но и просто невозможен.

Тем не менее, Соловьев указывает на сходство своей эстетической позиции с взглядами Чернышевского. По Соловьеву, в основе их эстетических учений лежит одна и та же идея – идея жизни. Прекрасное, во всяком случае в органической природе, наблюдается там, где имеет место полнота жизни. Нельзя не согласиться с тем, что в общем виде это положение встречается как у Соловьева, так и у Чернышевского. Но для того, чтобы судить о сходстве их воззрений, нужно разобраться с тем, какое содержание они вкладывают в понятие «жизнь».

И Чернышевский, и Соловьев смотрят на жизнь как на основную категорию эстетики, через которую определяются красота и прекрасное. Но расхождения начинаются в тот момент, когда необходимо дать определение «жизни».

По Соловьеву, красота как свет проявляется в неодушевленной природе непосредственно, а в органической – свет предстает в виде *жизни*. Т. е. свет как субстанция красоты овеществляется в органической природе в качестве жизни [19, с. 46].

Чернышевский же связывает понятие жизни с тем, что в 1860 г. он определит как антропологический принцип [26, с. 226–228]. Смысл антропологического принципа, по Чернышевскому, заключается в применении монизма к человеческой природе. Т. е. и жизнь и красота (прекрасное) в его философской системе являются не эманациями абсолюта, а самостоятельными сущностями (если говорить о конкретных проявлениях жизни и красоты).

В зародыше эта мысль присутствует уже в «Эстетических отношениях искусства к действительности». В качестве выводов магистерской диссертации приведены 17 тезисов, которые можно условно поделить на несколько тематических групп: прекрасное и жизнь (1–3), возвышенное и трагическое (4–8), объективная действительность и ее копирование (9–11), причины возникновения и сущность искусства (12–17). Тезисы, входящие в каждую из групп, составляют между собой некоторое единство.

Из 17 тезисов Соловьев принимает только следующие положения: «1) существующее искусство есть лишь слабый суррогат действительности, и 2) красота в природе имеет объективную реальность» [21, с. 77]. С рядом оговорок можно было бы сказать, что первое положение соотносится с тезисом 9, а второе – с тезисами 2 и 3. Но разделять 2 и 3 тезисы с 1 тезисом, значит вырывать мысль из контекста.

По сути, первая группа тезисов представляет собой изложение монистического принципа так называемым эзоповым языком. И друг без друга эти тезисы не опровергают монизм и тем более не служат доказатель-

ством положений эстетики Соловьева, а становятся всего лишь незаконченной мыслью.

Смысл первых трех тезисов примерно следующий. Чернышевский оспаривает взгляд на прекрасное как на отражение абсолюта в индивидуальном явлении, как это имеет место в эстетике Гегеля или Соловьева. Понятие «прекрасное» связывается с жизнью, но не сводится к проявлению *идеи* красоты, т. к. Чернышевский отвергает дуализм в пользу монизма. А понятие «жизнь», по Чернышевскому, следует трактовать не как воплощение света (в духе религиозной философии), а в ключе антропологического материализма, близкого естественнонаучному материализму.

С первым положением, которое соотносится с 9 тезисом, дело обстоит несколько сложнее. Говоря о «существующем искусстве», Соловьев подразумевает, что в дальнейшем искусство будет развиваться и по итогу сольется с религией, а человек вполне реализует себя как «сотворец» мира. Чернышевский же в 12 тезисе прямо опровергает связь между зарождением искусства и потребностью в «восполнении недостатков» объективной действительности. Также в 10 тезисе он пишет, что прекрасное в природе «вполне прекрасно».

Рассматривая эти положения в качестве «первого шага» к «положительной» эстетике, Соловьев разрывает их со многими элементами эстетической и философской системы Чернышевского, в том числе с теми, из которых эти положения логически выведены. Иными словами, Соловьев берет только часть идей Чернышевского, причем вне контекста материалистической эстетики, и переносит их в свою систему эстетики.

В частности, показательно отношение Соловьева к Фейербаху. Чернышевский считал Фейербаха своим учителем и ставил ему в заслугу появление у себя мыслей, положенных в основание «Эстетических отношений...». Другими словами, без антропологического материализма Фейербаха не было бы эстетики Чернышевского, а значит, и «первого шага». Соловьев же утверждает, что «философский кругозор» Чернышевского был «стеснен» философией немецкого мыслителя [21, с. 77].

Известно, что Чернышевский в возрасте около 20 лет стал фейербахианцем, впервые познакомившись с текстом «Сущности христианства» [24, с. 47]. В 1855 г., на 27 году жизни, он защитил магистерскую диссертацию. Нет оснований полагать, что в промежуток времени между первым чтением сочинения Фейербаха и защитой диссертации воззрения Чернышевского существенно изменились, тем более что это не зафиксировано в исследовательской литературе. Соответственно, мысли, изложенные в «Эстетических отношениях...», не только органично согласуются с философией Фейербаха, но и представляют собой развитие этой философии. В пользу данного утверждения убедительно свидетельствуют два обстоятельства. Чернышевский в предисловии к третьему изданию диссертации признал, что его эстетические идеи продиктованы влиянием Фейербаха [28]. Кроме того, крупный исследователь эстетики Чернышевского

Г.А. Соловьев отметил, что источник представлений о прекрасном у Чернышевского и источник представлений о боге у Фейербаха один и тот же – реальность, представленная человеком [23, с. 65].

В контексте антропологического материализма даже положения об искусстве как о суррогате действительности и об объективности красоты оказываются несовместимыми с эстетикой Соловьева. Отчетливо понимая это, Соловьев извлекает соответствующие тезисы из контекста философской системы Чернышевского, мотивируя это тем, что Чернышевский не понял смысла выраженной им мысли: «...собственное объяснение автора неудовлетворительно» [21, с. 76–77]. Уместно будет провести аналогию с тем, что Белинский в свое время говорил молодому Достоевскому о его таланте, обращая внимание на то, что писатель не всегда может понять смысл своих же гениальных произведений [4, с. 30–31]. Однако нет прямого соответствия между литературным критиком и писателем, с одной стороны, и двумя философами разных философских «партий», с другой. Если писатель не претендует (во всяком случае, зачастую) на философское значение своих произведений, но за критиком остается право обнаружить это значение, то философ, напротив, не может не претендовать на философское значение своих сочинений, а потому интерпретация его произведений становится не столько толкованием первоисточника, сколько изложением взглядов самого интерпретатора.

Можно сделать вывод о том, что Соловьев, критикуя эстетическую теорию Чернышевского, оспаривает фундамент этой теории, и делает это двояким образом: с одной стороны, он отвергает то, что считает неправильным, а с другой, соглашается с теми идеями, истинное содержание которых он проясняет исходя из своей позиции. Таким образом, «первый шаг» на пути к «положительной эстетике» – это заслуга не столько Чернышевского, сколько Соловьева. И если это так, то тогда «точка соприкосновения» между эстетическими учениями Чернышевского и Соловьева оказывается мнимой, если рассматривать ее с позиции антропологического материализма Чернышевского, однако с точки зрения философии всеединства Соловьева эта «точка соприкосновения» действительная. Иными словами, картина принципиально меняется в зависимости от оптики, которую мы выбираем.

Вообще поиск положительного содержания во всех, даже «отрицательных» явлениях и учениях (таких, например, как позитивизм и социализм), – это широко используемый Соловьевым метод критики. Можно вспомнить в связи с этим эволюцию истолкования Соловьевым «сверхчеловека» Ф. Ницше. Когда немецкий мыслитель стал набирать популярность в России, Соловьев отреагировал на это, написав статью «Словесность или истина?» (1897) [22], в которой полностью отказал учению Ницше в каком-либо философском значении и иронично назвал его «сверхфилологом», а его идею сверхчеловека – «кафедрой на филологическом факультете». Однако через некоторое время, когда стало понятно, что с влиянием Ницше на русскую философию придется считаться всерьез,

Соловьев пишет другую, отличающуюся по общему тону и конечным выводам статью – «Идея сверхчеловека» (1899) [17]. Продолжая критиковать концепцию «сверхчеловека» Ницше, русский философ, по крайней мере, ставит ее выше, чем «экономический материализм» К. Маркса и «отвлеченный морализм» Л. Толстого. Разбирая учение Ницше «с хорошей стороны», Соловьев отделяет зерна от плевел и в результате обнаруживает подлинное содержание идеи сверхчеловека, а именно, что она, по сути, является «первым шагом» к учению о Богочеловечестве. В такой интерпретации философия Ницше оказывается значительной, но лишь потому, что ведет к философии Соловьева. Сам Соловьев предстает как бы русским Гегелем, который вбирает в свою философскую систему все истинное, что было понято до него. Подобный прием используется и при истолковании идеи человечества у О. Конта [18].

Можно задаться вопросом, действительно ли Соловьев считал диссертацию Чернышевского значительной работой в становлении «положительной» эстетики или же прояснение истинного содержания отдельных идей оппонента – это своего рода полемический прием, с помощью которого они превращаются в свою противоположность. Конечно, нельзя не допускать, что Соловьев действительно считал эстетические идеи Чернышевского значительными – но только как пройденный этап в истории «истинной эстетики». Если так, то эстетика Чернышевского в интерпретации Соловьева оказывается актуальной только в рамках философии всеединства. Понятно, что с такой оценкой своей эстетики Чернышевский вряд ли бы согласился.

Утверждая, что Чернышевский своей диссертацией способствовал развитию учения о прекрасном, Соловьев настаивал на том, что автор «Эстетических отношений...» не смог понять подлинного содержания своей работы. Другими словами, заслуга Чернышевского, согласно Соловьеву, заключается лишь в неосознанном разрешении основных вопросов эстетики. Очевидно, что такой вывод, формально признавая значение отдельных идей Чернышевского, на деле дискредитирует всю его философскую позицию в целом. И, вероятно, дело тут не в ироничном и несерьезном отношении Соловьева к Чернышевскому [2, с. 26], а в принципиальной несогласии с его антропологическим материализмом и материалистической эстетикой.

Таким образом, совпадение в эстетических воззрениях Соловьева и Чернышевского скорее формальное, чем содержательное. Понятие «жизнь», которое Соловьев отмечает у Чернышевского, понимается Чернышевским совсем иначе, чем оно трактуется в рамках «положительной» эстетики. Соловьев смотрит на теорию Чернышевского исключительно со своей точки зрения, будучи уверенным в том, что она истинная. Однако, будучи формальным, совпадение эстетических воззрений Соловьева и Чернышевского все-таки не является случайным. Это закономерный результат соответствующей интерпретации, смысл которой, конечно, не в том, чтобы прояснить содержание эстетики Чернышевского, и даже не в

том, чтобы констатировать наличие точек пересечения между противоположными философскими позициями, а в том, чтобы способствовать обоснованию собственных взглядов.

И сфера эстетики вообще, и философия Чернышевского в частности оказываются для Соловьева всего лишь средством для обоснования своей точки зрения в области онтологии. Попытка сделать чужие идеи «своими» – это не случайная, а вполне привычная и естественная для Соловьева форма философствования, предполагающая отнюдь не поиск возможных единомышленников, исходящих из других оснований, а, наоборот, их устранение.

Список литературы

1. Баженова А.А. Чернышевский и русская эстетическая мысль // Н.Г. Чернышевский и современность. М.: Наука, 1980. С. 277–288.
2. Бродский А.И. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2016. 255 с.
3. Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. № 4. М.: ИФ РАН, 1999. С. 3–43.
4. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. Январь // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1983. Т. 25. С. 5–36.
5. Ершова Л.С. К вопросу об эстетике природы В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2006. №1 (12). С. 82–89.
6. Ершова Л.С. Между классикой и современностью: категория «Безобразного» в эстетике В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2003. № 2 (7). С. 188–194.
7. Зорина Л.Н. Идея всеединства в философской эстетике Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2006. № 1 (12). С. 71–82.
8. Кантор В.К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 528 с.
9. Коган Л.А. В.С. Соловьев и Н.Г. Чернышевский // Вопросы философии. 1973. № 11.
10. Кормин Н.А. Эстетическое пространство философии всеединства и феноменологии: трансцендентализм и творчество. М.: ИФ РАН, 2018. 127 с.
11. Короткина Е.А. Критический анализ эстетической концепции Вл. Соловьева: диссертация ... канд. филос. наук. М., 1977. 208 с.
12. Крохина Н.П. Проблема софийности искусства в эстетике Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2001. № 3 (3). С. 152–165.
13. Мазаев А.И. Проблема синтеза искусств в эстетике русского символизма. М.: Наука, 1992. 326 с.
14. Матсар М. Соотношение эстетического и художественного в положительной эстетике Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. 2006. № 1 (12). С. 89–100.
15. Писарев Д.И. Московские мыслители // Писарев Д.И. Сочинения: в 4 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. Т. 1. С. 274–319.
16. Плеханов Г.В. Эстетическая теория Н.Г. Чернышевского // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: в 5 т. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1958. Т. 5. С. 238–281.

17. Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1913. Т. 9. С. 265–274.
18. Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 562–581.
19. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. Т. 6. С. 33–74.
20. Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. Т. 6. С. 75–90.
21. Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Изд. 2. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. Т. 7. С. 69–77.
22. Соловьев В.С. Словесность или истина? // Ницше: Pro et contra. Антология. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. С. 293–296.
23. Соловьев Г.А. Эстетические воззрения Чернышевского. Изд. 2, доп. М.: Художественная литература, 1978. 424 с.
24. Чернышевская Н.М. Летопись жизни и деятельности Н.Г. Чернышевского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. 680 с.
25. Чернышевский Н.Г. Авторецензия // Чернышевский Н.Г. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1986. Т. 1. С. 174–204.
26. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 2. С. 146–229.
27. Чернышевский Н.Г. Полемические красоты // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. Т. 7. С. 707–774.
28. Чернышевский Н.Г. Предисловие к третьему изданию // Чернышевский Н.Г. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1986. Т. 1. С. 205–213.
29. Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности // Чернышевский Н.Г. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1986. Т. 1. С. 71–173.
30. Шпет Г.Г. Источники диссертации Чернышевского // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т.Г. Щедриной. М.: Российская политическая энциклопедия, 2009. С. 362–416.
31. Элен П. Божественная София в философско-богословском произведении В.С. Соловьева «La Russie et l'Église universelle» // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. №2 (6). С. 141–166.
32. Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе: Очерки по философии и богословию. Изд. стереотип. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2015. С. 3–91.

IS THE «SIMILARITY» BETWEEN THE AESTHETIC VIEWS OF V.S. SOLOVYOV AND N.G. CHERNYSHEVSKY A COINCIDENCE?

A.A. Chernykh^{1,2}

¹ Saint Petersburg University of Economics, Saint Petersburg

² Saint Petersburg State University, Saint Petersburg

The question of similarity of aesthetic theories of V.S. Solovyov and N.G. Chernyshevsky is considered. It is noted that the aesthetic views of Solovyov and Chernyshevsky have been studied in detail in scientific literature, but the question of the basis of similarities in their views has not been exhausted. The historical and philosophical reconstruction of the thinkers' views is carried out, their interrelations and evaluation of each other's doctrines are analyzed. The category «life» as an ontological and aesthetic concept is considered, on the basis of which it is possible to compare the aesthetic views of Russian philosophers. Solovyov's philosophy is considered as a religious dualism, within the framework of which human creativity is subordinated to the absolute, and Chernyshevsky's philosophy is considered as a materialistic monism, within the framework of which the freedom of human creativity is justified, agreeing with determinism. The peculiar method of Solovyov's criticism of his opponents is noted, which involves finding the true content in their concepts, which in the end is opposed to the whole system of their views as a whole. This method was used by Solovyov to criticise O. Comte's positivism, F. Nietzsche's concept of the superman, etc., and it was also used to criticise Chernyshevsky's materialist aesthetics. It is concluded that Solovyov recognises the value of certain ideas of Chernyshevsky's aesthetic theory only as a stage in the development of «true aesthetics», which is grounded in the philosophy of vseedinstvo. It is concluded that the similarity between the aesthetic views of Chernyshevsky and Solovyov is formal, but it is not accidental, since the thesis of the coincidence of their views is the result of an appropriate interpretation made by Solovyov in order to thereby better substantiate the truth of his own views.

Keywords: *Russian philosophy, V.S. Solovyov, beauty, beautiful, all-unity, dualism, N.G. Chernyshevsky, judgment of reality, interest of mankind, monism.*

Об авторе:

ЧЕРНЫХ Андрей Александрович – ассистент, специалист по УМР кафедры общественных наук ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный экономический университет», г. Санкт-Петербург. E-mail: deusdrus@yandex.ru; аспирант Института философии ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», г. Санкт-Петербург. E-mail: st086103@student.spbu.ru

Author Information:

CHERNYKH Andrey Alexandrovich – Assistant, UMR Specialist, Department of Social Sciences, St. Petersburg State University of Economics, St. Petersburg. E-mail: deusdrus@yandex.ru; PhD student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg. E-mail: st086103@student.spbu.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 17.10.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 16.11.2023.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.094

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ВЗГЛЯДОВ ОРИГЕНА И В.С. СОЛОВЬЕВА В ВОПРОСЕ АПОКАТАСТАСИСА

М.Ю. Акимкин

ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина», г. Нижний Новгород

В статье проанализированы представления Оригена и философа В.С. Соловьева об апокатастасисе. Выявлены авторские подходы обоих мыслителей, рассмотрены отличительные черты их богословско-философских позиций от ортодоксального христианского учения в вопросе апокатастасиса. Разбираются аргументы, приводимые авторами для обоснования своих взглядов. Делается сопоставительный вывод о сходстве отдельных аспектов учения о всеобщем спасении у рассматриваемых авторов. Осуществлен разбор факторов, объединяющих авторов в данном вопросе.

Ключевые слова: апокатастасис, античная философия, Ориген, идея всепрощения, Соловьев, мировой процесс.

Значительную роль в становлении христианского богословия сыграл выдающийся христианский апологет III в. Ориген. Его творчество является заключительной фазой для целого этапа развития александрийской философии, особенно Александрийской катехетической школы [12, с. 417]. В богословии Оригена, ученика Климента Александрийского, получили свое дальнейшее развитие неоднозначные взгляды в вопросе апокатастасиса.

Ориген был одним из первых христианских мыслителей, предпринявших серьезные попытки систематически объяснить христианское вероучение в категориях философии эллинизма. Диалог о христианстве он стремился построить с использованием особенностей языка и культуры своего времени. Огромный вклад был внесен им как в византийскую, так и во всю средневековую философию в целом. Ориген обладал огромным авторитетом в церковных и богословских кругах. Он справедливо полагал, что утрата контакта Церкви с людьми может подорвать ее кафоличность и способствовать ее превращению в секту [8, с. 103]. Как никто другой, Ориген осознавал эту большую угрозу, которая могла нависнуть над Церковью.

Однако после смерти Оригена Церковь объявила ряд положений его учения еретическими, в связи с чем он так и не был удостоен канонизации. Несмотря на это, многие из современных исследователей смягчают древние обвинения против Оригена. Они заявляют, что некоторые из его спорных утверждений являются теологуменами, т. е. имеют оттенок част-

ного богословского мнения. Примечательно, что все высказывания Оригена носят вероятностный характер [1, с. 80]. Свои размышления Ориген предлагает рассматривать в качестве своих личных умозрительных рассуждений, которые не следует противопоставлять авторитетному учению Церкви. Он отмечает, что им нельзя придавать значение истины, требующей всеобщего признания, или рассматривать в качестве постулатов, замечающих церковные догматы [4].

Что касается проблемы апокатастасиса, то и ее александрийский богослов советует самим читателям изучить самостоятельно. Однако при этом он подводит их к своим собственным выводам. Исследователь александрийской богословской школы В.Я. Саврей пишет: «В экзегезе конкретных мест Библии он (*Ориген*) часто предлагает весь круг возможных смыслов, не уточняя, каким образом должно выбирать из них» [12, с. 543]. Это связано с тем, что многие вопросы рассматриваются Оригеном скорее с позиций платонизма, чем христианства. Говоря о предсуществовании душ и вечном цикле грехопадения и восстановления, он явно отходит от ортодоксального христианского учения [3, с. 82]. То же можно сказать и о его идее всеобщего спасения.

В оригеновской богословской системе особое внимание уделяется идее спасения, которая предполагает возможность восстановления единения человека с Богом и достижение первоначального состояния созерцания Божества. Для достижения этой конечной цели Ориген отмечает создание мира Богом, христианскую веру и аскезу. Он считает, что только одной разумной твари – душе Иисуса Христа – удалось избежать падения в грех и его последствий благодаря приверженности созерцанию Божества и верности Его замыслу. Иисус Христос является тем разумным существом, которое является носителем божественного Логоса и сохраняет свою первоначальную и неразрывную связь с Богом, не злоупотребляя, в отличие от других разумных существ, своей нравственной свободой. Он стал тем человеческим духом, в котором Сын Божий явился на землю в определенное время (прямое воплощение Бога, по мыслям Оригена, невозможно) [8, с. 119]. Роль Христа в спасении человечества больше является педагогической, чем искупительной. После воплощения спасение заключается в постепенном возвращении мира к общему восстановлению («восстановление всего», ἀποκατάστασις τῶν πάντων) через наставления и убеждения. Под «восстановлением» Ориген понимает возвращение к первоначальному совершенству, объединению с абсолютным Добром и возрождению исходного созерцания божественной сущности [8, с. 120].

Ориген представляет три аргумента в пользу прекращения страданий грешников в вечности [11, с. 40]:

- искупительный подвиг Иисуса Христа, который охватывает не только людей, но и злых духов, и оказывает влияние на всю окружающую среду;
- зло не является самостоятельной сущностью и обязательно должно быть уничтожено, в то время как то, что создано Богом, создано для вечно-

сти. В связи с этим Ориген, разъясняя апостольское выражение «Бог будет все во всем», утверждает, что в будущем не будет различия между добром и злом, т. к. зло перестанет существовать, а Бог будет пребывать во всем;

• в конце времен наступит «всеобщее восстановление» (ἀποκατάστασις τῶν πάντων), когда весь мир вернется к первоначальному состоянию. В этом состоянии, после очищения и преобразования, Бог будет во всех существах, и никакое чувство греха не будет существовать. «Исход вещей, уравненный с началами их, восстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от дерева познания добра и зла. Один только Бог, единый, благой, будет составлять для нее все; и Он будет составлять все не в некоторых только немногих или не в очень многих, но – во всех существах» [4].

Исходя из того, что только Бог является абсолютным в отличие Своего творения, время и вечность, как сотворенные Богом, по мысли Оригена, также имеют относительный характер. Ориген отмечал: «“никогда” и “когда” заключают в себе понятие времени. Все существует во времени и веках. Превыше всякого времени, всех веков и всей вечности следует понимать то, что говорим об Отце, Сыне и Святом Духе» [11, с. 388]. Разгадку его идеи временного характера наказаний за грехи можно усмотреть именно в этих словах. Исходя из того, о каком веке идет речь, муки, которые называются вечными, бывают либо продолжительными, либо кратковременными. При этом в гомилиях Оригена неоднократно встречаются рассуждения о различных видах наказаний за многообразные виды грехов. В частности, он призывает малых детей бояться угроз для того, чтобы в будущем они не имели возможности претерпеть нечто превосходящее эти угрозы, а именно – вечные муки в неугасимом огне или что-то худшее, предназначенное живущим в явной конфронтации со здравым рассудком [2, с. 258].

Следует отметить, что «существует тесная связь теории свободы воли и учения о вечности миротворения Оригена с его учением о “всеспасении”» [12, с. 470]. Человеческой воле свойственна постоянная подвижность, Она исключает полную стагнацию. Воля перестанет тяготеть к злу после того, как человек познает Божественный Логос и приобщается к Нему. В связи с этим Ориген предполагал, что страдания могут быть как непродолжительными, так и длительными, в зависимости от духовного состояния грешников. Он считал, что Бог, как любящий врач, желает исцелить грешного человека путем воспитания через страдания.

Ориген отмечает, что понятие «вечность» в Библии имеет разные значения, включая не только бесконечность, но и продолжительность, т. к. слова *aion* на греческом и *olam* на еврейском языке относятся не только к вечности, но и к неопределенной продолжительности времени. Рассуждая над смыслом вечных мучений, он пишет: «Павел учит нас, что после нынешнего века наступят следующие века, чтобы там открылось богатство Божией милости к нам (Еф. 2:7). Не сказал, в одном или двух веках, но во-

обще в наступающих веках, откуда я и делаю вывод, что он указывает на многие века» [11, с. 159]. Он рассуждает, что если существует множество веков, то термин «вечный» не обязательно должен включать их все, но может относиться лишь к одному из них.

Ориген также обращает внимание на апостола Павла и его размышления о конечном торжестве Христа, когда все враги будут покорены и Бог будет «все во всем». Он говорит, что все творения будут усовершенствованы и обращены, и только когда все создания станут рабами Бога, будет уничтожен последний враг – смерть. Некоторые исследователи считают, что под смертью Ориген подразумевает сатану и допускает его возможное исправление. В своем «Толковании на Послание к Римлянам», которое дошло до нас лишь на латинском языке, Ориген указывает на то, что после сошествия во ад Христос победил дьявола и лишил его власти, однако тот в свою очередь продолжает действие в мире до тех пор, пока его власть не упразднится при Втором Пришествии Христовом [5, с. 40]. Однако данное мнение можно подвергнуть сомнению, поскольку сам Ориген задавался вопросом, могло ли зло, в котором так долго пребывает лукавый, стать его второй природой, и если могло, то можно ли при этом с уверенностью говорить о всеобщем спасении [2, с. 262].

В вопросе апокатастасиса Оригена от платонического учения отделяет очень тонкая грань. В сущности, он повторяет платоническую идею ἐπιστροφῇ или μωνῇ (возвращение множественности в единство). По его мнению, духи появились в процессе творческого акта, а не в результате истечения-эманации. Поэтому «возвращение» возможно лишь благодаря Логосу при наличии Божественного откровения и веры. Так как изначально творение человека никак не предполагало злоупотребления даром свободы, то и πρὸβδος («выход») не обязательно должен привести к столь печальным последствиям. Весьма значительным является сходство Бога «Тимея» с Богом Оригена в ограниченности творческой потенции. Ее наличие могло бы увести, по его выражению, в «дурную бесконечность» [11, с. 125]. В этом случае Бог должен был бы творить не переставая.

Взгляды Оригена в вопросе апокатастасиса нашли свое преломление в трудах русских религиозных мыслителей, в частности, Владимира Сергеевича Соловьева. Как выдающийся христианский мыслитель второй половины XIX в. Соловьев заслуживает особого внимания всего христианского мира. Следуя примеру многих предшествующих его эпохе богословов, он пытался философски продумать догматы, принятые им на веру от христианства, осмыслить те великие мировые вопросы, решение которых предлагает христианское вероучение. Его философская деятельность имеет большое значение в области христианствующей философии. Она может быть сравнима лишь с самыми выдающимися церковно-историческими явлениями.

Личность Оригена как представителя доникейской патристики и его христианская апологетическая деятельность являются глубоко аналогичным явлением, встречавшимся в отдаленном прошлом христианской истории. Из

III и XIX веков нашей эры, несмотря на большую различность и отдаленность эпох, вышли деятели – Ориген и В.С. Соловьев, объединенные желанием осмыслить христианство и проникнуть в его тайны. Это ярко проявляется в образе и результатах их деятельности, целях, средствах и даже в характере допускаемых ошибок. Являясь глубоко верующими христианами, они оба стремились принять сердцем и постигнуть умом христианские истины. Моменты сходства их богословской деятельности были отмечены некоторыми современниками Соловьева. В 1892 г. обозреватель журнала «Странник» написал рецензию на его сочинение «Смысл любви». Одну из первых статей этого сборника он назвал «исследованием современного Оригена»: «Мы готовы усвоить в полной мере это имя господину В. Соловьеву, даже превзошедшему древнего Оригена как плодотворностью своего пера вообще, так и количеством в его бесчисленных сочинениях оригинальных философских построений» [6, с. 172].

Автор первой монографии, в целом охватывающей философские и богословские взгляды В.С. Соловьева, А.А. Никольский – выпускник Московской духовной академии, преподаватель провинциальных семинарий – провел следующее сопоставление. В своей работе он впервые представил систематический обзор творческого пути Соловьева. В заключение данного сочинения автор привел подробное сравнение философских взглядов Соловьева и Оригена. Он отметил ряд факторов, объединяющих этих мыслителей:

- каждый из них служил своего рода катехизатором для своей эпохи;
- противопоставление их взглядов строгим предписаниям церковной догматики во многом обусловлены рациональным складом мышления, с помощью которого они желали найти ответы на вопросы, не входящие в компетенцию рассудка;
- отношение к ним со стороны Церкви;
- тяга обоих богословов к аскетизму, которая выразилась у Оригена в самооскоплении, а у Соловьева в определенном образе жизни, наполненном различными лишениями и тревогами, а также в решительном презрении к жизненным удобствам и условностям [9, с. 328–332].

При рассмотрении сочинений Соловьева многие пункты его взглядов подверглись бы осуждению Церкви, хотя сам он, может быть, и не был бы признан еретиком, как некогда не был признан еретиком Ориген, несмотря на признание некоторых его сочинений еретическими.

Также сравнению Соловьева с Оригеном посвятил небольшую главу своего научного исследования «Владимир Соловьев и его время» крупнейший русский философ А.Ф. Лосев. В ней он опровергает ряд положений, высказанных Никольским. Лосев не отвергает саму возможность сравнения, он считает субординационизм главным пунктом сходства Оригена и Соловьева: «Наиболее совершенное бытие находится наверху, и оно выше всего. Начиная с него, происходит постепенное снижение бытия, пока это последнее не доходит до своего низшего состояния. Такой суборди-

национизм весьма характерен для всей античной философии, поскольку в основном она является пантеизмом разной степени совершенства» [7, с. 174–175]. Лосев справедливо полагает, что склонность к рационализму или апологетическое отношение к христианству присуще отнюдь не только двум рассматриваемым мыслителям.

Кроме того, В.С. Соловьев является автором довольно критической и обширной статьи в Словаре Брокгауза, посвященной Оригену. По мнению Соловьева, в Оригене начало верующего христианина и начало эллинского мудреца существовали отдельно друг от друга (он отказывает ему в праве называться христианским мыслителем). В 542 г. Ориген был анафематствован на Константинопольском соборе при императоре Юстиниане. Соловьев в молодости предпринимает смелую попытку воскресить именно те положения учения Оригена, за которые тот был предан анафеме. К числу их относятся учение о предсуществовании душ, впервые высказанное Соловьевым на страницах неопубликованной Софии, а также учение об эфирном теле, которым будут обладать мертвые после всеобщего воскресения в день второго пришествия.

Заимствование В.С. Соловьевым идеи Оригена о всеобщем спасении, противоречащей православному учению о вечном наказании грешников, представляет отдельный интерес. Согласно мнению Оригена, целью всего творения является приобщение к Божественной полноте. Поэтому отпадение разумных существ должно было побудить Бога совершить определенные действия, которые должны быть направлены на постепенное приведение всех отпавших к восстановлению. Домостроительством нашего спасения допускается со стороны Бога использование только таких средств, которые путем естественного испытания неотвратимых последствий зла и постоянным направлением к лучшему обращают отпавшие души и возвышают их до прежнего состояния. Божественной природе не свойственно тираническое принуждение (путем насилия и произвола), а природе свободных и разумных творений не свойственно подчиняться подобному действию [14]. У Соловьева встречается также и указание на всеобъемлющую Божественную любовь, которая по силе превышает всякое человеческое уклонение от добра. Он говорит об очевидном противоречии церковного догмата о вечных мучениях нравственному чувству, христианской любви, разуму. По мнению Соловьева, обречение на вечные страдания хотя бы одного существа подобно обречению на мучения всех. Исходя из солидарности всех людей, мучения одних становятся причиной невозможности блаженства для других.

Ориген стремился доказать, что все многообразие земной участи людей, как и различие между участью людей, ангелов и демонов, в целом обусловлено не слепой игрой случая или природной предопределенностью к конкретному жизненному итогу, а свободным произволением каждого отдельного индивида. Он утверждает теодицею, когда говорит о свободе воли. Согласно этой теодицее, с Бога снимается ответственность за зло,

совершенное разумным индивидом, выступающим виновником своего личного уклонения с пути добра [13, с. 28].

Говоря об утрате человеческой личности своей внешней реальностью, Соловьев, в свою очередь, отмечает, что душа каждого конкретного человека будет обладать внутренним существованием. Это существование различается в зависимости от степени нравственного состояния личности, которого она достигла в природном мире. Личность, которая умерла в состоянии самоутверждения, находится в безысходном стремлении к самоутверждению и в ощущении абсолютной пустоты. В этом и заключается ее страдание [10, с. 245].

Одной из причин прекращения мучений Ориген считал искупительный подвиг Иисуса Христа. Он особо отмечал крестную силу, которой не может противостоять какое бы то ни было проявление злой воли, вне зависимости от ее упорности. Под действием этой силы, по его мнению, могут меняться не только люди, но и окружающий мир. Соловьев разделяет подобное представление. Он утверждает, что нормальным состоянием в жизни будущего века будет состояние внутреннего единства и реальности. Вещественная природа будет служить орудием для природы духовной. Такое внутреннее единство совершилось во Христе. Тело Христа стало телом духовным, орудием души. Данное превращение, которое совершилось во Христе и со временем совершится во всем человечестве, является воскресением из мертвых [10, с. 246].

Божественная педагогика на протяжении всей космической истории стремилась перевоспитать отпавшие творения и воссоединить их с Богом. Ориген с Божественной педагогикой связывает процесс восстановления существ, утверждая постепенное возвращение разумных творений в состояние изначального совершенства [13, с. 30].

Стоит отметить, что Соловьеву присуще подобное представление о процессе восстановления совершенного состояния. Но, в отличие от Оригена, он акцентирует свое внимание на необходимости перехода души грешника от самоутверждения к самоотрицанию. Соловьев утверждает, что мучения, вызванные чувством пустоты и безысходности, побуждают личность, обреченную на страдания, перейти к состоянию самоотрицания. По мнению мыслителя, факт смерти и продолжение существования человеческой жизни после нее способствуют разделению Богочеловеческого организма на видимую и невидимую Церковь, которые между собой тесно связаны. Являясь представительницей невидимой Церкви, душа умершего не утрачивает связь с Церковью видимой. Это позволяет ей сохранять общение любви с живущими в этом мире. Благодаря этому общению со временем она может приобщиться к Божественной любви. «Когда полнота Божественного содержания будет иметь реальность для человека, тогда самоутверждение человека не будет иметь для него смысла и тогда всякое существо войдет в целое и будет членом прославленного человечества» [10, с. 247].

У Оригена и Соловьева имеется сходство представлений о всеобщем спасении в рамках эсхатологической перспективы, которое стоит особо отметить. Космическое развитие, по мнению Оригена, стремится воспроизвести изначальное совершенное состояние тварных существ. Этому соответствует неоднократно высказанный им тезис о том, что «конец всегда подобен началу» [13, с. 29]. «Тогда после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы один только Бог, единый, благой, будет составлять для нее все; и Он будет составлять все в некоторых только немногих или не в очень многих, но – во всех существах» [11, с. 325].

При завершении мирового процесса весь природный мир, согласно представлениям Соловьева, станет взаимностью духовного организма. Этот организм является обнаружением Божиим. Божественное начало проникнет во все существующее, «Бог будет все во всем» (1 Кор. 15:28) и каждый элемент станет составной частью Божественного организма [10, 1992, с. 247].

Таким образом, рассмотрев целый ряд фрагментов из сочинений Оригена, можно однозначно говорить о том, что он действительно допускал возможность всеобщего спасения. Это предположение являлось для него скорее попыткой определить одно из множества неизвестных для нас вероятных действий Божественной педагогики [2, с. 262]. Следует отметить, что Ориген рассматривал свое учение о всеобщем спасении не более чем субъективный взгляд на эсхатологию. Он понимал, что все, относящееся к концу света, крайне таинственно. Ориген не придавал своей концепции статуса завершенной богословской доктрины. Неслучайно в 6-й главе 1-й книги трактата «О началах» Ориген писал: «Я буду говорить об этом с великой опаской и осторожностью, больше рассуждая и размышляя, чем утверждая что-либо определенное. И потому о предметах моих размышлений я буду говорить гадательно, ничего не утверждая однозначно» [11, с. 127]. В результате сравнения двух рассматриваемых мыслителей – Оригена и В.С. Соловьева – можно сделать вывод о том, что выдающийся христианский мыслитель и богослов Ориген оказал существенное влияние на формирование взглядов русского философа В.С. Соловьева в вопросе всеобщего спасения в ранний период его философского творчества.

Список литературы

1. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. СПб.: Изд-во Никея, 2009. Т. I. 247 с.
2. Башкиров В., прот. Апокатастасис в Священном Писании, у раннехристианских Отцов Церкви и Оригена // Эсхатологическое учение Церкви. Материалы. М.: Изд-во Синодальная богословская комиссия, 2007. С. 253–265.
3. Гонсалес Х.Л. История христианства: в 2 т. СПб.: Изд-во Библия для всех, 2015. Т. I. 400 с.
4. Иванов М.С. Апокатастасис. (2009). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/75604.html> (дата обращения – 26.07.23).

5. Иларион (Алфеев), архиеп. Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. 288 с.
6. Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд-во Савин С.А., 2007. 544 с.
7. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Изд-во Прогресс, 1990. 719 с.
8. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин: Изд-во Фонд «Христианская жизнь», 2001. 447 с.
9. Никольский А.А. Русский Ориген XIX века В.С. Соловьев. СПб.: Изд-во Наука, 2000. 420 с.
10. Носов А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 245–258.
11. Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008. 792 с.
12. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: Изд-во КомКнига, 2006. 1008 с.
13. Серегин А.В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М.: Изд-во ИФ РАН, 2005. 198 с.
14. Соловьев В.С. Ориген. [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1897_origen.shtml. (дата обращения – 26.07.23).

COMPARATIVE ANALYSIS OF THE VIEWS OF ORIGEN AND V.S. SOLOVIEV ON THE QUESTION OF APOKATASTASIS

M.Y. Akimkin

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Nizhny Novgorod

The article analyzes the ideas of Origen and the philosopher V.S. Solovyov about apocatastasis. The author's approaches of both thinkers are revealed, the distinctive features of their theological and philosophical positions from the orthodox Christian teaching on the issue of apocatastasis are considered. The arguments given by the authors to substantiate their views are analyzed. A comparative conclusion is made about the similarity of certain aspects of the doctrine of universal salvation among the authors under consideration. An analysis of the factors that unite the authors in this issue has been carried out.

Keywords: *apocatastasis, ancient philosophy, Origen, the idea of forgiveness, Solovyov, the world process.*

Об авторе:

АКИМКИН Михаил Юрьевич – магистр теологии, Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина, г. Нижний Новгород. E-mail: akim_mihail@mail.ru

Author information:

AKIMKIN Mikhail Yuryevich – Master of Theology, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Nizhny Novgorod. E-mail: akim_mihail@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.09.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 10.10.2023.

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: **ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

УДК 1(091):128

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.103

АНТРОПОЛОГИЯ КОНФУЦИЯ И АРИСТОТЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

А.И. Горячев¹, А.В. Рукин²

¹ ФГКВОУ ВО «Военный университет МО РФ», г. Москва

² ФГКВОУ ВО «Военная академия воздушно-космической обороны», г. Тверь

С древнейших времен до настоящего времени философы направляют свои усилия на решение научных проблем, связанных с объяснением природы человека, смысла его индивидуальной жизни и смысла существования человеческой цивилизации. Вместе с тем, в системе современного философского знания это наиболее дискуссионная область научных исследований. Нынешнее поколение людей живет в сложном, нестабильном и противоречивом мире. Представляется, что на становление противоречий современного мира значительное влияние оказали конкретные антропологические модели. Цель статьи – выявить причины существующих противоречий в современном мире. Рамки исследования ограничены исследованием влияния аристотелевской и конфуцианской антропологии на формирование современных мировоззренческих установок, обуславливающих противоречивость современного мира. Используются методы исследования – анализ и сравнение текстов. Противоречивость современного мира определяется конкурентной борьбой за мировое лидерство между США, олицетворяющих мировоззренческие установки так называемого «западного мира», и Китаем, стремящегося к мировому лидерству с сохранением самобытного мировоззрения. В статье показано, что устойчивое прогрессивное развитие Китая и углубляющийся кризис в США и странах, разделяющих их мировоззренческие установки, обуславливаются антропологическими моделями. Проведенное исследование позволяет выявить различия в антропологических представлениях Аристотеля и Конфуция.

Ключевые слова: *Аристотель, Конфуций, человек, антропология, свобода, рациональность, любовь к людям, милосердие, гуманность, бычай, ритуал, обряд, верность.*

Введение

Актуальность обращения к антропологическому наследию Аристотеля и Конфуция обусловлена стремлением выявить источник современных острых противоречий. Нынешнее поколение живет в условиях болезненной трансформации существующего миропорядка под влиянием борьбы за мировое лидерство США, олицетворяющих так называемый «запад»

ный мир» и Китая, стремящегося к утверждению самобытного мировоззрения и олицетворению восточного способа существования.

Проблема в том, что в круговорот этих противоречий вовлекаются народы всех государств. Каждый человек стремится планировать свою жизнь и самого себя, однако стремительная динамика развития острых противоречий в современном мире нивелирует свободу личности в стратегическом планировании собственной жизни и выборе своего индивидуального способа существования. Свободное планирование своей жизни предполагает наличие выбора своего настоящего, которое подготавливает основу его личностного будущего. Неизбежность и неопределенность множества возможных альтернатив трансформации цивилизационного мироустройства порождает экзистенциальную тревогу современного человека. Экзистенциальная тревога современного человека обусловлена исчезающей свободой выбора своего настоящего в интересах своего личностного будущего. Личностные стратегические устремления человека перемалываются в трансформационном круговороте, охватившего современную человеческую цивилизацию.

Данная статья нацелена на выявление причин существующих противоречий на современном этапе цивилизационного развития. Рамки исследования ограничиваются исследованием влияния аристотелевской и конфуцианской антропологии на формирование современных мировоззренческих установок, обуславливающих противоречивость современного мира. Основные методы исследования – анализ и сравнение текстов. Последовательность решаемых задач, обеспечивающих достижение поставленной цели, определяют логику исследования. В исследовании решены следующие задачи: критически проанализированы антропологические представления Аристотеля и Конфуция; проведен их сравнительный анализ; сформулированы выводы о влиянии антропологических представлений Аристотеля и Конфуция на зарождение современных трансформаций существующего мироустройства и возможных изменениях в способе существования человека.

Основная часть. Представляется, что на становление антропологического мировоззрения западного мира значительное влияние оказали идеи Аристотеля (384–322 до. н. э.). Традиционно Аристотеля считают автором социологического подхода к сущности человека как существу социальному, живущему в сообществе с другими людьми [2; 3]. Вместе с тем, выделяя в душе человека разумную и неразумную часть, Аристотель формирует основы рационалистической традиции. Разумная часть определяется мыслительной деятельностью, нацеленной на постижение истины. Неразумная часть обеспечивает развитие конкретного нрава. Для Аристотеля «...назначение души – производить жизнь, а жизнь – это применение [чего-то]» [1, с. 29]. Жизнь как применение предполагает деятельность человека как разумного существа, стремящегося к истине «...человек же есть начало некоего движения, ибо деятельность – это движение» [1, с. 47]. Движение человека разумного и свободного, ибо человек посредством своего разума

выбирает направление будущего движения «...выбор не есть просто хотение, мнение или предположение...» [1, с. 65], а «совокупное с обсуждением стремление к вещам, зависящим от человека» [1, с. 67]. Таким образом, представления Аристотеля о природе человека не исчерпываются социологической формулой, он в большей мере автор рационалистической традиции свободного человека.

По Аристотелю, свободный гражданин обладает несомненным правом существовать для эстетической или умозрительной деятельности. Однако аристотелевская формула свободы не распространяется на всех людей, он разделяет людей на свободных и рабов. Грек свободен, ибо он рожден греком, а рабами должны быть негры «варвары». Причем, деление людей на свободных и рабов является нормой и необходимостью общественной жизни [3].

Сложно согласиться с аристотелевской типологией людей, в которой мера цивилизованности используется в качестве критерия деления людей. Аристотелевская антропологическая модель стала популярной в западной научной мысли на долгие столетия и оказала значительное влияние на формирование мировоззренческих установок западного мира, не исчезла она и в нынешней реальности.

На становление мировоззренческих установок современного Китая большое влияние оказала конфуцианская антропология. Человек в центре философского учения Конфуция (551–479 гг. до н. э.) – древнего философа Китая. В толковании природы человека конфуцианская традиция базируется на выделении внутриличностной установки на любовь к людям и внешнем проявлении этой любви в благопристойности [4].

Конфуций формулирует свое антропологическое мировоззрение посредством выделения пяти постоянств праведного человека, отражающих внутриличностные характеристики человеческой природы и внешнее проявление внутриличностного. По Конфуцию, внутриличностное определяет внешнее, «если человек не обладает человеколюбием, к чему тогда говорить о ритуале и музыке?» [7, с. 154].

Нравственный идеал конфуцианского человека определяют: человеческое начало, любовь к людям, человеколюбие, милосердие, гуманность. Человек сам вырабатывает эти внутриличностные качества, и они определяют его долг. Внешние поступки, отражающие его внутриличностное, определяются понятиями – доброе намерение, обычай, ритуал, обряд, сыновняя почтительность, должная справедливость, верность. Анализируя наследие Конфуция Фань Вэнь-лань выделяет основной смысл конфуцианской антропологии «човеколюбие и долг» [6, с. 170–171].

Конфуций, объясняя природу человека, использует свою понятийную систему, которая обеспечивает его исследовательскую деятельность. Тем самым, он предлагает методологический подход к организации антропологического исследования, который в современной философской мысли не используется или отвергается. В современной отечественной философии

антропологические исследования ограничиваются использованием существующего понятийного аппарата, который не позволяет выявлять и изучать многие стороны человеческой природы.

Интерес к объяснению природы человека в древнекитайской философии увлекает многих мыслителей, разрабатывающих различные подходы. Так в древнекитайской философии выделяются антропологические исследования Ян Чжу (ок. 440-360 г. до н.э.). По мнению В.А. Рубина, Ян Чжу стремился раскрыть сущность человека, выделяя разум человека в статусе основы его природы [5]. Однако сложно переоценить влияние конфуцианской антропологии на развитие мировоззренческих установок в древнем и современном Китае.

Конфуцианское суждение, «по своей природе [люди] близки друг другу; по своим привычкам [люди] далеки друг от друга» [4, XVII-2] можно интерпретировать различно. Представляется, что речь идет о развитии двуединого начала человеческой природы в процессе жизни, формирующегося единства общего и индивидуального в человеке. Наличие общечеловеческого создает благоприятные условия для научного изучения природы человека, а наличие индивидуальных различий утверждает уникальность и неповторимость каждого человека.

В конфуцианской модели человек не рождается благопристойным и любящим людей, он должен в процессе своей жизни стать таковым.

Конфуций лишь определяет формулу – по своей природе [люди] близки друг другу, по своим привычкам [люди] далеки друг от друга – не раскрывая всей совокупности факторов, обуславливающих формирование различных характеристик у людей в процессе их жизни. Представляется, что это могут быть и объективные факторы, например, природные катаклизмы или те трагичные периоды общественно-исторического развития, в которых вынужден жить человек. Могут быть и субъективные, связанные с личным выбором самого человека. По своим привычкам люди могут быть нравственными или безнравственными, добрыми или злыми, любящими или ненавидящими и т. п.

Философская мудрость Конфуция проявляется в выделении общечеловеческой ценности, как стратегической цели развития человеческой цивилизации – самосозидание внутриличностной любви к людям.

Конфуцианская модель предлагает жизненную стратегию конкретного человека. Человеку в процессе жизни необходимо направить «свою волю на достижение правильного пути, придерживаться [принципов] морали, [поступать] в соответствии с человеколюбием, упражняться в искусствах» [4, VII. 6]. Человеколюбие определяет истинный способ существования. В итоге в обществе утверждается гуманность.

Антропологические размышления Конфуция отличаются осторожным отношением теоретических моделей к выводам и оценкам в отношении к природе человека и его способу жизни: «древние говорили с осторожностью, так как опасались, что не смогут выполнить сказанное» [4, IV. 22]. Иными

словами, в познании природы человека достижимы преимущественно относительные истины, которые недопустимо принимать за абсолютные.

Так, «не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?» [4, XI. 11]. В современной научной мысли проблема происхождения жизни является наиболее сложной и таинственной. В конфуцианской антропологии – прежде всего предостережение – прежде чем объяснять смерть – объясни жизнь. Это можно рассматривать как напутствие государственной власти, как методологическую установку на решение практических вопросов организации жизнедеятельности людей в государстве. Ключевые вопросы жизни людей – во имя чего живет человек, в чем смысл его жизни. Ведь в жизни любого человека с неизбежностью наступит событие – смерть.

В соответствии с современной западной антропологической традицией человек в процессе жизни должен успеть стать рациональным и свободным. В конфуцианской традиции если ты любишь всех людей при жизни, то можешь не спешить успеть, а жить наполненным спокойствием и уверенностью, что твоих близких людей будут любить все люди после твоей смерти. Нет оснований для страха и тревоги за своих любимых и близких людей в процессе твоей жизни. Существование человека наполняется гармонией и уверенностью в том, что он выбрал правильный образ жизни.

В конфуцианской традиции за основу берется знание древних мудрецов, он не стремится доказывать истинность своих размышлений критериями научности или апелляцией к божественному источнику. По Конфуцию, знание – это знание людей, а, не зная очевидного, как можно судить о неочевидном.

Сравнивая различные антропологические традиции важно отметить их обуславливающее влияние на государственное устройство. Доминирующая антропологическая модель в решающей мере определяет социально-политический облик конкретного государства.

Конфуций сравнивает две модели государственного устройства, которые сегодня противопоставляются в разворачивающейся поляризации мира на западный мир и мир восточный. Аристотелевская антропология неизбежно ведет к борьбе за освобождение человека и развитию правовой системы, ограничивающей стремление конкретного человека к неограниченному расширению своей свободы. Остановить неконтролируемое расширение свободы конкретного человека может только страх преследования и наказания по закону. По Конфуцию «если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться [от наказаний] и не будет испытывать стыда» [4, II. 3].

Очевидно, что законы в современном государстве играют важную роль в поддержании порядка, однако абсолютизация силы закона может привести к вырождению человеческого и утверждению запрограммированного способа существования человека. Абсурдная абсолютизация силы закона в современном западном мире проявляется в попытках законода-

тельного регулирования любви мужа и жены, а малолетние или несовершеннолетние дети имеют право обращаться в суд с жалобами на любящих их родителей, которые якобы нарушают их свободу. Закон может использоваться в регулировании низменного, но не должен использоваться в сфере возвышенного. Идеализированную формулу восточной традиции выражает Конфуций: «если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд, и он исправится» [4, II. 3].

Добродетельность как проявление любящего человека определяет облик конфуцианского мира. По Конфуцию, наиболее эффективным механизмом управления является отеческое отношение правителя к подданным, нежели законы, регулирующие социальные отношения.

Следует заметить, что отеческое отношение не отрицает наказания. Однако наказание в конфуцианской традиции определяется заботой любящего отца, наказывающего любимого сына в интересах самого сына. Поэтому наказание любящего отца никогда не принесет вред сыну. Наказание по закону в западной традиции не знает любви и добродетельности.

Заключение. Таким образом, антропологические установки играют обуславливающую роль на выбор тренда общественного развития. Исходная антропологическая специфика проявляется в экономике, праве, политике, науке, религии и др. сферах общественной жизни. В силу этого тезиса причины противоречий современного мира необходимо искать в специфике исходных антропологических установок различных культур и цивилизаций.

Список литературы

1. Аристотель. Евдемова этика. М.: ИФ РАН, 2005. 448 с.
2. Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 1. 830 с.
3. Аристотель. Политика // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 376–644.
4. Конфуций. Лунь Юй. М.: Восточная литература, 2001. 430 с.
5. Рубин В.А. Личность и власть в Древнем Китае // Собрание трудов. М.: Восточная литература, 1999. 410 с.
6. Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая. М.: Издательство академии наук, 1958. 426 с.
7. Феокистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. М.: Наталис, 2005. 340 с.

ANTHROPOLOGY OF CONFUCIUS AND ARISTOTLE IN THE CONTEXT OF MODERN CIVILIZATIONAL TRANSFORMATIONS

A.I. Goryachev¹, A.V. Rukin²

¹ Military University of the Russian Defense Ministry, Moscow

² Military Academy of Aerospace Defense, Tver

From ancient times to the present, philosophers have been studying the essence of man, the meaning of his personal life and the meaning of the existence of human civilization. In the system of modern philosophical knowledge, this is the most complex scientific research. The current generation of people lives in a complex, unstable and contradictory world. The author believes that the emergence of contradictions in the modern world was significantly influenced by specific anthropological models. The purpose of the article is to identify the causes of existing contradictions in the modern world. The study is limited to studying the influence of Aristotelian and Confucian anthropology on the formation of modern the contradictions of the modern world. Research methods – analysis and comparison of texts. The complexities of the modern world are determined by the competitive struggle for world leadership between the United States and China. The United States defends the worldview and values of the Western world. China strives for world leadership while maintaining its worldview. The article shows that the progressive development of China and the deepening crisis in the United States are influenced by anthropological models. The study allows us to identify differences in the anthropological ideas of Aristotle and Confucius.

Keywords: *Aristotle, Confucius, man, anthropology, freedom, rationality, love for people, mercy, humanity, custom, ritual, rite, fidelity.*

Об авторах:

ГОРЯЧЕВ Анатолий Иванович – кандидат философских наук, профессор, профессор кафедры философии и религиоведения ФГКВОУ ВО «Военный университет имени князя Александра Невского» МО РФ, г. Москва. E-mail: ang01947@yandex.ru

РУКИН Александр Валентинович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин ФГКВОУ ВО «Военная академия воздушно-космической обороны имени Маршала Советского Союза Г.К. Жукова», г. Тверь. E-mail: rugin.tver@yandex.ru

Authors information:

GORYACHEV Anatoly Ivanovich – PhD, Professor Department of Philosophy and Religious Studies. Military University of the Russian Defense Ministry, Moscow. E-mail: ang01947@yandex.ru

RUKIN Alexander Valentinovich – PhD, Assoc. Prof. of the Humanitarian and Socio-economic disciplines Dept., Tver State Military Academy of Aerospace Defense, Tver. E-mail: rugin.tver@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.10.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 15.11.2023.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.110

«КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ» И. КАНТА И ВИДЕНИЕ МИРА В ПЕРСПЕКТИВЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Б.Л. Губман, К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Целью статьи является рассмотрение основных идей «Критики способности суждения» И. Канта как предвосхищающих рассмотрение темы конституирования мира человека в философской герменевтике. В ее формате выявляется значимость сделанных Кантом в этом произведении выводов о примате смылосозидающей деятельности разума по отношению к чувственно заданному и рассудочно суммируемому опыту, продуктивному воображению и рефлексивной способности суждения, на долю которой выпадает постоянное расширение видения конкретных, интересубъективно значимых реалий мира человека. Этот шаг его мысли рассматривается как определенная предпосылка появления в дальнейшем герменевтического теоретизирования. Герменевтическая стратегия понимания роли способности суждения в постоянной трансформации мира человека, несмотря на использование ею корпуса категорий кантовской мысли, отличается их переводом в онтологический регистр в стиле постклассического философствования. Представители различных версий герменевтики предлагают ракурс видения способности суждения как рефлексивного инструмента, направляющего игровую активность творца культуры.

Ключевые слова: классическая философия, трансцендентальная философия, опыт, рассудок, продуктивное воображение, способность суждения, разум, постклассическая философия, герменевтика, историчность человеческого существования, герменевтический опыт, язык.

Введение

С именем И. Канта традиционно ассоциируется создание трансцендентальной философии, в границах которой жестко рефлексивно прорисованы априорные основания ведущих способов человеческого постижения мира в его познавательном, моральном и эстетическом измерениях. Отвергнув стратегию теоретизирования предшествующей спекулятивной метафизики, Кант предложил трансценденталистский вариант ее критического обоснования. Отрицая способность субъекта проникнуть в область «вещей в себе», он тем не менее сохранил базовую установку классической философии Нового времени относительно транспарентности структур сознания и возможности рефлексивно постигнуть априорные основания конституирования картины мира. Вместе с тем, хотя рождение герменевтической установки обычно связывается с «критикой исторического разума»

В. Дильтеем, упрекавшим Канта в «забвении» времени и жизни, ее истоки можно обнаружить в «Критике способности суждения». Эта тема не ушла от внимания Х.-Г. Гадамера, Р. Бубнера, Х. Арндт, П. Рикёра и других теоретиков, которые предложили ее различные интерпретации в ключе их собственного видения задач герменевтики. В формате этой статьи попытаемся выявить путь, намеченный Кантом: от классического способа философского теоретизирования к возникшей в его сочинениях герменевтической перспективе истолкования роли способности суждения в конституировании мира человека, наиболее рельефно прорисовывающийся в «Критике способности суждения».

Способность суждения и открытость осмысления опыта

Обсуждая сегодня кантовское понимание открытости опыта и его связь с априорной основой этого феномена, обнаруживающейся в способности суждения, представители современной философии зачастую акцентируют созвучие идей автора «Критики способности суждения» с базовыми темами герменевтики. Впервые в среде исследователей о «протогерменевтике» третьей критики Канта заявил Р.А. Макрил (см.: [10, с. 151–166]). Его подход к этой теме всецело разделяет и развивает в своей недавно опубликованной книге и Х. Рутроф, который полагает, что, хотя в этом кантовском сочинении платформа «протогерменевтики» не была открыто сформулирована автором, она все же контурно вырисовывается в его построениях, которые составили стартовую точку размышлений теоретиков, считающихся по праву основоположниками и ведущими представителями герменевтической философии от Г.А.Ф. Аста и В. Дильтея до М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, Х. Арндт, П. Рикёра, Д. Ваттимо и других сторонников этого учения (см.: [12, р. XI]). Подобный взгляд представляется заслуживающим внимания и побуждает к размышлениям относительно возможности выделения того проблемного поля кантовского наследия, которое можно считать своеобразным «стартовым моментом» рождения герменевтики нового времени и современности. В качестве центрального звена, инициирующего такого рода подход, обычно избирается тезис третьей критики об открытости опыта.

Вне всякого сомнения, уже в сочинениях Дильтея герменевтическая трактовка опыта, предпринятая на платформе академической философии жизни, при всем ее психологизме, несла на себе печать влияния кантовской интерпретации его открытости, представленной в духе «Критики способности суждения» (см.: [1]). При этом Дильтей никогда не пренебрегал возможностью отмежеваться от «натурализма» и «антиисторизма» Канта в понимании опыта, забвения им времени и жизни. Его аргументация в латентной форме присутствует и в трактовке опыта как достояния «Тут-бытия (Dasein)», проектирующего себя в потоке времени, которая была развита в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и его последователей. Недаром Гадамер, порицая «методологизм» сциентистского истолко-

вания познания, выдвигает тезис о том, что герменевтика видит основу постижения мира, наделения его смыслом именно на базе экзистенциального опыта [2, с. 38]. Одновременно он склонен постоянно акцентировать заслугу Канта в осознании динамики и открытости опыта.

Создавая первоначально корпус представлений трансцендентализма о природе познавательной активности человека в «Критике чистого разума», Кант фокусировал свое внимание прежде всего на ее рафинированно теоретической, естественно-научной стороне. Именно поэтому его рассмотрение опыта, формирования и расширения такового в способности судить о мире было сконцентрировано по преимуществу на истолковании соотношения данных чувственности и их рассудочного обобщения. Перспектива «кооперации» рассудочного обобщения опыта и смылосозидающей способности разума лишь намечается в связи с задачей понять соотношение постижения частей объектно-природной предметности с возможностью ее включения в целостное мировидение.

Рассмотрение способности суждения привело Канта к новому курсу видения опыта, который связан со своеобразной «кооперацией» усилий рассудка и разума в его формировании. «Критика способности суждения» традиционно рассматривалась как произведение, в котором содержится попытка обрести синтетическое видение взаимосвязи теоретически и практически ориентированной мысли. Именно в этой перспективе Кант попытался взглянуть на специфику способности человека судить о мире. Направляемая ею ткань опыта обретает оформление как сопричастная, с одной стороны, конкретике чувственно созерцаемого, подлежащего включению в спектр рассудочных понятий, а с другой, как сопряженная с перспективой целеполагания, подразумевающей открытость осмысления феноменов, встречаемых нами в разделяемом с другими людьми мире, запечатлеваемую разумом. Иными словами, в акте суждения о явленном в мире утверждается понятийно некоторая характеристика рассматриваемой индивидуальной предметности и одновременно присутствует надделение таковой смыслом на фоне открытой целостности мира. Именно здесь в контексте третьей критики Кант, ни в коей мере не делая это эксплицитно формулируемой целью своего поиска, сталкивается с тематическим полем герменевтического порядка.

Обращение Канта к герменевтической проблематике отнюдь не означало, однако, что он всецело выразил присущий ей взгляд на способность суждения. Осознав открытость перспективы судить о мире, Кант оставался в пределах классического способа понимания рефлексивной способности субъекта, не предполагавшей ее исторически релятивного характера, диалогизма и полицентризма. Этот момент его расхождения с герменевтической традицией отчетливо акцентировал Гадамер, для которого нет и не может быть единственно верной рефлексивной стратегии, ибо каждая из них – продукт культурно-исторической ситуации, в которой потенциально возможен диалог с самыми различными традициями, явля-

ющимися уникальными по своему характеру и выражающими экзистенциальную диспозицию их создателей. «Если фундаментальной чертой конституирования историчности человеческого Dasein является опосредование себя по отношению к себе в понимании – что автоматически предполагает к целостности своего опыта мира – тогда все традиции принадлежат ему» [7, р. 96]. Для Канта, разделявшего европоцентристскую установку, подобная перспектива была, разумеется, чужда.

В «Первом введении в критику способности суждения» Кант наметил этот круг проблем, предлагая их своеобразное антропологическое обоснование со стороны аналитики основных свойств человеческой души. «Все способности человеческой души без исключения мы можем свести к трем: познавательной способности, чувству удовольствия и неудовольствия и способности желания» [6, с. 110]. Познание опирается, на его взгляд, на объективацию определенных фрагментов природно-данного при посредстве синтеза чувственно созерцаемых реалий и являющегося достоянием рассудка понятийного арсенала. В результате появляется многообразие опытно запечатлеваемых реалий мира, являющееся предпосылкой ориентации в нем человеческих существ, способных обладать знанием. Способность желания, соотносимая с чистым разумом, предполагает кроме фона фиксируемой наличной ситуации субъективный опыт, ориентированный волей. Чувство удовольствия или неудовольствия, по Канту, является опосредующей способностью между двумя другими – способностью познания и способностью желания. Вслед за обнаружением априорных оснований познания и свободного волеизъявления Кант предполагает, что чувство удовольствия или неудовольствия имеет своей априорной базой принцип способности суждения [6, с. 111]. Опыт является своеобразной опорой возможности судить о явлениях мира, обнаруживая в частном нечто общее, но его организация выглядит неосуществимой без этого априорного принципа.

Обращаясь к рефлексивному обнаружению такового, Кант подмечает, что опыт, хотя и «застывает» в рассудочно фиксированной множественности, вызывает постоянно к потенциальной целостности, системе. В силу этого обстоятельства он не может быть замкнут на тех частных явлениях, которые запечатлеваются в отдельных суждениях, а внутренне тяготеет к постижению предполагаемого целого природы, его имманентной цели [6, с. 113–114]. Природное целое, таким образом, по Канту, должно мыслиться на базе априорной организации способности суждения как телеологически направляемая целостность. Заметим, что он ведет речь именно о природной целостности, вписывая в нее человеческое существо, и рассматривает историю, при всем ее своеобразии, как часть таковой. Однако, производя тем самым «натурализацию» опыта, Кант одновременно констатирует принадлежность подобной открытости постижения, феноменально данного априорному принципу организации способности суждения. «Опыту, – акцентирует он, – также никак нельзя приписать подобный принцип, так как лишь при наличии этого принципа возможно придать

опыту системный характер» [6, с. 115]. Целостное видение универсума в его телеологическом измерении рисуется им как заданное не самой открытостью неисчерпаемости опыта, а априорным способом его организации, присущим способности суждения. Хотя Кант «натурализует» опыт, сам факт поиска априорного механизма его открытости и постоянной трансформации, изменения перспективы видения явлений мира, делает его размышления созвучными герменевтической проблематике.

Правда, тот тип открытости, о котором говорит Кант, выглядит иначе, нежели герменевтический, т. к. в случае понимания событий, переживаемых сейчас в динамике времени, мыслится отнюдь не бесконечная аппроксимация к некоей скрытой и актуально присутствующей телеологии эволюции природного начала, а потенциальная незавершенность опыта *Dasein*, предполагающего рассмотрение минувшего в проекции будущего. Гадамер в данной связи с должным основанием замечает: «Это значит, что в основе исторического исследования лежит историческое движение, в которое вовлечена сама жизнь; оно, следовательно, не может быть понято телеологически, с точки зрения его объекта. Сам по себе такой объект вообще не существует» [2, с. 338]. Так им определяется отличие «наук о природе» и «наук о духе», т. е. гуманитарных дисциплин. Здесь культурно-историческая реальность мыслится сквозь горизонт действия и целеполагания экзистенциального субъекта.

«Способность суждения вообще, – констатирует Кант, – есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное (и в том случае, если она в качестве трансцендентальной способности суждения *a priori* указывает условия, сообразно которым только и можно подводить под это общее), есть определяющая способность. Но если дано только особенное, для которого надо найти общее, то способность суждения есть чисто рефлектирующая способность» [5, с. 177–178]. Суждение может фиксировать запечатлеваемое в процессе познания особенное при помощи уже предварительно имеющегося общего по отношению к нему понятию. В этом случае, как полагает Кант, мы имеем дело с его определяющей разновидностью, которая всецело принадлежит области рассудочной деятельности. Здесь рассудочная операция схватывает некоторую предполагаемо абстрагируемую от возможной целостности реальности данность некоторой предметности. Познающий субъект не задумывается об открытости опыта, довольствуясь мыслительной работой с его фрагментом. Иное дело, когда используется рефлектирующая разновидность способности суждения, предполагающая работу по отысканию общего понятия, которое должно быть соотнесено с особенным. Здесь Кант предполагает потенциально существующую неограниченную возможность приближения мысли к тому общему, которое может содержаться в особенном.

Такого рода взгляд выводит, по Канту, нашу мысль на рассмотрение принципиально рефлексивно представимой природной целостности как телеологически ориентированной.

Представители современной герменевтики склонны солидаризироваться с Кантом в его высокой оценке рефлектирующей разновидности способности суждения как лежащей в основе открытости опыта, о чем прямо говорит Гадамер [2, с. 74]. Отвергая ее связь с телеологией в «натуралистическом» кантовском духе, он пишет о продуктивности рефлексивно ориентированных суждений применительно к пониманию отдельного в гуманитарном познании. Опираясь в целом на трактовку понимания и интерпретации как экзистенциалов, предложенную в фундаментальной онтологии Хайдеггера, Гадамер одновременно полагал значимым самостоятельное прочтение вновь наследия Дильтея. Именно трактовка Дильтеем выражения как основания понимания уникальных духовно-культурных реалий становится отправной точкой переосмысления Гадамером способа осуществления рефлексивной способности суждения в сфере гуманитарного познания. Она реализуется экзистенциальным субъектом в свете его устремленности в будущее, свободной самореализации и неотрывна от тотальности герменевтического опыта, круговой структуры понимания, смысловой ткани традиции. Высоко оценивая учение Гадамера об онтологической основе опыта пребывания в истории и его рефлексивного выражения, Рикёр писал, что предложенная им интерпретация «истории действия», предполагающая вовлеченность экзистенциального субъекта в ее поток, должна быть дополнена рефлексивным «дистанцированием» при ее осмыслении [11, р. 61]. В этом он видел собственную задачу, продолжая полемику Гадамера с Кантом.

Кант подчеркивал, что способность суждения «дает нам в понятии целесообразности природы посредствующее понятие между понятиями природы и понятием свободы, которое делает возможным переход от чистого теоретического [разума] к чисто практическому, от закономерностей согласно понятиям природы к конечной цели согласно понятию свободы, так как благодаря этому познается возможность конечной цели, которая может стать действительной только в природе и с согласия ее законов» [5, с. 197]. Этот пассаж Канта представляется несущим глубокий смысл в плане трансформации его размышлений о сущности способности суждения в контексте третьей критики, ибо здесь, в отличие от ее трактовки в формате первой критики, эта способность, лежащая в основе упорядочивания опыта, понимается как опосредующая усилия рассудка и разума, выводящая частные понятийные обобщения эмпирически данных созерцаний на некоторую сверхчувственную, предполагаемо телеологическую перспективу. Речь идет о своеобразной кооперации рассудка и разума, стимулирующей понимание открытости опыта. Правда, опыт оказывается открытым и подлежащим постоянному обобщению без учета его историче-

ского измерения, ибо сопрягается с постижением исключительно потенциальной целостности природного универсума.

Поясняя свои размышления об особенностях кооперации способности суждения с деятельностью рассудка и разума, Кант говорит об отличии этих трех возможных стратегий работы с опытом в плане различий присущих им типов отношения к «сверхчувственному субстрату», который «выпадает из кадра» данности. Для рассудка, в его понимании, природа выступает только как совокупность явлений, феноменально данного, подлежащего обработке с целью обнаружения ее законов различной степени общности. Его деятельность указывает на «сверхчувственный субстрат», но «оставляет этот субстрат совершенно неопределенным» [5, с. 197]. Разум, напротив, понимается им как сообщающий своим априорным практическим законом этому же субстрату свое определение. В силу своего опосредующего характера, способность суждения трактуется Кантом как дающая этому «сверхчувственному субстрату» в нас, равно как и вне нас, «определимость через интеллектуальную способность», что делает возможным «переход от области понятия природы к области понятия свободы» [5, с. 197]. Она находит, по Канту, воплощение не только в суждениях вкуса, но и в постижении телеологии природы. Способность суждения видится немецкому мыслителю также содействующей «восприимчивости души к моральному чувству» [5, с. 198]. Таким образом, ход рассуждений Канта приводит к мысли о том, что способность суждения организует опыт, сопрягая усилием рассудка особенное с общим, но при этом всегда оставляет в запасе некий «сверхчувственный субстрат», который стимулирует движение к потенциально постигаемой целостности. Способность суждения организует созерцаемое на базе деятельности рассудка, но при этом присутствие в опыте «сверхчувственного субстрата» указывает на связь со сферой разума. Ведь именно он обладает даром построения взгляда на мир как потенциальное смысловое единство.

Рассуждая об априорном строе способности суждения, побуждающем к открытости осмысления опыта, за гранью которого присутствует «сверхчувственный субстрат» и простирается сфера разума, Кант приближается к герменевтической проблематике. Развиваемая им мысль о том, что динамика рассудочной интерпретации опыта всегда оказывается принципиально незавершенной, вызывает к угадываемой за горизонтом известного и определенного телеологически трактуемой целостности, абрис которой прорисовывается в свете усилий разума. Конечно, такого рода построения, при всей их утонченной трансцендентальной рефлексивности, завершаются в итоге критико-метафизическими обобщениями относительно телеологии природного универсума. Весь ход размышлений Канта ведет его к выводу, что разум задает открытость усилий рассудка и, как следствие, расширение сферы опыта. Одновременно, он далек от понимания исторического измерения разума и опыта. Не звучит в его построениях и важнейшая для герменевтических штудий тема связи разума и целостно-

сти опыта с языком. И все же в идеях Канта, представленных в третьей критике, отчетливо просматривается тема открытости опыта и оснований этого феномена, которая становится одной из стержневых в различных версиях герменевтики.

Продуктивное воображение, способность суждения и горизонт разума

В контексте третьей критики, размышляя о границах рассудочного мышления и их преодолении на базе опыта в способности суждения, Кант приходит к идее существования основания этого процесса в постоянном тяготении к сближению присущей человеческому субъекту способности продуктивного воображения и разума с его поиском последних оснований бытия. Сама по себе подобная стратегия интерпретации соотношения этих начал выглядит серьезной ревизией представлений, ранее сложившихся в границах первой критики, и порождает установку на признание разума с его стремлением обрести финальные ориентиры мировидения имманентной движущей силой, направляющей усилия по созданию чувственных образов, схематизма рассудочно-понятийных конструкций на базе продуктивного воображения и, разумеется, способности суждения. В основе подобных построений, утверждающих целеориентированность познания мира разумом, просматриваются антропологические основания учения Канта, его представлений об имманентной архитектонике способностей человеческой души. Кант приходит к подобным выводам в третьей критике отнюдь не сразу: они являются итогом его обстоятельных выкладок о специфике эстетического сознания и суждения вкуса. Однако именно подобная переакцентировка моментов познавательного процесса оказывается чрезвычайно значимой в возникающей в этом произведении новой редакции его осмысления. Она знаменует в целом существенные изменения в системе его критической метафизики, оказавшие существенное влияние на иных мыслителей, принадлежавших к немецкому классическому идеализму, а затем и на представителей последующей постклассической философии.

Рассуждая о специфике преломления опыта сквозь призму способности суждения, Кант показал, что при применении рассудком своей определяющей способности характеризующая предметность объективируется с целью ее рассмотрения как законосообразной. Он ведет речь о такого рода конструировании реалий мира в основном на примере естественнонаучного постижения природных реалий. Когда же он рассматривает природу, опираясь на рефлексивный вариант способности суждения, то им акцентируется возможность ее видения в телеологическом измерении. Сама рефлексивная способность субъекта, задействованная при подобном подходе, организует иной ракурс видения смыслового содержания наделяемой телеологическим измерением предметности. Это относится в равной мере к рассмотрению движущих сил природы, при взгляде на которые, как полагает Кант, могут конкурировать механический и телеологический под-

ходы, и к постижению универсума в ценностно-смысловом ракурсе [5, с. 446]. В последнем случае он предлагает собственную аналитику эстетических и моральных суждений, возможности их взаимосвязи. Телеологическая предметность предстает в этом варианте как наделенная ценностно-смысловым измерением. Кант говорит о том, что такой взгляд на нее связан с принадлежностью ей сферы культуры, воплощающей способность человека к свободному целеполаганию [5, с. 464]. Очевидно, что развиваемый им подход к определяющему и рефлексивному типам способности суждения предвосхищает взгляд на противоположность по предмету наук о природе и наук о культуре Баденской школы неокантианства, готовит почву для герменевтической стратегии с присущей ей утверждением примата осмысления мира в перспективе человеческого существования по отношению к естественнонаучному способу его объективации.

Для представителей герменевтики Кант рисуется мыслителем, осознавшим лимиты рассудочного мышления, утвердившегося в качестве лидирующей силы упорядочивания опыта. Рефлексирующая мощь устремленного в бесконечность разума предстала, по их мнению, в «Критике способности суждения», стимулирующей роль продуктивного воображения и схематизма рассудка, раздвигая смысловые горизонты мира культуры. Гадамер формулирует свое видение этого тематического поля следующим образом: «Дельфийское требование “Познай себя” означало: “Знай, что ты человек, а не бог”. Это остается верным для человеческих существ также в век наук, поскольку это выглядит прежде всего предостережением по отношению ко всем иллюзиям власти и подавления. Только самопознание может спасти свободу, подвергающуюся угрозе не только всех правителей, но даже в большей степени подавления и зависимости, которые производны от всего, что, как мы думаем, мы держим под контролем» [8, р. 150]. Союзниками рефлексивных усилий философского разума в деле раскрепощения воображения и рассудка от естественно-научного и техницистского диктата, как представляется ему, должны стать искусство и гуманитарное знание, которые несут в себе бытийный потенциал.

В построениях Канта относительно конституирования телеологической ценностно-смысловой предметности в эстетических суждениях вкуса отчетливо ставится вопрос об их интересубъективной значимости [5, с. 243]. Действительно, если определяющий вариант способности суждения основан на стремлении рассудка охарактеризовать особенное на базе объективации чувственно-созерцаемого и понятийной характеристики особенного как включенной в общее, то рефлексивный подход ищет в особенном предполагаемо общее, отличающееся целесообразностью. В первом случае сам способ работы с материалом чувственно-созерцаемого при его концептуализации служит залогом признания его результата – суждения в качестве несущего в себе общезначимое и надежное знание. Во втором случае, когда речь идет о рефлексивном суждении, статус его надежности, по Канту, будет засвидетельствован интересубъективным признани-

ем такового со стороны некоторого сообщества людей, объединенного «общим чувством» [5, с. 243–244]. Апеллируя к суждению вкуса, приписывающему предмету красоту, Кант говорит о констатации такого положения дел на базе «общего чувства», разделяемого в некотором сообществе людей. Следовательно, сам характер рефлексивно схватываемой телеологической предметности сопряжен с подтверждаемостью суждения относительно таковой путем референции к разделяемому в определенном сообществе «общему чувству», а не к безлично существующему в качестве данности результату опыта постижения природных предметов при определенных условиях, который свойственен естествознанию. Конечно, в данной связи Канту можно было бы возразить, что и в случае обращения к эмпирическим созерцаниям природных феноменов мы имеем дело с интересубъективно значимым и конвенционально принимаемым описаниям таковых, имеющим связь с «общим чувством».

«Общее чувство» отличается от опыта природного мира, констатируемого в определяющих суждениях эмпирического плана, не своей интересубъективностью, а тем, что оно есть итог признания некоторым сообществом конкретного образа мира, реконструируемого в воображении и закрепляемого через деятельность рассудка в смысловом измерении его значимости для человека. Кант, как справедливо подчеркивает Гадамер, указал, что категория «общее чувство» релевантна не только эстетическому слою опыта, но и обладает общефилософским значением, ибо важна как основание, от которого отталкивается рефлексивная способность субъекта судить об особенном в границах интересубъективно разделяемой сообществом картины мира [2, с. 76]. Оно представляется Гадамеру соотносимым с обыденным языком, задаваемым таковым горизонтом мировидения, которое обогащается в смысловом плане рефлексивной способностью суждения.

В конституировании «общего чувства», на основе которого выдвигаются рефлексивные суждения, значительная роль, как подчеркивает Кант, принадлежит способности продуктивного воображения. Тема продуктивного воображения возникает в его творчестве еще на этапе написания первой критики, когда он задумывается о творческих возможностях субъекта по созданию новых понятий на базе увеличивающегося постоянно материала чувственных образов. Со способностью воображения Кант связывал изначально возможность синтеза чувственных образов, характеризуя ее как «слепую», хотя и необходимую «функцию души», без которой не могло бы осуществиться и формирование понятий, а следовательно, и возникнуть воплощенное в наших суждениях знание о мире [4, с. 173]. Воображение сопряжено с восприятием предметов во времени и пространстве, но, требуя присутствия образного содержания, обладает и еще одной важной характеристикой – оно может воспроизводить предмет и без его непосредственного присутствия в настоящий момент. «Воображение есть способность представлять предмет также без его присутствия и созерцания» [4, с. 204]. Сле-

довательно, воображение, по логике рассуждений Канта, выступает как свойство памяти. Ему присуще воспроизведение предмета, но оно не сводится только к репродуцированию ранее произведенного образа, ибо содержит в себе творческий потенциал порождения нового. Оно обладает, как констатирует он, свойством спонтанности, непредсказуемого порождения ранее не существовавших чувственных синтетических образов, побуждающих к рассудочной обработке, понятийному осмыслению.

Способность продуктивного воображения опосредует взаимодействие чувственности и рассудка. Способ подобного опосредования явлен в схематизме рассудочных понятий. Кант подчеркивает, что «эмпирическое понятие всегда непосредственно относится к схеме воображения как правилу определения нашего созерцания сообразно некоторому общему понятию» [4, с. 223]. Он поясняет, что, например, понятие о собаке являет собой правило, согласно которому мое воображение в состоянии нарисовать обобщенный образ этого животного. При этом деятельность воображения не ограничена каким-либо единичным образом таковой, которая дана субъекту в опыте конкретно. Одновременно из рассуждений Канта явствует, что вместе с понятиями их схемы формируют опыт, являются его глубинным априорным слоем. Он констатирует, что схематизм рассудка в отношении явлений и их чистой формы – это скрытое «в глубине души» искусство, сущность которого вряд ли возможно полностью раскрыть. «Мы можем только сказать, что образ есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а схема чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения a priori; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем и сами по себе они совпадают с понятиями не полностью» [4, с. 223]. Схематизм, по Канту, обслуживает корреляцию рассудочной деятельности с воображением не только применительно к понятиям «эмпирического» порядка, но и относительно чистых рассудочных понятий – категорий. Он формирует на основе эмпирических понятий и категорий ткань опыта, являясь априорной основой его целостности. Без него невозможно постоянное расширение поля опыта, реализация способности суждения.

Опираясь на кантовскую трактовку роли продуктивного воображения, Хайдеггер, как известно, в книге «Кант и проблема метафизики» сформулировал положение о том, что в ее основании просматривается свободное самопроектирование Dasein в потоке времени. Он полагает, что «поскольку понимание Бытия должно быть спроектировано на время на основании конечности Dasein в человеке, это время в его существенном единстве с трансцендентальной властью воображения достигло центральной метафизической функции в «Критике чистого разума» [9, р. 170]. Рефлексивное переосмысление априорного строя способности продуктивного воображения привело Хайдеггера к базовому тезису фундаментальной

онтологии, который затем породил предложенную им трактовку экзистенциалов понимания и интерпретации. На этой основе продолжатели герменевтической традиции обратились вновь к исследованию ресурсов кантовской трактовки взаимосвязи продуктивного воображения, реализуемой рассудком способности суждения и разума, предложив собственную оригинальную версию видения этой проблемы в перспективе третьей критики.

В формате создания «Критики способности суждения» Кант развивает положения, которые ранее прозвучали в «Критике чистого разума», придавая им качественно новое звучание. Он последовательно демонстрирует, что динамизм опыта, его открытость опирается на взаимосвязь воображения, способности суждения и активности разума, которая является главной движущей силой постижения мира. Разум, устремленный на мыслительное освоение сверхчувственного, превосходение границ чувственно данного и рассудочных конструкций, предстает как побуждающий в союзе с продуктивным воображением и способностью суждения к постоянному обогащению смыслового наполнения мировидения.

Способность воображения характеризуется Кантом в третьей критике как связанная с возможностью возрождения, казалось бы, безвозвратно утраченного опыта и к порождению принципиально новых его проявлений. Таким путем могут возвращаться к нам представления о минувшем и возникать чувственно наполненные нормативные и идеальные образы, резюмируемые в понятиях [5, с. 238]. На этой базе могут формулироваться оценочные суждения, например, утверждения о прекрасном и возвышенном, присутствующем в явлениях мира, которые притязают на интерес субъективную поддержку. Эти оценочные суждения предполагают изначально отнесенность конкретных явлений к телеологической предметности. Она составляет основу ценностного отношения, предшествующую любым оценкам, представленным в области суждений.

Воображение, по Канту, стимулирует не только создание новых чувственных образов, которые могут стать достоянием intersubjectively разделяемого «общего чувства» определенной совокупности людей, но и способствуют деятельности рассудка по выработке новых понятий. Взаимосвязь воображения и рассудка трактуется им как отмеченная печатью творчества игра [5, с. 219], и именно в этом ракурсе характеризует их взаимосвязь Гадамер и следующие в фарватере его мысли современные представители герменевтической традиции. Воображение может воспроизводить многое в единстве создаваемого на его основе образа, «сопутствует понятию цели и также принадлежит познанию» [5, с. 247]. Оно ведет к созданию новых понятий рассудочного порядка, запечатлевающих целесообразное, на базе которых возможно судить о мире. Кант говорит о продуктивном воображении как свободном акте, в котором предмет запечатлевается как обладающий целесообразностью. Речь идет о субъективно фиксируемой целесообразности, не предполагающей объективно репродуцируемого предметного аналога. Эта «целесообразность без цели» стано-

вится характеристикой не только образа, но и формируемого на его базе рассудочного понятия, обслуживающего выдвижение суждений вкуса, запечатлевающих прекрасное.

Эстетическое измерение опыта, по Канту, раскрывает и еще одну его важную черту, когда его рефлексивный анализ находит свое продолжение в изучении суждений о возвышенном. Именно переживание возвышенного как характерного для опыта конечного субъекта и достояния интерсубъективно разделяемого «общего чувства» демонстрирует недостаточность рассудочного отношения к миру как принципиально неспособного запечатлеть «трансэмпирическое», превосходящее границы чувственно созерцаемого и средств его рассудочно-понятийного обобщения. Сфера конечного, данного в рассудочно фиксируемом опыте, сталкиваясь с переживанием субъектом наличия бесконечности, обнаруживает «трансэмпирическое», превосходящее лимиты феноменально доступного и вызывающее к осмыслению средствами разума. [5, с. 265]. Разум обнаруживает границы чувственно данного, ибо устремлен к бесконечности в своей смылосозидающей активности. Идея абсолютного целого как цели миропостижения, следуя такой логике, стимулирует воображение к постоянно-му расширению своих возможностей, слому наличных барьеров чувственной данности, ее нормативных пределов. Одновременно разум побуждает рассудок к рефлексивному обобщению деятельности воображения [5, с. 279]. Разум оказывается активной силой, расширяющей горизонт постижения, открываемого им телеологически заданного и никогда не схватываемого в финальной инстанции единства существующего.

Активное освоение тематического поля «Критики способности суждения» во многом является отличительной особенностью постхайдеггеровских концепций герменевтики. В этом отношении весьма симптоматична та версия прочтения взаимосвязи продуктивного воображения, способности суждения и разума, которая представлена в трудах Гадамера и его последователей, которые акцентируют ее игровой характер. Принимая основоположения «метафизики конечности» Хайдеггера, явившиеся итогом онтологической интерпретации феномена продуктивного воображения, Гадамер предложил собственную интерпретацию «истории действия», которая продолжает разработку значимости такового в перспективе герменевтического постижения мира.

Для герменевтической «проработки» кантовской тематики специфично ее переводение в поле философской аналитики опыта существования *Dasein* во времени, данного в поле видения мира через язык [7, р. 87]. Поэтому антропологические и эпистемологические построения Канта переводятся в регистр их экзистенциальной интерпретации, что придает им весьма нетривиальное звучание. В этом плане теории герменевтики продолжают дело Хайдеггера, предпринявшего первый шаг, обозначивший движение по пути подобного переосмысления кантовского наследия, порождающего довольно позитивные результаты. За априорными основа-

ниями мира познания герменевтический анализ обнаруживает доопытные онтологические константы человеческого существования. Эта стратегия, пусть и по-разному, присуща построениям практически всех теоретиков постхайдеггеровской герменевтики, сформировавшимся так или иначе в русле ассимиляции кантовского наследия.

Если Кант выявил открытость как основополагающую характеристику человеческого опыта, то герменевтика предполагает, что эта его черта сопряжена со свободным самополаганием человека во времени. Критикуя Дильтея, Хайдеггер преодолевает психологизм его варианта трактовки исторического опыта в формате академической философии жизни и переводит эту тему в онтологический план. Вся последующая герменевтическая традиция идет именно по этому маршруту. Поскольку человек отныне становится источником истории, укорененной в его присутствии во времени и самополагании в его потоке, опыт, разделяемый им с другими людьми, отмечен именно этим обстоятельством (см.: [3, с. 69–89]). В равной мере герменевтический опыт немислим в своей открытости и вне горизонта пребывания в языке. Именно на этой базе в постхайдеггеровской герменевтике рассматривается тема игры как единства моментов продуктивного воображения, способности суждения и разума.

Для герменевтического учения Гадамера, например, присуще утверждение игровой активности *Dasein* во взаимосвязи с верой и пониманием. Вероятельный момент, по его мнению, сопряжен с вовлеченностью экзистенциального субъекта в поток транслируемой во времени культурно-исторической традиции. В полемике с европейским Просвещением Гадамер, как известно, говорит о включенности человеческого существа в наследие традиции, предполагающее его изначальное доверие к авторитету определенных «предпонятий» и «предсуждений», формирующих его мировидение. В этом смысле *Dasein* изначальное разделяет вместе с другими людьми определенный, закреплённый в языке, смысловой «горизонт» мировидения. Вера – неотъемлемый момент, присущий авторитету наследуемой культурно-исторической традиции, который сопутствует пониманию мира и возможности судить о наполняющих его явлениях, побуждая экзистенциального субъекта к их самостоятельному пониманию. Традиция, по Гадамеру, предполагает существование «истории действия», которая задает определенную диспозицию экзистенциального субъекта по отношению к настоящему и будущему. Сказанное, однако, не означает, что *Dasein* пассивно относится к традиции, тому, что осеяно верой и авторитетом, следуя в русле «истории действия». Понимание, по Гадамеру, предполагает диалог с традицией и игровое отношение к ней. И хотя Гадамер прямо не ссылается на кантовскую концепцию взаимосвязи продуктивного воображения и способности суждения, побуждение ее динамики горизонтом вовлеченности в деятельность разума, ее влияние на его построения достаточно очевидно в предлагаемой им трактовке открытости круговой структуры понимания.

Развиваемая Гадамером трактовка игры со всей очевидностью заставляет вспомнить о кантовском видении соотношения продуктивного воображения и рассудка, способного рефлексивно судить об особенном. Игра, по Гадамеру, связана с вторжением в границы герменевтического горизонта понимания непредвиденного события, побуждающего к рефлексивному осмыслению [7, р. 53]. Меняя существующую ситуацию, событие провоцирует вопрошание и диалог с иными субъектами, обращение к традиции и даже воображаемую коммуникацию с теми, кто жил в прошлом. Если реальная и виртуальная коммуникация рассматривается Гадамером со ссылкой на М. Бубера и других представителей философии диалога, то «логика вопроса и ответа» и проблема исторического воображения трактуются под влиянием Р.Д. Коллингвуда. Тем самым кантовское наследие возвращается в тексты Гадамера в проекции неогегельянской платформы Коллингвуда. Игра порождается контактом воскрешаемой воображением традиции и ее рефлексивно-диалогического осмысления, позволяющего рассудку раздвигать силой способности суждения горизонт человеческого мира. Поскольку же Гадамер мыслит игру как протекающую в перспективе открытого герменевтического опыта, заключенного в языке, она оказывается под влиянием воспроизведения логики кантовской мысли, подчиненной порыву устремленного в бесконечность смылосозидания разума.

Солидаризируясь с Гадамером относительно значимости продуктивного воображения в творческом постижении мира, Рикёр писал, что оно «принимает форму семантической инновации» [11, р. 38]. Развивая далее эту мысль, он подчеркивает, что воображение работает на вербальном уровне с тем, чтобы производить новую конфигурацию значения ценной расширения присущей естественным языкам полисемии. В союзе с рефлексивным освоением семантического поля рациональными средствами оно служит созданию сюжетной канвы художественной и исторической наррации. «Другое применение продуктивного воображения может быть обнаружено в создании сюжета, при помощи которого повествующий – историк или романист – вводит рациональный порядок в последовательность разобщенных событий и собирает вместе обстоятельства, цели и случайности» [11, р. 38]. В широком смысле союз продуктивного воображения и рационального компонента представляется ему ведущим к созданию новых смыслов на уровне социокультурной реальности. Так реализуется в игре воображения, рассудка и разума смысловая реальность культурного творчества, резюмирующая исторический опыт.

Выводы

В формате «Критики способности суждения», приводящей к финальному итогу выводы двух предшествующих критик, Кант выдвигает целостную интерпретацию взаимодействия основных способностей человеческой души и использует эту антропологическую конструкцию для обоснования собственного видения их реализации в конституировании

многомерного мира субъекта. Полагаясь на мощь трансцендентальной рефлексии, он попытался выявить априорные основания познания, способности суждения и свободного волеизъявления, специфику их взаимодействия. Рефлексивная способность суждения предстала в этом сочинении как априорное основание открытости опыта и опосредующее звено между рассудочным познанием и осмыслением мира в горизонте деятельности разума.

Разум рисуется в третьей кантовской критике главным звеном познавательной и ценностно-смысловой духовной деятельности человеческого субъекта, ведущим за собой, и организующей активность чувственности, воображения, способности суждения, формирующей и позволяющей постоянно трансформироваться целостности опыта. Он позволяет узреть «трансэмпирическое», и в силу этого обстоятельства, на базе рефлексивного постижения возвышенного становится, как полагает Кант, возможным осмысление свободы как неотъемлемого достояния человеческого существа, ориентированной в финальной инстанции высшим моральным долженствованием категорического императива. Кант акцентирует, что воображение, реализующее схематизм способности суждения, находится под своеобразным «патронатом» разума, выводящего его в область «трансэмпирического» и свободы. В этой своей ипостаси, как заключает он, воображение ведет к осознанию высшей цели человека – его самореализации. Рефлексия возвышенного становится необходимым шагом на пути к обретению четкого осознания его связи с моральным измерением опыта.

В процессе работы над третьей критикой мыслительная стратегия Канта вполне созвучна рефлексивному типу классического философского теоретизирования эпохи европейской модерности. Одновременно его построения анонсируют проблематику примата смылосозидающей деятельности разума по отношению к чувственно заданному и рассудочно суммируемому опыту, продуктивному воображению и рефлексивной способности суждения, на долю которой выпадает постоянное расширение видения конкретных, интересубъективно значимых реалий мира человека. Этот шаг кантовской мысли предвосхищает появление в дальнейшем герменевтического теоретизирования, переосмыслившего в собственном ключе идеи, ярко сформулированные в «Критике способности суждения». Герменевтическая стратегия понимания роли способности суждения в постоянной трансформации мира человека, несмотря на использование ею корпуса категорий кантовской мысли, отличается их переводом в онтологический регистр в стиле постклассического философствования. Рассматривая вслед за Хайдеггером опыт пребывания *Dasein* во времени жизни и истории как основополагающую данность и говоря о его открытости в горизонте языка, представители различных версий герменевтики предлагают ракурс видения способности суждения как рефлексивного инструмента, направляющего игровую активность творца культуры, принимающего традицию и

вызов события в уникальной ситуации настоящего, несущей в себе неисчерпаемые возможности смысловой перспективы будущего.

Список литературы

1. Ануфриева К.В. Рождение «критики исторического разума»: В. Дильтей и И. Кант // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2023. Т. 27, № 3. С. 527–540.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 700 с.
3. Губман Б.Л. Гадамер и Деррида: открытость исторического опыта // Вестник культурологии. 2023. № 1 (104). С. 69–89.
4. Кант И. Критика чистого разума // И. Кант. Соч. в шести томах. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 69–756.
5. Кант И. Критика способности суждения // И. Кант. Соч. в шести томах. М.: Мысль, 1966. Т. 5. С. 161–527.
6. Кант И. Первое введение в критику способности суждения // И. Кант. Соч. в шести томах. М.: Мысль, 1966. Т. 5. С. 99–160.
7. Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. Berkley; Los Angeles, London: University of California Press, 1977. 243 p.
8. Gadamer H.-G. Reason in the Age of Science. Cambridge; L.: MIT Press, 1983. 179 p.
9. Heidegger M. Kant and the Problem of Metaphysics. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990. 233 p.
10. Makkreel R.A. Gadamer and the Problem How to Relate Kant and Hegel to Hermeneutics // Laval theologique et philosophique. Volume 53, Number 1, fevrier 1997. P. 151–166.
11. Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Sciences. Cambridge ; L.; Paris: MIT Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982. 324 p.
12. Ruthrof H. The Roots of Hermeneutics in Kant's Reflective-Teleological Judgment. Cham, Switzerland: Springer, 2023. 402 p.

I. KANT'S «CRITIQUE OF JUDGMENT» AND THE VISION OF THE WORLD IN THE PERSPECTIVE OF HERMENEUTICS

B.L. Gubman, K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The article is aimed at the analysis of the main ideas of I. Kant's «Critique of Judgment» as anticipating the consideration of the topic of the constitution of the human world in philosophical hermeneutics. It reveals the significance of the conclusions made by Kant in this work about the primacy of the sense-creating activity of reason in relation to sensually given and rationally summarized experience, productive imagination and reflective judgment, which should trace back and generalize the constant expansion of the vision of concrete, intersubjectively significant realities of the human world. This step of his thought is considered as a certain prerequisite for the appearance of hermeneutical theorizing in the future. The hermeneutic strategy of understanding the role of the faculty of judgment in the constant transformation of the

human world is distinguished by the translation of the Kantian categories in terms of existential ontology in the manner of postclassical philosophizing. Representatives of various versions of hermeneutics offer a perspective of the vision of the ability of judgment as a reflexive tool that guides the play activity of the creator of culture.

Keywords: *classical philosophy, transcendental philosophy, experience, intellect, productive imagination, judgment, reason, postclassical philosophy, hermeneutics, historicity of human existence, hermeneutical experience, language.*

Об авторах:

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: carina-oops@mail.ru

Authors information:

GUBMAN Boris Lvovich – PhD, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru

ANUFRIEVA Karina Victorovna – PhD, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: carina-oops@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.09.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 20.10.2023.

УДК 177

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.128

К РАЗМЫШЛЕНИЯМ ЭРИХА ФРОММА О СИНДРОМЕ РАСПАДА

В.В. Буланов, В.Н. Буланова

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

Авторы статьи стремятся завершить размышления Эриха Фромма о формировании синдрома распада. Они приходят к выводу, что трем этапам нарастания агрессивности соответствуют три этапа усиления влечения к инцестуальному симбиозу и нарастания нарциссизма. По мнению авторов, к этому выводу можно прийти, исходя из специфики отношения разных людей к диалогу и монологу как стилям общения.

Ключевые слова: диалогическое общение, монологическое общение, агрессивность, инцестуальный симбиоз, нарциссизм, синдром распада.

Эрих Фромм в произведении «Душа человека» пришел к выводу, что среднестатистическая человеческая личность находится в состоянии выбора между двумя комплексными альтернативами развития – синдромом роста и синдромом распада. Ориентация на синдром роста предполагает выбор человека в пользу биофилии, любви и независимости. Тяготение к синдрому распада свидетельствует о том, что вместо биофилии нравится некрофилия, что доминирует не любовь, а нарциссизм, что соблазн инцестуального симбиоза оказывается сильнее стремления к независимости. Причем чем выше уровень прогрессии, тем сильнее конвергенция биофилии, любви и независимости в цельное ядро полноценной, благополучной личности – синдром роста. И наоборот, чем существеннее регрессия, чем больше значимость некрофилии, нарциссизма и инцестуального симбиоза, тем больше корреляция между ними, тем рельефнее проступает в мотивациях поведения личности единый синдром распада [6, с. 540-541]. На базе этой модели было выстроено последнее крупное произведение Фромма «Анатомия человеческой деструктивности». Его автор исследовал три этапа регресса человеческой личности в направлении к некрофилии. А именно – доброкачественную агрессию, злокачественную агрессию садистского типа, злокачественную агрессию некрофила. Этапы регресса в направлениях инцестуального симбиоза и нарциссизма Фромм не выделял, хотя допускал их наличие. Продолжим его размышления и охарактеризуем этапы других аспектов приближения к синдрому распада, т. е. нарастания инцестуального симбиоза и нарциссизма.

Методология выделения этапов приближения к синдрому распада

Анализ приближения человеческой личности к состоянию крайнего регресса, названному Фроммом «синдромом распада» предполагает, как видится, акцентирование внимания на отношении того или иного человека к стилям общения. Ведь этот мыслитель отделял «агрессию биологически адаптивную, способствующую поддержанию жизни, доброкачественную, от злокачественной агрессии, не связанной с сохранением жизни» [6, с. 230]. А раз так, то и отношение к общению у человека, склонного испытывать лишь доброкачественную агрессию, и у человека, чья агрессивность приобрела злокачественную форму, неизбежно будет разным.

Вслед за Мартином Бубером можно выделить два стиля общения – диалогический и монологический, соответственно, принятие первого стиля общения можно назвать диалогизмом, приверженность второму – монологомизмом [1, с. 140–142]. При этом можно согласиться с утверждением, по которому диалог и монолог являются аксиологически противоположными коммуникативными стратегиями, потому что сущность диалога составляют терпимость к инакомыслию и стремление к общему поиску истины, а монолог предполагает неприятие плюрализма и желание навязать собеседнику свою точку зрения как подлинно истинную [7, с. 34]. Участие в диалоге предполагает цельность и неделимость процесса общения [2, с. 153], потому что изначально точки зрения его участников признаются равноценными, тогда как для монолога характерно предпочтение одного другому как лучшего худшему [4, с. 382]. На наш взгляд, склонность человека к диалогическому общению свидетельствует о его расположенности к доброкачественной агрессии, т. к. для него компромисс допустим, а приверженность человека к монологическому общению свидетельствует о его тяготении к злокачественной агрессии, ведь ему чужды компромиссы. Посмотрим, насколько это справедливо в отношении к склонности человека к инцестуальному симбиозу и к возрастанию нарциссизма.

Агрессивность, стиль общения и склонность к инцестуальному симбиозу

Как взаимосвязаны агрессивность, стиль общения и склонность к инцестуальному симбиозу? Начнем отвечать на этот вопрос с констатации того, что стимул к возникновению доброкачественной агрессии всегда внешний, ведь это взрывная «реакция на угрозу витальным интересам индивида», исчезающая после устранения этой угрозы или её причины [5, с. 231]. У человека такая угроза может быть нескольких видов – как угроза жизни, здоровью, свободе и иногда – собственности (в обществах, где частная собственность считается значимой ценностью) [5, с. 241]. Вместе с тем, «человек обладает способностью не только предвидеть реальную опасность в будущем», но «готов увидеть опасность там, где её в действительности нет» [5, с. 242]. Ведь человеку нужна не только совокупность

значимых ценностных установок, функционирующая как «система координат» для ориентации в жизни; для его эмоционального равновесия «жизненно важную роль играет и выбор объекта почитания» [5, с. 244]. Поэтому доброкачественная агрессия может вызываться у человека угрозой социальной группе, с которой он сам себя соотносит (от семьи до народа), и угрозой его самооценке.

Если человек склонен предпочитать личную независимость лояльности социальной группе, причастность которой значима для него, то у него время от времени возникает внутренний конфликт. И в этом конфликте стремление самостоятельно совершать свой экзистенциальный выбор в пограничных ситуациях (в понимании Карла Ясперса) каждый раз преодолевает тяготение к отказу от несения ответственности за свою судьбу посредством передачи своей свободы некому коллективному «Мы». Но нередко бывает, что данное тяготение берёт верх и тогда у человека возникает желание вступить в то, что Фромм назвал инцестуальным симбиозом – чуть ли не сексуальным единением с другой отдельной личностью или с целой общностью людей, которое якобы заменяет ласку, заботу и покровительство любящей матери. Личность, симбиотически связанная с кем-то или с чем-то, становится неотъемлемой частью своего «хозяина» и очень боится утраты неразрывной связи с ним [6, с. 530]. Тяготение к инцестуальному симбиозу выражается в склонности считать коллективные ценности и интересы преобладающе значимыми по сравнению с личными запросами и предпочтениями. Но так как его степень бывает разной, то можно выделить три этапа нарастания инцестуального симбиоза.

Слабая степень инцестуального симбиоза, как видится, выражается в предпочтении такого вида досуга, который предполагает эпизодическое совместное времяпровождение с людьми, разделяющими общую симпатию. Таково членство в клубе болельщиков известной футбольной команды или принадлежность к сообществу поклонников популярной рок-группы. Эта степень инцестуального симбиоза придает существованию человека некий надличностный смысл причастности чему-то большему, чем он сам, но эта причастность не может постоянно или сильно влиять на всё его поведение. Вместе тем, такая причастность предполагает приятие ряда ценностей, разделяемых всей общностью любителей данного досуга и мешающих диалогическому общению этих любителей с людьми, предпочитающих другой досуг. В частности, любитель агрессивных компьютерных игр он-лайн и ценитель классического балета вполне могут поддерживать обыденный диалог и потому иметь взаимопонимание по повседневным вопросам, но не более того. На подлинный диалог, предполагающий взаимное стремление собеседников к совместному исканию общей истины, они не способны. У каждого из них будут свои устойчивые ценностные предпочтения, в том числе относительно приоритетности фундаментальных ценностей истины, добра или красоты. Ведь поклонник он-лайн компьютерных игр сражается в виртуальном мире за то, что он считает

добром, красота и истина для него второстепенны. А для ценителя балета важнее всего красота, а её соотношение с добром или истиной не важно. Как видится, слабой степени инцестуального симбиоза сопутствует степень агрессивности, которая связана с защитой витальных интересов индивида, т. е. доброкачественная агрессивность. Они никак не связаны друг с другом: не могут же различия в предпочтениях досуга восприниматься как угрозы жизни, здоровью или свободы.

На наш взгляд, о средней степени инцестуального симбиоза можно говорить в том случае, когда человек настолько стремится к единению с той или иной социальной общностью, что включает в своё мировоззрение долг постоянного предпочтения интересов этой общности своим личным потребностям. Данное стремление, в частности, активно использовалось идеологами фашистской Италии, провозглашающими, что человек ценен лишь как член корпорации, каждая корпорация положительно значима лишь как часть государства. Итальянский фашист мог вести частную жизнь и иметь эстетические предпочтения, но они не могли противоречить ценностным установкам, официально принятым в фашистском государстве. Соответственно, сфера тем подлинного диалога в фашистской Италии была ограничена монологизмом официальной идеологии государства. И такое положение было приемлемым и удобным для человека со средней степенью инцестуального симбиоза, т. к. с него снималось бремя должностования самому искать ответы на базовые мировоззренческие вопросы: на них уже дала ответ идеология. А раз так, то оппоненты этой идеологии воспринимались как враги, которых необходимо сокрушить, унижить и принудить к капитуляции. А такое неприятие инакомыслия, думается, неотделимо от злокачественной агрессии садистского типа.

Высшая степень инцестуального симбиоза может быть обнаружена в поведении человека, добровольно стремящегося растворить свою личность в коллективном «Мы» и подчинить свое поведение императиву служения вождю. Показательна в этом смысле личность нациста Генриха Гиммлера, пытавшегося использовать ницшевское учение о сверхчеловеке в качестве этического кодекса членов отрядов СС как якобы подлинно господских натур и заявлявшего, что фюрер Адольф Гитлер является его совестью. Человек с высшей степенью инцестуального симбиоза всецело лишен способности к участию в диалогическом общении, привержен лишь монологизму и потому нетерпим к любым людям, чьи интересы не согласуются с интересами коллективного «Мы». Таким «мы» может быть раса или общность религиозных верующих, нация или политическая партия общества, всё общество или отдельная субкультура. Такая нетерпимость неотделима от непереносимости самого факта существования живых оппонентов, и потому человека с высшей степенью инцестуального симбиоза оправданно считать злокачественным агрессором с выраженной склонностью к некрофилии.

Агрессивность, стиль общения и нарциссизм

Можно отметить и корреляцию между усилением человеческой агрессивности, предпочтительными стилями общения и этапами возрастания нарциссизма. Фромм отмечал, что нарциссизм обуславливает предпочтение всего субъективно ценного всему окружающему миру и чем более выражено это предпочтение, тем менее самооценка и оценки человека адекватны реальной действительности [5, с. 249]. Как видится, можно выделить три степени возрастания нарциссизма человека в зависимости от меры его открытости диалогическому общению.

Минимальная выраженность нарциссизма присуща людям, которые склонны к самолюбованию и потому критику в свой адрес переживают болезненно. Они будут настойчиво отстаивать в полемике собственные мнения, поэтому их участие в диалоге проблематично. С ними получится вести разве что агональный диалог, диалог, ведущийся на грани перехода в открытый ценностный конфликт [3, с. 67]. Так как несогласие с их точкой зрения вызывает у них защитную, пусть и конструктивную, реакцию, можно утверждать, что человек с минимально выраженным нарциссизмом склонен к проявлениям доброкачественной агрессии. Для них диалог – это в первую очередь честный поединок, как для спорщика-философа Сократа.

Значительная выраженность нарциссизма характерна для человека, который не приемлет критику своих взглядов и склонен к монологичности, но ещё признает уместность ведения диалогического общения. Такой человек будет в нём принимать участие лишь формально – для того, что высказать свою позицию, но не более того, т. к. мнение собеседника его не интересует, если оно иное. То есть, по Мартину Буберу, он способен участвовать не в диалоге, а лишь в квазидиалоге [1, с. 142]. Диалоги Платона, в которых всегда побеждает позиция Сократа, – вот пример квазидialoga. Неуступчивый оппонент вызывает у такого участника диалогической коммуникации гнев и желание унижить, что и произошло у идеалиста Платона, спорившего с материалистом Демокритом. Так что человеку со значительной выраженностью нарциссизма присуща злокачественная агрессивность садистского типа.

Крайняя выраженность нарциссизма – характерный признак человека, не способного к какой-бы то ни было форме диалогического общения. Такой человек может восхищаться только самим собой и всегда следует монологизму. Любое успешное возражение воспринимается радикальным нарциссом неадекватно остро, т. е. как личное оскорбление, требующее мести. Если же такое возражение было получено публично и тем самым уязвило самолюбие крайнего нарцисса, то оно вызывает в нём жгучую ненависть, порождающую желание погубить наглеца – оппонента. Думаю, именно такую злокачественную агрессию некрофильского типа испытывали граждане Афин, добивавшиеся и добившиеся смерти казни Сократу.

Итак, на наш взгляд, трем этапам агрессивности, выделенным и изученным Фроммом, соответствуют три стадии тяги к инцестуальному симбиозу и три степени выраженности нарциссизма. Эти закономерности помогают выявить изучение видов отношения людей к диалогическому и монологическому стилям общения. Человек с доброкачественной агрессивностью приемлет диалогизм, способен к полноценному диалогу. Ему может быть присуще слабое влечение к инцестуальному симбиозу и минимальная выраженность нарциссизма. Для человека со злокачественной агрессивностью садисткой направленности в лучшем случае может быть приемлем квизидиалог, т. к. он тяготеет к монологизму. Специфика его личности сопряжена со средней выраженности нарциссизма. Человек с некрофильским типом злокачественной агрессивности не способен к какой-либо форме диалогического общения, он всецело привержен монологизму и его личности присуща крайняя выраженность нарциссизма.

Список литературы

1. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 122–161.
2. Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. М.: Политиздат, 1988. 319 с.
3. Краснопольская А.П. Агональный диалог и постнеклассическое образование // Вестник МГУКИ. 2015. № 4. С. 64–71.
4. Померанц Г.С. Диалог культурных миров // Лики культуры: Альманах: в 2 т. М.: Юристъ, 1995. Т. 1. С. 445–455.
5. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. Минск: Попурри, 1999. 624 с.
6. Фромм Э. Душа человека // Фромм Э. Здоровое общество. Искусство любить. Душа человека. М.: АСИ, 2007. С. 439–580.
7. Щукин В.Г. О диалоге и его альтернативах. Вариации на тему М.М. Бахтина // Вопросы философии. 2006. № 7. С. 32–44.

TO ERICH FROMM'S REFLECTIONS ABOUT THE DISINTEGRATION SYNDROME

V.V. Bulanov, V.N. Bulanova

Tver State Medical University, Tver

The authors of the article seek to complete Erich Fromm's reflections on the formation of the disintegration syndrome. They come to the conclusion that three stages of increasing aggressiveness correspond to three stages of increasing attraction to incestuous symbiosis and increasing narcissism. According to the authors of the article, this conclusion can be reached based on the specifics of the attitude of different people to dialogue and monologue as communication styles.

Keywords: *dialogical communication, monological communication, aggressiveness, incestuous sybiosis, narcissism.*

Об авторах:

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

БУЛАНОВА Валерия Николаевна – студентка 6 курса педиатрического факультета ФГБОУ ВО «Тверской государственный медицинский университет», г. Тверь. E-mail: lera.bulanova20081999@mail.ru

Authors information:

BULANOV Vladimir Vladimirovich – PhD, Assoc. of Prof., Assoc. of Prof. of Dept Philosophy and Psychology with courses of Bioethics and History of Russia, Tver State Medical University, Tver. E-mail: althotas3111978@mail.ru

BULANOVA Valerija Nicolaevna – student of 6th course of pediatric faculty of Tver State Medical University, Tver. E-mail: lera.bulanova20081999@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.10.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 31.11.2023.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.135

РОЛЬ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ В СТАНОВЛЕНИИ ХАЙДЕГГЕРОВСКОГО ПРОЕКТА ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

Е.С. Марчукова

ФГБУН «Институт философии РАН», г. Москва

Статья посвящена выявлению роли философских идей средневековых мыслителей в разработке хайдеггеровского проекта построения онтологии как феноменологии. Погружение в проблематику средневековой философской традиции и анализ текстов мыслителей Средневековья были для Хайдеггера необходимым этапом становления феноменологической онтологии. Показано, что в рассуждениях Августина о времени, а также в размышлениях схоластов о проблеме соотношения и различия сущности (*essentia*) и существования (*existentia*) Хайдеггер усматривает возможности для разработки экзистенциальной аналитики *Dasein*. Автор обнаруживает точку соприкосновения между построениями схоластов и хайдеггеровским проектом фундаментальной онтологии в богословском контексте творения *ex nihilo*. В статье показано также, что философия Средневековья не только служила для Хайдеггера одним из ориентиров в его движении к вопросу о бытии, но также открывала возможность для сближения с античной традицией.

Ключевые слова: история философии, онтология, феноменология, М. Хайдеггер, *Dasein*.

Помимо создания оригинальной философской концепции, которая имела (и имеет до сих пор) огромное влияние на дальнейшее развитие философской мысли, Хайдеггер проявил себя и как систематизатор всей предшествующей историко-философской традиции. Однако стоит оговорить, что у Хайдеггера не было намерения разработать некий проект общей системы философии как науки и истории философии в виде отдельной дисциплины в системе философских наук подобно тому, как это делает, например, Гегель. Хайдеггер не ставил подобной задачи. Речь идет об осмыслении Хайдеггером всей предшествующей философской традиции и результатов ее развития в продвижении на пути к истокам, к вопросу о бытии. Поэтому неудивительно, что в числе прочих проблемных тем и предметных областей философского знания философия Средневековья представляла большой интерес для Хайдеггера.

Обозревая корпус работ Хайдеггера, можно заметить, что он неоднократно обращался в своих трудах к учениям средневековых мыслителей. Размышления Хайдеггера о средневековой философии содержатся в сле-

дующих изданиях: реабилитационная работа «Учение Дунса Скота о категориях и значении» (1916) [10, S. 189-411], «История философии от Фомы Аквинского до Канта» (1926) [13], лекционный курс «Августин и неоплатонизм» (1921) [12, S. 160-302] и разработки и наброски к непрочитанной лекции «Философские основы средневековой мистики» (1918/19) [12, S. 303-338], «Семинары: Платон – Аристотель – Августин» (летние семестры 1928, 1932, 1944, 1951; зимние семестры 1930/31, 1950/51, 1951/52) [15], Марбургские лекции «Введение в феноменологическое исследование. Начало философии Нового времени» (1923) [14], где имеется отдельная глава, посвященная проблеме определения бытия истины у Фомы Аквинского, а также Марбургские лекции «Основные проблемы феноменологии» (1927) [11], которым в рамках этой статьи будет уделено особое внимание.

Нужно отметить, что перечисленные труды¹ относятся преимущественно к техническому жанру лекционных курсов. Однако это обстоятельство никак не умаляет значимости изложенных в этих работах содержательных выводов Хайдеггера и в главном и существенном не препятствует обнаружению важных именно для Хайдеггера аспектов средневековой мыслительной традиции. Анализируя тексты Хайдеггера (даже относящиеся к жанру лекций) можно проследить, какие именно проблемные вопросы в учениях средневековых мыслителей представляли для него особый интерес (в этом отношении те аспекты, о которых Хайдеггер умалчивает, как и сам факт их умалчивания, также могут указать на своеобразие и особенности хайдеггеровского толкования средневековой мысли).

Одна из важнейших проблем, которая связывает средневековую философию и философское учение Хайдеггера – это проблема времени. В средневековой традиции одним из первых, кто глубоко и разносторонне рассуждал о времени и возводил эту тему в ранг философской проблемы, является Августин. Как справедливо отметил Э. Гуссерль во введении к «Лекциям по феноменологии внутреннего сознания времени»: «Анализ (о)сознания времени – давний крест дескриптивной психологии и теории познания. Первым, кто глубоко ощутил огромные трудности, которые заключены здесь и кто бился над ними, доходя почти до отчаяния, был Августин. Главы 14-28 книги XI “Исповеди” даже сейчас должны быть основательно проштудированы каждым, кто занимается проблемой времени. Ибо гордое знанием Новое время не может здесь похвалиться блистательными достижениями или значительно более важными результатами, чем этот великий мыслитель, столь ревностно сражавшийся с этой проблемой» [3, с. 5].

Интенсивно заниматься учением Августина Хайдеггер начинает с 1918 г. (рукопись *Augustinus Erkenntnis und Glaube*, 1918/19) и неоднократно

¹ Об истории публикаций, а также краткий обзор содержания некоторых перечисленных работ Хайдеггера см. монографию И.А. Михайлова [7].

но возвращается к его размышлениям на разных этапах профессиональной деятельности. По мнению Хайдеггера, в учении Августина сосредоточены различные возможности такого рода, что из них исходит сила воздействия на Средневековье и Новое время (*In Augustinus zentrieren die verschiedenen Möglichkeiten, derart, daß davon die Wirkungskräfte auf das Mittelalter und die Neuzeit ausgehen* [курсив Хайдеггера, – *Е.М.*] [14, S. 276]).

Толкование Хайдеггером учения Августина можно обнаружить в трех работах. Самый ранний и наиболее обширный текст – это вышеупомянутая Фрайбургская лекция «Augustinus und Neuplatonismus» (летний семестр 1921 года), большой раздел которой посвящен феноменологической интерпретации десятой книги «Исповеди». Второй текст, посвященный учению Августина – лекция «Augustinus, Confessiones XI (de tempore)» [15, S. 39-82] (зимний семестр 1930/31). Особое внимание следует обратить на лекцию Хайдеггера «Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI» [16], которая была опубликована впервые в 2016 г. Этот текст представляет большую ценность не только с точки зрения понимания его конкретной смысловой нагруженности; анализ также дает возможность проследить, как именно Хайдеггер прочитывает Августина, на что он обращает внимание, каким образом интерпретирует его главные тезисы.

В рамках настоящей статьи нет возможности привести подробный анализ этой лекции. Но важно отметить, что на протяжении всего повествования Хайдеггер вновь и вновь возводит вопрос о времени к опыту повседневности – к рассказу о прошлом или будущем – и к неизбежно возникающим в связи с этим опытом новым проблемным вопросам, связанным, в частности, со способностями и свойствами человеческого ума.

Выдающийся отечественный специалист в области средневековой философии, С.С. Неретина, в одной из своих работ, посвященных учению Августина о времени пишет, что Августин представляет время как «*внимание*, направленное на определенное нечто, выхваченного памятью или мыслью из общего потока, и это связано с концептуальностью мышления и ориентированностью на единичное событие, в котором концентрируется весь жизненный опыт человека» [курсив С.С. Неретиной. – *Е.М.*] [8]. Это определение соотносится с той способностью мышления, необходимой для постижения времени, которую Хайдеггер именует «удержанием образа».

У Августина имеется весьма характерная аналогия (человеческая жизнь как нечто преходящее, подобно звучанию песни, когда в звучании по мере уменьшения ожидания увеличиваются воспоминания), отсылающая к важному именно для Хайдеггера выводу о том, что время есть измерение для самого человека. Как справедливо отмечает П.П. Гайденко, «избранный Августином для постижения сущности времени феномен очень характерен» [2, с. 362]: ведь в отношении звучания песни или голоса речь идет не о внешнем объекте, измеряется то, что в пространственном мире не явлено – длительность запечатлевается в памяти и только в ней.

Я полагаю, для Хайдеггера в размышлениях Августина о времени наиболее важным и существенным моментом является вывод и ведущая к нему логика рассуждений о том, что «время есть протяженность души». Важность этой сентенции Августина для Хайдеггера, на мой взгляд, связана с его разработкой экзистенциальной аналитики *Dasein* (*existenzialen Analytik des Daseins*), результат которой звучит следующим образом: «бытийное устройство *Dasein* имеет своей основой временность» [11, S. 323]. Чтобы пробиться к временности, в которой коренится бытийное устройство *Dasein*, необходимо, согласно Хайдеггеру, преодолеть расхожее понимание времени. В границах расхожего понимания наиболее существенное о времени было сказано Аристотелем в «Физике» и Августином в «Исповеди». Стоит отметить, что, согласно Хайдеггеру, Августин, однако, видит особое измерение феномена времени *исходнее* (курсив мой. – Е.М.), чем Аристотель (*Augustinus einige Dimensionen des Zeitphänomens ursprünglicher sieht*) [11, S. 329].

Вторая важная для Хайдеггера, в частности, для построения его «фундаментальной онтологии», проблема, которая подробно и неоднократно обсуждалась в философии Средневековья – это вопрос о бытии, а точнее – проблема соотношения и различия бытия и сущего и неотделимая от этой темы, непосредственно следующая из нее проблема различения сущности и существования. Этому вопросу посвящен большой раздел Марбургских лекций Хайдеггера «Основные проблемы феноменологии», где впервые вводится ключевое для феноменологической онтологии понятие «Онтологической дифференции» (подробнее см. [5]).

В Марбургских лекциях Хайдеггер выделяет четыре положения о бытии, которые имели место в историко-философской традиции – «тезис Канта», «тезис онтологии Нового времени», «тезис логики» и «тезис средневековой онтологии». В разделе, посвященном тезису средневековой онтологии (который и является существенным для темы данной статьи), Хайдеггер подробно анализирует три основных подхода к решению вопроса о различии сущности и существования (подробнее см. [4]) – томистское учение (*distinctio realis*), учение Дунса Скота (*distinctio formalis ex natura rei*), учение Франсиско Суареса (*distinctio rationis*), – а затем приводит собственное, феноменологическое толкование тезиса средневековой онтологии (подробнее см. [6]).

Выдающийся отечественный философ, чьи работы представляют особую важность для специалистов в области онтологических исследований, А.Г. Черняков предполагает, что Хайдеггер пытался угадать в средневековой метафизике «скрытую тенденцию, неосознанное предчувствие “фундаментальной онтологии”» [9, с. 400]. Так ли это? Можно ли в самом деле допустить, что схоласты обладали такого рода «предчувствием»; действительно ли Хайдеггер пытался угадать в рассуждениях средневековых мыслителей такую тенденцию, стремился ли, ожидал ли он ее обнаружить? Вопрос, на мой взгляд, неоднозначный. Могу сказать лишь, что, ес-

ли Хайдеггер находил что-то существенное в средневековой метафизике именно для построения «фундаментальной онтологии», то, надо полагать, для подобной параллели он должен был усмотреть достаточное основание. Для меня же важно выяснить, в чем заключается это основание.

Хайдеггер начинает феноменологическое разъяснение тезиса средневековой онтологии с поиска истоков самих понятий *essentia* и *existentia*. Хайдеггер отмечает, что смысл понятий, вокруг которых выстраивается схоластическая дискуссия о природе *distinctio*, т. е. смысл самих различных моментов, не прояснен в достаточной мере. Он предполагает, что такое «упущение» схоластов не является случайностью или результатом их, якобы, небрежного отношения к предмету рассуждений. Скорее всего, говорит Хайдеггер, причина такой непроясненности в том, что эти понятия являлись для мыслителей Средневековья чем-то само собой разумеющимся. Например, Хайдеггер обращает внимание на то, что Фома Аквинский употребляет *esse* в значении *existentia*, когда речь идет о различении понятий бытия (*esse*), сущего (*ens*) и сущности (*essentia*). Хайдеггер выдвигает предположение, что смысловое содержание понятий «бытие» (*esse*) и «существование» (*existentia*) представлялось схоластам столь ясным и отчетливым, что перед ними даже не возникало необходимости хоть как-то прояснить их значение. Однако, если и возможно, что для схоластов смысл понятий *essentia* и *existentia* был очевиден, это отнюдь не означает, что их смысл очевиден для нас. Поэтому, чтобы максимально точно ухватить содержание схоластического различия, образно выражаясь, чтобы говорить с мыслителями Средневековья на одном языке, – а точнее, на их языке – необходимо, прежде всего, понять происхождение этих основных понятий.

Эта задача, на первый взгляд, довольно сложная (если вообще выполнимая). Возникает ряд вопросов – а что, собственно, значит, найти истоки понятий *essentia* и *existentia*, как это сделать, с чего начать, и осуществима ли подобная задача в принципе? Хайдеггер дает ответ на первый вопрос. Он говорит, что выявить истоки понятий – значит «вынести на свет горизонт понимания и истолкования того, что названо в этих понятиях» (*Den Ursprung von essentia und existentia aufzeigen heißt jetzt, den Horizont des Verstehens und der Auslegung des in diesen Begriffen Gennanten ans Licht stellen*) [11, S. 142]. Хайдеггер намеревается выявить этот горизонт в античной и средневековой онтологии.

Нельзя не заметить, и Черняков также обращает на это внимание, что «Хайдеггеру интересна попытка схоластов выстроить метафизику по образцу творения, а не умо-зрения (*θεωρία*), т. е. принять во внимание творение-творчество как (о-забоченное) попечение» [9, с. 401–402]. Могла ли идея Божественного творения, вера схоластов в *creatio ex nihilo*, послужить для Хайдеггера точкой опоры в построении «фундаментальной онтологии», ключом, открывающим возможность для феноменологического толкования тезиса средневековой онтологии? Усматривал ли Хайдеггер параллель между всегда подразумеваемой, удерживаемой в уме идеей

Божественного творения и деятельным, созидающим, производящим Dasein в отношении действительности?

Завязка на creatio, на необходимости некоего творящего сущего в отношении действительности, на аспекте созидания, произведения, осуществления в смысле деятельности, акта – полагаю, что именно это явилось для Хайдеггера объединяющим звеном между построениями схоластов и фундаментальной онтологией.

Хайдеггер оговаривает, что, согласно христианскому вероучению, осуществление сущего совершается Богом, и уже такое осуществленное сущее является самодостаточным, в самом себе пребывающим (*etwas für sich Seiendes*). Но, как замечает Хайдеггер, из этого все еще нельзя сделать конкретного вывода о том, *что* есть действительность как таковая. Ни предварительного, ни, тем более, окончательного определения понятию действительности дать пока не удастся. На данном этапе мы узнаем лишь, что «*actualitas* становится определением деяний (*des actum*) некоего действующего субъекта (*eines agents*)» [11, S. 145]. Действительность не представляет собой нечто тварное, но, скорее, она есть нечто сотворенное *вместе* или *наряду* с творением тварного (*mit dem Schaffen eines Geschaffenen mitgeschaffen*), некоторое состояние сущего (*Zustand des Seienden*). Истолковывать так понятию действительность следует, согласно Хайдеггеру, не как это делает Кант – т. е. не из отношения к познающему субъекту, а из отношения к субъекту *творящему*.

Хайдеггер проводит сравнительный анализ двух имеющихся интерпретаций действительности (кантианскую и схоластическую). Из результатов такого сравнения можно сделать вывод, что сам Хайдеггер, если и не разделял полностью позицию схоластов, то определенно видел в ней больше потенциала и возможностей для феноменологического поворота в вопросах онтологии (именно поэтому, на мой взгляд, размышления схоластов о различии сущности и существования имели для Хайдеггера особое значение). Рискну предположить, что, хотя сам Хайдеггер ни в коем случае не умалял и не оспаривал значения кантовского тезиса для истории философии (в частности, для развития учения о бытии), позиция схоластов все же была Хайдеггеру ближе. По крайней мере, в так расставленных схоластами смысловых акцентах в вопросе о бытии Хайдеггер ощущал более тесную корреляцию с собственной позицией. Таково мое видение и предположение.

Что же говорил сам Хайдеггер об этих двух интерпретациях? Приведу соответствующий фрагмент.

«Кант опирается на способность познания (восприятия) и пытается интерпретировать действительность, исходя из познавания и постижения. В схоластике же действительность истолковывается, исходя из действительного осуществления, т. е. вопрос заключается не в том, как уже наличное постигается в качестве действительного, а в том, каким образом наличное как возможный предмет постижения вообще оказывается в

наличии (или, точнее, – под рукой), как нечто, с чем вообще можно *иметь дело* (*handlich*) [курсив М. Хайдеггера. – *Е.М.*]. Таким образом, и здесь обнаруживается, хотя еще и весьма неопределенно, некоторое отношение к “субъекту”, к *Dasein*: наличное оказывается под рукой как про-из-веденное в некотором про-из-ведении (*Her-gestelltes einer Her-stellung*), как осуществленное в некотором осуществлении» [11, S. 146–147].

Из приведенного пассажа ясно, что Хайдеггер обнаруживает в схоластическом толковании действительности некоторую параллель с *Dasein*. Новейшее понимание действительности как чего-то, что воздействует на субъект – понимание действительности вещей, которое состоит в том, что «они распространяют вокруг себя действия сил», – Хайдеггер расценивает «онтологически несостоятельным и даже невозможным». Действительность, по мнению Хайдеггера, следует понимать исходя из действительно-го осуществления.

Далее Хайдеггер показывает, что «произведение» служит также и «существеннейшим горизонтом интерпретации чтойности» (*Das Herstellen steht im leitenden Horizont dieser Interpretation der Washeit*) [11, S. 148]. Он резюмирует: «В отношении определений *realitas* выяснилось, что все они вырастают тогда, когда в поле зрения попадает получившее облик в придании облика, запечатленное в запечатлении, сотворенное и изготовленное в сотворении... Названные характеристики вещности (*realitas*)... определяют то, что принадлежит вообще производимости произведенного. *Произвести* означает заодно – ввести внутрь более узкого или более широкого окоема доступного, ввести вот сюда, в это-вот (*hierher*), в это “Вот” (*Da*), так чтобы произведенное как таковое в себе самом состоялось; таким образом, будучи в себе постоянным, оно обнаруживаемо, преднаходимо как пред-стоящее или “пред-лежащее” (*das Vorliegende*)... Но произведение – не единственный горизонт для интерпретации *essentia*. Наличное онтологически постигается в отношении своего наличия [под рукой] не столько тогда, когда принимают во внимание возможность им распорядиться и его [определенным образом] употребить... но, скорее, когда сосредотачиваются на том, что оно *находится* в нашем распоряжении, находится перед нами, обнаруживается. Но и это отношение, пред-находимость (*das Vorfinden*) произведенного и наличного, принадлежит самому производству» [11, S. 152–153].

Приведу здесь предварительный итог из всего вышеизложенного.

1. Хайдеггер ставит задачу выявить горизонт понимания и истолкования того, что схоласты называли в понятиях *essentia* и *existentia*. Это возможно, согласно Хайдеггеру, только в освобождении «от фразеологических клише и удобных привычек нынешней мысли».

2. Истоки этих понятий Хайдеггер обнаруживает в греческой онтологии. Понятие *existentia*, согласно Хайдеггеру, постигалось схоластами через *actualitas*, действительность. Хайдеггер пишет, что «в античной философии мы находим на этот счет лишь разрозненные и случайные

замечания (Аристотель, "Метафизика", книга IX)». Поэтому Хайдеггер ориентируется на объяснение понятия *existentia*, предложенное Суаресом, ведь «Суарес, во всяком случае, предпринимает детальную разработку интересующего нас понятия» [11, S. 144].

3. Хайдеггер заключает, что оба понятия, *essentia* и *existentia*, «возникли на основании такого понимания бытия, которое постигает сущее, исходя из некоторого акта осуществления... – исходя из производящего отношения *Dasein*». Горизонт понимания *essentia* и *existentia*, согласно Хайдеггеру, – есть производящее *Dasein*.

Однако Хайдеггер говорит, что «античная онтология осуществляет интерпретацию сущего и разработку названных понятий как бы наивно» [курсив М. Хайдеггера. – *Е.М.*] [11, S. 155]. В чем заключается эта «наивность» греков? Онтология, как утверждает Хайдеггер, «всегда, поскольку это необходимо, уже должна быть рефлексивной в том подлинном смысле, что она стремится постигать сущее в его бытии с оглядкой на *Dasein*» [курсив М. Хайдеггера. – *Е.М.*] [11, S. 155]. Греческая онтология наивна не по той причине, что она вообще не оглядывается на *Dasein* – такое утверждение было бы, по Хайдеггеру, просто-напросто ошибочным, – но поскольку у греков «эта необходимая оглядка на *Dasein* не выходит за рамки расхожего понимания *Dasein* и его отношений... Рефлексия застревает на путях дофилософского знания» [11, S. 156].

Здесь важно отметить, что Хайдеггер верит, что философскому пониманию под силу разработка основ греческой онтологии, более того, Хайдеггер считает, что осуществление такой разработки необходимо. Хочу также обратить особое внимание на следующее высказывание Хайдеггера: «Мы не только хотим, но и должны понимать греков лучше, чем они сами себя понимали» [11, S. 157]. Этот тезис, на мой взгляд, как нельзя лучше отражает подлинный смысл «обновления» философии по Хайдеггеру. Такое обновление значит – не просто говорить на одном языке с мыслителями прошлого, но и понимать обсуждаемые проблемы лучше самих мыслителей, которыми эти проблемы были обнаружены, исходя при этом из их горизонта интерпретации. Лишь в этом случае можно сдвинуть так схваченные проблемы с места.

Что же касается незавершенности и непроясненности (как в случае с греческой онтологией) каких-либо философских вопросов, поставленных и обсуждаемых в ходе историко-философской традиции, то этот факт отнюдь не свидетельствует о том, что проделанная предшественниками работа оказалась несостоятельной и потому не заслуживает никакого внимания. Наоборот, говорит Хайдеггер, «если проделанная работа из самой себя может выдвинуть требование быть понятой лучше, чем она сама себя понимала, то это всегда только признак ее величия и продуктивности. Все незначительное не требует более высокого понимания» [11, S. 157].

Итак, можно сказать, что, согласно Хайдеггеру, средневековая онтология зашла в тупик, из которого так и не смогла выбраться. Но именно

в границах этого тупика Хайдеггер увидел новую перспективу размышлений о бытии.

Теперь считаю необходимым обратиться к вопросу (который Хайдеггер также затрагивает в Марбургских лекциях) о специфике работы философа (в частности, и в особенности – специалиста в области истории философии) с текстами предшественников и о возможных опасностях, с которыми он может столкнуться в ходе исследования. Речь идет о «честном» отношении к прошлому, на котором настаивает Хайдеггер. Теперь, проанализировав предложенное Хайдеггером толкование рассуждений схоластов о соотношении и различии сущности и существования, я задаюсь вопросом: в какой степени самому Хайдеггеру удалось, – в частности, в рамках феноменологического толкования тезиса средневековой онтологии, – следовать собственным заветам о «должном» обновлении идей предшественников? Отмечу, что сейчас речь идет не о том, насколько Хайдеггер прав или не прав в своем перетолковании идей средневековых мыслителей. Для меня важно выявить особенности его толкования, с тем чтобы показать, что в средневековой мысли имеет значение именно для Хайдеггера и именно для разработки его онтологического проекта.

Прежде всего, остается неясным, возможно ли в принципе, и если да, то в какой мере, исследовать ту или иную проблему, сформулированную в историко-философской традиции, исходя из положения тех мыслителей, которыми она была в таком виде схвачена, смотря на эту проблему как бы их глазами, их взором. Выражаясь словами Хайдеггера, – возможно ли обсуждать проблему, исходя из того горизонта понимания, в котором она впервые была поставлена и исследовалась в дальнейшем? Сам по себе этот вопрос требует глубокого и обстоятельного рассмотрения. По большому счету вопрос этот значительно шире, и проблему можно сформулировать следующим образом: как вообще следует понимать «историю философии», в чем ее задача, и какой метод исследования в области истории философии можно считать наиболее удачным?

Хайдеггер ясно обозначил свою позицию по поводу обновления философских идей. Во многом я разделяю мысли Хайдеггера о таком «честном» отношении к прошлому. Я согласна с тем, что необходимо учитывать как социально-исторический контекст, в котором трудились мыслители прошлого, так и господствовавшую тогда традицию понимания тех или иных проблем. По моему мнению, необходимо овладеть языком этих мыслителей и не только в чисто лингвистическом смысле (безусловно и вне всякого сомнения, специалист в области истории философии должен уметь работать и должен работать с оригинальным текстом), но нужно также пытаться понять именно логику мышления философа, к идеям которого мы обращаемся. Хотя я и сомневаюсь, что разговор на одном языке с мыслителями прошлого в принципе возможен (зачастую, даже в отношении современников подобная задача трудновыполнима, не говоря уже о

мыслителях, которые отстоят от нас во времени на многие века), но все же считаю, что никогда нельзя оставлять попытки такого разговора.

С одной стороны, намерение Хайдеггера выявить горизонт понимания и истолкования проблемы, каким он мог быть у схоластов, и поиск истоков ключевых понятий свидетельствует как раз о таком «честном» отношении к прошлому. Хайдеггер действительно пытается посмотреть на проблему как бы глазами схоластов. Но, с другой стороны, в процессе анализа толкования Хайдеггером тезиса средневековой онтологии складывается впечатление, что Хайдеггер смотрит на проблему глазами схоластов, предварительно как бы нацепив на них свои собственные очки. Иными словами, Хайдеггер анализирует размышления схоластов, как если бы те в самом деле предчувствовали положения «фундаментальной онтологии». На мой взгляд, Хайдеггер в большей степени навязывает схоластам специфику своего языка, нежели сам пытается обсуждать проблему на языке средневековой метафизики. Поясню свое мнение.

Начну с того, что уже в заголовке раздела, посвященного тезису средневековой онтологии, Хайдеггер предлагает собственный перевод ключевых понятий *essentia* и *existentia* (*Wassein* и *Vorhandensein*), которого он придерживается на протяжении всего рассуждения о схоластическом различии. Я бы не стала заострять внимание на этом обстоятельстве, если бы понятия, которые предлагает Хайдеггер, были бы не более чем переводом латинских терминов на немецкий язык. Но дело в том, что сами эти немецкие понятия в толковании Хайдеггера имеют особую смысловую нагрузку.

Так, например, уже из самого понятия *Vorhandensein* (наличное бытие), в котором обнаруживается корень «*Hand*», Хайдеггер выводит необходимость присутствия некоего субъекта, которому есть *дело* до имеющегося в наличии, т. е. до того, что «под рукой», что ему «сподручно». При этом под субъектом Хайдеггер подразумевает ключевое для его «фундаментальной онтологии» производящее *Dasein*.

Пытаясь найти истоки понятия *existentia*, Хайдеггер истолковывает смысловое содержание понятия «действительность» (*actualitas*), (как оно могло быть понято схоластами), также из отношения *деятельности* некоего неопределенного субъекта (явно подразумевая при этом деятельность *Dasein*). Конечно, Хайдеггер прямо не говорит, что схоласты якобы могли рассуждать в контексте производящего отношения *Dasein* (это невозможно в принципе). Тем не менее, логику своего рассуждения Хайдеггер выстраивает таким образом, как если бы в схоластической традиции что-то подобное уже подразумевалось, или же, чтобы читатель, следуя за его размышлениями о средневековой онтологии, постоянно держал в уме это производящее отношение *Dasein*. По крайней мере, можно невольно поймать себя на мысли, что при прочтении соответствующего раздела Марбургских лекций такое производящее *Dasein* удерживается во внимании, и

хайдеггеровский анализ схоластического различия сущности и существования воспринимается уже как бы через призму такого удержания.

Кроме того, стоит отметить, что Хайдеггер сводит проблему *distinctio* исключительно к вопросу о действительности, оставляя за рамками своего рассмотрения целый раздел схоластической онтологии, а именно – интенциональное бытие (подробнее об этом см. [1]).

Однако, еще раз оговорю, что моя задача не состоит в том, чтобы дать оценку Хайдеггеру в отношении его истолкования размышлений схоластов. Вопрос о том, насколько адекватно хайдеггеровское толкование схоластической онтологии, в какой мере Хайдеггер прав или не прав в своих оценках и т. п. – все это может стать темой для отдельного исследования. В рамках этой статьи было важно проанализировать толкование Хайдеггером некоторых ключевых проблем, обсуждавшихся в средневековой мыслительной традиции, и выявить особенности его толкования.

Подводя итог, можно сказать, что средневековая философия открывала для Хайдеггера особый путь к построению онтологии как феноменологии и разработке экзистенциальной аналитики *Dasein*. Этот путь Хайдеггер обнаруживал в обращении к ключевым для фундаментальной онтологии и, вместе с тем, хорошо разобранным в средневековой философии проблемным вопросам, в частности – проблеме времени, проблеме соотношения бытия и сущего, проблеме различения сущности и существования. По моему мнению, в средневековой философии Хайдеггер находит точки опоры для феноменологического поворота в размышлениях о бытии. Чтобы пояснить свой вывод, попытаюсь в качестве методологического приема прибегнуть к соответствующей аллегории.

Как уже было отмечено, одним из главных вопросов философии для Хайдеггера является вопрос о бытии – вопрос, который все еще только «должен быть поставлен». С одной стороны, говорит Хайдеггер, «бытие есть само собой разумеющееся понятие», с другой, – «смысл бытия вместе с тем окутан тьмой». Возобновить вопрос о бытии, значит, по Хайдеггеру, «удовлетворительно разработать сперва хотя бы постановку вопроса». Итак, Хайдеггер берется за эту задачу, он намеревается возобновить бытийный вопрос.

Теперь предлагаю на какое-то время поставить себя как бы на место самого Хайдеггера. В какую ситуацию он попадает? Как можно описать положение, в котором оказывается Хайдеггер, когда задается целью заново поставить вопрос о бытии?

На мой взгляд, такое положение сравнимо с пребыванием в глубине леса. Хайдеггер будто ищет тропинку, которая вывела бы его на свет. Стоит отметить, что сам по себе образ леса, как и образ тропы, далеко не чужды Хайдеггеру – он и сам неоднократно прибегает к подобным метафорам. Свет для Хайдеггера в контексте этой аллегории олицетворяет его феноменологическая онтология – онтология как феноменология. Хайдеггер знает об этом свете, знает, что он есть и каков он, знает, что к свету можно

и нужно выйти. Но как это сделать? Неужели Хайдеггер первый, кто оказался в этом лесу, неужели никто до него не блуждал в этой чаще в поисках света? Конечно, Хайдеггер не одинок в своих исканиях, ведь в историко-философской традиции вопрос о бытии уже неоднократно обсуждался.

Хайдеггер замечает, что в лесу уже есть протоптанные дорожки, которые ведут, однако, в разные направления. Эти дорожки – тезисы о бытии, которые были высказаны в ходе истории философии. Хайдеггер замечает, фиксирует и исследует их; он проходит по этим маршрутам, пытаясь понять логику своих предшественников – т. е. тех, благодаря кому эти дорожки и образовались. Хайдеггер выясняет, почему были выбраны именно эти направления, почему на пути встречаются те или иные повороты и куда они приводят. Исследовав имеющиеся маршруты, Хайдеггер ставит на каждой тропинке дорожный указатель для будущих путешественников, для тех, кто когда-нибудь также окажется и, возможно, заблудится в этом лесу.

На каждом указателе Хайдеггер обозначает, куда приведет выбранная тропинка, и какие трудности ожидают исследователя на пути. Что же можно в этом контексте сказать о той дорожке, которая ведет по пути средневековой философии? Полагаю, что на ней Хайдеггер мог бы установить указатель с надписью «верное направление». Хотя эта тропинка довольно извилиста, – можно сказать, что она петляет от одного направления схоластики к другому, – все же вектор движения указывает в сторону источника искомого света. В какой-то момент эта дорога заводит, (выражаясь словами Хайдеггера), в тупик, как если бы путешественник, прокладывая свой путь, вовремя не заметил нужного поворота и заблудился на полпути к выходу из леса. Речь идет о том самом феноменологическом повороте, который, в свою очередь, и обнаруживает Хайдеггер. Он совершает нужный поворот, прокладывая тем самым недостающий отрезок пути, и выходит к свету.

Средневековая философия, таким образом, выступает для Хайдеггера в качестве, своего рода, ориентира при выборе направления в движении к вопросу о бытии. Хайдеггер проходит половину пути вместе с мыслителями Средневековья, держась все же в некотором отдалении от тропинки, именуемой средневековой онтологией, и двигаясь как бы параллельно. Пройдя весь путь, Хайдеггер огибает тупик, из которого так и не смогли выбраться схоласты. Феноменологическое толкование позволяет Хайдеггеру, оттолкнувшись от границ этого тупика, выйти из леса на свет.

Хайдеггер обнаруживает также, что, двигаясь в обратном направлении по «средневековой» дорожке, можно найти следы греческой онтологии и выйти на «античную» тропинку, которая с течением времени довольно сильно размылась, где-то уже стерлась, где-то заросла, одним словом – потеряла свои очертания под шагами многочисленных путешественников, блуждающих в этом лесу на протяжении всей историко-философской традиции.

Кроме того, в средневековой философии Хайдеггер обнаруживает также указатель и в сторону «кантовской» тропинки. Я имею в виду здесь тезис Канта (который Хайдеггер обнаруживает в другой формулировке у Суареса) о том, что бытие не есть реальный предикат.

Итак, можно сказать, что средневековая философия открывала для Хайдеггера особый путь, проходя по которому (при должном внимании к встречающимся знакам, а именно – к философским понятиям, их истокам и смысловому содержанию) можно обнаружить множество указателей на различные традиции размышлений о бытии. Именно в средневековой философии Хайдеггер находит ориентир и для выхода на феноменологическую онтологию.

Список литературы

1. Вдовина Г.В. Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. 592 с.
2. Гайденко П.П. Понятие времени в Античности и в Средние века // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 321–390.
3. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч.: в 4 т. М.: Гнозис, 1994. Т. 1. 104 с.
4. Марчукова Е.С. Мартин Хайдеггер о различии *essentia* и *existentia* в схоластике // Омский научный вестник. Серия «Общество. История. Современность». 2020. Т. 5, № 2. С. 124–128.
5. Марчукова Е.С. Проблема соотношения сущности (*essentia*) и существования (*existentia*) у Ф. Суареса в толковании М. Хайдеггера // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 198–208.
6. Марчукова Е.С. Тезис средневековой онтологии в толковании Хайдеггера // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 146–152.
7. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
8. Неретина С.С. Время у Августина: от глагольности к существительному // VOX. Философский журнал. 2014. № 16. URL: vox-journal.org
9. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
10. Heidegger M. Frühe Schriften. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1978. Bd. 1. 468 S.
11. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe. Bd. 24. 2. Aufgabe, Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1989. 473 S.
12. Heidegger M. Phänomenologie des religiösen Lebens. Bd. 60. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 1996. 364 S.
13. Heidegger M. Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant. Gesamtausgabe. Bd. 23. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2006. 247 S.

14. Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung. Bd. 17. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2006. 354 S.
15. Heidegger M. Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus. Bd. 83. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2012. 683 S.
16. Heidegger M. Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI GA 80.1. Frankfurt a/M.: V. Klostermann, 2016. S. 429-456.

THE ROLE OF MEDIEVAL PHILOSOPHY IN THE DEVELOPMENT OF HEIDEGGER'S PROJECT OF FUNDAMENTAL ONTOLOGY

E.S. Marchukova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

The article is devoted to the identification of the role of philosophical ideas of medieval thinkers in the development of Heidegger's project of constructing ontology as phenomenology. Immersion in the problems of medieval philosophical tradition and analysis of the texts of medieval thinkers was for Heidegger a necessary stage in the formation of phenomenological ontology. It is shown that in Augustine's discourse on time, as well as in the scholastic reflections on the problem of the relation and distinction between essence (essentia) and existence (existentia), Heidegger sees opportunities for the development of existential analytics of Dasein. The author finds a point of contact between the scholastic constructions and Heidegger's project of fundamental ontology in the theological context of creation ex nihilo. The article also shows that the philosophy of the Middle Ages not only served as a reference point for Heidegger in his movement towards the question of being, but also opened up the possibility of a rapprochement with the ancient tradition.

Keywords: *history of philosophy, ontology, phenomenology, M. Heidegger, Dasein.*

Об авторе:

МАРЧУКОВА Екатерина Сергеевна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории западной философии, ФГБУН «Институт философии РАН», г. Москва. E-mail: marchukova.es@iph.ras.ru

Author information:

MARCHUKOVA Ekaterina Sergeevna – PhD (Philosophy), Research Fellow at the Department of Western Philosophy of Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow. E-mail: marchukova.es@iph.ras.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 24.10.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 24.11.2023.

УДК 141

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.149

КУЛЬТИВИРОВАНИЕ СВОЕГО «Я» КАК ОСОБЕННОСТЬ ВОСТОЧНОГО ГУМАНИЗМА В БОСТОНСКОЙ ШКОЛЕ СОВРЕМЕННОГО КОНФУЦИАНСТВА¹

В.И. Черных

ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы» (РУДН), г. Москва.

Цель статьи заключается в анализе концепта восточного гуманизма в рамках современной восточной философии, связанного, с одной стороны, с трансформацией дискурса конфуцианской этики и ее актуализации со времен «Движения 4 мая», а с другой – с реинтерпретацией конфуцианских понятий через призму современной западной философской мысли, в частности, изложенной в концепции бостонских ученых – Ду Вэй-мина и Р.К. Невилла. В статье, анализируя теорию «осевого времени» К. Ясперса, отмечается, что в рамках классической конфуцианской мысли имеет место актуализация уже установленных философом культуры в рамках современного (на тот момент) дискурса, что было затем воспринято бостонскими учеными как неотъемлемый элемент конфуцианской традиции, который они используют для своей концепции культивирования своего «Я».

Ключевые слова: современное конфуцианство, бостонское конфуцианство, восточный гуманизм, гуманизм, конфуцианская этика, осевое время

Конфуцианство на протяжении многих столетий определяло вектор развития китайской культуры. Еще К. Ясперс в работе «Истоки истории и ее цель» говорил о Конфуции как историческом персонаже, которому удалось реализовать «...поток заложенных в человеке субстанциальных возможностей [8, с. 73]. В целом К. Ясперс интерпретирует весь исторический процесс в едином универсальном ключе, что подразумевает расцвет культуры и переход «от Мифа к Логосу» примерно в один исторический период и в равной степени как в культурах Востока, так и Запада. Однако если обратить внимание на конфуцианство, то здесь имеет место актуализация уже существовавших философом культуры, которые дали толчок к формированию гуманистической мысли в Китае, из чего можно сделать вывод о непрерывности трансформации конфуцианской мысли с течением времени и в какой-то степени «привычки» вновь и вновь обращаться к древности для решения многих социо-культурных, этических и политических вопро-

¹ Публикация выполнена в рамках научного проекта РНФ № 22–28–00162 «Концепция “осевого времени” в контексте интеркультурного диалога». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

сов. Еще в период «Сражающихся царств» (чжань го, 战国) Поднебесная долгое время находилась в состоянии государственной раздробленности, что дало толчок к формированию и развитию интеллектуальной мысли Конфуция (Кун-цзы, 孔子) [1, с. 37], хотя при этом она во многом была подчинена политической повестке дня, т. к. мыслителя интересовали вопросы должного управления и гармонизации государства, общества и человека. Однако затем с развитием конфуцианской мысли акцент сместился на изучение природы человека, что нашло отражение в работах Мэн-цзы и Сюнь-цзы и их прямо противоположных тезисах о природе человека [5, с. 356–357; 7, с. 256]. В целом можно заключить, что уже с этого момента больше внимания уделяется этике и добродетели человека, что заложило в дальнейшем фундамент уже к современным интерпретациям конфуцианской этико-социальной мысли.

В дальнейшем, в период ханьского конфуцианства, философская «школа ученых» (儒家) становится уже официальной государственной идеологией, что укрепило позиции конфуцианских идеалов, где упор делался не на знатность происхождения и политический статус человека, а на его знания классических конфуцианских канонов [9, р. 302].

Конфуцианство после падения династии Цинь и современное конфуцианство

С падением династии Цинь и последующей политической, экономической и культурной трансформацией значимость учения Конфуция уступила место модернизации, которое впоследствии оформилось в «Движение 4 мая» [10]. Китай сделал ставку на развитие в тех областях, где еще со времен Опиумных войн оказался не способен противостоять западным державам – это, в первую очередь, технологии, вооружение, развитие торговли и социальных благ. И добился в этом больших успехов, став одной из сильнейших мировых держав, однако, некоторые исследователи указывают на ухудшение общей «духовной атмосферы» в китайском обществе [14, р. 60]. Как выразился Джордж Мейкхем: «похоже, Китаю грозит опасность потерять свою душу» [11]. Некоторые при этом называют такое положение дел национальным духовным кризисом, который выражается, в первую очередь, в снижении или практически полном отсутствии значимости традиционных ценностей, которые в конфуцианской этике играли важнейшую роль в формировании личности, либо к их во многом номинальному следованию в обществе [12, р. 1–3]. К таковым можно отнести, например, уважение к старшим, родителям, власти, соблюдение социальных ролей внутри общества, т. к. именно социальная среда формирует личность и развивает ее.

На этом фоне как раз и появляется философская школа, которая предприняла попытку «реинтерпретации» конфуцианской этики в русле гуманизма и последующей ее актуализации уже в современном социально-культурном и философском дискурсе – Бостонская школа современного конфуцианства.

Один из видных представителей этой школы, Ду Вэймин (род. 1940) отмечает, что отход от традиционных ценностей в пользу «инструментальной рассудочности» во многом связан с установками эпохи Просвещения, которые он называл «самой мощной идеологией в мировой истории» [14, р. 59]. Он пишет, что основополагающие ценности, к которым относит права и свободы человека, рациональный подход к жизненным ценностям, разумное потребление благ, хоть и являются в мире доминирующими, на деле же ограничены инструментальной рассудочностью и укоренены в антропоцентризме, движимом «агрессивным» индивидуализмом, где практически не уделяется внимание религии и вопросам экологии. В противовес этим установкам бостонские ученые предлагают совершить «духовный поворот» (англ. *«spiritual turn»*), подразумевая переосмысление китайской философии в контексте общемировых проблем и внедрение ее в глобальный дискурс [13].

Для осуществления такого поворота Ду Вэймин, во многом следуя конфуцианской традиции, предлагает актуализировать этику Конфуция в рамках «Конфуцианского проекта», который является своего рода новым взглядом, направленным на осмысление человека в рамках восточного миропонимания, опираясь при этом и на опыт уже сложившейся на Западе традиции. В своей стратегии преодоления кризиса китайской культуры Ду Вэймин отталкивался от общего интереса к культуре цивилизаций «осевого времени», описанной К. Ясперсом, видя в них главный символ «духовного поворота» в философии [13].

Гуманизм на Востоке и на Западе и концепция совершенствования своего «Я»

Изначально гуманизм как явление на Западе во многом связывался со сферой образования, с понятием *studia humanitas*, куда входила грамматика, поэзия, риторика, история и моральная философия, а также считалось эквивалентом греческой пайдеи (*paideia*). Само понятие *humanitas* впервые возникает у Марка Туллия Цицерона и связано оно с идеалом образования знатных римлян, содержанием которого было воспитание людей через образование по греческому образцу (в речах Цицерона против Гая Варреса «О законе», «Об обязанностях», «Тускуланские беседы») [4]. Однако, с течением времени это понятие стало приобретать иные коннотации; Авл Геллий отмечал, что если во времена республики (т. е. Цицерона) *humanites* – это именно образованность, то во времена империи *humanites* стало именно человеколюбием (филантропия по-гречески) [2].

В этой связи конфуцианская этика может многое сказать как об образовании человека, так и о его воспитании. Определяются как процесс самосовершенствования человека в конфуцианской этике, так и его взаимоотношения с социумом и природой, что вылилось затем в отдельные подтемы как локальных, так и кросс-культурных исследований. Изначально процесс самореализации предполагает не только его нахождение во

взаимодействии с обществом, но и выстраивание своего рода «ответа на трансцендентное» [1, с. 60]. Такой одновременный антропо- и социоцентризм всегда был одной из ключевых характеристик китайской мысли на протяжении всей своей истории. Она выражалась в первую очередь в том, что человека рассматривали через призму его тесного взаимодействия с обществом и выявления его подлинной природы. Бостонские ученые, продолжая эту традицию, разрабатывают собственное понимание конфуцианской этики, что отразилось, в том числе, и в формировании своей позиции по вопросу воспитания личности.

В качестве основной стратегии Ду Вэймин, а затем его коллега Р.К. Невилл, объявили возврат к традиционным ценностям как исторически сложившимся паттернам культуры, которые можно было бы обозначить единым тезисом «Возврат к конфуцианству». Здесь важно отметить, что речь идет именно не о конфуцианстве времен только Конфуция, но обо всем историческом наследии, т. к., по сути, в самом китайском названии *жу цзя* (儒家) нет напрямую привязки к его личности.

Бостонские ученые акцентируют внимание на том, что человек создан не только лишь для реализации своих индивидуалистических побуждений, но призван сыграть свою роль во взаимодействии с социумом. Более того, в этом есть гармоничная система: чем более вовлечен человек в социальное взаимодействие, чем выше его ролевое взаимодействие с другими людьми, причем разной иерархии, тем больше личность реализует «собственное бытие». Ду Вэймин называет такие установки «инклюзивным гуманизмом», акцентируя внимание на диалоговом формате взаимодействия культур. Пока возможен диалог цивилизаций, возможно полноценное и гармоничное их развитие. Диалог позволяет развивать активное слушание и наше «сознание вслух», выступая в качестве паттерна мышления [14, р. 60].

Важно также обратить внимание на образовательный аспект, который затрагивают бостонские ученые, т. к. китайская культура еще с древности демонстрировала уважение к получению знаний. И в известном конфуцианском каноне – «Лунь Юй» – первые строки посвящены образованию: «изучать и вовремя применять на практике. Разве это не приятно!» [6, с. 26]. Более того, «широкая эрудиция и непреклонная воля, пытливость ума и тщательное обдумывание – во всем этом содержится человеколюбие» [6, с. 392].

Такое отношение к знанию формировалось не как результат познавательной деятельности конкретно взятой личности в отрыве от социума, а как часть процесса достижения добродетельности, человеколюбия, как один из практических способов достижения гармонии с миром. Усвоение знаний предполагало не просто номинальное воспроизведение каких-то фактов реальности, т. к. это могло привести к «учёности маленького человека», но и более глубинную рефлексию, предполагающую сочетание внутреннего лада человека и гармонии его внешнего взаимодействия с социумом и миром. В этой связи конфуцианская концепция гуманности свя-

зана с уважением к людям в соответствии, с одной стороны, с их истинной природой, признавая различные ценности в их характере и положении, с другой – включает туда тот путь становления, когда ростки знания развиваются в нем, трансформируясь уже в цельное системообразующее древо. В дальнейшем бостонские ученые, в частности, Ду Вэймин, называют это термином «культивирование собственного “Я”», которое, на первый взгляд, очень схоже с индивидуализмом западной культуры, предполагающим серьезный акцент на собственных достижениях и личностном росте: ты можешь стать кем угодно, хоть мудрецом, хоть буддой, т. к. ты уже содержишь в себе Дао-путь (*dao*, 道) [3, с. 18-19].

Однако у бостонских ученых идея «обучения для собственного блага» (англ. *learning for the sake of the Self*) базируется на том аспекте, что человек все-таки социальное существо, и общество, в какой-то степени, становится частью его собственной идентичности. Таким образом, бостонские ученые приходят к выводу, что общество – не «инструмент угнетения», а «инструмент взаимопомощи» членов общества друг другу. Таким образом образуется модель «взаимного сотрудничества», где человек не винтик в большом механизме и не индивидуализированная единица, но активно вовлеченная неотъемлемая часть культуры.

В целом бостонские ученые весь процесс самосовершенствования делят на два основных аспекта: «функциональное» становление человека путем реализации его волевых и моральных усилий по возвращению добродетели «из своего “Я”», и «субстанциальное», где в основу метафизической реальности человека становится человеколюбие само по себе, а не только его проявления в обществе [3, с. 36–38]. Человек, будучи психофизическим существом, не может не проявлять свое «Я» в реальности, а т. к., по мнению бостонских ученых, человеколюбие, будучи определенного рода моральным императивом, онтологически обусловлено, его необходимо актуализировать в мире через конкретные моральные поступки человека. В дальнейшем Ду Вэймин назовет это «созидающей напряженностью» (англ. *tension*, кит. *чжанли* 张力), проводя параллели с христианством [3, с. 3–19].

Таким образом, можно сделать вывод, что бостонские ученые предпринимают попытки синтеза западной и восточной культур, актуализируя конфуцианскую этику не только как моральную философию, но и как философскую антропологию и во многом религиозную традицию, воспринимая ее скорее как набор символических актов, проявленных на практике – в ритуале, как формы самовыражения человека, которые в дальнейшем становятся неотъемлемой частью человеческого бытия. Данный подход, с точки зрения бостонских ученых, дает возможность, с одной стороны, актуализировать дискурс конфуцианства для того, чтобы поддерживать общий диалог цивилизаций, с другой – может дать толчок к переосмыслению отношения молодежи к традиционной культуре уже локально в Китае.

Тем не менее открытыми еще остаются два основных вопроса: а) какова степень восприимчивости представителей других культур к знакам и смыслам, которые до него пытаются донести в рамках локального проявления общечеловеческих ценностей и насколько в целом подход к реинтерпретации конфуцианства «не умаляет» содержания тех понятий, которые приняты в конфуцианской философской традиции? Ведь если не будет возможности в полной мере отразить суть той или иной формы символического акта, это может привести к обратному эффекту, а не стать основой диалога; б) насколько необходим такой семантический «перевод» рядовому представителю другой культуры? Если у нас изначально есть установки на духовную «открытость» к диалогу, тогда обмен символическими актами может быть успешен, если же открытости этой не наблюдается, то, возможно, даже самая качественная «реинтерпретация» может привести к обратному эффекту и путанице смыслов не только для представителей другой культуры, но также и для самих носителей «реинтерпретируемой» традиции.

Список литературы

1. Васильев Л.С., Меликсетов А.В., Лапина З.Г., Писарев А.А. История Китая. М.: Оникс, Изд-во Московского Университета, 2002. 736 с.
2. Геллий А. Аттические ночи // Библиотека электронной литературы [Электронный ресурс]. URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/A/avl-gellij/atticheskie-nochi#> (дата обращения: 12.09.2023).
3. Ду Вэймин. Человеколюбие и самосовершенствование: собрание идей конфуцианства (кит. жэнь юй сюэшэнь: жуцзя сысян луныцзи. (仁与修身: 儒家思想论集)). Пекин: Шэньхуа, 2013.
4. Мейдер В.А. Гуманизм и гуманитарное знание как необходимые условия мирного решения острых социальных проблем (возможное и действительное) // Aspectus. 2015. № 2. С. 51–58.
5. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы-Шу») / пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова (отв. ред.), П.С. Попова. М.: Восточная литература, 2004. 432 с.
6. Суждения и беседы «Лунь Юй» / Конфуций; науч. перевод с кит., вступ. ст. и комм. Лукьянова А.Е; поэт. пер. Абраменко В.П. М.: ООО «Шанс», 2019. 420 с.
7. Феокистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исслед. и пер. М.: Наука, 1976. 293 с.
8. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: ИНИОН, 1978. 210 с.
9. Buckley E.P. The Economic and Social History of Later Han // Cambridge History of China: Vol. I: the Ch'in and Han Empires, 221 B.C. A.D. 220, 608–648. Edi. by Denis Twitchett and Michael Loewe. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
10. Columbia University, China: A Teaching Workbook — documents on May Fourth Movement // Web Archive official website. 2023. URL: <https://web.archive.org/web/20190621193700/http://afe.easia.columbia.edu/tps/1750.htm#fourth> (date of access: 12.10.2023).

11. Makeham J. Lost Soul: «Confucianism» in Contemporary Chinese Academic Discourse. Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute. Cambridge: Mass, 2008.
12. Liu L.H. The Clash of Empires. The Invention of China in Modern World Making. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2004.
13. Neville R.C. Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-modern World. N.Y.: State University of New York press, 2000. P. 145–152.
14. Tu Weiming. Beyond the Enlightenment Mentality: A Confucian Perspective on Ethics, Migration, and Global Stewardship // International Migration Review. 1996. Spring; 30 (1). P. 258–75.

CULTIVATING ONE'S SELF AS A FEATURE OF ORIENTAL HUMANISM AT THE BOSTON SCHOOL OF MODERN CONFUCIANISM

V.I. Chernykh

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow

The main purpose of the article is to analyse the concept of Eastern humanism within the framework of modern Eastern philosophy, associated, on the one hand, with the transformation of the discourse of Confucian ethics and its actualization since the «May 4 Movement», and on the other – with the reinterpretation of Confucian concepts through the prism of modern Western philosophical thought, in particular, set out in the concept of Boston scientists – Tu Weiming and R.K. Neville. In the article, analysing the theory of «Axial Age» created by K. Yaspers. According to his concept, it is noted that within the framework of classical Confucian thought, there is an actualization of already established cultural philosophemes within the framework of modern (at that time) discourse, which was then perceived by Boston scientists as an integral element of the Confucian tradition, which they use for their concept of cultivating their «Self».

Keywords: *modern Confucianism, Boston Confucianism, Eastern humanism, humanism, Confucian ethics.*

Об авторе:

ЧЕРНЫХ Варвара Игоревна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры «История философии» факультета гуманитарных и социальных наук, ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы» (РУДН), г. Москва. E-mail: chernykh_vi@rudn.ru

Author information:

CHERNYKH Varvara Igorevna – PhD (Philosophy), senior lecturer of History of Philosophy Department, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow. E-mail: chernykh_vi@rudn.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.11.2023.
Дата принятия рукописи в печать: 10.12.2023.

УДК 1(091):930.1

DOI: 10.26456/vtphilos/2023.4.156

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ К. СКИННЕРА: ГЕНЕАЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО ГОСУДАРСТВА

В.П. Потамская

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Контекстуализм Скиннера выражается в представлении, что тексты могут быть правильно поняты и истолкованы только при помещении их в соответствующий лингвистический контекст. Рассматривается генеалогия государства, предложенная Скиннером и подразумевающая изучение различных способов толкования концепта «государства» в истории политической мысли

Ключевые слова: интеллектуальная история, контекстуализм, политическая теория, речевой акт, государство

К. Скиннер – историк, философ, один из ведущих представителей Кембриджской школы, внес значительный вклад в развитие интеллектуальной истории и политической теории. Его интеллектуальная история не содержит в себе кантианской критики, демонстрации условий возможности политической деятельности. Скорее наоборот, это критика в стиле М. Фуко, которая вопрошает: «Какое место занимает единичное, случайное и продукт произвольных ограничений в том, что дано нам как всеобщее, необходимое, обязательное?» [2]. Скиннер заинтересован в изучении современного ограниченного диапазона понятий, используемых для повествования о политических проблемах: «Я заинтересовался идеей обогащения нашего словарного запаса отсылками к прошлому... Мы склонны думать о свободе как о предикате действий, утверждая, что люди свободны, если они не ограничены в осуществлении своих полномочий. Но почти никто не размышлял в этих терминах до эпохи Просвещения» [6]. Например, неоримская теория свободы, стоящая в центре мысли Скиннера, ценна именно тем, что она искоренена из современной политики, т. е. своей инаковостью [4, р. 65]. Для него также интересно употребление концепта «государство». В настоящее время государство, прежде всего, рассматривается как синоним правительства, что было далеко не всегда. К примеру, в римском праве слово *status* обозначало правовое положение и состояние. В свою очередь, повествование о правителях включало в себя представления об особом рода моральных свойств личности, особых *estate royal*, *estat du roi* или *status rigis*. Поэтому закономерным является следующий вопрос: как и почему подобные конкурирующие представления и концепции были вычеркнуты из политического словаря и к чему это привело [6]. Тем са-

мым, Скиннера интересуют не только сложившееся словоупотребление, но и те иные незнакомые смыслы, которые наши предки вкладывали в знакомые нам понятия политического словаря, другими словами, существующие разрывы в толкованиях. Вместе с тем, для Скиннера значимую роль играет и концептуальная преемственность: «мы все еще задаем вопросы, как это делал Аристотель, о наилучшем устройстве государства; об основаниях и пределах политического послушания; и о других связанных вопросах над которыми люди размышляли длительное время» [6]. Данная установка явно предполагает наличие вечных проблем и вопросов, хотя в более ранних методологических работах Скиннер подчеркивал невозможность существования подобного, констатируя нежелательность редукции истории политической мысли к вечным доктринам и идеям [14, р. 5]. Возрождая формулировку Р.Дж. Коллингвуда, он отмечал, что не существует вечных проблем – существуют только индивидуальные ответы на отдельные вопросы и, возможно, столько же разных вопросов, сколько есть их задающих [12, р. 50]. Тем самым, любой аргумент неизбежно является локальным или частным, и вследствие этого не может достичь уровня абстракции, необходимого для того, чтобы иметь трансисторическое значение.

Другим закономерным методологическим вопросом, занимающим центральное место в интеллектуальной истории Скиннера, является проблема контекста. Он выделял несколько возможных контекстов. Исторический контекст необходим, чтобы реконструировать, определить и понять какой-то значимый элемент, содержащийся в нем, что, по сути, подразумевает толкование в границах герменевтического круга, при рассмотрении текста как ответа на вопрос, а контекста как источника вопросов [8]. Кроме того, социальная и политическая жизнь сама по себе ставит проблемы перед теоретиками, что открывает возможность для социального контекста. Более того, текст всегда связан с другим текстом, что определяет основополагающий контекст для Скиннера – лингвистический, поэтому многие критики, например М. Бевир, характеризовали подход Скиннера как лингвистический контекстуализм [1]. Данный подход позволяет увидеть, как мы «захвачены» собственным специфическим языковым контекстом, и понять, что наши концепции не являются самоочевидными интерпретациями реальности [2]. Лингвистический контекст состоит из унаследованной культуры и традиций политического мышления, преобладающих в данном обществе, стало быть автор действует только в рамках словарей (или же идеологий), устанавливаемых специфическим языковым контекстом [13]. Значения слов и высказываний варьируются в зависимости от того, в каком историческом и лингвистическом контексте используется утверждение. Любые попытки определить внеисторическое значение текста потерпят неудачу, поскольку не существует идеального языка или фиксированного значения для него слов, на которые интерпретатор текста может ссылаться при переводе [5].

Скиннеру также близка позиция П. Рикера, выражаемая в утверждении, что текст обладает значением, независимым от автора и исходной ситуации, задаваемой внешним социально-историческим контекстом, и поэтому способен приобретать независимые значения. Всегда будет существовать и предполагаемое значение, поскольку используемая лексика часто обладает множественными или спорными толкованиями, поэтому зачастую определенную сложность приобретает формулирование выводов о точных намерениях автора исходя из использования различных способов словоупотребления. С другой стороны, значение текста может ассоциироваться с тем, как текст должен был быть воспринят, т. е. что мог иметь в виду его автор, и тогда значение и интенциональность, по мнению Скиннера, возможно приравнять [6]. Работа Ж. Деррида и других сторонников деконструкции слишком сосредотачивается, по мнению Скиннера, на поиске тех значений, которые не подразумеваются. И хотя он, в значительной степени, согласен со скептическими наблюдениями Деррида относительно возможности восстановления намерений перед лицом полисемии и двусмысленности, для него было бы ошибочным делать вывод об неуместности и даже безнадежности изучения интенциональности. Во-первых, Скиннер не стремится полностью отойти от традиционной фигуры автора, сохраняя понятие авторской интенциональности, в целях объяснения процессов концептуальных изменений: вполне возможно определить те моменты в истории философии, когда возникает новая тема или формируется новый способ осмысления устоявшейся концепции, а за подобными изменениями могут стоять отдельные авторы [10]. Во-вторых, Скиннер также не принимает деконструктивистскую тенденцию текстовой интерпретации, стирающую различие между текстами, поскольку без автора не было бы способа объяснить, как меняется политический дискурс общества. В то время как языковые темы каждого общества формируют и ограничивают мысли человека, эти же самые языковые игры также являются источником политических изменений. Хотя Скиннер использует автора для объяснения изменений в политическом дискурсе, он не позволяет ему занимать центральное место в своей методологии, поскольку концентрация на предполагаемых состояниях действующего лица приводит к игнорированию значительного количества информации, которая имеет отношение к любым попыткам объяснения. Следовательно, исследователь должен сосредотачиваться на изучении всего диапазона дискурсов и намерений.

В центре внимания Скиннера стоят языковые действия и речевые акты, понимаемые в традиции Дж.Л. Остина: при размещении любого речевого акта в контекст имеющих смысл языковых и социальных условий возможно восстановить изначальную силу высказываний, продемонстрировать, например, что конкретное высказывание имело силу предупреждения, а не приказа, приветствия или же предсказания. Ряд критиков указывали на невозможность проникновения в сознание автора и подчеркивали ментальный характер намерений, другие, к примеру, К. Миноуг,

Дж. Фемиа и Дж. Кин критиковали подобные воззрения Скиннера. Фемиа считал, что если интеллектуальная история должна иметь какое-то значение в настоящем, то историки должны сосредоточиться на влиянии текста, а не на намерениях автора [3]. Миноуг полагал, что политические теоретики и интеллектуальные историки интересуются двумя разными аспектами текста [9], а Кин указывал, что исследователь не может восстановить намерения автора, потому что интерпретация каждого предвзята [7]. Тем не менее, для Скиннера намерения выражаются в публичной сфере, являясь заданными в пространстве социальных значений: «какие бы намерения не были у данного автора, они должны быть конвенциональными намерениями в том смысле, что они должны быть узнаваемы как намерения отстаивать какую-то конкретную позицию в обсуждении какой-либо темы или вопроса» [13]. Соответствующая методология истории идей должна определить весь спектр сообщений, которые могли бы быть конвенционально осуществлены посредством произнесения данного высказывания, и, затем, проследить отношения между данным высказыванием и более широким языковым контекстом, для того, чтобы декодировать фактический замысел автора.

Рассмотрим более подробно взгляды Скиннера на государство – один из наиболее интересных для него концептов, наряду с концептом свободы. В работе «Генеалогия современного государства» он стремится раскрыть различные способы его использования в прежние времена, что позволит критически осмыслить особенности его понимания в настоящее время [11]. Для Скиннера очевидна сложность обнаружения какой-либо согласованной концепции, которой соответствовало бы слово «государство». В последнее время в западной науке наметилась тенденция рассматривать государство как наименование установленного государственного аппарата, и в обывденном языке слова государство и правительство стали практически синонимами. В этой связи закономерным для Скиннера является следующие вопросы: обеднело ли наше мышление вследствие отказа от ряда более ранних и нормативных теорий, возможно ли переосмыслить эту концепцию иными более плодотворными способами? [11, р. 326].

В рамках англоязычной правовой и политической теории дискуссии о государстве, государственности и государственной власти формируются к кон. XVI – нач. XVII вв., что было обусловлено влиянием схоластических дискуссий о *summa potestas*, а также растущей доступности французских трактатов о суверенитете и итальянских руководств по политике и государственному разуму. В результате слияния этих направлений мысли термин «государство» стал использоваться для обозначения особого типа союза или гражданской ассоциации, а именно, *universitas* или же сообщества людей, живущих под суверенной властью признанного монарха или правящей группы [11, р. 326–327]. Один из вопросов, который поднимался в ренессансном жанре советов для князей, всегда заключался в том, как должны действовать правители, чтобы сохранить свое государство и под-

держат свой статус. Теоретики права того поколения говорили в схожих терминах о важности сохранения своего государства или положения в качестве правителя. Однако, по мнению этих авторов, есть нечто более безличное, что должно быть сохранено в целях избегания государственного переворота – благосостояние политического организма, т. е. в данный момент ряд теоретиков права начали описывать *corpus politicum* как государство. Языковое изменение было незначительным, но влекло за собой важные концептуальные перемены – на смену необходимости правителей поддерживать свой собственный статус приходит обязанность поддерживать управляемые государства [11, р. 328].

Подобный способ мышления о государстве (Скиннер соотносит его с абсолютистской теорией) вскоре был подхвачен двумя отдельными направлениями юридического и политического дискурса в Англии нач. XVII в. Первое возникло из схоластических дискуссий о *suprema potestas*: хотя эти философы допускают, что *universitas* народа должен был быть первоначальным носителем верховной власти, они настаивают на том, что акт подчинения правительству всегда включает в себя то, что может быть охарактеризовано как «квазиотчуждение» политических прав. Другая, более влиятельная формулировка, была частью доктрины божественного права королей. Сэр Р. Филмер, самый известный защитник божественного права в Англии нач. XVII в. характеризует как опасную ересь веру в то, что «человечество от природы наделено свободой от всякого подчинения и вольностью выбирать форму правления по своему усмотрению» (цит. по: [11, р. 330]). По мнению Филмера, правители получают свою власть не от народа, а непосредственно от «рукоположения самого Бога», короли являются помазанниками и наместниками Господа и, следовательно, обладают высшей и неоспоримой властью над государственным организмом.

Критики абсолютистской теории сошлись во мнении, что, «когда мы говорим о государстве, мы имеем в виду тип гражданского союза, организм или общество людей, объединенных под властью. Но они отвергли метафору, согласно которой этот *societas* или *universitas* – просто безголовый торс, нуждающийся в монархе, который бы руководил им и контролировал его» [11, р. 332]. Верховная власть может принадлежать союзу народа, стало быть, государство подразумевает под собой совокупность людей, рассматриваемых как обладатели суверенитета. В этом направлении, как указывает Скиннер, развилось два различных вызова абсолютистской теории, в рамках которых формируется новая теория государства. Первый вызов исходил от группы писателей-«политических анатомов», сосредоточенных на сравнении различных форм правления. В центре их внимания стояли народные государства или же просто «государства», которые именуются подобным образом, чтобы отличить их от других от монархий и княжеств. Подобные сообщества обычно управлялись законодательными собраниями, в которых люди были представлены в соответствии с их различными социальными рангами или сословиями. Теоретики данного направления утверждали, что

жить при монархии – значит подчиняться правам короля и, таким образом, жить в некоторой степени в зависимости от его воли: как было установлено в «Сборнике римского права», зависеть от воли другого человека – это то же самое, что значит быть рабом. Если необходимо сохранить свою свободу под властью правительства, то должен быть обеспечен такой политический порядок, в котором не допускаются чрезмерные полномочия. Скрытый вывод, к которому приходят авторы, заключается в том, что, если вы хотите жить «в свободном государстве», вы должны обязательно жить в самоуправляющейся республике. Наиболее ярким примером подобного государства являлась Венеция [11, р. 334].

Вторая, более радикальная, линия атаки основывалась на схоластических дискуссиях о *summa potestas* и их адаптации гугенотскими публицистами в последние десятилетия XVI в., убежденных, что при всех законных формах правления – как при монархиях, так и при республиках – права суверенитета всегда должны оставаться за *universitas* народа или государственным организмом. В противном случае народ будет обречен на жизнь в зависимости от доброй воли своего государя, что приведет к низведению из первоначального состояния свободы в неестественное состояние рабства. Первым английским политическим теоретиком, изложившим именно эту аргументацию, был Г. Паркер, заявлявший, что суверенитет в конечном итоге принадлежит народу. Будучи образом или представлением государства, парламент «не может иметь никаких интересов, отличных от интересов народа», и именно в силу этой идентичности он становится «высшим разумом или судебной властью этого государства» (цит. по: [11, р. 337–339]). Как только подобная теория государства была введена в обращение, она была яростно осуждена роялистами и абсолютистами всех мастей.

Иную теорию предложил Т. Гоббс, начавший исследование с размышлений о естественном состоянии человечества – войны всех против всех, следовательно, народа как единого организма для него вообще не существует. Он полностью поддерживает мнение парламентариев о том, что единственный механизм, с помощью которого могут быть созданы законные режимы, – это «согласие каждого из субъектов», каждый из которых должен передать власть «от себя в частности» носителям суверенной власти – монархам [11, р. 342–343]. Гоббс никогда не говорил в манере, типичной для теоретиков абсолютизма, о почитании королей как помазанников Господних или как наместников Божьих на земле. Объясняя политический завет, он предполагал, что нельзя ожидать подчинения суверенной власти, если люди не верят, что в результате приобретут более мирный и устоявшийся образ жизни, нежели в природном состоянии. Все суверены по определению абсолютны, их нельзя наказать или отстранить от должности, если они ведут себя несправедливо. Однако, в этом случае они нарушают свой долг – стремление «обеспечивать общие интересы», управляя правительством способом, «приемлемым для справедливости и общего блага» (цит. по: [11, р. 343]). Когда люди уполномочивают пред-

ставителя, они должны быть готовы считать себя «собственниками» всего, что впоследствии будет сказано или сделано данным лицом. Причина подобного заключается в том, что актом разрешения суверену дается право говорить и действовать от имени населения. «Поэтому мы должны быть готовы взять на себя ответственность за его слова и действия, как если бы они были нашими собственными». Тем самым, Гоббс приходит к центральному утверждению о значении общественного договора: «когда мы соглашаемся уполномочить суверена, мы превращаемся из простого множества в единую группу». Людей теперь объединяет общее согласие жить в подчинении закону и наличие единой определяющей воли суверенного представителя, чьи слова и действия считаются общими: «множество людей составляют Одно Лицо, когда они представлены одним Лицом» (цит. по: [11, р. 343]). Таким образом рождаются две сущности, не существовавшие в естественном состоянии: искусственное лицо, которому дается право говорить и действовать от имени группы людей – государь, и искусственная личность, создаваемая при приобретении единой воли и голоса – содружество или государство. Гоббс подчеркивал, что государство – это личность, персона, отличная от правителей и управляемых, и именовал его Левиафаном. Государство отделяется не только от фигуры суверена, но и от единства множества, которым суверен управляет в конкретный момент времени. Правители приходят и уходят, единство множества постоянно меняется по мере того, как его члены рождаются и умирают, а личность государства сохраняется, поддерживая обязательства и отстаивая права далеко за пределами жизни любого из его подданных. В тоже время Гоббс признавал, что никакое государство не может быть бессмертным, оно подвержено болезням и опасностям. Суверен, на которого возложены полномочия, всего лишь «олицетворяет» государство: любые действия, которые он совершает в своем официальном качестве, всегда приписываются государству и считаются действиями государства. Следовательно, именно государство (*Persona Civitatis*) является истинным обладателем суверенитета и имеет права и полномочия издавать законы и обеспечивать повиновение [11, р. 347]. Действия являются «правильными», когда выполняются два взаимосвязанных условия. Во-первых, они должны быть предприняты сувереном, уполномоченным членами множества говорить и действовать от имени лица государства. Во-вторых, они должны быть направлены на сохранение жизни и здоровья, обеспечения безопасности, общего блага или соблюдения общественных интересов.

Первым философом, опиравшимся на идеи Гоббса, был С. Пуфендорф, подробно обсуждавший концепцию *civitas* как *persona moralis* и способствовавший расширению подобных дискуссий. По Пуфендорфу, наиболее подходящим определением гражданского государства, по-видимому, является следующее: «это сложная моральная личность, чья воля, объединенная и связанная вместе теми соглашениями, которые прежде были приняты среди множества людей, считается волей всех» (цит.

по: [11, р. 351]). Этот ключевой отрывок – не более чем цитата из определения государства Гоббса. Пуфендорф признавал, что государство не может надеяться действовать от своего собственного имени; ему нужен представитель. Поэтому, когда правители осуществляют свою «общественную волю», они «представляют волю государства». Дальнейшее развитие данные идеи получают в творчестве Э. де Ваттеля. Рассматриваемое как союз индивидов, государство у него выступает в качестве отдельной «моральной личности», обладающей «разумом и волей, присущими только ей самой». Как только установлена определенная форма правления, носители суверенитета наделяются высшими полномочиями по «распоряжению всему, что связано с общественным благосостоянием», но осуществляют их лишь как представители, которым поручено действовать «во имя безопасности государства» [11].

Договорная теория начала привлекать внимание английских теоретиков права, чему, несомненно, способствовало появление в 1750 г. первого сборника политических сочинений Гоббса. Юрист У. Блэкстоун включил основные положения теории Гоббса в вводное эссе в первом томе своих «Комментариев к законам Англии» в 1765 г. Блэкстоун настаивал, что «единственными истинными и естественными основами общества являются желания и страхи отдельных людей» (цит. по: [11, р. 353]), а выходом из подобного состояния является «политический союз» множества, где каждый должен согласиться «подчинить свою частную волю воле одного человека или собраний людей, которым доверена высшая власть», тем самым позволяя им действовать как «один человек», обладающий «единой волей». К этому аргументу Блэкстоун добавляет в отрывке, еще более напоминающем Гоббса, что имя этого политического союза – государство – «коллективное тело, состоящее из множества индивидуумов, объединенных для безопасности и удобства и намеревающихся действовать вместе как один человек» (цит. по: [11, р. 353–354]).

Хотя договорная теория, по мнению Скиннера, является одним важнейших политических следствий эпохи Просвещения для политической теории континентальной Европы в XIX в., к кон. XVIII в. возник иной способ мышления о публичной власти, при котором концепция государства как отдельного юридического лица почти полностью ускользнула из поля зрения. Атаку на подобную концепцию государства можно разделить на последовательные волны. Первая была связана с подъемом классического утилитаризма в последние десятилетия XVIII в. и с реформированием юриспруденции в утилитаризме Дж. Бентама [11, р. 355]. Предпринятая Бентамом «демистификация» государства выразилась в следующем убеждении: если термин «государство» вообще имеет какое-либо значение, то он может относиться только к реальной группе лиц, возглавляющих некий идентифицируемый аппарат правительства. Тем самым государство сводилось к наличию «отдельных лиц, наделенных полномочиями, которые можно использовать на благо остальных». Если бы не было таких лиц, наделенных

такими полномочиями, «не было бы такого понятия, как государство» [11, р. 356]. Л.Т. Хобхаус в работе «Метафизическая теория государства» под государством подразумевал либо правительство, либо, «что немного точнее, организацию, которая стоит за законом и правительством». Полномочия государстве, в этой связи, сводятся к различным актам правительства. Г. Ласки, размышляя в схожем ключе, утверждал, что действиями государств на самом деле является действием правительства. Когда мы говорим о государстве, мы просто имеем в виду господствующую систему судебной и исполнительной власти вместе с соответствующим аппаратом бюрократии и принудительной силы. Воззрения Ласки основывались на предположении, что государство остается основной концепцией, которую необходимо проанализировать и создать действующую философию государства.

Подобные установки стали вызывать сомнения у ряда политических теоретиков, что нашло выражение во второй волне критики. Этому во многом способствовал подъем международно-правовых организаций в период, предшествовавший Первой мировой войне, примером чего являются принятые Гаагские конвенции о законах и обычаях войны, которые существенно ограничили права суверенных государств вести военные действия на своих условиях. Учреждение Лиги Наций и Постоянной палаты международного правосудия, также подразумевало, по крайней мере теоретически, наличие силы, имеющей преимущество над юрисдикцией отдельных государств во многих областях. Следовательно, все большее число комментаторов стали предполагать, что концепция суверенного государства просто отжила свой век. К примеру, Н. Эйнджелл в «Основах международной политики» отмечал, что размышления о государстве как основной единице политического анализа безнадежно устарели и «противоречат фактам», поэтому необходимо отказаться от «привычки мыслить государством» (цит. по: [11, р. 359]). Изменения в экономической и политической системе второй половины XX в. продемонстрировали, что, по мнению ряда теоретиков, «старые государственнические категории, которые веками определяли дипломатию и государственное управление», теперь «настолько явно вытесняются», что мы скоро перестанем описывать политическую жизнь в подобных терминах вообще. Полномочия отдельных государств находятся в окончательном упадке; государство сжимается, отступает, «уходя в тень». В результате концепция государства теряет всякое значение как в политической философии, так и в теории международных отношений. Ф. Анкерсмит недавно зашел так далеко, что пришел к выводу, что «впервые за более чем полтысячелетия государство находится на пути к упадку» (цит. по: [11, р. 360]), что является достаточно спорным с позиции Скиннера. Для него основным недостатком современных дискуссий о государстве является чрезмерное стремление объявить о смерти государства. Сложно отрицать, что в современности отдельные государства утратили многие традиционные атрибуты суверенитета, тем не менее, ведущие государства мира остаются главными действующими лицами на международной арене и политическими акторами на своих территориях. Они продол-

жают печатать деньги, взимать налоги, обеспечивать исполнение контрактов, участвовать в войнах, заключать в тюрьмы, принимать законы.

Итак, истинное историческое понимание, по Скиннеру, состоит в изучении стремлений и намерений автора посредством анализа лингвистического контекста. Надлежащая методология истории идей должна состоять, во-первых, в том, чтобы очертить весь диапазон коммуникаций, которые могли бы быть конвенционально осуществлены посредством произнесения данного высказывания, и, во-вторых, проследить отношения между данным высказыванием и этим более широким лингвистическим контекстом, выступающим как средство декодирования фактического намерения автора. Изучение генеалогии государства позволяет обнаружить, что концепция государства всегда являлась предметом споров и дебатов. В последнее время преобладает так называемый редукционистский взгляд на государство: термин «государство» лучше всего понимать просто как обозначение установленного аппарата управления, а значение правительства снижается в новом глобализованном мире, что является весьма спорным и неподтверждаемым, по мнению Скиннера. Хотя многие теории государства в настоящее время интересны лишь с исторических позиций, договорная теория, по его мнению, представляет собой тот образ мышления, от которого не следует отказываться. Сохранение договорной теории, подразумевающей различие между аппаратом управления и личностью государства, в современном политическом дискурсе позволило бы не только рассмотреть легитимность поведения правительства, но и оправдать действия, которые правительства иногда вынуждены предпринимать во времена кризисов и чрезвычайных ситуаций.

Список литературы

1. Bevir M. The Role of Contexts in Understanding and Explanation [Electronic resource]. URL: https://escholarship.org/content/qt3rx2x6jv/qt3rx2x6jv_noSplash_1ed82de1cdda83d5159b849525a5ade6.pdf (accessed: 26.09.2023).
2. Edling M., Mörkenstam U. Quentin Skinner: From Historian of Ideas to Political Scientist [Electronic resource]. URL: https://tidsskrift.dk/scandinavian_political_studies/article/view/32837/31123pdf (accessed: 21.10.2023).
3. Femia J.V. An Historicist Critique of «Revisionist» Methods for Studying the History of Ideas // History and Theory. 1981. № 20 (2). P. 113–134.
4. Fisker T. Intellectual History as Political Theory: The Relevance of Quentin Skinner [Electronic resource]. URL <https://www.timfisker.org/wp-content/uploads/2015/01/Intellectual-history-as-political-theory-updated.pdf> (accessed: 21.09.2023).
5. Havercroft J. Skinner, Wittgenstein and Historical Method [Electronic resource]. URL: <https://www.jstor.org/stable/43263810> (accessed: 26.09.2023).
6. Ideas in Context: Conversation with Quentin Skinner [Electronic resource]. URL <https://cjh.uchicago.edu/issues/fall16/7.12.pdf> (accessed: 21.09.2023).
7. Keane J. More Theses on the Philosophy of History // Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics. Princeton: Princeton University Press, 1988. P. 204–217.

8. Lamb R. Quentin Skinner's Revised Historical Contextualism: a Critique [Electronic resource]. URL: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/55413/RLambHHSSkinnerarticle.pdf?sequence=4&isAllowed=y> (accessed: 24.08.2023).
9. Minogue K.R. Method in Intellectual History: Quentin Skinner's Foundations // Philosophy. 1981. Vol. 56. № 218. P. 533–552.
10. Professor Quentin Skinner. Interview Transcript [Electronic resource]. URL: https://archives.history.ac.uk/makinghistory/resources/interviews/Skinner_Quentin.html (accessed: 26.09.2023).
11. Skinner Q. A Genealogy of the Modern State [Electronic resource]. URL: <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2073/pba162p325.pdf> (accessed: 26.03.2023).
12. Skinner Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas [Electronic resource]. URL: <http://people.exeter.ac.uk/sp344/skinner%20meaning%20and%20understanding%20in%20hist%20ideas.pdf> (accessed: 24.08.2023).
13. Skinner Q. Motives, Intentions, and the Interpretation of Texts // Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics / ed. by J. Tully. Cambridge: Polity Press, 1988. P. 393–408.
14. Whatmore R. Quentin Skinner and the Relevance of Intellectual History. [Electronic resource]. URL: https://www.academia.edu/34510985/Quentin_Skinner_and_the_Relevance_of_Intellectual_History (accessed: 21.10.2023).

Q. SKINNER'S INTELLECTUAL HISTORY: A GENEALOGY OF THE MODERN STATE

V.P. Potamskaya

Tver State University, Tver

Skinner's contextualism is expressed in the notion that texts can only be correctly understood and interpreted when placed in an appropriate linguistic context. The genealogy of the state proposed by Skinner is examined. It implies the study of various ways of understanding the concept of «state» in the history of political thought.

Keywords: *intellectual history, contextualism, political theory, speech act, state.*

Об авторе:

ПОТАМСКАЯ Вера Павловна – кандидат философских наук, доцент кафедры всеобщей истории ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: potamskaya.v@yandex.ru. SPIN-код: 3657-9312

Author information:

POTAMSKAYA Vera Pavlovna – PhD, As. Prof. of the Dept. of General History, Tver State University, Tver. E-mail: potamskaya.v@yandex.ru. SPIN-код: 3657-9312

Дата поступления рукописи в редакцию: 27.10.2023.

Дата принятия рукописи в печать: 26.11.2023.

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

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

В редакционный совет журнала «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия» необходимо представить:

- файлы:
 - рукопись статьи;
 - сведения об авторе(ах);
 - скан заполненного лицензионного договора.
- документы на листах формата А4 (1 экз.):
 - рукопись статьи;
 - сведения об авторе(ах);
 - заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

В связи с переходом журнала на электронную форму подачи, рецензирования и обработки статей рукописи подаются в электронном виде в формате MS Word через систему Open Journal System (OJS) на сайте <https://journal.tversu.ru/index.php/philosophy/login>.

Сведения об авторе(ах) должны содержать:

1. Фамилию, имя, отчество (полностью, при наличии) автора.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учёбы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус – напр. «аспирант»).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и телефон (для связи и переписки).
6. SPIN-код – персональный идентификационный код автора в SCIENCE INDEX (РИНЦ).
7. Профиль автора в ORCID.

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

Правила оформления текста статьи

Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации:

1. представляемая статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны;
2. материалы должны соответствовать профилю журнала;
3. название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать её содержанию;
4. во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу;
5. выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам;

6. результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким;
7. за ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несёт автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.
8. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:
 - текстовый редактор Microsoft Word версии не ниже 97 (название файла со статьёй даётся по фамилии первого автора (например, Petrov_text.docx, Petrov_text.rtf);
 - язык публикаций – русский. Перевод аннотации и ключевых слов должен быть сделан с учетом используемых в англоязычной литературе специальных терминов и правил транслитерации на английский язык. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке.
 - формат бумаги А4;
 - параметры страницы: поля – верхнее 3 см, левое и нижнее 2,5 см, правое 2 см, верхний колонтитул 2 см, нижний колонтитул 2 см;
 - к публикации принимаются статьи объёмом до 0,5 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объёмом до 0,5 п. л.; рецензии; сообщения (краткая информация о научной проблеме, научной жизни, заметки о достижениях отдельных учёных или юбилейных датах, некрологи) в объёме от 0,2 до 0,4 п. л.; рецензии (до 0,5 п. л.).

Общий порядок расположения частей статьи

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).
2. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при ее наличии) даётся на название статьи и выносится подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).
3. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
4. Название основного места работы (учёбы), город (выравнивание по центру, 11 пунктов).
5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов,) – 100–250 слов.
6. *Ключевые слова на русском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую) 5–7 слов и/или словосочетаний.
7. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиография выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти – Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется (смешивается с гиперссылками). Вместо подчеркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.
8. Благодарности (при их наличии) (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов).
9. Список литературы (выравнивание по левому краю, 11 пунктов). биб-

лиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту, начиная с первого, выполненное по ГОСТ Р 7.0.5–2008. «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы – нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей – 25) наименований: приводятся только источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются). При этом ссылки на собственные публикации не должны преобладать, желательно, чтобы их количество не превышало 25% общего числа ссылок.

10. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).
11. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
12. **Название учреждения(-ий)** на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).
13. **Аннотация** на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
14. **Ключевые слова (Keywords)** на английском языке (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
15. **Сведения об авторах** на русском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученая степень, ученое звание, должность с указанием подразделения, место работы с указанием организационно-правовой формы учреждения, адреса (юридического) и почтовый индекс, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).
16. **Сведения об авторах** на английском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы, адреса и почтового индекса, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).

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

В связи с формированием Министерством юстиции РФ реестра организаций, физических лиц и СМИ, выполняющих функции иностранного агента, убедительно просим авторов проверять текст предоставляемых статей и ссылок в них на предмет включения соответствующих субъектов в реестр Министерства юстиции РФ.

При наличии указаний/ссылок на физических лиц, организации и СМИ из указанного реестра необходимо после ФИО, наименования организации или СМИ ставить знак сноски * (звездочку) и на этой же странице под текстом указывать факт включения в реестр.

Журнал «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия» в соответствии с решением президиума Высшей аттестационной комиссии (ВАК) Минобрнауки РФ включён в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук по следующей группе научных специальностей:
5.7. Философия.

Контактные данные редакционной коллегии

Россия, 170100, г. Тверь, ул. Трёхсвятская, д. 16/31, каб. 204

Тел.: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (глав. ред.)

Официальный сайт журнала – <https://journal.tversu.ru/index.php/philosophy/index>

E-mail: vestnik-tver@mail.ru, gubman@mail.ru

Главный редактор – Губман Борис Львович;

ответственный секретарь – Рассадин Сергей Валентинович.

Вестник Тверского государственного университета.

Серия: Философия №4 (66), 2023

Подписной индекс: **85715** (интернет-каталог «Пресса России»)

Подписано в печать: 20.12.2023. Выход в свет: 21.12.2023.

Формат 70 x 108 ¹/₁₆. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 14,87.

Тираж 500 экз. Заказ № 293.

Издатель/учредитель – Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тверской государственный университет».

Адрес: 170100, г. Тверь, ул. Желябова, д. 33

Отпечатано в издательстве Тверского государственного университета.

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, Студенческий пер., д. 12, корп. Б.

Тел. (4822) 35-60-63.

Цена свободная