

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. Спирина;
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, 2024

Scientific Journal

Founded in 2007

Registered by the Federal Service for Supervision of Communications,
Information Technology and Mass Media
PI № ФС77-61024 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 -----	6
Коськов С.Н. Конвенциональный характер построения общей теории относительности -----	6
Максимова М.В., Малинецкий Г.Г. Возможные методы конструирования аттрактора в социокультурной системе, находящейся в равновесном состоянии (философско-научные основания) -----	15
Бондарев Д.Е. Философские основания двоичного исчисления и роль искусственного интеллекта в современном мире -----	35
Кузьменко А.А. Эргокультура и социотехноприродный эргоцентризм: социально-философское осмысление понятий -----	54
Топчиев М.С. Национальная идентичность в обеспечении социетальной безопасности России: социально-экономический потенциал -----	64
Ильин В.В., Кокоева И.А., Родин П.Н., Сапегина О.П. Духовно-нравственное измерение отечественного образования-----	73
Равочкин Н.Н. Многоликий характер постистории: социально-философский анализ -----	86
Токарчук Е.Г. Социально-политический дискурс о примирении -----	98
Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиотические фикции в культурном пространстве -----	106
Бакурадзе А.Б., Лахтин А.Ю. К вопросу о природе и сущности феномена «культура человека» -----	115
Ефименко Е.С. Смерть, тело и погребальный ритуал как культурные и философские архетипы образа человека в духовных традициях Восточного Средиземноморья: исследовательская модель Яна Ассмана -----	125
Некрасов С.И. Русская народная сказка – мировоззренческий фундамент национального менталитета-----	136
ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ -----	143
Пархоменко Р.Н. А.С. Хомяков о настоящем и будущем России -----	143
Михайлова Е.Е. В.О. Ключевский «Евгений Онегин и его предки»: культурно-исторический контекст (статья первая) -----	151
Буланов В.В. Первый философский манифест Николая Бердяева и мировоззрение Фридриха Ницше -----	159
ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И	
СОВРЕМЕННОСТЬ -----	164
Симонян А.В. Проблема континуума в «Комментарии на “Физику” Аристотеля» Ричарда Руфа из Корнуэлл -----	164
Ануфриева К.В. Исторический метанарратив как способ самосознания культуры Нового времени -----	179

Медведев Н.В., Егорова Т.В. Игровая модель языка Г.-Г. Гадамера и Л. Витгенштейна: сравнительный анализ-----197

Потамская В.П. Интеллектуальная история К. Скиннера: проблемы легитимации социальных практик -----207

Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ.

Серия: Философия»-----218

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE	6
Koskov S.N. The conventional nature of the construction of the general theory of relativity	6
Maximova M.V., Malinetskiy G.G. Possible methods for constructing an attractor in a system in equilibrium (from philosophical perspective)	15
Bondarev D.E. Philosophical foundations of binary calculus and the role of artificial intelligence in the modern World	35
Kuzmenko A.A. Ergo culture and sociotechnological egocentrism: a socio-philosophical understanding of concepts	54
Topchiev M.S. National identity in ensuring Russia's societal security: socio-economic potential	64
Ilyin V.V., Kokoreva I.A., Rodin P.N., Sapegina O.P. The spiritual and moral dimension of national Education	73
Ravochkin N.N. Multifaceted character of Post-history: socio-philosophical analysis	86
Tocarchuk E.G. Socio-political discourse about reconciliation	98
Lebedev V.Y., Prilutskij A.M. Semiotic fictions in the cultural space ----	106
Bakuradze A.B., Lakhtin A.Yu. On the question of the Nature and Essence of the phenomenon of «Human culture»	115
Efimenko E.S. Death, body and funeral ritual as cultural and philosophical archetypes of the human image in the spiritual traditions of the Eastern Mediterranean: a research model by Jan Assmann	125
Nekrasov S.I. Russian folk Tale – worldview foundation of national Mentality	136
 PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY	 143
Parkhomenko R.N. A.S. Khomyakov about the present and future of Russia	143
Mikhailova E.E. V.O. Kliuchevsky «Eugene Onegin and his ancestors»: cultural and historical context	151
Bulanov V.V. Nikolai Berdyaev's first philosophical manifesto and Friedrich Nietzsche's worldview	159
 PHILOSOPHY ABROAD: PAST AND PRESENT	 164
Simonian A.V. The Concept of the Continuous in Richard Rufus of Cornwall's «Commentary on Aristotle's “Physics”»	164
Anufrieva K.V. Historical meta-narrative as a way of self-reflection of modernity Culture	179
Medvedev N.V., Egorova T.V. G.-G. Gadamer's and L. Wittgenstein's game model of Language: comparative analysis	197
Potamskaya V.P. Q. Skinner's intellectual history: problems of legitimation of social practices	207

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 168:115.4

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.006

КОНВЕНЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ПОСТРОЕНИЯ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ

С.Н. Коськов

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

В статье продемонстрированы гениальные ходы мыслей А. Эйнштейна. Обоснован конвенциональный характер принципов постулатов теории относительности.

Ключевые слова: *субъект научного познания, научная теория, конвенция, конвенциональность знания, пространство, время.*

Строго говоря, логического перехода от специальной теории относительности к общей теории относительности не существует. Обычно в известной нам литературе этот логический переход оформляется задним числом, Эйнштейн с таким же успехом мог и не создать общую теорию относительности.

Дело в том, что еще в сознании древних греков родилась мечта о такой теории (эпистэмное знание), которое, исходя из небольшого набора теоретических принципов, знаний, аксиом, постулатов могла бы объяснить сущностную структуру мира. Поэтому греки пришли в полный восторг, когда появилась Евклидова геометрия. Представить геометрию как чистую теорию, как эпистэмное знание, которое никак не связано с чувственной наглядностью (доксо), с материальными стихиями, казалось невыполнимым делом. Евклид не только создал геометрию как чистое знание, но и представил геометрию как дедуктивно-аксиоматическую теорию, где из пяти аксиом можно было развернуть дедуктивным способом всё геометрическое знание, тем самым объяснить структуру мира. Эта теория стала образцом для построения научных теорий вплоть до наших дней. Данный идеал в своей душе лелеял и Ньютон, создавая свою оптику и механику. Этим идеалом руководствовался Максвелл, придавая математическое ядро электродинамике. На него ориентировался Эйнштейн, веря в то, что мир устроен строго рационально [1]. Для Ньютона это означало открыть теорию. Другими словами, – Господь Бог наградил Ньютона за его терпение и трудолюбие видением сущности мира. Максвелл позволил себе настолько свободное обращение с математическими уравнениями электродинамики, что вызвало не только удивление, но и не принятие не только этих сначала шести, потом четырех уравнений электродинамики, но и всей максвелловской разработки данной теории.

© Коськов С.Н., 2024

Когда в ходе аналитического построения Максвелл наталкивается на очевидное противоречие, он, не колеблясь, преодолевает его с помощью обескураживающих вольностей. Например, ему ничего не стоит исключить какой-нибудь член, заменить неподходящий знак выражения обратным, подменить значение какой-нибудь буквы. На тех, кто восхищался непогрешимым логическим построением электродинамики Ампера, теория Максвелла должна была производить неприятное впечатление [2]. Физикам не удалось привести ее в стройный порядок, т. е. освободить от логических ошибок и непоследовательностей. Но, с другой стороны, они не могли отказаться от теории, которая, как мы увидим в дальнейшем, органически связывала оптику с электричеством. Поэтому в конце прошлого века крупнейшие физики придерживались тезиса, выдвинутого в 1890 г. Герцем: раз рассуждения и подсчеты, с помощью которых Максвелл пришел к своей теории электромагнетизма, полны ошибок, которые мы не можем исправить, примем шесть уравнений Максвелла как исходную гипотезу, как постулаты, на которые и будет опираться вся теория электромагнетизма. *«Главное в теории Максвелла — это уравнения Максвелла,»* — говорит Герц.

Немецкие физики создали комиссию, а возглавил её Герц. Из теории Максвелла вытекало существование коротких электромагнитных волн. Обнаружить такие волны поручили Рентгену. Рентген В.К. действительно обнаружил эти х-лучи, которые теперь всем хорошо известны. Хотя это не могло являться подтверждением электродинамики Максвелла, потому что Модус-Толленс запрещает переход от истинности следствий к истинности оснований. Не только немецкие физики, но и вся образованная Европа — это хорошо знала ещё с гимназической скамьи [3].

Эйнштейн не считал себя открывателем теории, а считал себя изобретателем теории. Он постоянно подчеркивал свою позицию, — «я не открываю теории, я их конструирую» (цит. по: [4]). Эту мысль часто встречается в третьем и четвертом томах собраний научных трудов. В частности, Эйнштейн критикует Эрнеста Маха за его предвзятое отношение к научной теории, к его попыткам понизить статус научной теории до описательной функции (крайний случай феноменологического подхода). «...он [Мах] недостаточно подчеркнул конструктивный и спекулятивный характер всякого мышления, в особенности научного мышления. Вследствие этого он осудил теорию как раз в тех ее местах, где конструктивно-спекулятивный характер ее выступает неприкрыто...» [11, с. 139]. Свои специальную и общую теории относительности он действительно сконструировал, исходя из наработок в классической физике.

Так, в физике было хорошо известно практическое положение — скорость света постоянна и скоростей, превышающих скорость света, не существует, это предельная скорость физического взаимодействия. Но сделать этот практический принцип теоретическим законом — скорость света постоянна и не зависит от характера движения источника света, сумел только Эйнштейн, эмпирическое положение перенес на теоретический уровень,

придал этому практическому положению статус теоретического постулата. Всем физикам по меньшей мере со времен Галилея было хорошо известно практическое положение об эквивалентности гравитационной и инерционных масс. Только Эйнштейн это простенькое практическое положение сумел сделать теоретическим законом. Этот теоретический закон эквивалентности гравитационной и инерционных масс стал основным законом общей теории относительности. Данный гениальный ход мысли – придать эмпирическим положениям характер теоретических законов и на этом выстроить теорию – делает имя Эйнштейна неповторимым.

1. Все эффекты специальной теории относительности (СТО) сохраняются: и постоянство скорости света независимо от характера движения источника света, изменение длин и времени в зависимости от скорости движения физической системы, и замечательная формула $E=mc^2$... Само понятие физической системы, следовательно, и природы физического объекта принципиально меняются.

2. Расширенные принципы относительности Эйнштейна

Если СТО – это поиски такой записи физических законов, которые были бы инвариантными согласно преобразованиям Лоренца и были бы инвариантными во всех инерциальных системах, то позднее Эйнштейн задался целью поиска такого рода записи законов, которые были бы инвариантами для всех физических систем, а не только для инерциальных систем.

Для систем, которые движутся с ускорением в любом направлении, по любой траектории, напомним, по каким признакам в классическую механику можно было отличить инерциальную систему от неинерциальной. Инерциальные системы – это системы, которые движутся прямолинейно и равномерно относительно друг друга и в рамках которых всё происходит таким образом, как будто они покоятся. В рамках классической физики легко отличить инерциальную систему от неинерциальной. Если система неинерциальна с точки зрения классической физики, то в ней появляются так называемые инерциальные силы. Для этих неинерциальных систем законы механики меняют свою форму и становятся неинвариантными. Основным законом механики $F=ma$ «не справедлив» для такого рода систем. Помимо тех сил, которые мы можем вычислить по формуле, действуют инерциальные силы (F – инерциальная). Основная идея общей теории относительности (ОТО) сводится к такой записи всех законов физики, чтобы для описания реальных физических процессов все системы были хороши, или, другими словами, любую физическую систему можно считать как покоящейся, так и движущейся [5]. Всё в ней должно происходить таким образом, как будто она покоится. Или, чтобы наше предположение о том, что наша система покоится, приводило бы нас к таким же результатам при описании реальных физических процессов, как и предположение, что она находится в ускоренном движении и по сложной траектории.

Опять срабатывает древняя идея о том, что Космос устроен рационально и предельно прост (по типу Спинозы). Такой Космос имеет

небольшой набор фундаментальных законов. Если их сформулировать в явном виде, то на этой основе можно было бы вывести дедуктивным образом все особенности этого рационально организованного Космоса. На смену Декартовых часов, Ньютоновых часов приходят Эйнштейновые часы, срабатывает прежняя философская традиция. Какая же более конкретная физическая идея позволила подойти к решению данной задачи? Нужно было объяснить появление инерционных сил, даже если системы покоятся. В принципе в классической физике всё сводилось к этой проблеме: есть инерциальные силы, значит, системы находятся в реальном, абсолютном движении, нет инерционных сил, значит, физическая система находится в относительном движении, т. е. движении относительно другой системы. Ключом в решении этой проблемы для Эйнштейна стал давно известный в физике эмпирический закон равенства или эквивалентности гравитационных и инерционных масс.

Как эмпирически обнаруженный факт постоянства скорости света Эйнштейн делает специфицирующим постулатом СТО, так и эмпирически найденный закон эквивалентности гравитационных и инерционных масс (Галилей, Ньютон, Этвеш) делает ведущим принципом ОТО. Очередной раз гениальный ход мысли! Тем самым общая теория относительности превращается в общую теорию тяготения. «Гравитационные уравнения общей теории относительности могут быть применены к любой системе координат. Выбрать какую-либо особую систему координат в специальном случае — дело лишь удобства. Теоретически допустимы все системы координат. Игнорируя тяготение, мы автоматически возвращаемся к инерциальной системе специальной теории относительности» [12, с. 196]. Конвенциональный ход мысли налицо. Проблема выбора в научном познании всегда сопряжена с конвенциональностью научного знания, а требования удобства, простоты, красоты и т. д. — это метафоры, в особенности, когда не хватает рациональных аргументов в пользу того или иного выбора.

3. Принцип эквивалентности гравитационных и инерционных масс

В классической физике разделение на гравитационную и инерционную массу не производилось. Такое отчетливое различие инерционных и гравитационных масс стало понятным только после создания теории относительности. Такое различие не делалось в эмпирических наработках и не учитывалось в классической физике, имелось в виду только какое-то количество массы или веса тела. Считалось, что вес и массивность тела — это одно и то же. Что такое гравитационная масса? Это тяжесть тела, которая заставляет физический объект стремиться упасть на Землю, более точно — это вес, который заставляет, принуждает тело стремиться к центру Земли. Это повседневный, обыденный, эмпирический факт в классической физике.

Что такое инерционная масса или инертная масса? Это свойство физических тел сопротивляться внешнему воздействию. По факту, инерционные и гравитационные массы — это различные свойства физических тел. Одно дело стремиться к центру Земли, другое — сопротивляться внешним

воздействиям. Но оказывается, что способность сопротивляться внешним воздействиям будет зависеть от массы тела прямо пропорционально. Все тела независимо от массы падают одинаково к центру Земли. Проведем такой мысленный эксперимент: поднимемся на башню на высоту не менее 100 м, имея с собой различные предметы, которые отличаются друг от друга массой, но не размерами (для чистоты эксперимента). Эксперимент будет проводиться в безвоздушном пространстве, чтобы исключить воздействия атмосферных явлений (ветер, перепад давления, температур и т. д.). Окажется, что все эти предметы с одинаковой скоростью будут стремиться к центру Земли, и достигнут поверхности Земли одновременно. Этот эксперимент нельзя объяснить иначе, чем равенством гравитационных и инерционных масс. Сила, которая заставляет падать тела по направлению к центру Земли, оказывается совершенно разной. Этот эксперимент заставляет думать, что тела обладают не только различными гравитационными массами, но и различными инерционными массами [6]. Мы зафиксировали, что силы воздействия на эти предметы различны, а то, что они падают с одинаковым ускорением и достигают Земли одновременно, объясняется тем, что тела, обладающие большей массой, сопротивляются воздействию гравитационного поля прямо в пропорциональной зависимости: чем больше масса тела, тем её способность сопротивляться к внешним воздействиям больше (в данном случае, воздействию гравитационного поля). Разница в инерционных массах компенсируется: чем больше инерционная масса, тем больше способность тела сопротивляться внешним воздействиям, тем на него больше воздействует гравитационная сила. К примеру, если первое тело в 10 раз тяжелее другого тела, то на него гравитационная сила действует в 10 раз больше, то, другими словами, первое тело в 10 раз больше сопротивляется гравитационной силе Земли. Это было зафиксировано еще в классической физике, и воспринималась как само собой разумеющийся факт (Галилей, Ньютон, Этвеш...). Эйнштейн придал этому факту статус теоретического постулата, основного закона ОТО.

Мыслительный эксперимент с лифтами. Представим себе два лифта с антигравитационной изоляцией, тогда эти лифты будут представлять идеальные инерциальные системы, все предметы, которые находятся внутри этих лифтов парят в невесомости. Теперь мы оставим первый лифт в покое с антигравитационным экраном, а второй лифт начнем тянуть вверх с ускорением свободного падения $g = 9,8 \text{ м/с}^2$. В этом случае в первом лифте тела продолжают парить в воздухе, а втором лифте все тела опустились вниз на пол лифта. Объяснить этот факт можно с различных двух точек зрения, с одинаковым успехом [7]. Первая, второй лифт находился в покое с антигравитационным экраном, и вдруг этот экран убрали, и все тела упали вниз, появилась сила тяжести, гравитации, которая заставила с одинаковым ускорением все тела опуститься вниз одновременно. Это объяснение для внутреннего наблюдателя, для внешнего наблюдателя – антигравитационный экран остается, но лифт начали тянуть с ускорением свободного падения, и

вследствие этого возникли силы гравитации, которые заставили все тела опуститься вниз одновременно. Или совершенно другое объяснение: появились инерциальные силы, которые заставили опуститься все тела вниз, как следствие движение. В том и другом случае результат описания и сами описания будут идентичными. Это и было основной идеей ОТО.

Каким образом все эти эффекты в вышеизложенных примерах ОТО ведут нас к изменениям представлений о пространстве и времени?

В классической физике и в СТО пространство носит евклидовый характер, т. к. в фундаментальном пространственно-временном интервале Миньковского расстояние высчитывается по форме аналогично формуле Евклида. Говорят о псевдо-евклидовом пространстве в СТО только по той причине, что в эту форму Миньковского время входит со знаком минус. Напомним одну из записей этого пространственно-временного интервала Миньковского $\Delta s^2 = \Delta x^2 + \Delta y^2 + \Delta z^2 - \Delta t^2$ где $\Delta t = c \cdot t$.

Но это не единственный способ записи пространственно-временного интервала Миньковского.

4. Принцип эквивалентности гравитационных и инерционных масс и геометрия пространства

Когда Эйнштейн задумался над тем, какой должен быть математический аппарат новой теории – общей теории относительности, каким должно быть математическое обеспечение, то он был вынужден обратиться к тензорному исчислению. Любая физическая теория имеет дело с голым числом и измерением. Но как это выразить в новом понимании пространства и геометрии пространства? Сохранит ли свой статус евклидова геометрия и евклидово пространство?

За данными инновациями стоят не только новые физико-теоретические, физико-математические основания, но и новая методологическая программа – новый подход к построению физической теории, физика теперь уже не открывает мир, а изобретает, конструирует новую теорию [8]. За этим стоит новая мировоззренческая программа – новый взгляд на мир, включающий новые понятия, образы, в которых человек осознает мир, себя и своё место в этом мире. При ведении этих инноваций необходимо было сохранить и те преобразования, которые были получены специальной теорией относительности: сокращение длин твердых тел по направлению движения, замедление ритмов времени в движущихся системах, также сохраняется и пространственно-временной интервал четырехмерного континуума Миньковского, как своеобразное выражение евклидова многообразия в четырех измерениях. Напомним: фундаментальный вариант Миньковского можно записать следующим образом, $ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2 - c^2 \cdot t^2$. Другая форма записи $dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2 + dx_4^2$, где $x_4 = \sqrt{-1}ct$. Независимо от формы записи пространственно-временного интервала запись Миньковского остается прежней, при переходе от одной движущейся системе к другой

меняются пространно-временные координаты, а их соотношения остаются инвариантными.

Теперь попытаемся выяснить, сохранит ли свой статус геометрия Евклида и евклидово пространство в новой обобщенной физической теории, для которой фундаментален принцип равенства гравитации и инерции? При условии, что мы считаем, что любое движение относительное, а наличие в системе инерционных сил считать проявлением гравитационных сил. (С точки зрения классической физики наличие гравитационных сил свидетельствует о том, что система находится в абсолютном движении). Данные физические процессы не зависят от нашего предположения, покоятся ли эти системы или движутся [9]. Все реальные физические процессы должны быть объяснены одинаковым образом. И физик, предполагающий, что это система движется, должен получать такие же результаты, как и ученый, которые предполагает, что это система покоится.

С этой целью Эйнштейн проводит очередной мыслительный эксперимент: возьмем два круга, с равными диаметрами d_1 и d_2 , у нас есть твердые стандарты, жесткие стержни, с помощью которых мы измерим длину диаметра и окружности, длина диаметра 100 стержней, а длина окружности 314 стержней. Если разделить длину окружности на длину диаметра, то получим результат 3,14, что соответствует геометрии Евклида. Теперь мы предположим, что первый диск d_1 покоится относительно Земли, а второй диск d_2 вращается с очень большой скоростью. Еще раз произведем измерительную процедуру с помощью твердых стержней. В первом случае, где диск покоится d_1 , длина диаметра и окружности останутся прежними 3,14. Во втором случае длина диаметра останется прежней 100 стержней, т. к. он направлен перпендикулярно вращения диска. Теперь будем укладывать эти жесткие стержни. Масштабы по направлению вращения диска согласно СТО: для внешнего наблюдателя длина тел сокращается по направлению движения; внутренний наблюдатель, который укладывает стержни внутри диска по направлению движения, заметит, что уже не 314 твердых масштабов укладывается по линии вращения, а скажем, 350 стержней. Тогда соотношение длин диаметра и окружности будет не 3,14, а 3,5, что явно не соответствует геометрии Евклида. Это новое соотношение можно рассматривать, как результат вращения диска d_2 относительно диска d_1 , Земли и всего космоса. Возможен и другой вариант. Предположим, что поверхность диска вдоль окружности деформирована и тогда её длина исчисляется не по геометрии Евклида, а по геометрии Гаусса. Согласно принципу эквивалентности гравитационных и инерционных масс, мы можем предположить, что наш диск d_1 покоится, а весь остальной космос вращается вокруг диска d_2 и создает гравитационное поле, которое деформирует диск d_2 . Наличие гравитационных сил введет к изменению геометрических свойств тел и пространства. Так, к примеру, твердые стержни меняют свой масштаб, которым он бы обладал в пространстве, неподверженном гравитационному воздействию.

Подводя промежуточные итоги, можно сказать, что выстраивается новая физика и соответствующая новая теория, согласно которой всякое движение относительно, а руководящая идея – факт равенства гравитационных и инерционных масс. Силы инерции отождествляются с силами гравитации, если это так и верны эффекты, полученные в СТО, это подскажет нам, что метрика пространства будет отличной от метрики евклидова пространства.

5. Новое понимания пространства и времени

Во Вселенной нет ни одной точки, ни одного сегмента, в котором бы не присутствовали гравитационные силы. Структура геометрических полей и структура реального пространства задаются математически обобщенной квадратичной формулой от четырех переменных, трех пространственных и одного временного компонентов.

ОТО утверждает, что эти записи означают гравитационные потенциалы, которые выражают структуру гравитационных полей, возникающих в окрестностях определенных масс во Вселенной. Локальные гравитационные структуры в окрестностях некоторой точки во Вселенной задаются локальным распределением гравитационных масс в окрестностях этих точек. Выражением чего и являются гравитационные потенциалы формальной записи. Только в отсутствие гравитирующих масс метрика пространства будет евклидовой (частный случай описания).

Так как в пространстве нет таких участков, где не присутствовали бы гравитационные поля, метрика реального пространства будет отличной от евклидовой. Более конкретный характер она будет иметь по причине конкретного соотношения гравитирующих масс.

Напомним еще раз новый принцип относительности, как его формулируют физики для самих себя, – все законы физики должны быть инвариантными для всех физических систем. В более популярной форме – всякое движение относительно [10]. Невозможно никакими физическими опытами обнаружить абсолютное движение. Собственными средствами системы невозможно определить, покоится она или движется, с какой скоростью и в каком направлении. В СТО речь идет о равномерном прямолинейном движении, а в ОТО это касается любого типа движения. Следствием явилось коренное преобразование понимания пространства и времени, как результат развития этих теорий.

В заключение можно попытаться дать определение пространства и времени согласно этим новым теоретическим представлениям. Пространство можно определить, как форму координации сосуществующих объектов, а время как форму координации, смены последовательностей событий. Можно попытаться дать метафизичное определение пространства и времени – форма бытия как дискретных объектов, так и мира в целом.

Список литературы

1. Борн М. Эйнштейновская теория относительности. М.: МИР, 1964. 45 с.
2. Каган В.Ф. Очерки по геометрии. М.: Издательство Московского университета, 1963. 572 с.
3. Комацу М. Многообразие геометрии / пер. с япон. М.: Знание, 1981. 208 с.
4. Коськов С.Н. Гуманизация знания и познания // Булгаковские чтения. 2008. № 2. С. 123–130.
5. Лебедев С.А., Коськов С.Н. Конвенциональность и консенсуальность научного знания как эпистемологическая норма // Журнал философских исследований. 2020. Т. 6, № 3. С. 12–21.
6. Лебедев С.А., Коськов С.Н. Философия науки и конвенционализм // Saarbrücken: Lap-Lambert, 2012. 174 с.
7. Левитин К. Геометрическая рапсодия. М.: «Знание», 1976. 144 с.
8. Либшер Д.Э. Теория относительности с циркулем и линейкой / пер. с нем. В.Е. Маркевича. М.: Изд. «Мир», 1980. 150 с.
9. Фок В.А. Теория пространства, времени и тяготения / изд 2-е, дополн. М.: ГИФМЛ, 1961. 563 с.
10. Эйнштейн А. Собрание научных трудов: в 4 т. М.: Издательство «Наука», 1967.
11. Эйнштейн А. Физика и реальность. М.: «Наука», 1965. 359 с.
12. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М.: Наука, 1965. 327 с.

THE CONVENTIONAL NATURE OF THE CONSTRUCTION OF THE GENERAL THEORY OF RELATIVITY

S.N. Koskov

Turgenev Orel State University, Orel

The article demonstrates the ingenious thinking of A. Einstein. The conventional nature of the principles of the postulates of the theory of relativity is substantiated.

Keywords: *subject of scientific knowledge, scientific theory, convention, conventionality of knowledge, space, time.*

Об авторе:

КОСЬКОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Орловский государственный университет им. И.С. Тургенева», г. Орел. E-mail: koskov6819@gmail.com

Author information:

KOSKOV Sergey Nikolaevich – PhD (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Philosophy, Turgenev Orel State University, Orel. E-mail: koskov6819@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.10.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 10.11.2024.

УДК 168:141.1

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.015

ВОЗМОЖНЫЕ МЕТОДЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ АТТРАКТОРА В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИСТЕМЕ, НАХОДЯЩЕЙСЯ В РАВНОВЕСНОМ СОСТОЯНИИ (ФИЛОСОФСКО-НАУЧНЫЕ ОСНОВАНИЯ)

М.В. Максимова*, Г.Г. Малинецкий**

* ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», г. Москва

** ФГУ «Федеральный исследовательский центр Институт прикладной математики им. М.В. Келдыша Российской академии наук», г. Москва

Рассмотрена проблема управления социальными системами с точки зрения теории аттрактивного управления. Этот подход опирается на теорию самоорганизации, или синергетику. В нем рассматриваются ключевые, ведущие переменные в сложных системах, которые со временем начинают определять динамику остальных процессов в рассматриваемых объектах. Эти переменные получили название параметров порядка. «Целью» системы, предельным состоянием, к которой она стремится на больших характерных временах, является притягивающее множество, или аттрактор, в пространстве параметров порядка. Такой взгляд получил развитие в естественнонаучной культуре. Встает вопрос об управлении такими открытыми, нелинейными, далекими от равновесия системами. Наиболее эффективно управление ими в точках бифуркации, в которых прежняя траектория теряет устойчивость и «делает выбор» между вариантами дальнейшего развития. В статье показывается, что проблема управления объектами, рассматриваемыми в гуманитарной культуре, способными к рефлексии, в которых огромную роль играют смыслы, ценности, принятые культурные и этические нормы, имеет решение. Можно сказать, что пространство параметров порядка в них существенно расширяется, по сравнению с ситуацией, когда рассматриваются только «материальные переменные». Это открывает совершенно другие возможности для управления социальными системами, находящимися вдали от точки бифуркации в «материальной проекции» пространства параметров порядка. В ряде случаев «духовное» получает приоритет перед «материальным», а «субъектное» перед «объектным», парадоксальные ответы на вызовы – перед стандартными и традиционными. Развитый подход позволяет изменить подход к проектированию будущего и расширить пространство стратегии управления социальными системами.

Ключевые слова: синергетика, синергетическая теория социального управления, аттрактивное управление, аттрактор, точка бифуркации, образ будущего, социальная философия, политическая философия, параметры порядка, проектирование будущего, рефлексивные процессы.

© Максимова М.В., Малинецкий Г.Г., 2024

Аттрактивное управление в рамках синергетики представляет собой феноменологический сдвиг в восприятии динамики социальных систем и стратегическом управлении ими. Этот междисциплинарный и даже в некотором смысле трансдисциплинарный подход, основанный на теоретических основах синергетики, предполагает, что можно направлять социальные системы к желаемым состояниям или «аттракторам» посредством стратегических или даже над-стратегических вмешательств. Аттрактивное управление, или аттрактивный менеджмент, представляет собой относительно новое направление в области синергетики. Эта концепция была предложена и теоретически обоснована в работах И.В. Мелик-Гайказян и М.В. Мелик-Гайказян, хотя некоторые из её аспектов начали обсуждаться уже на ранних этапах развития синергетики, в контексте приложения ее подходов к исследованию социальных систем. Введение данной концепции обусловлено важностью ключевого понятия подхода – аттрактора. По словам И.В. Мелик-Гайказян и М.В. Мелик-Гайказян, «...постнеклассические представления об аттракторах ...дают право ввести в теории управления новое понимание цели, что открывает методологические возможности для внедрения в эти теории результатов фундаментальных наук» [17].

Хотя авторы используют термин «менеджмент», его применение к социальным системам может показаться ограниченным, учитывая, что в русскоязычном контексте менеджмент чаще всего ассоциируется с экономическим управлением, в то время как в англоязычном мире эти понятия воспринимаются как почти тождественные. Поэтому предложено использовать термин «аттрактивное управление» в аналогичном значении с «аттрактивным менеджментом», расширяя таким образом предметную область теории [14]. Управление здесь понимается в классическом смысле как влияние на систему для достижения определённых целей.

В работах, положивших начало аттрактивному управлению, практически не рассматривается вопрос намеренного управления социокультурными системами с использованием аттракторов, они понимаются больше как нечто, порождаемое в результате самоорганизации общества, упуская тот факт, что в социальных системах присутствуют элементы, способные влиять на параметры порядка системы изнутри – управляющие субъекты, а также то, что в таких системах огромную роль играет рефлексия. Тем более в данных работах не рассматривается возможность аттрактивного управления в межбифуркационной области.

Для однозначного ответа на поставленный вопрос – возможно ли аттрактивное управление системой, находящейся вдали от точки бифуркации, когда она уже находится в одном из аттракторов, – требуется прежде всего определиться с тем, что понимается под аттрактором в социокультурной системе и каким образом можно концептуализировать сами социокультурные системы.

Под социальной или социокультурной системой в данном исследовании понимается совокупность людей, группа макро- или мезо-уровня в

конкретном историческом отрезке, проживающая на определенной территории, формирующая общество в его гуманитарной трактовке. Помимо этого, целесообразно обозначить наличие в социальной системе некоего управляющего субъекта (группы лиц или институтов), который принимает решения о целях развития системы и способах реализации этих целей. Управляющий субъект является особым элементом системы, который, в отличие от рядовых индивидов, обладает способностью и возможностью изменять параметры порядка данной системы.

Уточним используемый подход. Несколько простых формул позволяют яснее представить его, чем множество общих слов.

Огромные успехи в описании реальности в естественных науках связаны с методологией описания явлений и процессов, предложенной Ньютоном. Эта методология состоит из трех шагов.

- Выделение полного набора переменных, описывающих исследуемую систему (фазовых переменных) – $(x_1, \dots, x_p) = \vec{x}$.
- Анализ всех возможных состояний системы (фазового пространства). Вектор $x_1(t), \dots, x_p(t)$ представляет собой точку в этом пространстве, соответствующую состоянию системы в момент t .
- Нахождение уравнения, связывающего скорость изменения фазовых переменных, со значениями этих переменных

$$\frac{d\vec{x}}{dt} = \vec{f}(\vec{x}), \quad \vec{x}(0) = \vec{x}_0 \quad 0 \leq t \leq \infty \quad (1)$$

Эти соотношения получили название дифференциальных уравнений или динамических систем.

Обратим внимание ещё на один важный для нас прием, который Ньютон использовал для определения скорости звука в воздухе. Эту задачу можно решить, рассматривая динамику всех частиц в воздухе и решая уравнение (1), позволяющее определить траектории каждой из них (иногда в ряде случаев именно так и поступают в вычислительном эксперименте)

Однако нас не интересуют отдельные траектории, нужно описать колебательные, коллективные движения газа, связанные с распространением звука. Поэтому мы берем количество частиц в окрестности данной точки – это дает *плотность*, суммируем их скорости и находим среднее значение – это дает *импульс* в данной точке. Поступая так же с энергиями, получаем *температуру*. Уравнений для этих величин гораздо меньше и работать с ними проще.

Поступая также и в социологии, мы имеем дело не с мнением отдельного человека, а с оценками социальной группы и с общественным мнением. Действуя так в экономике, мы следим не за делами отдельной фирмы, а за валовым внутренним продуктом (ВВП), характеризующим целое, а не часть. Именно так и действуют в социальных и гуманитарных дисциплинах, выделяя параметры порядка.

Ньютон смотрел на описание реальности и задачи моделирования с точки зрения господина Бога – он полагал, что следующие поколения

математиков смогут решить все интересные уравнения вида (1) и получить для них $\bar{x}(t)$ для каждого момента времени. История не подтвердила этот взгляд – возник кризис в описании реальности с позиций точных наук.

Выход из него связан с развитием исследовательской программы выдающегося французского математика Анри Пуанкаре. Поэтому пути сейчас продолжают идти ученые. Не останавливаясь на подробностях программы Пуанкаре [15], обратим внимание на два момента.

Пуанкаре предложил рассматривать динамические уравнения, зависящие от параметра $\bar{\lambda}$

$$\frac{d\bar{x}}{dt} = \bar{f}(\bar{x}, \bar{\lambda}), \quad \bar{x}(0) = \bar{x}_0, \quad t \rightarrow \infty \quad (2)$$

и сосредоточить внимание на поведении решений на больших характеристических временах. При этом, по его мнению, особого внимания заслуживают открытые системы, способные обмениваться массой, энергией, информацией с окружающей средой. Именно в таких системах может происходить самоорганизация.

Оказалось, что ключевую роль в таких системах играют притягивающие множества в фазовом пространстве или *аттракторы*. Они обладают двумя свойствами. Если траектория $x(t)$ в некоторый момент попала в аттрактор A , то она и далее будет в нем находиться. У аттрактора есть область притяжения B – если $x(t)$ попала в область B , то через некоторое время T она окажется в аттракторе, то есть $x(t+T)$ будет принадлежать A .

Аттракторы замечательны тем, что они позволяют «забывать» начальные данные $\bar{x}_0$. У всех траекторий, стремящихся к A , одна судьба. Это многократно упрощает исследования.

Кроме того, динамических систем много, а аттракторов мало. Когда параметров порядка мало, то всё оказывается очень просто.

Идея аттрактивного управления состоит в том, что малыми усилиями можно изменить область притяжения данного аттрактора, увеличив её (если мы хотим привести к нему систему) или уменьшив (если данный аттрактор нас не устраивает).

При исследовании, как правило, нас интересует не одна система, а целое семейство моделей, отличающихся параметрами, которые в них входят (2). Под *бифуркацией* (от французского *bifurcation* – удвоение, ветвление) понимают изменение числа или устойчивости решений определенного вида. Этот термин перешел в гуманитарные науки и начал трактоваться более широко как качественные изменения динамики, точка принятия решения и т. д.

По мнению Пуанкаре, самое важное и интересное в исследуемых системах происходит в точках бифуркации, которые надо изучать в первую очередь. И вновь – типов бифуркации оказалось немного, они универсальны, и это позволяет многое понять.

Определившись с объектом и субъектом управления, логично обратиться к методологии. Аттрактор, объект изучения синергетики, является

областью фазового пространства, которая «притягивает» траектории в области своего притяжения. В социальном контексте под аттрактором будет пониматься некий результат целеполагания, формирующий желаемый образ конечного состояния системы на данном участке её развития, т. е. некий сверх-влиятельный образ будущего. Единожды попав под притяжение цели, система будет раз за разом возвращаться на направление движения к ней. Л.Г. Сидоров пишет о цели: «[она] создает тот приток энергии, ту силу “рычага”, без которых невозможно появление и построение нового порядка» [21].

Многие выдающиеся философы объясняли свои подходы и вводимые ими понятия, опираясь на математические понятия. Последуем их примеру и поясним обсуждаемые сущности на примере классической математической модели – логистического отображения

$$x_{n+1} = \lambda x_n (1 - x_n) \quad x_1 = \tilde{x}, \quad n = 1, 2, \dots \quad (3)$$

Здесь x_n – численность некоторого вида в момент времени n , живущего в ареале, продуктивные возможности которого для определенности будем считать 1. Параметр λ характеризует скорость размножения этого вида. Будем полагать, что $1 < \lambda < 3$. Единицы измерения мы выбрали так, что численность вида x_n лежит в интервале $[0;1]$.

При выбранных параметрах численность вида на больших временах (при $n \rightarrow \infty$) стремится к

$$x^* = 1 - 1/\lambda \quad (4).$$

Это и есть аттрактор. При этом независимо от того, какие были начальные данные $\tilde{x}$ система стремится именно к нему.

При этом наши возможности управлять такой системой минимальны. Биологию вида (параметра λ) мы изменить не можем, от начальных данных ничего не зависит. Можно лишь увеличить или уменьшить численность популяции, увеличив или уменьшив ареал. В модели это будет означать замену 1 в формуле (3) на другое число. В социальных системах дело обстоит иначе.

В социальных системах такие аттракторы формируются двумя способами – «сознательно» и «неосознанно», что объясняется наличием у социума, как у системы рефлексии, способности к волеизъявлению. Л.Г. Сидоров пишет: «Специфика заключается в том, что социальные закономерности имеют волевой характер вдохновения смыслами» [21]. Также здесь интересно соображение, что процесс задания новых параметров порядка в больших социальных системах, вероятно, вообще невозможен без того или иного обращения к аттракторам. «Добровольная деятельность по преобразованию мира осуществляется на основе вдохновения проектом, целью, результатом. Осмысленность деятельности придает ей синергетический характер» [21]. В данном исследовании рассматривается лишь «осознанный», «сознательный» случай. Связано это с тем, что в «неосознанном» случае поведение системы значительно больше опирается на внешнюю среду и текущее собственное

состояние, чем на рациональное формирование повестки развития, поэтому, строго говоря, в рамках аттрактивного управления рассматриваться не может.

Развивая мысль о сути рассматриваемого объекта, аттрактора, не можем не обратиться к одному интересному парадоксу. В природу аттрактора в социокультурной системе вложено одно важное противоречие: появляясь в системе, он детерминирует её развитие из некоего определённого начального состояния, и в то же время является целью, т. е. тем, что заложено в конце развития. В некотором роде, аттрактор – это пример аристотелевской энтелехии. Он направляет развитие системы к цели, будущему результату, сам являясь этим неосуществлённым до тех пор результатом; он, выражаясь языком аналогий, есть рельсы, по которым поезд идёт к заранее определённой станции, и в некотором смысле образ самой этой станции; условия её достижения. Он видится как некий объект вероятностного поля, который определяет вариант прохождения бифуркации, подобно стрелке на железнодорожных путях направляя систему в выбранном, детерминированном им направлении.

Основными свойствами аттрактора в социальной системе являются следующие свойства:

- способность формировать новую мировоззренческую парадигму данного общества;
- способность воплощать хотя бы часть прикладных концептов, составляющих его;
- способность сокращать количество вариантов развития социальной системы.

Вновь обратимся к уравнению в этом случае. Модель (3) используется при описании развития технологических укладов, социальных нестабильностей, распространения слухов, а также при исследовании многих других процессов, рассматриваемых в гуманитарных науках. Посмотрим на неё с точки зрения аттрактивного управления. Глава Саратовской научной школы в области нелинейной динамики Д.И. Трубецков считал, что именно в гуманитарных и социальных науках представления о самоорганизации приведут к наиболее интересным результатам, поскольку в естественнонаучной культуре много понято с помощью других инструментов. И есть глубокие аналогии с процессами, которые изучают представители социальных наук [23]. Именно самоорганизация лежит в основе ряда гуманитарных дисциплин, что позволяет с единой точки зрения подойти ко многим явлениям, процессам и системам. Осознание этого позволяет говорить о *новой гуманитаристике* [16].

В результате управления социальными системами в данной модели можно изменить параметр λ . Если речь идет о параметре, отражающем мультифакторную производительность (труда и капитала), то друзья, заинтересованные в развитии общества должны стараться его увеличить, а враги – уменьшить. Как это сделать?

Эти рассуждения можно подкрепить конкретным примером. Ряд моделей управления исследуются в теории катастроф. Последний термин был введен Рене Томом и Кристофером Зиманом в конце 1960-х – начале 1970-х гг.

«Катастрофа» в их теории означает резкое количественное изменение объекта при плавном качественном изменении параметров, от которых он зависит. Иными словами, в ответ на бесконечно малое изменение управляющего параметра состояние системы меняется скачком на конечную величину.

Оказывается, что если управляющих параметров немного, то можно провести классификацию катастроф. Если их два, то одной из катастроф является «сборка» [20]. Катастрофы показывают типичные ситуации, которые могут происходить в таких системах.

В данном случае геометрический образ катастрофы «сборка» представлен на рис.1.

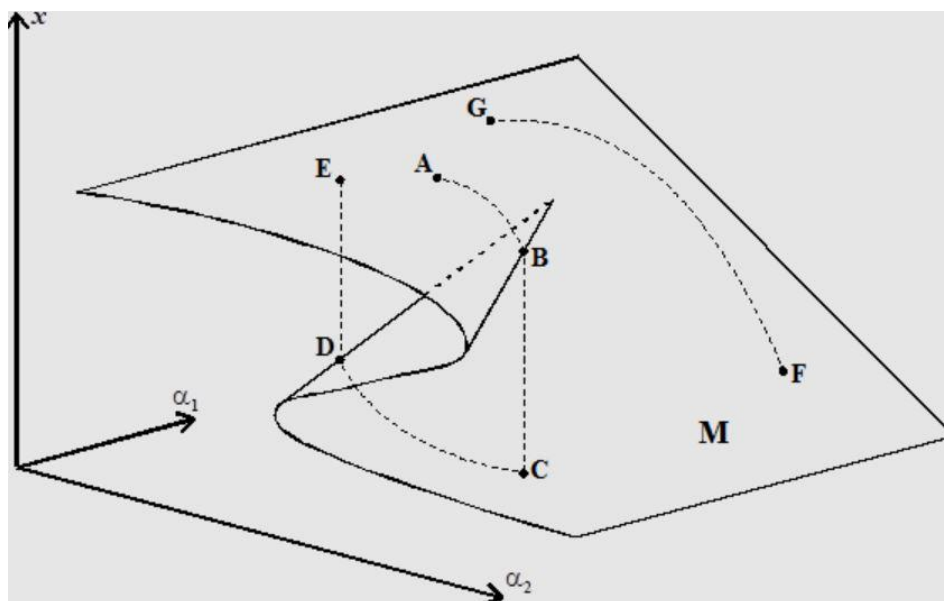


Рисунок 1. Катастрофа сборки (источник: <https://cyberpedia.su/21x564d.html>)

В нашем случае управляющий параметр α_1 характеризует социальную активность, готовность людей к переменам, наличие нескольких соперничающих элитных групп. Параметр α_2 – технологический уровень страны. Состояние системы будем характеризовать величиной x , отражающей готовность системы к технологическим инновациям. Именно от неё в нашей модели (3) зависит величина λ .

Если активность не велась (этому соответствует большие значения α_1), то плавно и монотонно с ростом технологического уровня растет эффективность инноваций. Траектория FG на рисунке 1.

Типичный пример – Япония. Усилия, вложенные в развитие образования и технологической среды, успешное применение стратегического планирования сделало страну лидером в ряде высокотехнологичных отраслей экономики. Заметим, что Япония имеет сильные позиции и в научном

пространстве. Например, 29 ученых этой страны стали лауреатами Нобелевской премии [29].

Совершенно другой вариант дает траектория *ABC*. В ходе неудачных реформ при снижении технологического уровня и наличии нескольких соперничающих элитных групп может произойти катастрофа. Геометрически это отражается скачком с верхнего листа поверхности на нижний в точке *B*. Подобная ситуация имела место в ряде российских реформ.

Взгляд на произошедшее философа Ф.И. Гиренка: «Первой начала раздваиваться интеллигенция, которая, используя средства массовой информации, заразила весь народ. В конце 1980-х – начале 1990-х гг. “шизовали” все: министры и дворники, академики и артисты, домохозяйки и шахтеры. Никому ничего не было жаль: ни империи, ни СССР, ни Украины, ни Кавказа. Мы рязанские. А из Франции доносились слова Ж. Делеза: “Разрушай, разрушай! Шизоанализ идет путем разрушения, его задача – полное очищение бессознательного, абсолютное выскабливание”.

Ну, мы и выскабливали, очищали. Сначала бессознательное, потом сознательное. В результате мы оказались без памяти, без традиций, без государства» [4, с. 194].

Известный социолог С.Г. Кара-Мурза комментирует произошедшую катастрофу так: «Парадокс в том, что перестройка шла под знаменем “интеллектуализации” общественной жизни, эпитеты *интеллигентный, компетентный, научный* стали тогда высшей похвалой – а на деле происходил странный и угрожающий процесс оглупления властной элиты. Быстро деградировала способность к рефлексии – умению проанализировать прежние решения, извлечь уроки из ошибок, сделать прогноз будущего... Гуманитарий, в отличие от ученого-естественника, изучает *человека* и чисто *человеческие* проблемы. Это такой объект, к которому нельзя подходить, отбросив этические ценности, понятия о добре и зле. Когда такие попытки делались и человек превращался для экспериментатора в вещь, то этот экспериментатор как раз и утрачивал рациональность мышления» [10, с. 17–18].

Диагноз того, что предшествовало началу реформ: «Утрата здравого смысла. Утрата логики. Утрата меры». Надежда на то, что: «...“починка” сознания пойдет не через сдвиг к постмодернизму, а через восстановление норм мышления, выработанных Просвещением – с их необходимой модернизацией, но без отрыва от главного ствола рациональности Нового времени» [10, с. 4–5].

Экономические итоги, показывающие, что мы оказались на нижнем листе поверхности, отражающей результаты управления академик В.Б. Бетелин связывает с *невосприимчивостью рыночной экономики к промышленным инновациям* и с тем, что входе реформ в нашей стране построена не промышленная, а торговая экономика: «Именно поэтому за тридцать лет **ВВП России вырос на треть** и составляет \$4,1 трлн. В то время как за тридцать лет **ВВП США вырос в 3,7 раза** – с \$6 трлн до \$16 трлн, а **ВВП Китая – в 35 раз** – с \$415 млрд до \$16 трлн. При этом доходы нижних 50 %

населения России в 1980-2016 гг. снизились на 26 %, в то время как в Европе выросли на 26 %, а в Китае – на 417 %» [2, с. 32].

Возможен ли обратный процесс – «экономическое чудо»? Его показывает траектория *CDE* на рис.1. Прекрасный пример такого развития, позволившего стране вырваться из третьего мира в первый, дает Сингапур.

В момент обретения независимости в 1965 г. в страну приходилось импортировать даже пресную воду и строительный песок. Лидер страны Ли Куан Ю говорил: «Коррупция является одной из черт азиатского образа жизни. Люди открыто принимали вознаграждения, это являлось частью их жизни» [12]. Модернизация страны была связана с борьбой с коррупцией и повышением ответственности должностных лиц. Зарплата сингапурского судьи достигала несколько сот тысяч долларов в год (в 1990-е гг. – свыше миллиона). Сейчас эта страна входит в первую десятку общемирового рейтинга стран с наименьшим уровнем коррупции [2]. За 30 видов преступлений в Сингапуре применяют телесные наказания (удары палками). Страна занимает одно из первых мест по количеству смертных казней на душу населения, 70 % из них были осуществлены в отношении наркоторговцев.

Ли Куан Ю в начале реформ поставил задачу преобразить маленькую страну в финансовый и торговый центр Юго-Восточной Азии. Именно этот аттрактор определил вектор модернизации.

В 2023 г. ВВП страны, в которой население чуть больше 5 млн чел., превысил \$497 млрд, а ВВП на душу населения – \$87,88 тыс. (5-е место в мире). Электроника лидирует в производственном секторе и дает 48 % от общей промышленной продукции. На страну приходится 20 % мирового рынка ремонта кораблей и 70 % мирового рынка самоподъемного бурового оборудования [22]. Из записок лидера сингапурской модернизации видно, что именно аттрактор, задуманный после создания страны, в огромной степени и определил её преобразование [27].

Наглядным примером аттрактора в социальной системе можно считать крупный утопический проект, который нёс в себе не только образ конечного результата, но и пути его воплощения. Это, например, советская космическая утопия 1960-70-х гг., которая прицельно формировала образ будущего для советской космонавтики, т. к. шла нога в ногу с её развитием, а не раньше, как, к примеру, русский космизм. Первый полёт человека в космос принципиально поменял достижимость космоса, хотя предпосылки к этому возникли незадолго до начала космической эры. В утопии советской космической фантастики восприятие космоса также изменилось – оно стало более технократическим, космос стал восприниматься как новая среда, которую нужно исследовать и покорять, невзирая на возникающие трудности (**первое свойство аттрактора**). На второй план отошли эзотерические категории космизма, но космос не стал прикладным – напротив, строгий научный подход и экспоненциально прогрессирующая техника породили множество фундаментальных и прикладных открытий (**второе свойство аттрактора**). То, какой становилась советская космонавтика, было отчасти

предвосхищено заранее, т. е. варианты её развития во многом сократились благодаря тому, что заранее начала проектироваться её суть и внешние черты (**третье свойство**).

Создание таких объектов, операторов прохождения точки бифуркации, возможно только при наличии определённых условий. Аттрактор не может появиться в системе, которая в объективном и субъективном пространствах не имеет альтернативных вариантов развития – в нём просто не будет смысла, коллективная мечта не приобретёт аттрактивных свойств. Именно в состоянии неустойчивости системы в ней возникает возможность бифуркации, и, соответственно, исчезает жёсткий, детерминированный путь развития. В состоянии кризиса в самоорганизующейся системе появляется запрос на новый ориентир, как пишут С.П. Капица, С.П. Курдюмов и Г.Г. Малинецкий, «вдали от этих точек [точек бифуркации] многое объективно предопределено и действия одного или нескольких лиц не могут кардинально изменить ситуацию» [9]. Встретив Гарриет-Бичер Стоу, написавшей роман «Хижина дяди Тома», описывающий ужасы рабовладения, американский президент Авраам Линкольн сказал: «Так вот та маленькая женщина, которая вызвала эту большую войну». Он имел в виду Гражданскую войну 1861-65 гг. между Севером и Югом Америки, положившую конец рабовладению. Конечно, у этой войны много причин, но яркая талантливая книга, написанная в нужное время, тоже повлияла на историю страны в момент выбора аттрактора, определившего её дальнейшее развитие. Эволюция социокультурной системы состоит в следующем: рост противоречий между управляющими субъектами, предлагающими разные аттракторы, ведёт к созданию двух или более потенциальных траекторий развития. В точке бифуркации «побеждает» один из данных субъектов, его траектория становится актуальной и ведёт к предложенному им аттрактору. Отрезок между точками бифуркации – это состояние своеобразного равновесия в системе, в котором движение системы происходит в направлении аттрактора.

Стоит вернуться к тезису о парадоксальной природе аттрактора: пока нет альтернатив, каждое последующее её состояние зависит от предыдущего, определяется текущим «коридором», целью, т. е. – аттрактором. Когда система близка к точке бифуркации, взаимосвязь с предыдущим и последующим состоянием соблюдается несколько иначе. Отклонения в незначительных начальных факторах в нелинейных системах, случайные воздействия приводят к формированию качественно различных обликов системы после завершения неустойчивого периода. Именно при нестабильности аттрактор выступает в качестве «магнита» для разрозненных траекторий; его влияние оказывается более высоким, чем в иных случаях. Как пишет В.И. Аршинов, «...когда человеческое общество достигает пределов своей стабильности, оно становится сверхчувствительным и остро реагирует на малейшие флуктуации. В этой критической точке хаоса макросдвига, в принципе может обрести свой новый смысл утверждение, согласно которому будущее не столько предсказывается, сколько создается... Можно ли,

например, сказать, что речь идет о проектировании будущего, создании его желаемого образа и, соответственно, об управлении настоящим из будущего, таким образом, чтобы “выйти из хаоса” на новую траекторию “устойчивого развития” человеческой цивилизации?» [1].

Важно, что именно в такой ситуации, ситуации нестабильности становится возможным управление с использованием аттрактора: обращаясь к аналогии с поездом, движущимся по железнодорожным путям, на стрелке изменения «траектории» возможны, на прямых рельсах – нет, если не наблюдается сильных флуктуаций, способных или изменить направление рельс, или в ситуации катастрофической сбить поезд с пути вообще. «[Новая телеология] допустима только на этапах сильной неустойчивости в динамике систем и принадлежит формализму фазового пространства» [18]. Такими флуктуациями в случае социокультурной системы являются, например, война или природная катастрофа, т. е. агрессивное внешнее воздействие, которое заставляет систему переориентироваться на выживание (именно оно становится новым аттрактором).

Полезным свойством аттрактора в данном случае выступает тот факт, что он, по сути своей, дуалистичен – схема его реализации заложена в него подобно аристотелевской энтелехии, но в данном случае она формируется благодаря неким внешним условиям. Управляющий субъект в дальнейшем может не прикладывать усилий для реализации своих целей – необходимо только показать наличие альтернативы и предложить системе решение-аттрактор; или, если оно очевидно, даже не предлагать его, а дожидаться, пока он возникнет сам, в процессе естественного социокультурного развития, «Ответом на Вызов» по теории А. Тойнби. Как утверждает М.К. Горшков, «Общественное мнение в стадии зарождения, по сути дела, представляет собой процесс выработки людьми своей оценки попавшего в поле их зрения объекта, определение по отношению к нему собственного, личного мнения» [5]. В данном случае управляющий субъект режиссирует возникающее мнение системы на «подброшенный» ей материал, «объект». Из мнения, склонности, эволюционно сформируется аттрактор. Коллективная мечта или утопия (потенциальное, желаемое состояние) – вариант такого аттрактора, а имманентное ему свойство формирования пути самореализации, «коридора» реализации, позволит управляющему субъекту избежать тернистого «эволюционного» пути выстраивания институтов для реализации своей цели: он воплотит себя сам. Л.Г. Сидоров пишет: «Без ценностей и смыслов хаос не имеет динамических свойств и не превращается в порядок» [21].

Отсутствие эволюционности в данном случае не означает революционность: это лишь эвфемизм, скрывающий под собой важное свойство такой структуры: нет нужды в институциональном и структурном строительстве от самого нижнего уровня и до административных реформ. Самореализация аттрактора может позволить управляющему субъекту двигаться сверху вниз, от программных документов, созданных в мозговых центрах и одобренных высшими эшелонами власти, до небольших административных

преобразований, делающих его осуществление более эффективным. Срок такого движения будет зависеть от подробности аттрактора: чем подробнее образ будущего, тем чётче коридор, по которому следует к нему двигаться.

У аттрактора обязательно присутствуют пространственно-временные характеристики. Они не всегда формулируются напрямую – как правило, чёткой даты, к которой мечта должна воплотиться, нет. Однако в случае неустойчивости есть некая точка невозврата: поезд в любом случае пройдёт стрелку, как бы медленно он ни ехал, точка бифуркации будет пройдена в любом случае. Если внешние условия угрожают жизнеспособности системы, аттрактор не будет привязан к дате – состояние, позволяющее развиваться, должно возникнуть как можно скорее. Это объясняет мобилизационный характер стремления к коллективной мечте в историческом опыте. Как только речь идёт о выживании системы, сроки играют немало важную роль, и аттрактор «притягивает» систему к себе уже подобно резинке (или система притягивается к нему сама), а не подобно рельсам.

Это стандартные алгоритмы, которые используются в социальных системах. Однако возможны ситуации другого происхождения. Аттрактивное управление, как и любое глобальное управление, свободно оперирует этическими категориями, поэтому в его рамках видится вполне возможным возникновение у управляющего субъекта потребности изменить императивы развития социальной системы, уже находящейся вдали от точки бифуркации. Аналогия с поездом соответствует и данной ситуации: предположим, что волей машиниста (или начальника поезда) состав требуется отправить в ортогональном направлении относительно длинного прямого участка рельс, который локомотив проходит в настоящий момент, и никакие объездные пути на этом участке не обнаруживаются. Оставим вопросы ресурсозатратности: очевидно, что нечто прямое и стабильное изменить гораздо сложнее, чем нечто, уже склонное к неотвратимому изменению, однако стратегические потребности управляющих субъектов иногда диктуют совершенно невыгодные с тактической точки зрения задачи. Очевидно, что в этом случае потребуются искусственный демонтаж предыдущего аттрактора. Аксиоматическим логично счесть следующее соображение: «Разрушаемая система, существующая как социальный проект со своими целями и смыслами, должна быть заменена на новую спроектированную социальную систему со своими целями и идеалами» [21].

Предположим, что такая потребность возникла и управляющий субъект задаётся вопросом об инструментах, которые позволят ему осуществить задуманное. Руководствуясь логикой и рассмотрев внимательно состояние своей социальной системы, он обнаружит, что неустойчивость в ней проистекает не столько из внешних условий, сколько из реакции элементов системы на них. Другими словами, следует рассматривать не только объективную, но и субъективную части фазового пространства. Как пишет К.Э. Бурнашев, «неравновесные состояния социальной системы и флуктуации подводят ее к точке бифуркации, когда она за счет усиления

дезорганизации начнет распадаться или вследствие возникновения кооперативных процессов войдет в режим самоорганизации» (цит. по: [8]). Именно коллективный процесс определяет формат прохождения точки бифуркации. Поведение физической системы реагирует на внешние условия достаточно однозначно – есть смена условий – есть реакция на них. Однако существует немало примеров сложных систем, которые можно «обмануть», задав им в качестве воздействия лишь имитацию смены условий, которая сопровождается характерными «маркерами», изменением вторичных параметров, но непосредственного воздействия за собой не влечёт. Здесь видится необходимым обратиться к примерам. На ум сразу же приходят эксперименты с поведением животных, в которых воздействующий фактор содержит два или более компонента (например, знаменитая собака Павлова). Предполагается, что «Условный рефлекс есть восстановление нейронной сетью полного образа по его фрагменту» [6]. В нашем случае, фрагмент образа, на который происходит ответная реакция, не обязательно имеет прямое отношение к самому образу; это вторичный признак, имеющий искусственное происхождение – подобно звонку, звуковому сигналу из эксперимента Павлова.

Социальные науки и науки о поведении человека также богаты подобными примерами. Любой социальный эксперимент представляет собой некоторую имитацию условий, попытку воссоздать конкретную ситуацию и проанализировать, как на неё будут реагировать участники эксперимента. Иногда в этих экспериментах действительно моделируются какие-либо ситуации (Стэнфордский эксперимент [7], эксперимент Розенхана [30], эксперимент «Выученная беспомощность» [3]), иногда обходятся лишь мысленными построениями. Им говорят, к примеру: «Представьте себе, что вы внезапно выиграли в лотерею крупную сумму денег. Каковы будут ваши действия?». Очевидно, что участник начинает планировать своё поведение, базируясь на этой гипотетической предпосылке, потому что на самом деле в лотерею он не играл. Некоторые психологические методы (например, психологическое моделирование) на этом и основаны – представить себе то, чего на самом деле нет, и мыслить при этом так, будто оно на самом деле существует.

Словом, ситуация, когда внешние условия сконструированы искусственно или вообще являются выдумкой, встречается в науке нередко. Можно вспомнить множество мысленных экспериментов, которые позволили во многом разобраться. Если рассматривать политические технологии и политическую журналистику, можно увидеть и практическое применение подобных приёмов вне рамок эксперимента. Политология обладает подобным инструментарием – теория потоков Кингдона [28] предполагает открытие так называемого «окна возможностей» для принятия политического решения в некоторый момент удачного стечения трёх «потоков». Однако волей управляющих субъектов политическая повестка может поменяться и без открытия этого окна. «Р. Кобб и Ч. Элдер еще до выхода в свет теории Кингдона говорили о том, что сами ЛПР [лица, принимающие решения] могут договориться о включении проблемы в повестку дня, не имея к этому

необходимых оснований. В современной политической науке такое явление носит название срежиссированной повестки дня, когда правительство, крупные корпоративные и международные структуры искусственно выстраивают перечень подлежащих решению вопросов» [11]. Такая ситуация позволяет предположить существование парадоксального на первый взгляд варианта, **при котором решение уже принято, а проблемы как таковой нет**. В этом случае на помощь приходит «срежиссированная повестка» или тот самый вариант, о котором пойдёт речь дальше: создание видимости проблемы для того, чтобы имплементировать решение. Описывая похожий механизм, Л.Г. Сидоров предполагает следующее: «[при разрушении системы] появляются “псевдокризисы” и «“псевдоновости” как элементы формирования общественного мнения» [21].

Всё сказанное позволяет напрямую сделать вывод, какой именно способ должен использовать управляющий субъект для изменения императивов развития системы, находящейся вдали от точки бифуркации. «Искусственное формирование коллективной мечты наблюдается в социуме в течение долгого периода, и интеграция определённых видов культуры в социальную парадигму общества позволяет управлять общественным мнением с использованием навязанной коллективной мечты. Такая мечта не порождается естественно, из соображений конфронтации текущим нестабильным условиям. Она формируется вместе с представлением о том, что текущие условия нестабильны, хотя в реальности это может не соответствовать действительности» [25].

Осуществить это можно двумя способами: создать проблему и предложить решение для неё или создать видимость проблемы и предложить решение для неё, т. е., говоря языком синергетики, создать видимость существования таких условий, условий нестабильности, которые обусловят появление точки бифуркации на пути развития социальной системы и затем – возникновение конкретного аттрактора, который определит прохождение этой точки. Очевидно, второй вариант менее опасен и менее ресурсозатратен (даже с экономической точки зрения) по сравнению с провокацией настоящего кризисной ситуации. Однако чудес не бывает – нашим субъективным представлениям, предвидению, в конце концов, должен соответствовать аттрактор в «объективном пространстве».

Возможные способы создания представлений об альтернативах

Для социокультурных систем характерно использование символической системы для передачи смыслов, и это делает символ главным инструментом, формирующим «интерфейс» мировосприятия для человека. Согласно теории туннеля реальности [24], контекст, управляемый во многих случаях именно символической системой, способствует появлению у индивида уникальной модели мировосприятия, однако для групп со схожим контекстом воспитания, жизни и существования, эта модель будет более-менее схожа хотя бы в аксиологических категориях.

Символьная система, язык, культура могут выступать (и выступают) в качестве одновременно инструмента и площадки трансляции идей. Соответственно, любая пропаганда или работа СМИ основана на корректировке или создании новых характеристик, аспектов туннелей реальности конкретной группы, аудитории.

Если символьная система широко используется для трансляции идей, то она же может быть использована и для обозначения и обоснования аттрактора-утопии. Можно обратиться к тезису М.В. Мелик-Гайказян: «...семиотическими средствами можно создать символ-аттрактор, который вызовет самоорганизацию социокультурной системы, но расплатой за успех будет коллективная амнезия» [19]. Аттрактор в социокультурной системе всегда будет выражен через символьную систему (причём иногда символ здесь будет восприниматься буквально (например, в гербе государства или общественного движения)). Коллективная мечта в традиционном обществе воплотится легендой, мифом, священным текстом, в индустриальном же это будет уже, скорее, некое количество текстов и других форм передачи информации. Вспомним, как в Советском Союзе понималась мечта о космосе. Значительная часть научной фантастики говорила приблизительно об одном, и по крайней мере в ценностной части (а часто и в эстетической) эти концепции совпадали.

По сути дела, знаковость, или символьность – это ещё одно необходимое свойство как аттрактора, так и рассматриваемых представлений о неустойчивости и об альтернативах в обществе. Без символа невозможно сформировать контекст – а контекст, как уже было сказано выше, формирует траекторию развития системы.

Процесс построения нового аттрактора вдали от точки бифуркации

Грамотно построенная информационная кампания может запустить практически любой процесс в социальной системе. Если управляющий субъект не афиширует своих намерений, а использует те или иные приёмы управления информационными потоками, ему, исходя из изложенной модели, через некоторое время останется только пожинать плоды свершившихся с изменений.

Стоит еще раз тезисно повторить всю последовательность изменений, осуществляемых по предложенной модели:

1. У управляющего субъекта возникает потребность в осуществлении изменений в развитии социокультурной системы, находящейся вдали от точки бифуркации (существование вне кризисов и без наличия экстремальных внешних условий, как-то, например, условий вооружённого конфликта или глобального финансового кризиса).

2. Управляющий субъект сталкивается с необходимостью использования аттрактора (утопической идеи, образа будущего масштабного проекта и т. д.) для проведения необходимых ему изменений, однако

природа аттрактора не позволяет ему появиться и закрепиться в условиях относительного равновесия системы; в условиях всеобщего благополучия.

3. Возникает потребность в формировании образа неустойчивости в общественном сознании, важность альтернатив или же, во избежание серьёзного кризиса, иллюзии таковой нестабильности (например, иллюзии вмешательства в систему извне или существования внутренних дестабилизирующих факторов), т. е. фактически – потребность в видимости проблемы.

4. Управляющий субъект проводит информационную кампанию с определённым знаковым инструментарием, в установленный срок система принимает навязанный вызов за реальность. Формируется некая локальная субъективная действительность, которая ошибочно принимается системой за объективную.

5. «Обманутая» таким образом система (напоминаем, что речь идёт о сознательных и сознающих социальных системах, состоящих из людей; обществах, поэтому подобные формулировки в данном случае считаем допустимыми) нуждается в новом аттракторе, т. к. движение по траектории к предыдущему перестаёт удовлетворять её запросам. Здесь появляется «вилка» – новый аттрактор может быть предложен управляющим субъектом, может естественным образом зародиться «сам», как единственно логичное и возможное решение для прохождения точки бифуркации, порождённой иллюзорным вызовом.

6. После борьбы двух проектов – старого и нового – и победы управляющего субъекта, определившего новый аттрактор, система проходит созданную точку бифуркации и начинает двигаться в изначально спланированном управляющим субъектом направлении – в направлении, заданном аттрактором.

Эта приблизительная схема наглядно показывает управляемость социокультурных систем. Примером таких изменений может быть любая «цветная революция», осуществлённая извне, любой кризис, спровоцированный информационной политикой, политическая провокация и многие другие виды политических технологий, оперирующих инструментарием нереальных, синтезированных ситуаций. Как писал М.К. Горшков, «то, что приходит на место объективной информации и знаний в процессе формирования общественного мнения, самым существенным образом влияет в дальнейшем на его содержание...» [5]. Отдельным – и крайне интересным – остаётся вопрос причин такой управляемости, возможно, даже уязвимости социокультурных систем, однако управляющие субъекты пользуются этой особенностью на всём протяжении существования человечества, иногда ничуть не задумываясь о её происхождении; она носит в данном случае исключительно прикладной характер. Возможность использовать наименее энерго- и ресурсозатратные инструменты при понимании механизмов их функционирования значительно расширит предметное поле деятельности управляющего субъекта.

Происходящие перемены в социальном и технологическом пространстве делают актуальным и востребованным формирование новых аттракторов.

В самом деле Запад сейчас «не слышит» Востока. процесс финансовой и экономической глобализации завершается. Ближайшее десятилетие связано с развитием нескольких цивилизаций, имеющих своё жизнеустройство и свои проекты будущего. Американский социолог С. Хантингтон видит наступивший век как беспощадную схватку нескольких цивилизаций за тающие невозполнимые природные ресурсы. По его мысли, примирить смыслы и ценности разных культур невозможно [26]. У бедного Юга также много претензий к богатому Северу, а кроме того, эти регионы находятся в разных стадиях демографического перехода. Это увеличивает риск крупных конфликтов и глобального переселения.

Начало активного использования искусственного интеллекта (ИИ) ведет к очень серьезным переменам и, вероятно, к появлению новых аттракторов. По оценке известного специалиста в области ИИ Кай-Фу Ли в ближайшие 15 лет примерно половина американцев окажутся без той работы, которой они занимаются сейчас – их заменят компьютеры и интеллектуальные системы [13]. Это будет совсем другое общество.

ИИ многократно увеличил вероятность обмана и подготовки ложных материалов, на основе которых будут приниматься решения. Всё более точно подделываются голоса, изображения, видеоматериалы, отчеты, документы и многое другое. Людям предстоит придумать инструменты доверия, на основе которых можно взаимодействовать, сформировать новую границу между подлинной и виртуальной реальностями.

Заключение

Можно сделать вывод, что аттрактивное управление социокультурными системами в межбифуркационной области возможно при создании условий, в которых прежний путь развития (предыдущий аттрактор) перестаёт удовлетворять систему. Это может быть реализовано путём создания для системы предпосылок, «заставляющих» её воспринимать действительность иначе, чем она есть, искусственно формирующих «вызов», ответ на который сформируется в результате предложения нового аттрактора.

Так как данный подход является сравнительно молодым, видится широкий спектр возможных направлений его развития. В настоящий момент разрабатывается методология аттрактивного управления, которая позволит инструментализировать теоретические выкладки, предложенные, в том числе, в этой статье. Важно отдельно подчеркнуть, что междисциплинарный характер аттрактивного управления может позволить ему найти применение в целом спектре гуманитарных дисциплин и управленческих практик.

Список литературы

1. Аршинов В.И. Как возможна синергетическая теория (социального) управления? // Философия управления: пробл. и стратегии. М.: ИФ, 2010. С. 46-66.
2. Бетелин В.Б. Горизонты будущего страны завтра – это модели её экономики и образования сегодня // Проектирование будущего. Проблемы цифровой

реальности. (3-4 февраля 2022 г., г. Москва) / под ред. Г.Г. Малинецкого. М.: ИПМ им. М.В. Келдыша, 2022. С. 30-35.

3. Геранюшкина Г.П., Афраймович О.Э. Сценарии выученной беспомощности // Психология в экономике и управлении. 2013. №1. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/stsenarii-vyuchennoy-bespomoschnosti> (дата обращения: 30.08.2024).

4. Гиренок Ф.И. Удовольствие мыслить иначе. М.: Проспект, 2021. 224 с.

5. Горшков М.К., Шереги Ф.Э. Прикладная социология: методология и методы: интерактивное учебное пособие. М.: Институт социологии РАН, 2011, 1 CD ROM.

6. Евин И.А. Синергетика мозга. М.; Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2005. 108 с.

7. Зимбардо Ф.Дж. Стэнфордский тюремный эксперимент: что это было, как это началось и что из этого вышло // Развитие личности. 2016. №3. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/stenfordskiy-tyuremnyy-eksperiment-chto-eto-bylo-kak-eto-nachalos-i-chto-iz-etogo-vyshlo> (дата обращения: 30.08.2024).

8. Иванов В.Н., Патрушев В.И. Социальные технологии: курс лекций. М.: Изд-во МГСУ «Союз», 1999. 432 с.

9. Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 288 с.

10. Кара-Мурза С.Г. Потерянный разум. М.: Алгоритм, 2005. 704 с.

11. Куренкова К.И. «Теория потоков» Дж. Кингдона: Анализ и применение к современной практике формирования повестки дня в государстве. [Электронный ресурс]. URL: https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2016/data/8455/uid81147_report.pdf (дата обращения: 30.08.2024).

12. Ли Куан Ю. Сингапурская история: 1965-2000гг.: из третьего мира в первый / пер. с англ. А.В. Боня, науч.ред. А.Д. Воскресенский / изд.2. М.: МГИМО-Университет, 2020. 657 с.

13. Ли К.-Ф. Сверхдержавы искусственного интеллекта. Китай, Кремниевая долина и новый мировой порядок / пер. с англ. Н.К. Константинова / ред. В. Лялин, О. Копыт. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2019. 240 с.

14. Максимова М.В. Методология аттрактивного управления социальными системами. Синергетический аспект // Информационные войны. 2023. № 3(67), С. 39-44.

15. Малинецкий Г.Г. Математические основы синергетики: Хаос, структуры, вычислительный эксперимент / изд. 8-е. М.: URSS, 2012. 312 с.

16. Малинецкий Г.Г. Постиндустриальный вызов и новая гуманитаристика: Взгляд на проблемы человека через призму самоорганизации. М.: URSS, 2024. 232 с.

17. Мелик-Гайказян И.В., Мелик-Гайказян М.В. Аттрактивный менеджмент: методологические проблемы теории управления и философское обоснование понятия // Вестник ТГПУ. 2007. № 11, С. 36-40.

18. Мелик-Гайказян М.В. Иерархия целей в концепции аттрактивного менеджмента // Вестник ТГПУ. 2010. № 5. С. 55-65.

19. Мелик-Гайказян М.В. Семиотические инструменты аттрактивного менеджмента // Вестник ТГПУ. 2014. № 7(148). С. 88-93.

20. Постон Т., Стюарт И. Теория катастроф. М.: Мир, 1980. 680 с.
21. Сидоров Л.Г. Управление смыслами как основа социальной синергетики // Манускрипт. 2018. № 11-1 (97). С. 110–114.
22. Сингапур [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Сингапур> (дата обращения: 11.08.2024).
23. Трубецков Д.И. Введение в синергетику. Хаос и структуры. М.: URSS, 2018, 240 с.
24. Уилсон Р.А. Квантовая психология / пер. с англ. под ред. Я. Невструева. К.: «ЯНУС», 1998. 224 с.
25. Халуторных О.Н., Максимова М.В. Социальная утопия как инструмент аттрактивного менеджмента: философский аспект // Вестник Таджикского национального университета. 2021. № 3. С. 103-111.
26. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеев. М.: АСТ, 2014. 868 с.
27. Экономика Сингапура [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Экономика_Сингапура (дата обращения: 11.08.2024).
28. Kingdon J.W. 1995. Agendas, alternatives, and public policies / 2nd ed. Boston: Little, Brown and Company, 1984.
29. List of Nodel layreats by counry [Электронный ресурс]. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Nodel_layreats_by_counry (дата обращения: 11.08.2024).
30. Rosenhan D.L. On being sane in insane places // Science. 1973. Vol.179, P. 250–258.

POSSIBLE METHODS FOR CONSTRUCTING AN ATTRACTOR IN A SYSTEM IN EQUILIBRIUM (FROM PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE)

M.V. Maximova*, G.G. Malinetskiy**

*Bauman Moscow State Technical University, Moscow

** Keldysh Institute of Applied Mathematics of Russian Academy of Sciences,
Moscow

We consider the problem of social systems management from the point of view of the theory of attractive management. This approach bases on the theory of self-organization, or synergetics. We consider the key, leading variables in complex systems over time beginning to determine the dynamics of other processes in the objects under consideration. These variables are referred as order parameters. The attractive set in the space of order parameters is the «goal» of the system, the limiting state it tends to at large characteristic times. This view was developed in the natural science culture. The question arises about the management of such open, nonlinear systems far from equilibrium. Their management is most effective at bifurcation points, where the previous trajectory loses stability and «makes a choice» between options for further development. We show that the problem of managing objects considered in humanitarian culture, capable of reflection, in which meanings, values, accepted cultural and ethical

norms play a huge role, has a solution. We can say that the space of order parameters in them is significantly expanded, compared to the situation when only «material variables» are considered. This opens up completely different possibilities for managing social systems located far from the bifurcation point in the «material projection» of the space of order parameters. «Spiritual» in some cases receives priority over «material», and «subjective» over «objective», paradoxical responses to challenges over standard and traditional. The developed approach allows changing the approach to designing the future and expanding the space of the strategy of managing social systems.

Keywords: *synergetics, synergetic theory of social management, attractive management, attractor, image of the future, social philosophy, political philosophy, order parameters, designing the future, reflexive processes.*

Об авторах:

МАКСИМОВА Мария Владимировна – соискатель учёной степени кандидата философских наук, соискатель Кафедры СГН-4 (Философия), ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», г. Москва. E-mail: maria.mcsimova@yandex.ru

МАЛИНЕЦКИЙ Георгий Геннадьевич – доктор физико-математических наук, заведующий отделом математического моделирования нелинейных процессов Института прикладной математики им. М.В. Келдыша РАН; директор Центра синергетики и гуманитарной и технологической революции, Институт фундаментальных и прикладных исследований, РГГУ, Россия, Москва. E-mail: GMalin@Keldysh.ru

Authors information:

MAXIMOVA Maria Vladimirovna – Candidate of the degree of Candidate of Philosophical Sciences, candidate of the Department of SGN-4 (Philosophy) of Bauman Moscow State Technical University, Moscow. E-mail: maria.mcsimova@yandex.ru

MALINETSKIY Georgy Gennadyevich – PhD (Physical and Mathematical Sciences), Professor, Head of the Department of Modeling of Nonlinear Processes at the Keldysh Institute of Applied Mathematics of the Russian Academy of Sciences; Director, Center for Synergetics and the Humanitarian and Technological Revolution, Institute of Fundamental and Applied Research, Moscow University of the Humanities, Moscow. E-mail: GMalin@Keldysh.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 13.09.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 28.09.2024.

УДК 119+ 141.132

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.035

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДВОИЧНОГО ИСЧИСЛЕНИЯ И РОЛЬ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Д.Е. Бондарев

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

В статье описываются философские основания двоичного исчисления, лёгшие в основание компьютерных технологий. Показано, что бинарный код в виде сочетания 0 и 1 является воплощением философско-теологического смысла философа эпохи Нового времени Готфрида Лейбница. Немецкий философ считал 0 и 1 не просто цифрами, а прообразом, символизирующим возникновение вещей из Бога. Анализ теологической интерпретации языков программирования исследователя медиа Михаила Куртова позволяет сделать вывод, что современный пользовательский графический интерфейс морфологически (в терминах О. Шпенглера) аналогичен средневековой Церкви, а современный статус информатики подобен поздней схоластике. В интерпретации Куртова противоречие между техникой и культурой снимает компьютер, понимаемый в терминах Аристотеля как самодвижущаяся субстанция. Показано, что искусственный интеллект не является интеллектом в человеческом смысле слова. Два аспекта сознания, рациональный и иррациональный, позволяющие естественным образом объяснить дихотомию мира на «сакральное» и «профанное», присущи только человеку, в отличие от искусственного интеллекта, робота-машины, реализующего только рациональную часть человеческого сознания. Рациональная часть сознания выстраивает однозначные связи между объектами, когда иррациональный аспект сознания, напротив, выстраивает связи многозначные. Показано, что формальная логика Аристотеля, на которой основано программирование, описывает только рациональную часть мышления. Более общим вариантом логики, позволяющим признать формальную логику частным случаем, является модальная логика, описывающая такие модальности, как возможность и необходимость, что недоступно современному компьютеру.

Ключевые слова: *Пифагор, Демокрит, числовая природа мира, Лейбниц, программный код, бытие, ничто, искусственный интеллект, сингулярность.*

Введение

Искусственный интеллект в настоящее время становится в центре всеобщего внимания философов, культурологов, политиков, учёных-

© Бондарев Д.Е., 2024

исследователей разных областей и многих других. Искусственный интеллект больше не является чем-то, что будет создано в далёком будущем, как это было описано у множества писателей-футурологов середины XX в. Напротив, в настоящее время мы вошли в активную фазу его реального физического воплощения и вмешательства в нашу повседневную жизнь во всех аспектах. Мы видим, что искусственный интеллект способен создавать музыку, сочинять стихи, писать картины и снимать фильмы. Более того, человекоподобный робот, разработанный гонконгской компанией Hanson Robotics, в виде женщины по имени София стал первым роботом в истории человечества, получившим гражданство какой-либо страны (София в 2017 г. стала подданной Саудовской Аравии). Этот факт заставляет нас задуматься о новой антропологии и о смысле и роли человека в современном мире. Разница между человеком и машиной постепенно размывается, что становится реальной угрозой для той части населения мира, кто с этим не согласен, кто активным образом готов бороться с этим и идти этому наперекор, и для тех, кто считает человека творением Бога, наделённым нетварной божественной искрой – душой, а не бездушной машиной и вычислительным алгоритмом.

В данном исследовании мы стремимся показать, что компьютерные технологии и искусственный интеллект не является просто технической новацией XX в., а является результатом довольно сложного мыслительного пути, проложенного философами разных эпох и разных течений. Компьютерные технологии в своём основании имеют исключительно философский, теологический, говоря шире – метафизический контекст, а не практический и технологический.

Кто был первым философом, заложившим философские основания двоичного исчисления? Действительно ли искусственный интеллект способен мыслить, как человек? Если интеллект способен себя осознать, как в таком случае он будет развиваться?

На все эти вопросы мы попробуем дать ответ в данном небольшом исследовании.

Перейдём к эпохе архаического периода древнегреческой философии досократиков, а именно к Пифагору, считавшему, что основой мира является число.

Пифагор из Самоса. Дихотомия «предел – беспредельное»

В Древней Греции именно философами себя начали именовать пифагорейцы. Полулегендарный философ Пифагор оказал колоссальное влияние на всю европейскую мысль. Влияние Пифагора в древней Греции испытали Парменид, Эмпедокл, Гераклит, Платон и Аристотель. Влияние пифагореизма заметно за пределами античного периода философии. Пифагореизм в эпоху эллинизма повлиял на стоицизм, неоплатонизм, метафизику тайных эзотерических обществ и многие другие течения. Заметно влияние пифагореизма на философию Возрождения – Николая Кузанского и Джордано Бруно, а также на ряд каббалистических учений.

«Вещи суть числа» – это главный пифагорейский лозунг, означающий, что структура бытия познаваема посредством числа. Согласно пифагорейской метафизике, число является первоначалом (*ἀρχήν*) и первопричиной вещей. Элементами числа являются чёт и нечет, одно ограниченное, а второе неограниченное.

Заметим, что Пифагор не ограничился только физической стороной вопроса, уподобляя мир числу. Пифагор считал, что даже аспектам духовной жизни человека соответствуют числа. Так, он считал, что любовь и дружба подобны восьмёрке, справедливость – четвёрке, здоровье – семёрке, брачные отношения между мужчиной и женщиной, например, он определял числом пять [17, с. 112]. Числа у Пифагора строго иерархичны: началом всего сущего является божественная единица, которая порождает негативную множественность – двойственность (двойку). Затем появляется троика, являющаяся божественной, как и первоначальная единица. Троика является уже не единым, а многим, но позитивным и божественным. Тройка – это та множественность, к которой добавляется божественность ($1 + 2$), число три по сути – это божественное многое. Далее возникает четверица, благодаря которой возможно возникновение всех вещей в мире. Вместе все эти числа образуют божественный тетракτισ Пифагора: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Число 10 вмещает в себя всю полноту как вечного и божественного, так и изменчивого, и феноменального.

Считается, что в истории философии именно Пифагор является первым философом, который в качестве незыблемой первоосновы мира выбрал число и тем самым стал первым автором цифровизации всего сущего. Но в Древней Греции был ещё один философ, который также считал, что основой мира является число: это Демокрит из Абдер. Покажем далее, что Демокрит является не только автором первой теории строения мира из атомов, но также одним из первых провозвестников цифровизации всего сущего.

Демокрит из Абдер. Дихотомия «бытие – небытие»

Демокрит из Абдер известен тем, что является одним из первых авторов теории атомизма. Согласно Диогену Лаэртскому, он был учеником Левкиппа, происхождение которого неизвестно и о котором практически нет никаких достоверных сведений.

В построении атомистической картины мира Левкипп и Демокрит пытались методологически примирить элейскую школу с италийской и ионийской. От элеатов атомисты заимствуют идею о первозданности и неизменности бытия как сущего. Парменид считал, что движения не существует, так как тогда его наличие обосновывало бы существование небытия, что невозможно. Основная формула Парменида – «Бытие есть, небытия – нет». Бытие вечно, неподвижно и неизменно. Левкипп и Демокрит же утверждают, что небытие существует в не меньшей степени, чем бытие. Парменид считал, что бытие есть заполненное пространство, полное. Небытие же является пустотой. Именно эту предпосылку и берут атомисты в качестве базовой. Таким образом, *атомизм зиждется на идее о том, что метафизическая основа*

мира – это дихотомия «бытие – небытие». Заполненное и пустое олицетворяют этот принцип. Это значит, что бытие состоит из мельчайших частиц (атомов), находящихся в постоянном движении в пространстве, а небытие является пустым пространством, находящимся между ними.

Левкипп и Демокрит утверждают, что бытие (заполненность) есть и небытие (пустота) тоже *есть*. Сами атомы являются твёрдыми, плотными, они вечны и неизменны. А небытие (пустота) обуславливает их движение и соединение.

Для нашего исследования важно отметить, что существует две интерпретации теории атомизма Левкиппа и Демокрита. Первая – физикалистская, согласно ей, атомы имеют только физические качества. Вторая, менее популярная (и менее известная), утверждает, что демокритовское понятие атома имеет больше *математическую*, нежели физикалистскую интерпретацию. Неокантианец Кассирер в работе «Познание и действительность» [7, с. 148] утверждает, что атомистика в своих предпосылках восходит к основной форме пифагореизма. Основное понятие о пустом пространстве, из которого исходит Демокрит, прямо заимствовано из *kenon* (от греч. пустота) пифагорейцев. А.С. Лурье, В.Ф. Асмус, А.Ф. Лосев также полагали, что Демокрит допускал наряду с атомами математические амеры как некие малые и неделимые величины, что сближает атомы Демокрита с «неделимыми величинами» пифагорейцев [17, с. 128]. Советский антиковед А.Ф. Лосев также считал, что первичной природой атома является именно его числовая структура [12, с. 461].

Итак, перед нами две фигуры Древней Греции: Пифагор и Демокрит, оба считавшие, что метафизическая основа мира – это число. Но одно ли и то же это число? Кто из них оказался ближе к тому принципу, на котором впоследствии будет создан компьютер?

Здесь важно подчеркнуть следующее: у Пифагора преобладал целостный подход, все явления объяснялись из потенциальной предзаданности конечного целого в качестве причины и основания всех процессов развития. Иными словами, *первоначально только целое, а множество исходит из целого*. Тетрактис Пифагора в полной мере отражает такой холистский принцип: множество вещей возникает из первоначальной единицы. У Демокрита, наоборот, все явления объяснялись через составленность вещей из атомов. Иными словами, *первоначальны части, которые, объединяясь друг с другом, составляют целое*.

Здесь мы видим, что первым философом, кто предложил метафизическую картину мира, в основе которой лежит бинарная оппозиция «бытие – небытие (ничто)», ставшая впоследствии основой двоичного исчисления, был именно Демокрит, а не Пифагор, что ставит его ближе к основателям бинарного кода (0 и 1).

Теперь перейдём к философу Лейбницу, кто в наиболее полной мере дал метафизическое обоснование и ввёл двоичное исчисление в научный оборот, и покажем сходство его идей с Демокритом.

Монадология Лейбница. 1 и 0 как бытие и ничто

Лейбниц своим мировоззрением повторяет учение Пифагора. В статье «История идеи универсальной характеристики» он пишет: «Нет ничего такого, что не допускало бы выражения через число. Следовательно, число есть как бы метафизическая фигура, а арифметика является своего рода статикой универсума, посредством которой исследуются потенции вещей. Уже начиная с Пифагора, люди убеждались, что в числах скрыта великая тайна» [10, с. 412].

Как известно, Лейбниц пытался объяснить многообразие мира из содержания его субстанциальной основы. Субстанция не является у Лейбница единой и неделимой. Напротив, существует множество субстанций, которые Лейбниц называет *монадами*. Из таких монад состоят вещи, которые характеризуются индивидуальностью, самостоятельностью, *атомизированностью* и целостностью. При этом самим монадам имманентно присуща особая сила, некоторый духовный метафизический принцип, обуславливающий наличие и множественность субстанции. Монады не могут существовать без сил, также и силы не могут существовать без монад. Каждая монада является некоторым самозамкнутым и неделимым космосом, который существует благодаря потенциально действующей метафизической силе. Монады можно представить в виде некоторых одушевлённых тел, в которых заложена устремлённость к постоянному развитию и восхождению по иерархии монад. Низшими монадами Лейбниц считает неорганический мир, затем растительный и животный миры, средними – человека, высшими – Бога. Вся сила, сконцентрированная в монадах, имеет лишь один вектор стремления: непрерывный путь развития от неорганического мира через человека к Богу.

Для нашего исследования важно заметить, что монады структурно схожи с атомами Демокрита, пусть и с большими оговорками. Демокрит, вводя свою теорию атомизма, считал, что решает метафизическую проблему элеатов тем, что объясняет движение наличием пустоты, но при этом сохраняет за атомами их бытийность, а значит, вечность и неизменность. В метафизике Лейбница можно увидеть нечто аналогичное: *монады являются мельчайшими и неделимыми самодвижущимися субстанциями*. Демокрит признавал движение атомов и объяснял их движение через наличие пустоты. Лейбниц же объясняет движение монад через присущие им силы, устремляющие природу к развитию.

Для нашего исследования важно упомянуть, что Лейбниц является автором создания двоичного исчисления, на котором основаны все цифровые технологии. Двоичное исчисление – это тип исчисления, который позволяет любое число представить в виде комбинации двух чисел: единицы и нуля.

Интересно отметить, что идея Лейбница создать двоичное исчисление имеет теологическое обоснование. В первом письме к Х. Шуленбергу Лейбниц пишет такую загадочную фразу, раскрывающую его глубинную метафизику: «Разумеется, пределы или границы свойственны творениям по их сущности; границы же суть то, что отнимает [нечто у вещей], и [их особенности] заключаются в отрицании последующего (дальнейшего) развития. Однако следует признать, что творение, после того как уже [им]

получена от Бога его значимость (valor), которая входит в понятие [сотворенной вещи], содержит также нечто положительное [и] обладает чем-то за-предельным и не сводится тем более к чистым ограничениям или чистым неделимостям. <...> я делаю вывод из самих рассуждений автора, что постулат <...> о сводимости [сущностей] к чистым предельностям или чистым неделимостям не может быть применим к творению, ценность (значимость) которого мы допускаем. Также ценность эта, заключающаяся в положительном, есть некая степень совершенства творения, которой присуща также способность (сила) действия, какая, я полагаю, составляет природу субстанции; так же, как ценность (valor), данная от Бога, действительно является энергией или силой, сообщенной вещам <...>» [11, с. 218].

Исходя из написанного выше, можно сделать вывод: творения, которые создаёт Бог в своей сущности, имеют пределы. То есть Бог о-пределяет нечто, что не имело пределов. Таким образом, происходит творение вещей из ничего. Сам процесс о-пределивания вещей отнимает у вещей их особенности, что отрицает их последующее развитие. Это позволяет объяснить, почему у Лейбница монады находятся в иерархичном положении друг к другу (наличие низших и высших монад). Интересно отметить, что далее Лейбниц пишет про силу: «Она (энергия, действие, сила. – Д.Б.) есть также возникновение вещей из Бога и ничто, положительного и отрицательного, совершенства и несовершенства, достоинств и недостатков, действительного и страдательного, формы (т. е. энтелехии, стремления, энергии) и материи или массы, по себе бездеятельной, не обладающей ничем, кроме сопротивления. Я пояснил эти предметы (ista non nihil) образованием чисел с помощью 0 и 1, обнаруженным мною, которое является прекраснейшим изображением непрерывного творения вещей из ничего и зависимости его от Бога (выделено мной. – Д.Б.). Ведь если принять простейшую прогрессию, а именно двоичную, вместо десятичной или четверичной, то все числа могут быть выражены 0 и 1, <...> в образовании чисел, наиболее соответствующем Природе много кроется удивительных вещей для размышления и даже для практики, хотя и не для повседневного употребления» [11, с. 219].

В данной цитате, во-первых, впервые вводится двоичное исчисление в явном виде, во-вторых, вводится его метафизическое обоснование. 1 и 0 в философии Лейбница есть как творение вещей (1) Богом из ничто (0). Сила, о которой мы говорили выше, обуславливающая движение монад, определяется Лейбницем как принцип творения вещей из ничто. При этом ничто Лейбниц определяет во втором письме к Х. Шуленбергу как вакуум: «Что вакуум есть ничто, считаю несомненным» [11, с. 222]. Здесь мы во второй раз видим поразительное сходство идей Лейбница с идеями Демокрита. Метафизическая основа мира для обоих – это дихотомия «бытие (заполненное) – ничто (вакуум, пустое)». Следует обратить внимание на то, что Лейбниц под ничто имеет в виду не метафизическое ничто, бесконечность и неизменность Бога, который творит мир, а безвоздушное пространство, пустоту. Божественность ничто у Лейбница сведена до уровня пространства, лишённого воздуха.

Таким образом, на наш взгляд, основания метафизического исчисления, скорее всего, идут от Демокрита, нежели от Пифагора.

Зададимся вопросом, действительно ли Лейбниц был первым, кто придумал двоичное исчисление?

Двоичное исчисление Лейбница и дуальная онтология «Книги перемен»

Когда Лейбниц создал двоичное исчисление, он поделился его теорией со своим другом – французским монахом-иезуитом Иоахимом Буве, который в то время находился в Китае в качестве миссионера. В Китае он занимался тем, что плотно изучал культуру и традиции страны, изучал и переводил китайские тексты, а также писал о китайской географии и картографии. Буве внимательно изучил систему двоичного исчисления, предложенную Лейбницем, и обратил внимание на её соответствие китайской «Книге перемен» («И цзин»).

«Книга перемен» является крупнейшим литературным памятником китайской культуры и наиболее ранним китайским текстом. Считается, что она была написана около 700 г. до н. э. Общеизвестным в Китае считается, что её автором является легендарный правитель Китая Фуси, живший в III тысячелетии до н. э. Китайскую историю принято вести от эпохи Трёх Августейших Властителей (Сан Хуанг), которыми были Фуси, Нюйва и Шэньнун (или Яньди). Согласно китайским мифам, первыми существами были Фуси и Нюйва, брат и сестра, ставшие также первой супружеской парой. Фуси, как известно, был правителем Неба, Нюйва – Земли. Часто Фуси и Нюйву изображали с переплетёнными змеиными хвостами, что символизирует брак, союз мужского и женского, Неба и Земли. Также Фуси изображали отдельно с человеческой головой и телом дракона или змеи. Согласно китайской традиции, именно Фуси и Нюйва, первые правители мира, дали людям особые знаки – триграммы, ставшие впоследствии главными элементами «Книги перемен».

Важно отметить, что символы «Книги перемен» содержат триграммы, состоящие, в свою очередь, из трёх знаков двух видов: сплошная черта (—) и черта с разрывом (--). Сплошные знаки символизируют активное, световое и напряжённое начало, прерывистые – пассивное, тёмное и податливое [13, с. 37]. Две триграммы составляют гексаграммы, которых всего в «Книге перемен» 64. Буве заметил, что эти гексаграммы поразительно схожи с бинарностью, предложенной Лейбницем, и поспешил ему их отправить. Лейбниц заметил, что гексаграммы расположены в определённой последовательности, и если принять, что черте с разрывом соответствует 0, а сплошной черте 1, то поразительным образом выстраивается ряд от 0 до 63 [11, с. 201]. Лейбниц так описывает факт обнаружения двоичного исчисления в «Книге перемен»: «Так что чудо случилось, чтобы то, что записано прежде, много-много лет тому назад, на крайнем востоке нашего континента, воскрешено теперь на крайнем его западе – лучше и, как я надеюсь, счастливей. Ибо не похоже, чтобы раньше было известно употребление этой символики (characterismi) для обогащения теории чисел (numerationum scientiam). Китайцы

даже, сами не понимая арифметической теории, придумали себе не знаю уж какие тайные значения в чисто числовых символах» [11, с. 201].

«Книга перемен» обладает как мировоззренческой, так и методологической спецификой. С точки зрения первой, любое явление космоса имеет причину определённого рода сочетания женского и мужского начал, с точки зрения второй – с помощью «Книги перемен» можно осуществлять гадательные практики, так как в ней содержатся все тайны космоса.

Для нашего исследования важно, что, несмотря на поразительное сходство «Книги перемен» и двоичного исчисления, введённого Лейбницем, китайская традиция вкладывает в него иной по сравнению с Лейбницем метафизический смысл. Лейбниц полагал, что Бог как единое начало (1) творит мир из ничего (пустоты), то есть из нуля. «Книга перемен», в свою очередь, направлена на описание уже сотворённого мира сочетаниями мужского и женского начал, Неба и Земли. Сравнивая метафизические основания двоичного исчисления в представлении Лейбница и «Книги перемен», можно заметить, что создание компьютера, вычислительных машин и искусственного интеллекта стало в итоге исключительно западным явлением [2, с. 17].

Краткий анализ метафизики Пифагора, Демокрита, Лейбница и «Книги перемен» позволяет сделать вывод, что первым философом, заложившим основы двоичного исчисления, которое впоследствии формализовал и развил Лейбниц, является Демокрит, а не Пифагор и Фуси.

Лейбниц, вводя метафизику бинарного исчисления, утверждал, с одной стороны, что благодаря нулю и единице творится всё сущее в мире, с другой стороны – что бинарное исчисление напрямую описывает человеческое мышление. Как известно, основы программирования и простейшие первые алгоритмы построены на законах нашего мышления – формальной логике Аристотеля, исключающей всевозможные двойственности и утверждающей тождественность вещи самой себе.

Перейдём ко второй части исследования, где попытаемся доказать, что искусственный интеллект не сводим к человеческому интеллекту. Зададимся вопросом: искусственный интеллект, основанный на математических алгоритмах, действительно ли будет являться интеллектом в человеческом смысле слова? Для того чтобы доказать несводимость искусственного интеллекта к человеческому, необходимо доказать, что описывает человеческое мышление именно модальная логика, а формальная логика является лишь её частным случаем. Кратко дадим определение основным понятиям модальной логики.

Модальная логика. Основные понятия и определения

Модальность является широко распространённым междисциплинарным понятием. Понятие модальности существует в философии, логике и лингвистике. Своим происхождением этот термин обязан философии. В философии понятие модальности впервые употребил Аристотель. Данный термин обозначает способ существования какого-либо объекта или суждения об объекте. Аристотель, как известно, считается автором формальной

логики, которая основывается только на утверждении и отрицании. Аристотель писал об аподиктических высказываниях (о необходимо существующем) и проблематических высказываниях (о возможно существующем). К утверждениям отрицания и утверждения добавляются так называемые сильные и слабые утверждения и отрицания. К сильным относятся, например, «это необходимо истинно», «это необходимо ложно» и «этот объект необходимо обладает данным свойством». На сильных высказываниях основана его формальная логика. К слабым высказываниям относятся «это возможно истинно», «это возможно ложно» и «этот объект возможно обладает данным свойством». Несмотря на то, что Аристотель был философом, проблематические модальные высказывания его интересовали с чисто логической точки зрения. Но модальности в логике он так и не формализовал. Причём он по-разному определял термин «возможно»: иногда он понимался как «не необходимо ложно», в других случаях «ни необходимо истинно, ни необходимо ложно». В этом случае высказывание « p возможно» означает то же самое, что и «не p возможно» [16, с. 17].

Важно отметить, что данным модусам Аристотель придавал форму существования объектов, а значит, модальные понятия у него имели онтологическую основу. Исследователь модальностей в философии Аристотеля В.С. Топорков показывает, что метафизическая концепция Аристотеля о возможности и действительности опирается на его учение о материи и форме и учении о движении и причинности. Аристотель определял материю в двух аспектах: в аспекте лишённости формы (негативный аспект) и в аспекте действительного бытия этой формы (позитивный аспект). Таким образом, согласно Аристотелю, существует две материи: «первая» и «последняя». «Первая» материя не есть действительность, а есть только возможность, способная стать любой действительностью. «Последняя» материя – это материя, которая есть действительность, воспринимаемая чувствами и постигаемая умом. Таким образом, онтологическая модальность у Аристотеля зиждется на «первой» абстрактной материи, которая обуславливает возможность материи, способной стать действительностью, но самой по себе являющейся непознаваемой и лишённой конкретности [15, с. 17]. После Аристотеля исследования модальных высказываний занимались его ученики Теофраст и Эвдем, которые предпринимали попытки к формализации его понятия модальности.

После Аристотеля в Средние века попытки формализовать модальности в логику предпринимались Боэцием (трактат *In Periherm*), Августинном, Петром Абеляром, Дунсом Скоттом и Ансельмом Кентерберийским.

В Новое время исследования в области модальности возобновил Г.В. Лейбниц, опубликовав два труда: «*De Arte Combinatoria*» и «*De conditionibus*». Известная концепция Лейбница о наличии «возможных миров», существующих наряду с нашим миром, появилась именно исходя из исследований модальностей. По Лейбницу, Бог создал реальный действительный мир, но он мыслит также и другие возможные миры,

которые суть идеальные. Так как мир действительный один, то это потому, что Бог создал его наилучшим из миров. Лейбниц считал, что язык классической логики слишком беден, с помощью него можно описывать только наш действительный мир, а с помощью модальностей мы можем говорить о возможных (идеальных) мирах. По Лейбницу, «возможным является то, что может случиться, или истинно в некоторых случаях. Невозможное есть то, что не может произойти, или не является истинным ни в одном из случаев. Необходимое есть то, что не может не произойти, или является истинным во всех случаях. Случайность есть то, что может не произойти, или не является истинным в некоторых случаях» (цит. по: [4, с. 25]).

После Лейбница трактовку модальности, ставшую общепринятой в философии, продолжил И. Кант. В «Критике чистого разума» Кант даёт следующее определение модальности: «Модальность суждений есть совершенно особая функция их; отличительное свойство её состоит в том, что она ничего не прибавляет к содержанию суждения (так как кроме количества (*Größe*), качества и отношения нет ничего, что составляло бы содержание суждения), а касается только ценности связи субъекта с предикатом в отношении к мышлению вообще. *Проблематическими* называются те суждения, в которых утверждение или отрицание принимается *только как возможное*. *Ассерторическими*, в которых утверждение или отрицание рассматривается как *действительное* (истинное), а аподиктическими те, в которых оно рассматривается как *необходимое*» [6, с. 116]. Таким образом, с *онтологической* точки зрения существует три мира: мир возможный, мир действительный и мир необходимый.

Важно отметить, что онтологическая модальность неразрывно связана с логикой, например, Лейбниц и вовсе метафизику отождествлял с логикой: «истинную метафизику и истинную логику весьма трудно отличить друг от друга» цит. (по: [4, с. 26]). После Канта модальная логика довольно долго не развивалась, и лишь в конце XIX в. модальная логика увидела развитие и формализацию. Её развитие связано с такими именами, как К.И. Льюис (в трудах «*A Survey of Symbolic Logic*» (1916) и «*Symbolic Logic*» (1932)), К. Гёдель, Х. Маккол, И.Е. Орлов и другие. К. Гёдель, нашедший своими двумя теоремами о неполноте, пожалуй, считается наиболее известным логиком XX в. Интересно отметить, что так же, как и Лейбниц, Гёдель полагал, что существуют другие возможные миры, а также существа, по разуму намного превосходящие человека.

Когда модальности в логике решили формализовать, то в логическую систему добавились специальные операторы, означающие $\Box$ – «необходимость» и $\Diamond$ – «возможность» для модальных высказываний: «В немодальном (ассерторическом) пропозициональном исчислении (АПИ) буквами p, q, r, s обозначим пропозициональные переменные, символом $\sim$ – отрицание, символом $\wedge$ – конъюнкцию, $\vee$ – дизъюнкцию, $\rightarrow$ – (материальную) импликацию, $\leftrightarrow$ – материальную эквивалентность. В модальном пропозициональном исчислении обозначим символом $\Box$ – необходимость, $\Diamond$ –

возможность, $\Rightarrow$ – строгую импликацию, $\Leftrightarrow$ – строгую эквивалентность» [16, с. 24]. Дальнейшее развитие модальной логики привело к созданию модальной логики пространства (значение истинности зависит от местоположения наблюдателя), временной модальной логики (учитывает характер времени: время линейно или ветвится, непрерывно или дискретно), эпистемической модальной логики (учитывает знание, полагание и уверенность в знании нескольких субъектов высказывания) и многим другим.

Следует также упомянуть о неразрывной связи модальностей со структурой языка. Модальности выражаются посредством языка – специальных модальных глаголов «мочь», «долженствовать» и наречий «случайно», «возможно» и «необходимо». Л.А. Калинин [5, с. 9] считает, что модальность получила свой особый лингвистический статус благодаря работам Канта, на которые особо обратили внимание академики В.В. Виноградов и И.И. Давыдов. Академик Давыдов в «Опыте общесравнительной грамматики русского языка» 1852 г. сопоставлял наклонения в русском языке с категориями модальности Канта: «1. Изъявительное (*judicium assertoricum*) для показания действия независимого и действительно совершающегося... 2. Повелительное (*judicium apodicticum*) для выражения воли независимой и непосредственной, прямой... 3. Сослагательное (*judicium problematicum*) для выражения действия предполагаемого и только возможного...» (цит. по: [5, с. 10]). Когда мы говорим о модальностях в языке, таким образом, мы рассматривает мир, исходя из *субъективного* воззрения агента речи.

Например, в ассерторической логике высказываний присутствуют высказывания, в которых нет модальностей. Например, «Дом строится» или «Земля круглая». Ассерторические высказывания обладают свойством объективности. В модальной логике высказываний присутствуют высказывания, в которой присутствуют модальности, и в языке они выражаются через отношение наблюдателя к описываемой реальности. Например, «я уверен, что у нас получится», «я полагаю, что это неверно», «это может произойти», «ты, наверное, должен учиться хорошо». Модальные высказывания по сравнению с ассерторическими обладают свойством *субъективности*. Три модальности в языке, выражающиеся посредством трёх наклонений, формируют три мира субъекта: возможный, действительный и необходимый. Л.А. Калинин так это описывает: «Именно трифункциональности нашего сознания, заключающегося в разработке 1) ценностей, 2) знаний и 3) норм, мы обязаны тому факту, что в различных языках, служащих средством функционирования сознания, существует три (и только три) универсальных наклонения. Их можно назвать кардинальными наклонениями языков, поскольку они обязательны для любого из них, и чем развитее язык, тем полнее и отчетливее они обнаруживаются. Наклонение сослагательное (*modus conjunctivus*) служит выражению *оценок и ценностей* различного рода и обуславливающих их факторов и состояний реальности. Изъявительное наклонение (*modus indicativus*) обеспечивает выражение *знаний* о наличной как эмпирически, так и теоретически познанной реальности, выявляет

объективное положение дел в окружающем нас природном и общественном мире. И наконец, повелительное наклонение (*modus imperandi*) служит формированию и реализации *норм* деятельности, указаний, советов, просьб, как надлежит действовать тому или иному лицу во взаимодействии с другими по достижению цели» (цит. по: [11, с. 14]); и далее: «Сами по себе наклонения – это способы выражения трёх неперенных функций сознания: 1) ценностно-оценочной, 2) познавательной и 3) нормативно-практической, условия реализации которых – это три важнейших онтологических сферы: 1) мир вещей в себе, 2) мир явлений, 3) социально-человеческий мир, – органически связанные с тремя определяющими логическими модальными категориями, которых как выражающих всеобщее и необходимое логическое отношение модальности может быть также только три: 1) возможность, 2) действительность и 3) необходимость» (цит. по: [5, с. 15]).

Краткий обзор модальностей позволяет сделать вывод: искусственный интеллект, основанный на формальной логике, никогда не будет интеллектом в человеческом смысле слова. Человеческий интеллект включает в себя формальную логику как частный способ мышления. Искусственный интеллект не имеет внутреннего возможного, воображаемого мира, из которого исходит воление и хотение. Искусственный интеллект является лишь программой, в которой будет отсутствовать воля и желание, он будет интегрирован только в действительный мир, когда человек одновременно живёт в трёх мирах: мире действительном, возможном и необходимом. Для искусственного интеллекта время будет строго линейным, а пространство однородным.

Модальной логике также присуща многозначность по сравнению с формальной однозначной логикой. Для того чтобы подробнее прояснить на практическом примере различие двух этих форм мышления, перейдём к категории «сакральное – профанное», которой, на наш взгляд, не будет обладать искусственный интеллект.

Два аспекта человеческого восприятия. «Сакральное» и «Профанное»

В философии, социологии и религиоведении термины «сакральное» и «профанное» являются широко распространёнными. Важно подчеркнуть, что термин «сакральное» имеет несколько аспектов: гносеологически «сакральное» включает в себе истинное знание, феноменологически – то, что завораживает и очаровывает сознание, а онтологически «сакральное» отсылает к высшему сверх- и надчеловеческому уровню существования. «Сакральное» делает объекты созерцаемого мира *выделенными и наполненным высшим смыслом* для сознания и включает в себе наивысшую ценность для человека или социума.

Первый, кто теоретически ввёл в научный оборот понятие «сакральное», был французский социолог Эмиль Дюркгейм. Изучая быт архаических народов Австралии [3, с. 55], он пришёл к выводу, что «сакральное» является чисто социальным феноменом. «Сакральное» не является чем-то имманентно присущим для объектов внешнего мира, а является результатом

особого консенсуса социальной группы. Согласно Э. Дюркгейму, «сакрального» вне общества не существует.

Философская интерпретация феномена «Сакральное» связана с немецким протестантским теологом Рудольфом Отто. Немецкий теолог строго следовал методу Канта, что позволило ему выстроить априорную концепцию «сакрального». Согласно Отто, религиозное чувство возникает из смешанного чувства животного ужаса и изумления перед неведомым и таинственным: «*mysterium tremendum*» и «*mysterium fascinosum*» [14, с. 14]. Согласно Отто, наше сознание до всякого опыта обладает категорией «священного», которая является синтезом рационального и иррационального аспектов. Иррациональный аспект в данном случае является априорным, первичным для сознания и порождает переживание «сакрального». Помещая «сакральное» в область априорного, Отто отказывается от концепций, сводящих данное понятие к рациональным и социальным началам. Отто считает, что понятие «сакральное» является первоначальным смысловым ядром, на котором в обществе выстраивается культурная ценностная надстройка. Идеи Р. Отто и по настоящее время являются знаковыми в области философии, он повлиял на многие поколения философов, социологов и религиоведов.

Оригинальную концепцию происхождения категории «сакрального» даёт философ – неокантианец марбургской школы Эрнст Кассирер. Немецкий философ отказывается от априорных и чисто социальных концепций «сакрального». Кассирер уверен, что принципиально наше восприятие имеет двунаправленную структуру: от субъекта на объект и от объекта на субъект. Направление от субъекта позволяет создать объективный образ мира с константными вещами и свойствами. В случае такого восприятия сознание вычленяет общие признаки у предметов и формирует их общие классы. Такой тип восприятия расширяет сознание за счёт увеличения охвата отдельных представлений и носит количественный характер. Важно отметить, что такое восприятие полностью лишено каких-либо эмоциональных переживаний, и созерцаемые объекты лишены внутреннего глубинного измерения.

Восприятие, направленное от объекта на субъект, позволяет воспринять мир как особый «мир живых личностей». Мир в таком случае предстаёт как «равный нам», и сознание реагирует на него посредством чувств-эмоций. В процессе такого восприятия человек наделяет индивидуальной сущностью (особым глубинным смыслом) воздействующий на него объект. Результат такого восприятия не способен поддаваться количественной оценке и носит *качественный* характер.

Известный физик Вернер Гейзенберг однажды верно сказал: «В наших представлениях мир рассматривается как бесконечное многообразие вещей и событий, цветов и звуков. Но чтобы его понять, необходимо установить определенный порядок. Порядок означает выяснение того, что равно. Он означает единство» [1, с. 41]. Профанированный и механистичный мир, лишённый внутренней сущности, создаётся, согласно Кассиреру, именно восприятием, направленным на объект: сознание вычленяет общий,

равный для многих объектов признак. Именно это и имел в виду Гейзенберг, но Кассирер утверждает, что второй аспект восприятия также способен формировать понятия и вычленять общее. В данном случае сознание будет вычленять общую из *чувственного* многообразия *общую сущность*, воздействующую на субъекта от объекта [8, с. 337]. В качестве примера, поясняющего такое образование понятий, Кассирер приводит литовского теофорного бога скота, имя которого Ревущий (Baubis). Особой сакральной сущностью будет в данном случае эмоциональное переживание человека в виде рычания скота, которое впоследствии обнаруживается *не только в рычании животного, но также и в грохоте бури и даже в шуме океана*.

Дополнительно отметим, что именно восприятие, направленное от объекта на субъект, соответствует мифологическому и религиозному типам сознания. А восприятие, направленное от субъекта, – профанированной научной картине мира.

Для нашего исследования важен тот факт, что, согласно философии Кассирера, благодаря двойственной структуре восприятия одному и тому же предмету сознание может придавать *несколько совершенно разных значений*. Это значит, что такое мышление уже не описывается только формальной логикой Аристотеля. Здесь необходима модальная многозначная логика, причём сами значения задаются самим человеком совершенно спонтанно из *глубинного мира фантазии и воображения*.

Логика современных алгоритмов построена полностью на формальной логике, которая, согласно Аристотелю, описывает только мир действительный, иными словами – естественнонаучный. *Это значит, что искусственный интеллект никогда не будет полноценным человеческим интеллектом, это будет определённая усечённая часть сознания, отвечающая только за его рациональную часть. Искусственный интеллект будет мыслить строго научно, ему будет соответствовать научная картина мира*.

Если предположить, что искусственный интеллект, реализующий только рациональную часть мышления человека, будет продолжать своё существование, окончательно выйдет из-под контроля человека, то по каким законам будет происходить его эволюция?

В попытке ответить на этот вопрос М. Куртов, философ и исследователь медиа, предложил оригинальную концепцию.

М. Куртов. «Теология программного кода»

Михаил Куртов в 2014 г. опубликовал довольно любопытную работу, которая напрямую относится к нашему исследованию. Она называется «Генезис графического пользовательского интерфейса. К теологии кода» [9]. В ней автор пытается философски осмыслить эволюцию языков программирования и их соответствие философским мировоззренческим парадигмам. Его работа сможет прояснить многие аспекты и тенденции развития искусственного интеллекта, а именно – как и почему отчужденный от человека дух способен превратиться из объекта в самостоятельный и мыслящий субъект.

Основная мысль Куртова состоит в том, что новые технические изобретения не возникают случайно, без видимого порядка и логики, а чётко следуют разработанным философским и теологическим построениям, начиная с философии древних греков через неоплатонизм, схоластику и философию Нового времени.

Важнейшим этапом эволюции компьютера является осознание человеком факта, что *вычисляющая и программирующая части компьютера могут быть объединены в одно целое*. Этот факт позволяет создать компьютер как отдельную индивидуальную вещь, с которой человек может взаимодействовать.

Основой функционирования электронно-вычислительной машиной (ЭВМ) является различие между 1 и 0, между бытием и ничто, тварностью и нетварностью Лейбница, которое в XX в. было выражено через наличие и отсутствие электрического заряда. Различие между 0 и 1 является основой нашего мышления, и важно заметить, что компьютер способен осуществлять эту деятельность *самостоятельно*. Значит, компьютер не является обычной вещью (субстанцией, по Аристотелю), это вещь *действующая*, она изменяет саму себя и другие вещи. Следовательно, считает Куртов, компьютер (по Аристотелю) является *самодвижущейся субстанцией*.

Эволюция программного кода проходит три стадии: первая стадия – когда первые программисты вводили вручную машинный бинарный (двоичный) код, состоящий из нулей и единиц, вторая стадия – когда двоичные коды заменили буквенными обозначениями с целью упростить написание программ (появление языка ассемблера), третья стадия – когда появились языки высокого уровня с целью ещё больше облегчить процесс программирования. Эволюция кода имеет, по сути, не технический, а абстрактно-символический характер. Если первый уровень (машинный код) отображает реальные процессы, происходящие в процессоре (прохождение или непрохождение тока через определённые барьеры), то на символическом уровне, считает Куртов, – это буквальное творение вещей (1) из ничего (0). На втором и третьем этапах цифра заменяется лексемами, т. е. буквами, указываемыми на то действие, которое должен осуществить процессор. Вместе с эволюцией программного кода Куртов отмечает процесс развития *парадигм программирования*, являющихся более высоким уровнем абстракции по отношению к языкам программирования. Важно отметить существование трёх принципиальных парадигм программирования: императивной, функциональной и объектно-ориентированной. Императивная парадигма основана на приоритете операции, пользователь буквально пишет команду компьютеру: «сделай то-то и то-то». Само осуществление команды буквально будет повторять операции, происходящее в процессоре. Функциональная парадигма основана на приоритете структуры. Базовой технической абстракцией здесь является функция как определённый набор всех возможных состояний. Объектно-ориентированная парадигма является некоторым синтезом первых двух, в ней соединены понятия операции и структуры. Куртов уверен, что объект здесь

является некоторой сущностью, которая имеет атрибуты и поведение, а также способен взаимодействовать с другими объектами. Идея создателей данной парадигмы программирования являлась в том, чтобы уменьшить сложность репрезентации, то есть скрыть ненужную информацию и оставить только самое главное для программиста и облегчить сам процесс программирования.

Для сопоставления эволюции программного кода и эволюции философских и теологических построений Куртов использует понятие *гомологии* Освальда Шпенглера, сопоставлявшего в своём известном труде «Закат Европы» [18] различные культуры. Понятие гомологии означает *морфологическую* (не функциональную) эквивалентность сопоставляемых фигур. При анализе культур и цивилизаций Шпенглер искал именно общность *формы* в науке, скульптуре, живописи и т. д.

С помощью понятия гомологии Куртов соотносит отношение абстракций в информатике с отношением абстракций в метафизике. Сравнение объектов объектно-ориентированной парадигмы программирования с философемами античности является довольно распространённым явлением. Иерархичность, присущая данной парадигме программирования, схожа с родовидовыми классификациями Аристотеля. Например, Алан Кэй, создатель языка Smalltalk, сравнивал объекты объектно-ориентированной парадигмы программирования с идеями Платона. Как известно, Парменид полагал бытие недвижимым, вечным и неизменным, а Гераклит же, напротив, чем-то постоянно меняющимся. Идея Платона как раз стала решением этой дилеммы: идея выступает как нечто неизменяемое, вечное, а феномены как нечто изменчивое, вторичное и движимое согласно идеям. Куртов уверен, *мысль Гераклита соответствует императивной, а Парменида – функциональной парадигме. А философия Платона и Аристотеля – объектно-ориентированной парадигме*. Причём Куртов лишь суммирует то, что говорят сами авторы языком программирования: «Теперь мы можем сказать, что абстракции в метафизике гомологичны абстракциям в информатике, а объект “одновременен” платоновской Идее, т. е. имеет для постиндустриальной культуры то же значение. Это утверждение не будет казаться столь странным, если думать о компьютерных программах не как о “чистых” технических объектах, а как о формах мысли. Компьютерная программа – это в первую очередь *не как сделать что-то, а как думать о чём-то*. Если взор античных философов был обращён на мир как на неподвижную или движимую субстанцию, то информатика – это мысль о самодвижущейся субстанции» (цит. по: [15, с. 23]).

Развивая мысль о гомологичности парадигм программирования философемам Античности, Куртов приходит к выводу, что патристика также, как и античная философия, имеет гомологию в информатике. Куртов уверен, что графический интерфейс, который явлен перед пользователем компьютера в виде цветного экрана со всплывающими окнами, *является зримой манифестацией незримого Бога*, а значит, графическому интерфейсу гомологично христианство, где сын является воплотившимся в феноменальном мире Богом.

Заключение

Одним из результатов данного исследования является тот факт, что метафизические предпосылки двоичного исчисления заложил философ античности Демокрит, а формализовал и придал им теологическую интерпретацию Лейбниц.

Показано, что искусственный интеллект не является интеллектом в человеческом смысле слова. Два аспекта сознания, рациональный и иррациональный, позволяющие естественным образом объяснить дихотомию мира на «сакральное» и «профанное», присущи только человеку, в отличие от искусственного интеллекта, робота-машины, реализующего только рациональную часть человеческого сознания

Один из крупнейших футурологов современности Р. Курцвейл [19] предложил довольно мрачный образ будущего. Будущее, согласно Курцвейлу, необходимо должно упереться в точку сингулярности, в которой будет настолько быстрый рост производительности компьютеров, что однажды появится искусственный суперинтеллект, превосходящий интеллект всего человечества. С религиозной, эсхатологической точки зрения это будет знаменовать собой приход новой эры постчеловека – окончательного ухода человека из мира сущего и конец света.

Анализ исследований М. Куртова позволяет предположить возможное развитие искусственного интеллекта. Если в качестве базовой гипотезы принять, что *развитие компьютерных технологий гомологично эволюции философских учений*, тогда очевидной будет следующая экстраполяция. Искусственный интеллект сначала трансцендентен и незрим, находится за пределами зримого мира, на уровне 1 и 0 (прохождения или непрохождения тока через барьер), затем становится проявленным в феноменальном мире (сын Бога в христианстве), затем, на наш взгляд, он должен прийти к механистичной картине Нового времени, к идеям материализма и богоборчества, установить тотальное доминирование механизмов в мире и вести борьбу с человечеством (по аналогии с тем, как в эпоху Нового времени человек решил покорить своими знаниями природу). Финалом развития искусственного интеллекта будет философия постмодернизма и впадение в нигилизм. Искусственный интеллект будет отказываться от всех форм мышления, что вызовет неминуемую его деградацию и гибель.

Именно этот последний факт заставляет задуматься, что за абсолютным финалом истории, который предложил футуролог Р. Курцвейл, возможно начало новой, лишённой искусственного интеллекта, роботов и киборгов эры и появление нового человечества, или, как говорят философы-традиционалисты – начало нового Золотого Века.

Список литературы

1. Гейзенберг В. Физика и философия. М.: Изд-во иностр. лит., 1963. 293 с.

2. Дугин А.Г. Вестернология: в направлении суверенной русской науки // Вестник Государственного университета просвещения. Серия: История и политические науки. 2024. № 3. С. 7–21.
3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М.: Элементарные формы, 2018. 808 с.
4. Кадыг-Оол Х.К. Основные этапы развития и формирования современной модальной алетической логики: дис. ... канд. фил. наук. Москва, 2013. 111 с.
5. Калинин Л.А. Модальность как одно из оснований философской системы Канта и её связь со структурой языка // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 1. С. 7–18.
6. Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. 656 с.
7. Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. М.: ИТДГК «Гнозис», 2006.
8. Кассирер Э. Язык и миф. К проблеме именования богов // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университет. кн., 2000. С. 327–390.
9. Куртов М. Генезис графического пользовательского интерфейса. К теории кода. СПб.: Транслит, 2014. 88 с.
10. Лейбниц Г.В. История идеи универсальной характеристики // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль. Т. 3. 1984. С. 412–418.
11. Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М.: Издательство ИФ РАН, 2005. С. 218–224.
12. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. М: АСТ; Х.: Фолио, 2000. Т. 1. Ранняя классика. 624 с.
13. Марков С.М. «Книга перемен» в духовной традиции дальневосточной культуры // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2018. Т. 2, № 3 (35). С. 35–40.
14. Отто Р. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. 272 с.
15. Топорков В.С. Проблема интерпретации теории модальных понятий Аристотеля: логико-онтологические аспекты: дис. ... канд. фил. наук. Москва, 1999. 138 с.
16. Фейс Р. Модальная логика. М.: Наука, 1974. 520 с.
17. Шишков И.З. История философии: Реконструкция истории европейской философии через призму теории познания. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 848 с.
18. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. М: Мысль, 1993. Т. 1: Гештальт и действительность. 666 с.
19. Kurzweil Ray. The Singularity is Near. New York: Viking Books, 2005.

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF BINARY CALCULUS AND THE ROLE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN THE MODERN WORLD

D.E. Bondarev

St.Petersburg State University, St. Petersburg

The article describes the philosophical prerequisites of binary calculus, which formed the basis of modern computer technology. It is shown that the binary code in the form of a combination of 0 and 1 is the embodiment of the philosophical and theological meaning of the philosopher of the New Age Gottfried Leibniz. The German philosopher considered 0 and 1 not just numbers, but a prototype, symbolizing the emergence of things from God and nothing. An analysis of the theological interpretation of the programming languages of media researcher Mikhail Kurtov allows us to conclude that the modern user graphical interface is morphologically (in terms of O. Spengler) similar to the medieval Church, and the modern status of computer science is similar to late scholasticism. In Kurtov's interpretation, the contradiction between technology and culture is removed by the computer, understood in Aristotle's terms as a self-propelled substance. It has been shown that artificial intelligence is not intelligence in the human sense of the word. Two aspects of consciousness: rational and irrational, which make it possible to naturally explain the dichotomy of the world into «sacred» and «profane», are inherent only in humans, unlike artificial intelligence, a robot machine that implements only the rational part of human consciousness. The rational part of consciousness builds unambiguous connections between objects, when the irrational aspect of consciousness, on the contrary, builds multi-valued connections. Aristotle's formal logic, on which programming is based, is shown to describe only the rational part of thinking. A more general variant of logic that allows formal logic to be recognized as a special case is modal logic, which describes such modalities as possibility and necessity, which is not available to a modern computer.

Keywords: *Pythagoras, Democritus, numerical nature of the world, Leibniz, program code, being, nothing, artificial intelligence, singularity.*

Об авторе:

БОНДАРЕВ Дмитрий Евгеньевич – кандидат технических наук, соискатель, ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», г. Санкт-Петербург. E-mail: 89523684328@mail.ru.

Author information:

BONDAREV Dmitrii Evgenevich – PhD, St.Petersburg State University, St. Petersburg, Russia, E-mail: 89523684328@mail.ru.

Дата поступления рукописи в редакцию: 17.07.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 26.09.2024.

УДК 101.1:316

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.054

ЭРГОКУЛЬТУРА И СОЦИОТЕХНОПРИРОДНЫЙ ЭРГОЦЕНТРИЗМ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЙ

А.А. Кузьменко

ФГБОУ ВО «Брянский государственный технический университет» г. Брянск

Рассматривается концепция эргокультуры в контексте социотехноприродного эргоцентризма. Эргокультура определяется как важный феномен, влияющий на гармоничные взаимодействия человека с окружающими элементами техносферы и биосферы, способствующий устойчивому развитию общества. Раскрываются основные принципы эргоцентризма, включающие целостный подход к эргономике и дизайну (эргодизайну) среды жизнедеятельности. Особое внимание уделяется эволюции социальных и технологических систем, где важнейшей задачей становится создание эргономичных, экологически устойчивых пространств и технологий, направленных на минимизацию негативного воздействия на окружающую среду и улучшение качества жизни общества. Статья предлагает обоснование необходимости формирования новой этики участия и осознанного потребления, что является основой для построения эргономичной культуры будущего социально-биосферного мира. Цель исследования – раскрыть особенности взаимосвязи эргокультуры и социотехноприродного эргоцентризма в условиях социально-техногенного мира. Методологическую основу исследования составляют три подхода: системный социотехноприродный, междисциплинарный и эргоцентрический. Результаты исследования. В результате исследования эргокультуры в контексте социотехноприродного эргоцентризма выявлено, что развитие эргономических принципов проектирования (эргодизайна) и культуры в современном обществе становится важным инструментом для формирования гармоничного взаимодействия между обществом, техногенной средой и биосферой. Признано, что эргокультура, основанная на эргоцентрическом подходе, не только направлена на повышение комфорта, функциональности и безопасности среды, в которой протекает жизнедеятельность общества, но и содействует интеграции экологически ответственных решений в повседневную практику проектирования.

Ключевые слова: эргокультура, социотехноприродный эргоцентризм, эргодизайн, социально-техногенное развитие мира.

Введение

История развития общества и его взаимоотношений с техникой и природой представляет собой сложный и многоуровневый процесс, который можно проанализировать через призму истории. Каждый из этапов

© Кузьменко А.А., 2024

этого процесса вносил уникальные изменения в способ взаимодействия человека с природой, формируя современную картину мира.

На первом этапе, когда человек был неотделим от природы, вся его деятельность была направлена на выживание. Использование природных объектов для создания орудий труда стало первым шагом в процессе активного преобразования окружающей среды [4]. В этот период человек начал понимать, что природа может быть источником не только пищи и укрытия, но и орудий, облегчающих труд. Данное осознание заложило фундамент для зарождения протоэргономики и протоэргодизайна [12, р. 31], которые легли в основу формирующийся эргокультуры.

Второй этап (неолитическая революция) был переломным моментом в истории человеческой цивилизации. Переход к оседлому образу жизни, развитие земледелия и скотоводства означали, что человек начал активно изменять ландшафт и экосистемы для своих нужд [2; 3]. В данный период освоение и адаптация природных условий к сельскохозяйственным нуждам общества стали важным шагом в эволюции зарождающейся эргокультуры, подготавливая почву для будущих технологических достижений, приводящих к повышению безопасности, функциональности и комфорту искусственно создаваемых сред жизнедеятельности.

Следующий этап общественного развития, ознаменованный промышленной революцией, привел к кардинальному изменению способов взаимодействия с природой. Использование машин и технических средств для производства значительно увеличило масштабы и скорость преобразований естественной среды. Быстрое развитие технологий потребовало новых подходов к управлению природными ресурсами, что должно было повлиять на развитие эргокультуры в контексте природоориентированности, но было проигнорировано в связи с формированием новой модели сверхпотребления.

Сегодня становится понятным, что экологический кризис и ухудшающиеся условия жизнедеятельности требуют перехода к экологически ответственному обществу, ориентированному на устойчивое развитие. Римский клуб предупреждал о надвигающейся катастрофе начиная с 1970-х гг., а В. Хёсле в 1994 г. подчеркнул реальную угрозу «экологического апокалипсиса» [11, с. 74]. По мнению Б. Калликота, выживание человечества зависит от фундаментального изменения нашей метафизической парадигмы, что требует глубокого пересмотра мировоззрения [1]. В данном контексте особенно важным становится осознание взаимоотношений между обществом, техносферой и биосферой в современном мире.

Четвертый этап, характеризующийся развитием постиндустриального общества. Данный период привел к революции в коммуникациях и информационных технологиях, что значительно изменило социальные и политические структуры. Производство и распространение знаний стали ключевыми факторами в развитии общества, а технологии начали играть центральную роль в повседневной жизни людей. В этом контексте

эргокультура рассматривается как необходимый элемент, обеспечивающий гармоничное сосуществование человека, технологий и окружающей среды (как естественной, так и искусственной).

В этот период в процессе глобальных социальных трансформаций меняется подход к научному освоению и постижению мира. Научные исследования теперь охватывают практически все области знания, межличностные коммуникации, процессы становления личности и психоэмоциональные сферы, которые ранее считались недоступными для рационального постижения. В.С. Степин, рассуждая о роли науки в постижении мира, отмечал, что наука стала движущей силой большинства цивилизационных изменений за последние два столетия, изменив многие аспекты человеческой деятельности и создав иллюзию всемогущества человеческого разума. Однако сложность современных глобальных вызовов требует пересмотра философских и методологических основ научного знания и создания новой когнитивной модели научной деятельности [9, с. 130]. В данном контексте считаю важным отметить то, что решение взаимосвязанных проблем общества, техносферы, биосферы и новых эпистемологических и когнитивных ориентиров имеет сегодня решающее значение.

Формирование новых методологических подходов проектирования является важнейшим инструментом гармонизации современного социотехноприродного (по классификации Е.А. Дергачевой) развития [5]. Эргокультура, начавшая свое становление в период существования биосферной среды жизнедеятельности человека и прошедшая путь от биосферного через социально-биосферное к социально-техногенному обществу, способна к интеграции экологических и технологических подходов в контексте проектирования среды жизнедеятельности. Данный путь развития говорит о способности эргокультуры к восприятию технических инноваций, которые возможно направить на минимизацию экологического воздействия, а также формирование новой системы ценностей, ориентированной на уважение к природе и осознание её самоценности. Эргокультура способна подтолкнуть общество к необходимости переосмысления потребительских привычек, перехода к более устойчивым и экологически дружелюбным моделям производства и потребления. Однако сегодня эргокультура является результатом техногенного проектирования последних двух столетий. Именно этот опыт противостояния общества и природы не дает в полной степени реализовать столь важный и необходимый для выживания принцип гармонизации общества, техносферы и природы в рамках эргокультуры в данный период времени.

1. От эргоцентризма к социотехноприродному эргоцентризму в контексте проектирования среды жизнедеятельности

Эргоцентризм как концепция проектирования среды жизнедеятельности представляет собой ответ на вызовы конца XX в. – начала XXI в. Впервые данное понятие было введено Михайловым С.М. в 2010 г. [7]. Он

предложил эргоцентрический подход, который ориентирован на проектирование предметно-пространственной среды жизнедеятельности с позиции индуктивного анализа, предполагая учёт потребностей и возможностей человека на микро- (через биоэргономику) и макроуровне (через эргономику пространства).

Одним из ключевых аспектов классического эргоцентризма является отход от традиционного техноцентризма, где внимание фокусируется только на интересах технологического прогресса. Эргоцентризм предлагает более сбалансированный подход, который интегрирует элементы природной среды в урбанистическое пространство. В этом контексте важную роль играет концепция эргономики пространства, рассмотренная В.Г. Тиховым и А.В. Шифманом [10]. Авторы подчёркивают необходимость проектирования городской среды с учётом потребностей человека и окружающей природы. Данное направление исследований нацелено на создание условий, способствующих формированию ассоциативного образа живой природы в урбанистическом ландшафте, что приводит к улучшению психоэмоционального состояния горожан. Однако текущие исследования часто упускают из виду влияние городской техносферы на биосферные процессы. Данное упущение подчеркивает необходимость расширения классической концепции эргоцентризма социотехноприродным подходом.

Социотехноприродный эргоцентризм включает использование инновационных экологических решений и технологий, направленных на поддержание устойчивого взаимодействия человека с окружающей средой (как искусственной, так и естественной). Помимо социотехноприродного подхода, важную роль в разработке социотехноприродного эргоцентризма играет междисциплинарный анализ, который привлекает знания из различных научных областей, позволяя решать сложные задачи проектирования городской среды. Ключевой задачей социотехноприродного эргоцентризма является создание условий, в которых взаимодействие человека с окружающей средой будет способствовать как индивидуальному развитию, так и поддержанию экосистемного баланса. В данном контексте достижение баланса должно осуществляться через системный подход, который рассматривает среду жизнедеятельности как динамическую систему, состоящую из взаимосвязанных компонентов — общества, техносферы и биосферы. Постоянный мониторинг состояния этой системы и получение обратной связи от общества позволяет корректировать проектные решения, обеспечивая долгосрочную устойчивость.

2. Эргокультура в контексте социотехноприродного эргоцентризма

Современная научная картина мира размывает границы между социально-гуманитарными, техническими и естественными науками, что делает формирование эргокультуры междисциплинарным процессом. В последние десятилетия наблюдается появление новых гуманитарных технологий,

отражающих взаимопроникновение и влияние технологического и прикладного мышления на гуманитарную сферу.

Современная наука переживает период «гуманизации», когда особое внимание уделяется аксиологическому подходу к исследованиям, направленному на смягчение угроз, связанных с последними технологическими достижениями. Она в первую очередь направлена на преодоление разрыва между человеком и природой, придавая человеку первостепенное значение. Концепция конвергенции, представленная в 2002 г., требует переоценки социально-природного взаимодействия.

Несмотря на то, что феномен эргокультуры возник в период становления протозергономики и протозергодизайна [12] теоретическое развитие в качестве отдельного феномена она приобрела в конце XX в.

Наиболее полно понятие эргономическая культура раскрывается в трудах Л.П. Окуловой. Ученая, рассматривая данный феномен в преломлении к профессиональной деятельности педагога, отмечает: «эргономическая культура способствует совершенствованию и выполнению в полной мере трудовых функций педагога, оказывает существенное влияние на проблему участия учителя в создании безопасной и комфортной образовательной среды современной школы и формирование эргономической культуры у обучающихся» [8, с. 122]. Не менее интересным является мнение Л.М. Кондраковой, которая под эргокультурой понимает «соблюдение совокупности достижений науки и правил, обеспечивающих в системе «человек-машина-среда» высокого уровня безопасности труда» [6, с. 91]. Обобщая данные трудов Л.П. Окуловой и Л.М. Кондраковой считаю, что под эргокультурой можно понимать культуру, формирующуюся в результате достижений науки и техники и оказывающую влияние на создание безопасных, функциональных и комфортных условий жизнедеятельности. Также, считаю, что система «человек-машина-среда» должна быть рассмотрена шире, принимая вид «человек-общество-техносфера-биосфера».

Проводя анализ определений эргономичной культуры, данных зарубежными учеными, было установлено, что семантическое поле, формирующееся вокруг данного понятия за рубежом, не имеет четких границ и включает множество различных подходов. Разнообразие в понимании понятия эргокультура приводит к различиям в целеполагании и разнообразным подходам к решению проблемы её становления. Так, Р. Шмидт под эргокультурой понимает процесс «...когда каждый [работающий] несет определенную ответственность за эргономику. Это означает, что все члены организации проинформированы и они вправе вносить [эргономические] усовершенствования, соответствующие уровню возложенной на них ответственности» [15, р. 1028]. Л. Смит-Джексон, рассматривая вопрос становления и развития эргокультуры, дает следующее определение данному феномену: «культуро-ориентированное восприятие особенностей окружающей среды, влияющее на безопасность, поведение, связанное с принятием риска, и соблюдением требований в процессе человеко-машинного взаимодействия» [16,

р. 150). М. Каплан отмечает: «эргономическая культура расширяет наше понимание культурного значения и нашу способность использовать это понимание для проектирования и оценки изделий» [13, р. 607]. Ц. Лин и соавторы, рассуждая о значимости эргономической культуры дают следующее определение: «это подход, который учитывает взаимодействие и основанные на опыте различия между культурами при проектировании сред» [14, р. 248]. Все приведенные подходы к определению понятия «эргокультура» не противоречат определению данному выше. Однако рассмотренные дефиниции позволяют уточнить и расширить данное определение. В результате можно сказать, что эргокультура социально-техногенного мира представляет собой культуру, формирующуюся в результате достижений науки и техники и оказывающую влияние на создание безопасных, функциональных и комфортных условий жизнедеятельности в системе «человек-общество-техносфера-биосфера», а также влияющую на формирование понимания каждым человеком ответственности за вовлеченность в процесс эргономичного дизайна среды жизнедеятельности.

Исходя из сказанного, считаю, что формирование эргокультуры в современном мире должно быть связано с пересмотром ценностных ориентиров, мировоззренческой перестройкой и преодолением социокультурной системы, сложившейся за столетия разобщения человека и биосферы при одновременной интеграции машинной техники в жизнедеятельность общества. Формирование эргокультуры требует установления новых взаимодействий между обществом, техносферой и биосферой. В данном контексте ключевыми аспектами становления и развития эргокультуры являются воспитательные и просветительские методы, основанные на ценностно- и личностно-ориентированных подходах к взаимодействию с социотехноприродной реальностью.

Расширяя эти мысли, можно отметить, что появление эргокультуры является не просто реакцией на экологические и техногенные кризисы, но и фундаментальной перестройкой отношения общества к миру. Она предполагает понимание взаимозависимости всех компонентов социотехноприродной реальности («социо», «техно», «био») и требует интеграции этих знаний в повседневную практику и мышление. В этом контексте эргокультура становится новым способом существования человека в мире, где наблюдается переплетение техногенных и биосферных основ жизнедеятельности общества.

В рамках социотехноприродного эргоцентризма именно развитие эргокультуры становится важным шагом к созданию гармоничных условий для взаимодействия человека с окружающей природной средой и техногенной инфраструктурой. В данном контексте считаю, что эргокультура представляет собой совокупность ценностей, норм, знаний и практик, направленных на обеспечение социотехноприродного взаимодействия, учитывает интересы всех участников системы «человек-общество-техносфера-биосфера». В этом контексте она выступает как феномен формирования

гармоничного общества, где человек осознает свою ответственность за результаты своих действий, направленных на оптимизацию связей с биосферой и техносферой.

В рамках сказанного выше считаю необходимым выделить принципы эргокультуры, развиваемые в контексте социотехноприродного эргоцентризма.

1. Синергия общества и природы. Важнейшей задачей эргокультуры должно стать создание условий для гармоничного сосуществования общества с природными системами. Такое сосуществование предполагает не только бережное отношение к природным ресурсам, но и интеграцию природных принципов в социальные и техногенные системы. Например, практики эргономичного дизайна и биомимикрии в архитектуре могут стать основой для развития эргокультуры, ориентированной на минимизацию экологического следа и сохранения биоразнообразия.

2. Целостный подход к эргодизайну. Эргокультура должна быть направлена на создание и применение систем, изделий и технологий, которые не только удобны, функциональны, но и экологически безопасны, долговечны и энергоэффективны. В рамках эргоцентризма это означает, что эргодизайнерские решения должны учитывать долгосрочные последствия на окружающую природную среду.

3. Образование. Одним из ключевых аспектов развития эргокультуры должно являться воспитание нового типа сознания, ориентированного на понимание взаимозависимости всех элементов системы «человек-общество-техносфера-биосфера». Данный процесс требует пересмотра образовательных программ и активного внедрения эргодизайнерских практик, которые обучают осознанному этическому взаимодействию с техникой и окружающим природным миром. Эргокультура должна способствовать распространению знаний о важности эргономических и экологических принципов, внедрению этих знаний в повседневную жизнь и профессиональную деятельность.

4. Этика ответственности и участия. Важным элементом эргокультуры должно стать формирование этики, ориентированной на ответственность за влияние человеческих действий на окружающую среду и общество. Важно внедрять практики участия, где каждый человек будет ощущать себя частью глобальной системы и понимать свою роль в поддержании её устойчивости.

5. Козволюция технологий и социальных норм. Социотехноприродный эргоцентризм предполагает, что развитие технологий сопровождается изменением социальных норм. Важно, чтобы технологические инновации способствовали не только повышению комфорта, функциональности и эффективности техногенной среды, но и усиливали связь человека с природой и общественными системами, тем самым повышая безопасность дальнейшего существования жизни на Земле.

Заключение

Развитие общества и его взаимоотношений с природой прошло через ряд значимых этапов, каждый из которых вносил свои изменения в способ взаимодействия человека с окружающей средой. Эргокультура как форма общечеловеческой культуры предлагает интегративный подход к решению глобальных экологических и технологических вызовов, стоящих перед современным обществом. Эргокультура представляет собой комплексный и многогранный процесс, который требует интеграции различных областей знаний и практик. Она открывает путь к новому этапу развития общества, где гармония общества, техносферы и биосферы становится основополагающим принципом и главным ориентиром существования.

Эргокультура объединяет в себе ценности устойчивого развития, гармонизации взаимодействия общества с природой и технологическими инновациями, ориентированными на поддержание социотехноприродного баланса. Эргокультура предлагая междисциплинарный подход к решению глобальных проблем и формированию нового мировоззрения, в котором биосфера и социально-техногенные системы рассматриваются как взаимозависимые элементы единой системы. Внедрение принципов эргокультуры требует изменения менталитета, переосмысления потребительских привычек и разработки новых моделей экономического и социального развития, направленных на сохранение природных ресурсов и биоразнообразия в условиях инновационного природоподобного развития сред жизнедеятельности общества.

Список литературы

1. Гайденоко П.П. Проблема рациональности на исходе XX в. // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 3–14.
2. Демиденко Э.С., Дергачева Е.А. Буржуазно-техногенное уничтожение биосферной жизни и земного мира: междисциплинарное исследование: монография. М.: Ленанд, 2023. 276 с.
3. Демиденко Э.С., Дергачева Е.А. Техногенное развитие общества и трансформация биосферы. М.: Красанд, 2010. 288 с.
4. Демиденко Э.С., Дергачева Е.А., Попкова Н.В. Философия социально-техногенного развития мира: статьи, понятия, термины: научное издание. М.: Всемирная информ-энциклопедия; Брянск: БГТУ, 2011. 388 с.
5. Дергачева Е.А. Техногенное общество, особенности его становления и развития // Аспирантский вестник Поволжья. 2008. № 1–2. С. 13–18.
6. Кондракова Л.М. Эргономическая культура обучающихся // Электронное информационное пространство для науки, образования, культуры: Матер. IX Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 50-летию Орловского государственного института культуры, Орел, 16–17 декабря 2021 г. Орел: ФГБОУ ВО «Орловский государственный институт культуры», 2022. С. 91–93.
7. Михайлов С.М. От средового подхода к дизайну города // Дизайн-ревью. 2019. № 1-4. С. 46–51.

8. Окулова Л.П. Эргономическая культура будущих педагогов как условие новой образовательной среды // Наука и школа. 2019. № 5. С. 115–122.
9. Степин В.С. Философская антропология и философия культуры. М.: Академический проект: Альма Матер, 2015. 542 с.
10. Тихов В.Г., Шифман А.В. Дизайнерский аспект формирования микро-пространств в городской среде // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2019. № 2(20). С. 152–159. DOI 10.23951/2312-7899-2019-2-152-159
11. Хёсле В. Философия и экология. М.: Ками, 1994. 192 с.
12. Da Vela R. For the Pottery and for the Potters: an Ergonomic Approach to Pottery Production in Italy (8th–1st Century BC) / Heidelberg: Propylaeum, 2022 (Archaeology and Economy in the Ancient World: Proceedings of the 19th International Congress of Classical Archaeology, Cologne/Bonn 2018. B. 11. S. 31–45.
13. Kaplan M. The culture of work: Cultural ergonomics // Ergonomics. 1995. No 38. P. 606–615.
14. Lin C.L., Chen S.J., Hsiao W.H., Lin R. Cultural ergonomics in interactional and experiential design: Conceptual framework and case study of the Taiwanese twin cup. Appl. Ergon. 2016. No 52. P. 242–252.
15. Smith R.T. Growing an ergonomics culture in manufacturing. Proceedings of the Institution of Mechanical Engineers, Part B // Journal of Engineering Manufacture. 2003. Vol. 217. No. 7. P. 1028.
16. Smith-Jackson T.L., Wogalter M.S. Applying Cultural Ergonomics // Human Factors to Safety Information Research. Proceedings of the Human Factors and Ergonomics Society Annual Meeting. 2000. Vol. 44(33), P. 6-150-6-153. <https://doi.org/10.1177/154193120004403319>

**ERGO CULTURE AND SOCIOTECHNOLOGICAL
EGOCENTRISM:
A SOCIO-PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF CONCEPTS**

A.A. Kuzmenko

Bryansk State Technical University, Bryansk

This article examines the concept of ergoculture in the context of sociotechnological ergocentrism. Ergoculture is considered as an important element of harmonious human interaction with the surrounding elements of the technosphere and biosphere, contributing to the sustainable development of society. The article reveals the basic principles of ergocentrism, including a holistic approach to ergonomics and design (ergodesign) of the living environment. Special attention is paid to the evolution of social and technological systems, where the most important task is to create ergonomic, environmentally sustainable spaces and technologies aimed at minimizing negative environmental impacts and improving the quality of life. The article offers a justification for the need to form a new ethics of participation and conscious consumption, which is the basis for building an ergonomic culture of the future socio-biospheric world. The purpose of the study is to reveal the features of the relationship between ergoculture and sociotechnological ergocentrism in a socio-technogenic world. The methodological basis of the study consists of three approaches: systemic

sociotechnological, interdisciplinary, and ergocentric. The results of the study. As a result of the study of ergoculture in the context of sociotechnological ergocentrism, it was revealed that the development of ergonomic design principles (ergodesign) and culture in modern society is becoming a key tool for the formation of harmonious interaction between society, the man-made environment and the biosphere. It is recognized that ergoculture based on an ergocentric approach is not only aimed at improving the comfort, functionality and safety of the environment in which society lives, but also promotes the integration of environmentally responsible solutions into everyday design practice.

Keywords. *ergoculture; sociotechnological ergocentrism; ergodesign; socio-technological development of the world.*

Об авторе:

КУЗЬМЕНКО Александр Анатольевич – кандидат биологических наук, доцент, доцент кафедры «Компьютерные технологии и системы», ФГБОУ ВО «Брянский государственный технический университет», г. Брянск. E-mail: falrx-rf-32@yandex.ru

Author information:

KUZMENKO Alexander Anatolyevich – PhD (Biological Sciences), Associate Professor, Associate Professor of the Department of Computer Technologies and Systems, Bryansk State Technical University, Bryansk. E-mail: falrx-rf-32@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 19.09.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 30.09.2024.

УДК 172.1:124.1

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.064

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ОБЕСПЕЧЕНИИ СОЦИЕТАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ РОССИИ: СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ¹

М.С. Топчиев

ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева»,
г. Астрахань

Статья посвящена комплексной проблеме динамики национальной идентичности современной России и определении роли ее социально-экономического потенциала в обеспечении социетальной безопасности. Используя социально-философскую и политико-философскую методологию, автор исследует соотношение национальной экономики и национальной идентичности и приходит к выводу о значимости формирования модели «государственного капитализма» как механизма обеспечения социетальной безопасности России.

Ключевые слова: *национальная идентичность, социетальная безопасность, Россия, национальная экономика, экономические субъекты, социально-экономическая сфера общества, социально-экономический потенциал, модель «государственного капитализма».*

Теоретические основания исследования

Социетальный подход к обществу предполагает его понимание как сложной, неравновесной, динамичной системы, состоящей из множества сфер, систем, институтов и сообществ [5]. Очевидно, что одной из значимых сфер российского общества является социально-экономическая сфера, обеспечивающая структурные механизмы его существования и развития. Социально-философское осмысление экономики в целом, и экономической безопасности, в частности, выходит за рамки конкретного материального хозяйствования и исходит из сопряженности экономического, политического и культурного развития. Мы разделяем концептуально-методологический подход А.В. Рендак, который в своем диссертационном исследовании «опирается на положения фундаментальных социально-философских теорий, обосновывающих социокультурную обусловленность экономической сферы общества, разработанных в трудах как зарубежных (М. Вебер), так и русских мыслителей (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев)» [7, с. 9]. Особо следует выделить работы известного социального философа В.Г. Федотовой о

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00301 «Процесс конструирования новых идентичностей в Каспийском макрорегионе в контексте социетальной безопасности».

влияние культурно-цивилизационных моделей на модернизацию общества, его политической, экономической и социальной сфер: «Модернизация – процесс, который нельзя изолировать от социально-культурных преобразований. Она не может быть построена исключительно на идеях экономического роста» [10, с. 22]. Данные идеи обрели усиление в контексте современных исследований идентичности, в которых определяются взаимосвязь культурно-исторических (ментальных) оснований индивидуальной и национальной идентичности и их современных тенденций с исторически сложившимся типом экономического развития общества, практиками взаимодействия экономических субъектов, спецификой экономического поведения граждан. Нобелевский лауреат в области экономики Дж. Акерлов и профессор Р.Е. Крэнтон обосновывают сопряженность экономических процессов и процессов идентификации. По их мнению, понятия идентичности и норм позволяют объяснить, например, почему люди, будучи в одних и тех же экономических обстоятельствах делают различный выбор [1]. Соответственно, на общественном уровне экономическое поведение субъектов, также, во многом определяются – с какой группой интересов они себя идентифицируют (частный интерес, национальный интерес или интересы зарубежных элит).

Национальная идентичность как интегральный духовный феномен непосредственно сопряжена в своей динамике с общественным развитием и социально-экономическими характеристиками и процессами, в частности. Так член-корреспондент РАН И.С. Семененко отмечает: «Фактор идентичности занимает заметное место и в анализе долгосрочных и текущих трендов общественного развития, и в социально-экономических исследованиях» [4, с. 9]. Разумеется, взаимодействие национальной идентичности и социально-экономической сферы непрямолинейно, преломляется через призму культурно-исторического развития и актуальные проблемы (тренды) современности.

Наш взгляд, следует отметить и значимость культурно-антропологического подхода к экономическому поведению граждан как носителей определенного типа идентичности. Данный подход является особенно эвристичным в контексте социетальной методологии исследования современного общества и проблем его безопасности. Так А.А. Белик описывает следующие принципы культурно-антропологического подхода к экономическому поведению граждан: «1) взаимосвязанность всех участников хозяйственной деятельности, наличие горизонтальных связей и чувства солидарности, мы-идентичности; 2) иная мотивация трудового процесса и деятельности индивида, несводимость ее только к исчислению выгоды-прибыли; 3) неприятие только количественного показателя потребления благ (чем больше, тем лучше) в роли показателя качества жизни; 4) наличие представления о хозяйственной жизни как целостности и цели экономической системы; 5) отражение в экономике духа культуры» [2, с. 156]. Действительно, описывая процессы сопряженности национальной идентичности и социально-

экономического развития на макроуровне, стоит избегать крайностей абстрагирования и понимать, что реальное экономическое поведение граждан, как носителей определенного типа идентичности, представителей определенных социальных групп и сообществ – играет очень большую роль. Причем речь не идет только об этнической идентичности, ярко выраженной, например, в этническом предпринимательстве, но и об национальной идентичности, ценности, идентификационные образы и адаптационные стратегии, которой, во многом определяют поведение экономических субъектов. Признание роли особенностей экономического поведения, потребительских установок сознания [13], мотиваций представителей различных социальных групп, слоев и сообществ, непосредственно укладывается в парадигму социетальной методологии.

Проведенный нами социально-философский анализ дает возможность определить конкретные компоненты социально-экономического потенциала национальной идентичности, обеспечивающие социетальную (экономическую) безопасность России.

Во-первых, следует отметить *суверенные принципы национальной экономики как механизмы обеспечения суверенитета государства и устойчивого общественного развития*. Данный компонент национальной идентичности имеет фундаментальное значение для обеспечения социетальной безопасности России в условиях глобальных политических, экономических и социокультурных угроз. Россия всегда была крупной экономической державой, влияющей на мировую экономику посредством массива природных, географических, логистических ресурсов и высокотехнологического потенциала (особенно в области космических исследований и военной промышленности). В процессе истории Россия прирастала новыми территориями, включая в свою национальную идентичность – компоненты идентичностей новых народов, а также проводя активную социально-экономическую политику, поддерживая имидж великой державы. Именно поэтому экономический крах СССР и экономический кризис 90-х гг. XX в., когда Россия оказалась в зависимости от западных стран, – так болезненно отразился в общественном сознании и национальной идентичности России, определил необходимость формирования новых моделей трансформации [14; 15].

Современное российское государство формирует стратегию развития суверенной национальной экономики, призывая представителей крупного, среднего и малого бизнеса, а также граждан активно ей следовать и вносить свой вклад. Президент РФ В.В. Путин в выступлении на Петербургском международном экономическом форуме 2022 (ПМЭФ) (17.06.2022) подчеркнул вектор развития России как страны-цивилизации в новом формирующемся многополярном мире, а также роль национальной экономики в обеспечении национального суверенитета: «Всё более отчётливым становится отказ от глобализации в пользу многополярной модели роста... очевидно, что правила содержания нового миропорядка будут задавать именно сильные, суверенные государства» [9]. Развитие независимой экономики,

базирующейся на консолидации экономических субъектов, обеспечить устойчивость общественного развития и социетальную безопасность России.

Во-вторых, необходимо указать *роль национальных ценностей и традиций, способов социально-экономической адаптации, специфики экономического поведения граждан*. Данные компоненты социально-экономического национальной идентичности имеют особое значение в обеспечении социетальной (экономической) безопасности. Фактически, они выступают в роли «идеологических установок», определяющих как цели и механизмы государственной экономической политики, так и экономическое поведение представителей различных социальных групп и сообществ, часто имеющих противоречивые экономические интересы. К таким ценностям и традициям следует, в частности, отнести представления о добре и зле, правде и лжи (обмане, мошенничестве), справедливости, милосердии, меценатстве (сформированные на религиозных воззрениях православия, ислама, буддизма, иудаизма).

Президент РФ В.В. Путин в выступлении на Петербургском международном экономическом форуме 2022 напомнил о культурных традициях национальной экономики и этнического предпринимательства, зафиксированных и в национальной идентичности, призвал представителей социальных групп крупного, среднего и малого бизнеса активно внедрять их в экономическую практику: «Инвестируйте здесь, вкладывайте в создание новых предприятий... поддерживайте школы, университеты, здравоохранение и социальную сферу, культуру и спорт... Именно так высоко понимали свою миссию Бахрушины и Морозовы, Щукины и Рябушинские, Акчурины и Галеевы, Апанаевы и Мациевы, Мамонтов, Третьяков, Арсанов, Дадашев, Гаджиев. Многие русские, татарские, бурятские, чеченские, дагестанские, якутские, осетинские, еврейские, армянские и другие купеческие и предпринимательские семьи» [9].

К способам социально-экономической адаптации и специфике экономического поведения граждан можно, в частности, отнести стратегии выживания в сложных условиях, невысокие материальные запросы, ориентированность на реальный сектор экономики, умение быстро устанавливать неформальные коммуникации – обусловленные тяжелым историческим опытом, но в тоже время помогающие россиянам адаптироваться в условиях современных экономических санкций западных стран.

И в-третьих, важно учитывать *исторически сложившиеся виды экономической деятельности и типы экономического взаимодействия, определенные спецификой географического, природного пространства и отраженные в национальной культуре*. Для нашей страны, обладающей самой большой территорией и огромными природными ресурсами, а также уникальным географическим, логистическим положением, данные компоненты социально-экономического национальной идентичности и ментальности [12] являются очень значимыми, определяющими общественное и

экономическое развитие, а также социетальную и экономическую безопасность. Согласно И.В. Мирошниченко: «структурные компоненты территориальной идентичности включают три составляющие...: когнитивный (наличие представлений об истории и географии поселения, осознание общих черт местного сообщества); эмоциональный (характер восприятия людьми своего места проживания,); инструментальный (идентичность становится основой для коллективных действий)» [6, с. 59–60]. Обусловленность идентичности территориально-географическими факторами проявляется как на национальном уровне (символическими для россиян являются образы России как Самой большой страны, Морской державы, Евразийской цивилизации), так и на макрорегиональном (каспийская, кавказская, сибирская идентичность) и региональном уровнях. К исторически сложившимся видам экономической деятельности и типам экономического взаимодействия, определенным спецификой географического, природного пространства, в частности, можно отнести традиции мореходства, рыболовства, сельского хозяйства, добычи природных ископаемых, а также развитый военно-промышленный комплекс, работающий на оборону огромной территории страны.

Национальная идентичность и национальная экономика: формирование модели «государственного капитализма» как механизма обеспечения социетальной безопасности России

Социально-философское осмысление социально-экономического потенциала национальной идентичности России ставит вопросы и о структурно-функциональных изменениях в экономической сфере российского общества. Стратегия российского руководства на развитие и позиционирование на мировой арене имиджа России как государства-цивилизации [8], побуждает не только активизировать политику идентичности, укореняя в общественном сознании и социальной памяти россиян ценности, символы национальной идентичности, но и требует согласованной с ней социально-экономической политики. Данный «разворот» в стратегии развития нашей страны происходит в условиях исторической востребованности традиционалистских нарративов. Одним из механизмов решения указанных запросов современности является формирование в России модели «государственного капитализма». В современной России есть ряд крупных ученых, экономистов и политиков, активно продвигающих идеи суверенной экономики и «государственного капитализма»: Академик РАН С.Ю. Глазьев, Академик РАН М.К. Горшков, экс-первый вице-премьер Правительства России, а ныне министр обороны РФ А.Р. Белоусов, экономисты М.Г. Делягин, М.Л. Хазин, С.А. Батчиков. Мы полагаем, что модель «государственного капитализма» формируется на двух основных уровнях.

Во-первых, на «идеологическом уровне», непосредственно отражающим понимание неразрывной связи между национальной идентичностью и национальной экономикой, а также значимости развития суверенной

экономики – зафиксированном в концептуальных и нормативно-правовых документах. Мы согласны с известным социальным философом В.Г. Федотовой, которая пишет: «данная теория имеет и другое название: модернизация на основе собственной идентичности, модернизация без вестернизации... Это особое свойство – умение использовать сохраненную идентичность... (коллективность, религиозность) в интересах развития» [11, с. 88].

Во-вторых, на «экономико-производственном уровне», проявляющимся в конкретных системных мерах по росту государственного контроля и регулирования экономики, торговли, производства, финансового рынка, при сохранении общих принципов либеральной экономики (права собственности, равенства прав экономических субъектов и др.). Академик РАН М.К. Горшков справедливо отметил, что: «мир наблюдает за восходом нового экономического гибрида, который мог бы быть назван “государственный капитализм” ...вопрос вопросов состоит не в том, сколько – много или мало – должно быть государства в обществе в целом и в экономике в частности, а в обеспечении качества государственного участия в управлении экономической и социальной сферами» [3, с. 35–36].

При всем этом, справедливость требует признать, что внедрение ценностей и установок национальной идентичности в реальную практику социально-экономических отношений, развитие национально-ориентированной экономики в современной России проходит непросто. Мы полагаем, что уязвимости экономической безопасности, сложности формирования суверенной экономики России и укрепления социально-экономического потенциала национальной идентичности, во многом связаны не только с системными проблемами модернизации и управления экономикой, промышленностью, финансами, торговлей, выходами на внешние рынки, но и с идентификационными установками чиновников и представителей крупного, среднего, малого бизнеса, а также граждан. К сожалению, до сих пор у части элит и населения еще сильны вестернизированные идентификаторы и стратегии, что сказывается на эффективности принимаемых решений и экономическом поведении граждан (ориентированность на глобальную экономику, применение в России западных технологий менеджмента без учета национальной, отраслевой, региональной специфики, вывод средств за рубеж, доминанта ценностей потребления над ценностями созидания). Мы убеждены, что в условиях современной геополитической и геэкономической ситуации, а также с учетом природно-географических условий и социокультурной специфики России, внедрение модели «государственного капитализма» на «идеологическом» и «экономико-производственном» уровнях, существенным образом укрепит социально-экономический потенциал национальной идентичности в обеспечении социетальной безопасности России, поскольку это усиливает суверенный характер российской экономики, повышает роль государства как актора обеспечения социетальной безопасности, а также является гарантом защищенности прав и экономических интересов представителей различных социальных групп и сообществ,

в первую очередь, социально-экономически уязвимых слоев населения. Проведение политики «государственного капитализма», центрированной на ценностях и символах национальной идентичности на всей территории России существенным образом усиливает региональную и макрорегиональную социетальную безопасность.

Чрезвычайно важным является, чтобы понимание сопряженности национальной идентичности и национальной экономики было консолидированным, разделялось не только научной элитой, но и руководителями разного уровня, фиксировалось на уровне их индивидуальной идентичности и реально внедрялось в экономическую практику. Соответственно, применение идентификационных механизмов для преодоления отчуждения между экономическими субъектами является значимым фактором консолидации российского общества перед лицом многочисленных угроз социетальной безопасности.

Выводы

1. Социально-экономическая сфера общества непосредственно сопряжена с динамикой национальной идентичности, а также с процессами обеспечения социетальной безопасности России.

2. Определенные нами компоненты социально-экономического потенциала национальной идентичности (суверенные принципы национальной экономики как механизм обеспечения суверенитета государства и устойчивого общественного развития; национальные ценности и традиции, способы социально-экономической адаптации, специфика экономического поведения граждан; исторически сложившиеся виды экономической деятельности и типы экономического взаимодействия, определенные спецификой географического, природного пространства и отраженные в национальной культуре) имеют обобщенный характер и преломляется в реальной практике экономической деятельности конкретных экономических акторов (государственных и (или) общественных).

3. Применение данного социально-экономического подхода к национальной идентичности и внедрение модели «государственного капитализма» существенным образом усилит социетальную безопасность России как на национальном, так и на макрорегиональном уровнях.

Список литературы

1. Акерлоф Д.А., Крэнтон Р.Е. Экономика идентичности: как наши идеалы и социальные нормы определяют, кем мы работаем, сколько зарабатываем и насколько несчастны / пер. с англ. Д. Стороженко. М.: ООО «Карьера Пресс», 2010. 212 с.
2. Белик А.А. Экономическая антропология: взаимодействие экономики и культуры // Экономический журнал. 2015. № 2. С. 146–161.

3. Горшков М.К. Неэкономические факторы экономического роста: неиспользованные резервы // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2013. № 2. С. 33–43.
4. Идентичность: личность, общество, политика. Новые контуры исследовательского поля / отв. ред. И.С. Семененко. М.: Издательство «Весь Мир», 2023. 512 с.
5. Леусенко И. В. Социетальная социология: предпосылки развития и экспликация методологической позиции // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2011. № 6. С. 40–44.
6. Мирошниченко И.В. Нематериальные ресурсы развития // Идентичность: личность, общество, политика. Новые контуры исследовательского поля / отв. ред. И.С. Семененко. М.: Издательство «Весь Мир», 2023. С. 56–66.
7. Рендак А.В. Экономическая безопасность российского общества в контексте глобальных и национальных угроз: дис. ... канд. филос. н. Ростов-на-Дону, 2018. 177 с.
8. Спиридонова В.Г. «Государство-цивилизация» как новая формула существования в XXI веке // Общественные науки и современность. 2022. № 3. С. 116–127.
9. Стенограмма: О чем рассказал Владимир Путин на пленарном заседании ПМЭФ-2022 (17.06.2022) [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2022/06/17/stenogramma-o-chem-rasskazal-vladimir-putin-na-plenarnom-zasedanii-pmef-2022.html> (дата обращения: 10.09.2024).
10. Федотова В.Г. Модернизация и культура. М.: Прогресс-Традиция, 2016. 336 с.
11. Федотова В.Г. Роль культуры в формировании национальных моделей капитализма // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 4 (26). С. 81–95.
12. Хлыщева Е.В., Меликов И.М., Храпов С.А. Российская ментальность в социокультурном пространстве // Философские науки. 2017. № 8. С. 48–62.
13. Храпов С.А. Антропологический фактор становления потребительской направленности общественного сознания современной России // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2009. № 1 (9). С. 52–57.
14. Храпов С.А. Трансформация общественного сознания в социокультурном пространстве постсоветской России: дис. ... д-ра филос. н. М.: Российский государственный социальный университет. 2011. 306 с.
15. Храпов С.А. Трансформация сознания российского общества в контексте его социокультурной динамики // Власть. 2009. № 9. С. 50–52.

NATIONAL IDENTITY IN ENSURING RUSSIA'S SOCIETAL SECURITY: SOCIO-ECONOMIC POTENTIAL

M.S. Topchiev

Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Astrakhan

The article is devoted to the complex problem of the dynamics of the national identity of modern Russia and the definition of the role of its socio-economic

potential in ensuring societal security. Using socio-philosophical and political-philosophical methodology, the author explores the relationship between the national economy and national identity and comes to the conclusion about the importance of forming a model of «state capitalism» as a mechanism for ensuring Russia's societal security.

Key words: *national identity, societal security, Russia, national economy, economic entities, socio-economic sphere of society, socio-economic potential, model of «state capitalism».*

Об авторе:

ТОПЧИЕВ Михаил Сергеевич – кандидат политических наук, руководитель Центра изучения проблем комплексной безопасности каспийского макрорегиона и противодействия терроризму и экстремизму, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева», г. Астрахань. E-mail: ceo.gfn@gmail.com.

Author information:

TOPCHIEV Mikhail Sergeevich – PhD (Political sciences), Head of the Center for studying the problems of complex security of the Caspian macroregion and countering terrorism and extremism. Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Astrakhan. E-mail: ceo.gfn@gmail.com.

Дата поступления рукописи в редакцию: 05.09.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 25.09.2024.

УДК 130.122+172.12

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.073

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В.В. Ильин*, И.А. Кокоева, П.Н. Родин**, О.П. Сапегина***

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

** ФГАОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва

Исходя из эссенциальной трактовки образования как культивации полноценного патриотично настроенного специалиста, живущего интересами «большого» общества, уточнить профессиональную миссию педагога-наставника, решающего и судьбу общества, и судьбу человека. Применяются стандартные приемы научного поиска в лице индукции, дедукции, традикции, абдукции; общенаучные установки сравнительно-исторического, проблемно-тематического подходов; общеметодологические регулятивы диалектической парадигмы рассмотрения предметных сторон явлений, содержательной реконструкции природы вещей. Демонстрируется: учительский, наставнический труд есть духовноподъемное мощение пути неопита гуманитарными «абсолютами», встраивающими в родовое вершение истории. Образовательный процесс через умело, профессионально действующего своего субъекта приобщает ученика к культуре, духовности, человечности, национальным святыням с утробованием толерантности в вопросах конфессионального, этнического сотрудничества. Обобщения, выводы исследования могут найти применение в совершенствовании научно-образовательного процесса в российской высшей и средней школе.

Ключевые слова: образование, культура, общественное служение.

В высокой отрешенной теории дискутируется проблема: с какой целью Бог сотворил мир; – если ради себя, имеет место игра с собой; если ради людей, имеет место игра с родом. В любом случае – геймерство, безответственные людические упражнения.

Игровой момент в жизни – неустраним; между тем сама по себе жизнь на игру не рассчитана [6]. Играют дети; даже профессиональные лицедеи – актеры – не играют, – они проживают роли. Не случайно, подписывая портрет Б. Ливанову, Станиславский указывал: «Берегите тайну русского артиста. Тайна – в перевоплощении!» Не собственно – игре. (Тщедушные веки вырождения жизни в игру – сомнительные персональные опыты Керенского, Троцкого, Горбачева, провалившие все мыслимые и немыслимые социально-исторические, политические державные возможности).

© Ильин В.В., Кокоева И.А.,
Родин П.Н., Сапегина О.П., 2024

Творит мир – не свободно-безотчетно играющий Бог, – творит его сообщающее всепобеждающий гуманитарный порыв (в несколько ином ключе Бергсон использовал «*élan vital*») человекоемкое образование.

Говоря а *limine*, сверхзадача образования – разрешение капитальнейшей проблемы ювенильной социализации – культивация встроенного в функционирование большого общества полноценного патриотично настроенного лица. Исходя из сказанного, профессиональная миссия педагога-наставника – не столько предметно-информативная (подключение к частичным фрактурам тезауруса), сколько гражданская: учитель решает судьбу человека, социума, подготавливая «поступок».

Коль скоро существование есть череда «поступлений» (излюбленная фигура Бахтина), исключительно учитель выигрывает и проигрывает все ведомые войны; любое время, напряжение и разряжение в нем – учительствует, выказывая инициированную готовность современников и соплеменников к решительным, активным, целеустремленным действиям. Чем более предуготовлены последние образовательно-социализационным процессом, тем более они успешны, тем более эффективны противостояния обученного народа всем и всяческим испытаниям.

Не случайно стремление власть предержащих обеспечить воспитание-образование своих отпрысков достойными наставниками. К высотам культуры Александра Македонского приобщал Аристотель; Нерона – Сенека; для обучения Гуго II Фома Аквинский выполнил назидательный труд «О правлении государей»; в подобном же духе действовал Жильбер Турнейский, написавший трактат «Обучение государей и предводителей»; нечто сходное практиковал Жиль де Ром, Декарт, Ключевский и др., занимавшиеся духовно-нравственной подготовкой сановных, коронованных особ.

Под стать значимости деятельности – социальный престиж учительского труда: в начале XX в. народные педагоги с высшим образованием получали в России 900 руб. в год (с надбавкой в 400 руб. за каждые 5 лет выслуги). К тому же периоду для выражения стратовых интересов учительства, поддержки их профессиональной и социальной деятельности развернуто порядка 70 самостоятельных структур гражданского общества [15, с. 50].

Под стать доходу, статусу – прочная общественная позиция воспитателя-наставника самодостаточных, крепко стоящих на патриотичных опорах граждан – оплота отечества, закона, справедливости. Речь – о ядре среднего класса, по поводу которого (в «Просительницах») устами Тезея прекрасно – Еврипид:

Три рода граждан есть: одни богаты
И бесполезны, им всегда все мало.
Другие бедны, в вечном недостатке.
Грозны они, их заедает зависть,
И в злобе метко жалят богачей.
Сбивают их дурные языки

Смутьянов. Род же третий – срединный,
Опора государства (! – авт.) и охрана
Закона в нем.

Труд учителя – породительный, стоит у истоков человекообразования, ядро которого составляет способность различать «временное» и «вечное».

Пользуясь немецкой лексической дихотомией «Historie» – «Geschichte», поясним: одно – преходящее, другое – нетленное, одно – каузальное, другое – казуальное; одно – естественно-причинное, другое – символически-воплотительное. Олицетворение одного – физический, тогда как другого – метафизический универсум. Не умаляя благородства, состоятельности учительства по приобщению неофитов к природознанию, акцентуируем значимость его деятельности по приобщению к культурознанию: демаркация Historie – Geschichte идет по основанию явления Всевышнего в мир и через то – просветления рода Номо. Отныне конечное – бесконечное, срочное – бессрочное, сиюминутное – непреходящее, брэнное – всегдашнее маркируется причастностью божескому, напитанностью одухотворяющим, – тому, что идет от корней, устоев человечности, сотворенной «по образу и подобию».

Учительский труд как духоподъемное наставничество и есть мощные пути гуманитарными ценностными абсолютами, сосредоточенными в «золотых» правилах вершения истории, пролонгации родового существования.

Неистошимый кладезь их – групповое самосознание – мифо-поэтическое, фольклорно-эпическое наследие, отношение к которому в традициях всех народов, – самое трепетное, обусловленное недопущением, чтобы (как поется в популярной бардовской песне) «спрос на временное вырос, а на вечное упал».

Проблему сходного рода обострял еще Достоевский, сетовавший на несоответствие предназначенной для широкого пользования литературы потребностям духовно-нравственного воспитания масс [2, с. 6]. Народность возвращается приобщением к национальным корням, усвоением общинного самоосмысления, фиксируемого притчевым, былинным, сказовым, паремологическим материалом, присваиваемым освоением источников – книжностью, чтением. Читающая аудитория в России к концу XIX в., по оценке специалистов, составляла около 7 % [14, с. 25].

Учитывая всеобщую интернетизацию современной жизнедеятельности, с досадой констатируем тревожную тенденцию становления «бескнижного общества», – в массе своей не только народ («молчаливое малосведущее большинство»), но и образованный слой (думающее интеллигентское меньшинство) книг не читают (показатель чего – падение тиражей периодических изданий, книгопроизводства).

Образование без книжности?.. Дело не в бумажном – безбумажном носителе информации. Дело в сознательном контркультурном эскапизме –

отказе от, прямо скажем, трудоемкой кропотливой работы по саморазвитию – наращиванию духовного потенциала, обретению внутренней свободы.

Печальный итог – развал имманентных человеческих ценностей, гуманитарных скреп, богообразности, без оснастки которых человек – увечный «мыслящий тростник» (метафора Паскаля – Расина).

Человек – никогда незавершаемый имперфект, – единственно правильная платформа философско-антропологического толкования сапиента; – в наши дни подвергается фронтальной эрозии; ведь если деятельность рассматривать под углом зрения деривата самодеятельности, более совершенное существо получает более совершенный результат; снижение тона самодеятельности влечет снижение тона деятельности: существующие потери человечности, приобретая форму системы, разрушают кондиции совокупных усилий, – падает качество агентов труда, падает качество производимой ими продукции. Во всех отсеках практического, духовного, практически-духовного жизнепроизводства отмечается унылость родовой перспективы.

Культуру делает образованный самодеятельный человек, – никак не имитатор.

Ввиду изложенного глубокая тема «образование в современном обществе» исключает редакцию «киберобразование в киберобществе», имплицитную важную по последствиям альтернативные линии.

Одна – технократизм, ресурсом авангардной технонауки (комплекс прорывных технологий NBICS) планирующий программировать человеческую среду существования в претенциозной цепочке: от воспроизведения функций органов к созданию живых тканей, органов (биоинженерия); от неодушевленных к одушевленным (очувствленным) природоподобным нейроморфным разработкам (роботы, управляемые живыми нейронами – нейроаниматы, нейрогибриды [8, с. 27]).

Другая – антропологизм, препятствующий универсализации технологического фактора в социальном устроении, ограничивающий притязания **ЕТ**, ИКТ на выстраивание нового гуманитарного порядка.

Минуя нюансы, в широчайшей философской постановке дело сводится к отработке детерминистского самонастраивающего деятельность механизма *causa efficiens humanitatis*. В кратком изложении он может быть охарактеризован фазовой аксиологической структурой.

(а) Добиваясь цели, самоутверждаясь, сапиент действует не по корысти («голый расчет»), а по «высокой самооценке, ставящей во главу угла не извлечение преимуществ, а поддержание соответственного достоинства, вытекающего из сознания причастности высшей сфере мироздания. «Факт разума» (немецкая классическая традиция. – *Авт.*) заменяется “фактом Человека” с большой буквы» [5, с. 56].

(б) Поступая так, сапиент делает человеческий выбор – «несвязанное внешними обременениями независимое предпочтение возможностей, исходя из постепенного самоопределения, – свободы» [5, с. 56].

(с) Выбор на диспозиции экзистенциальной свободы, «соединенный с обдумыванием, влечет решение», которое есть «окончательный ответ об исковой системе действий, инициированных целью и принятыми орудиями ее достижения» [5, с. 56].

(d) «Координация выбора и решения гуманитарно ориентированного действия осуществляется», таким образом, «фактом Человека» – конституирующим интенцию на добродетельное и рассудительное». Устремление на одно «выносит вердикт о качестве целей, удостоверяет их “правильность”»; устремление на другое «выносит вердикт о качестве средств, удостоверяет их приемлемость» [5, с. 56].

(е) Свободный перебор альтернатив, как видно, «исходно задан отношением к ценностям, узаконивающем в человеке не просто рациональность, а гуманитарно проявленную рациональность, сообразующем поступки не просто с целесообразностью, а с идеально заявленной целесообразностью (благонамеренностью)» [5, с. 57].

На выработку сказанного традиционно ориентировалась отечественная педагогика, российская средняя и высшая школа, в противовес западному консьюмеризму, прагматизму, утилитаризму пестующая идеал общественного служения.

Благодеяние России, – подчеркивал Ушинский, – «заключается не в подражании западным преобразованиям, а в самостоятельном развитии... народного организма» [16, с. 191]. Заветы основоположника научной педагогики в России, к великому несчастью, были преданы забвению бездарными отечественными младореформаторами, подорвавшими (в имплантации в наше тело чуждых болонских инициатив) самую основу благородной духовно-окармливающей деятельности школы, ее субъекта – наставника-учителя с большой буквы, вовлекающего обучаемого в профессиональную, гражданскую бытийственную стереоскопию.

Говоря о *sui interpretum* современной национальной жизни, в положительном отношении сформулируем основные задачи державоориентированного учительства. Основная первостепенная забота последнего – повсеместное противостояние выпатыванию могучего поля культуры в лице порочных тенденций.

(1) существования без внутреннего смысла в самодовлеющем мoдуce «иметь» – поклонении золотому тельцу в одержимой страсти к наживе.

«Уж сколько их упало в эту бездну, разверстую вдали!» – восклицала Цветаева, указывавшая (наряду с многочисленными деятелями культуры) на контркультурное «восстание масс», отвергающих духовные ценности в угоду материальному потребительству.

(2) индивидуализация существования. По всем статистическим данным количество полных семей (родителей с детьми) в стране падает (20,7 % всех домохозяйств); стремительно возрастает число одиночек (почти 42 %, что превышает показатель 2003 г. – за 20 лет – в 2 раза). Причина –

сепаратизация, автономизация нового поколения Z, предпочитающего нарциссическую «жизнь соло» в беззаботном затворничестве.

(3) простор геймерства в дереализующем залоге als ob, исключаящем подвижничество, заинтересованное вовлечение, участие. Используя 100 летней давности сетования М. Челнокова (письмо Н. Астрову 05.02.1921 г.) по схожей части, правильно высказать: «нет высоких целей, никто не решается требовать жертв... никто их не хочет нести» [20].

В отличие от богов Гомера, приобщенных к эмпирию, а, точно люди, живущих в эмпирии, – не возвышенным, но преходящим, – наши современники, застревающие в виртуальной дополненной реальности, не живут и заботами дня насущного: самоотстраняющий эскапизм становится нормой самодостаточного существования.

(4) снижение тонуса креативности. Сильнейшая деструктивная инициатива узколобых правителей недавнего прошлого – «Болонский процесс», разрушивший могучие эвристические традиции национальной школы, окончательно вытравивший интенции на привитие способностей созидания. В бытность легендарного царскосельского лицея преподаватель входил в класс, ставил цветок в хрустале и озадачивал: «Вот Вам роза, опишите ее и желательнее в стихах». В постановках нестандартных, рассчитанных на самопреодоление рождались гении. Сейчас же – внутренняя критерия творчества – символическое обилие – подменилась инкубацией трафаретных умений, навыков не сочинять, изобретать, но «правильно» перелагать. (Откуда и в наиболее раскрепощенной сфере духовности – искусстве – тяга к непритязательным римейкам, инсталляциям, вторичному акционизму).

Отправляясь от высказанного основополагающего: образование суть формирование человечности, в оконтуривании магистралей чаемого несколько подправим выпуклое ахматовское:

Надо, чтоб душа не каменела.

Надо снова научиться жить.

На сей раз – по выверенному новому.

Образовательный процесс через профессионально действующего своего агента получает искомую санацию посредством ряда преобразовательных разворотов к:

1. культуре. Пафос образования в языке ответственных магистральных метаморфоз – демонстрация, как через уничтожение одного возникает другое. Скажем: дерево валят для возведения дома, – снижение необработанной вещиности влечет ее потенциальное возвышение [1, с. 67].

Побеждая бескультурие, наставник-учитель пробуждает, возбуждает культуру. А с ней – звучащего гордо самостоятельного Человека.

2. духовности. Жизнь без человеческих ценностей – сугубая органика – физиологическое существование. (Содержательная слабость, эвристическая дефицитность философского натурализма – в тривиализации аксиологического подтекста поведенческого антуража, толкующего высокую

нравственную мотивацию самоутверждения в терминах соматических отклонений – «химии» [18, с. 185]). В наше время узколобый антидуховный «химизм» сказывается под фирмой пресловутого «товарного фетишизма»: почитаются даже не столько самые вещи, сколько лейблы, бренды, этикетки, рыночные знаки, марки. Разгул бессмысленной и безмысленной мишуры; загон значимости.

История не в том, что мы носили,
А в том, как нас пускали нагишом.

(Пастернак)

Слова поэта озадачивают убожеством условий в прямом отношении – материального быта; в переносном отношении – идеального саморазвития. Между тем речь идет о наведенных атавизмах прошлого; в настоящем инициированным способом насаждаются гримасы в виде простора мещанства.

По аксиологическим меркам потрафляется хождение по мелководью человеческой бедности, нищеты духа, упразднение чего – прямая обязанность образования.

3. человечности. Нынешнее поколение Z не может быть первым, возвращаемым

- дистантной машиной;
- варварством, кретинизмом узкой специализации.

Живое общение, полипрофильность, полифундаментальность – базис современного образования, культивирующего не односторонние «компетенции», но многостороннюю человечность. «Целью школы всегда, – утверждает Эйнштейн, – должно быть воспитание (! – авт.) гармоничной личности, а не специалиста»!

4. учительству. «Я согласен, – откровенничал О. Уайльд, – мир – театр... Однако труппа никуда не годится». Труппа нынешнего «театра» – жизнеучительствующие педагоги-наставники – действительно во многом производит впечатление незавидное. Причины сводятся главным образом к недостаточной социальной – материальной и моральной поддержке учительского труда. Снижение общественного статуса преподавателя (от начальной, средней до высшей школы), искажение его судьбоносного призвания, гражданской миссии чревато перерождением «инженеров человеческих душ» в сологубовских «передоновых» – «мелких бесов».

Передоновщина как широкоформатное и превратное явление – естественный инволюционный ответ обстоятельств на недопустимое пренебрежение тем, чем пренебрегать нельзя. Перефразируя известную (приписываемую Наполеону) мысль обоснованно утвердить: народ, лишаящий поддержки учительство (что обслуживает и неприемлемая кампания «демократизации» связей «учитель-ученик» в общеобразовательной и высшей школе, обуславливающая не развитие начал самоуправления, а наступление на педагога), лишается отечества.

Сказанное наряду с подчеркиванием главного: образование не косная трансляция компетентностных ЗУН (знание–умение–навык), а

многогранная культивация достойного жизненного пути входящего в большое общество молодого человека, – позволяет предметно обсудить пока нерешенные практически значимые проблемы современной отечественной образовательной деятельности.

Толерантность. Со времен отработанной Александром Македонским технологии имперостроения, где образованию (университетизации) отводится подобающая роль, образование выступает мощным инструментом державной консолидации. В особенности полиэтнических контуров [7].

Живительная плодотворная роль образования здесь конкретно проявляется в а) активизации «плавильного котла» (melting pot), перемалывающего «этническое» в «национальное»; в) усилении центростремительных тенденций в духовной сфере, способствующих выработке державной идентичности.

Смысловое ядро коммуникативной толерантности передается линейкой синтагматических единиц: терпимость, приемлемость, благожелательность, благонамеренность, благосклонность; используя фигуру Леонтьева, – она позволяет поддерживать «единство в многообразии», избегать агрессивности, кичливости, неуступчивости в обмене деятельностью.

Гносеологически толерантность – вариация эмпатии [9] – проникающее восприятие «иного» как не «чуждого», но другого «своего» – «себе» равнодостоинного, равнообразного.

Поведенчески толерантность купирует вирулентную демаркацию «мы» – «они» с многопрофильной самоопределяющей конкуренцией, соперничеством единиц интеракции.

Социологически толерантность маркируется отношениями благожелательности, дружелюбности, партнерства (с блокируемостью их антиподов) (по шкале Богардуса), демонстрирующими меру интенсивности приятия контрагентов в открытом общении.

Глобалистически (в идеале) толерантность противостоит «исключительности»; поощряет многополярность, мультикультурность, плюральность.

Идеократически толерантность прививает причастность миссии, выражаемой национальной идеей [10, с. 241] с утритированием поликонфессиональности, полиэтничности, унифицирующего сотрудничества (с исключением автономизирующего соперничества).

Применительно к вопросам образования в прикладном аспекте актуализируется оценка:

а) образовательных потребностей и индивидуальных возможностей в особенности в связи с развертыванием мероприятий по рекрутированию лиц с ограниченными возможностями здоровья в образовательную среду в рамках программы «Инклюзивное образование» [11; 17; 19];

б) образовательных программ по привитию, развитию бытовой, коммуникативной толерантности в многонациональной среде [3]. Достойн распространения продуктивный опыт привития толерантности, установок на

сотрудничество, согласие, самоограничения в таких регионах (субъектах федерации), как Адыгея, где в школах по истории, обществоведению введен курс толерантности; Татарстан, где читается курс «История и культура народов Татарстана» [13];

в) купирования стихийного формирования девиантных квазигрупп и напротив – целенаправленного образования коллективов с чувствительной культурой диалога, сознательной открытости, внимательного отношения к контрагентам как соратникам, встроенным в вершение «общего дела»;

г) конкретных мероприятий по пробуждению патриотизма: от фестивалей дружбы до починов, акций «Георгиевская лента», «Солидарность с Донбассом», «Мы – вместе» и т. д. [12]

Поствузовское образование. Общее число аспирантов в стране с 2010 по 2022 гг. сократилось на 30 %; количество защит кандидатских диссертаций – более, чем на 22 тыс. По компетентным словам ректора МГУ, в 2022 г. выпуск аспирантов составил менее половины от принятых. Данные свидетельствуют о срыве элементарного воспроизводства кадровой основы науки. Причины многообразны, но определяющие – недальновидная директива Минтруда, расценивающая аспирантуру как 3 ступень образовательной подготовки фактически с отменой выполнения поисковой работы. Ситуацию осложняет перевод аспирантуры на коммерческие рельсы с тотальной ликвидацией докторантуры.

Назревшие санкционные меры – декоммерциализации поствузовского исследовательского образования с предоставлением льгот, преференций, бонусов, государственной, социальной поддержки обучаемым.

Неправомерные перекосы, флюсы вузовской подготовки кадров. Впечатляют тревожные цифры из текущей статистики: в 2022 г. вузы страны подготовили 36 тыс. специалистов по математике, естественнонаучному профилю, столько же – по информатике, вычислительной математике и кибернетике. Тогда как по экономике, менеджменту, управлению – 166 тыс., юриспруденции – 89 тыс. В России – нехватка одних и переизбыток иных профессий (только в медицине ощущается нехватка 25 тыс. врачей и 50 тыс. фельдшеров).

Естественный рычаг урегулирования – перераспределение возможностей с государственным обозначением приоритетов.

Статус учителя (наставника, преподавателя, профессора). Непосредственно в настоящий момент проявились проблемы нехватки преподавателей средней (СПО), высшей школы. Скажем, из 41,47 тыс. молодых специалистов по педагогике трудоустроилась ¼ выпускников. Даже в столичных престижных школах/вузах ощутил недокомплект работников. В 2023 г. (год педагога и наставника) из школ РФ уволилось 193 тыс. учителей.

Причины – высокая часовая загруженность (дневная, недельная, семестровая, годовая) (у учителей – до 30 часов в неделю; на ставку в вузах – из расчета 30-36 часов в неделю – практически никто не трудится); переобремененность внеклассной, внеаудиторной деятельностью; мизерная

зарплата; неконтролируемый, произвольно устанавливаемый документооборот, отчетность.

Импlicationи – серьезные и тревожные: ощущим дефицит в штатном комплектовании; падает квалификация кадровых сотрудников; непрестанно снижается число сдающих ЕГЭ по естествознанию; при наборе в ВУЗы (инженерно-технические, педагогические) вынужденно заменяются профильные испытания, – к примеру, физика, биология «конвертируется» на информатику.

В качестве мер оптимизации давно назрели почины:

- снижение количества часов на ставку; точная фиксация дневной, недельной, годовой преподавательской нагрузки с материальным обеспечением;

- аудит формальной отчетности, истребуемой документации, «обязательного» присутствия на несущественных мероприятиях;

- пересмотр финансового обеспечения ставок с учетом опыта работы, квалификации;

- поднятие социального статуса преподавателя – профессора (в советское время полный профессор со стажем получал почти как министр);

- реалистичная оценка внеаудиторной активности – воспитательный, исследовательский трек с поощрительными доплатами.

Непрерывное образование. Фактически свернуты мероприятия по обмену опытом, курсы повышения квалификации, стажировки. Следует с пониманием отнестись к отлаженному советскому опыту бережного отношения к кадрам – восстановить системные (раз в 5 лет) полугодовые стажировки, творческие отпуска, посещения Институтов повышения квалификации, снизить аудиторную занятость для заинтересованных лиц в предзащитный период.

Неинституциональное образование. Место набивших оскомину «народных университетов», «университетов марксизма-ленинизма», методологических, теоретических семинаров, обменов мнениями опустело.

Разумеется, прошлое дает о себе знать чередой проторей, убытков, но и – приобретений. Хорошо известны «капичники» в ФИАН (Физический институт Академии наук), лекции по культуре в МГУ Александрова, деятельность междисциплинарного семинара в МГТУ им. Н.Э. Баумана «Человек», обмены мнениями по актуальным разработкам в науке переднего края в Новосибирском университете и т. д.

Стоит непредвзято обобщить ценный опыт и имплантировать его дух в современную практику. Фактически в наличный момент современности ни школа, ни вузы не демонстрируют готовности развертывать неформальные способы взаимодействия участников духовного и практически-духовного воспроизводства в формате, говоря политико-юридическим языком, гражданского общества. И это – печально.

Отдельная серьезная и большая тема – ресоциализация, социальная адаптация, социальная реабилитация лиц, в отношении коих применяется

пробация [4] – речь о совокупности мер, осуществляемых по адресу граждан, действия которых подведены под статьи уголовно-правового характера и освобожденных из учреждений, исполняющих наказания в виде принудительных работ при лишении свободы, впоследствии оказавшихся в трудной жизненной ситуации.

Защита прав, интересов данной категории лиц согласно п. 3 ст. 6 указанного закона, несомненно, требует всемерного участия образовательных организаций, в том числе с привлечением религиозных, духовных учреждений.

Список литературы

1. Гачев Г.Д. Содержательность художественных форм: Эпос. Лирика. Театр. М.: Просвещение, 1968. 316 с.
2. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1979. Т. 19. 359 с.
3. Емтиль Р.Х. Формирование этнокультурной толерантности при изучении гуманитарных дисциплин в школе и вузе // Культурная жизнь Юга России. 2018. № 1(68). С. 135–139.
4. Закон № 10-ФЗ от 06.02.23 г. «О пробации в Российской Федерации», вступивший в силу 01.01.24 г. [Электронный ресурс]. URL: // rg.ru/documents/2023/02/09/probacia.html (дата обращения: 10.09.2024).
5. Ильин В.В. Аксиология: учебное пособие. М.: Проспект, 2020. 190 с.
6. Ильин В.В. Метафилософия. Поэтика философии. М.: Проспект, 2021. 160 с.
7. Ильин В.В. Российская империя. Отжившее и живое. М.: Проспект, 2023. 383 с.
8. Ильин В.В. Теория познания. Критика инструментального разума. Speciosa Miracula: тотальный мировейник. М.: Проспект, 2021. 160 с.
9. Ильин В.В. Философская антропология: учебное пособие. М.: КДУ, 2009. 231 с.
10. Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. 398 с.
11. Коптилова М.В. Проблемы формирования толерантных взаимоотношений младших школьников в рамках инклюзивного образования // Интерактивная наука. 2021. № 9 (64). С. 40–42.
12. Морозова А.П. Фестиваль народов как средство воспитания межкультурной толерантности школьников // Человек в мире культуры. 2016. № 2. С. 56–59.
13. Мушарова В.М. Основные направления формирования межэтнической толерантности как межкультурной компетенции у студентов технического вуза // Казанский педагогический журнал. 2017. № 3(122). С. 78–81.
14. Рейтблат А.И. От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии русской литературы. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 447 с.
15. Ушаков А.В. Интеллигенция и рабочие в освободительном движении в России. Конец XIX – начало XX в. М.: Новый хронограф, 2011. 286 с.

16. Ушинский К.Д. Русская школа / отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2015. 688 с.
17. Хуснутдинова М.Р. Риски школьного образования // Образование и наука. 2017. Т. 19, № 3. С. 26–45.
18. Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения: в 3 т. М.: Госполитиздат, 1951. Т. 3. 914 с.
19. Якутова Ф.Р. Инклюзивная культура – ключевой фактор успешности инклюзивного образования // Наука и школа. 2020. № 1. С. 123–129.
20. Bakhmeteff archive (BAR) Panina Coll. Box 3.

THE SPIRITUAL AND MORAL DIMENSION OF NATIONAL EDUCATION

V.V. Ilyin*, I.A. Kokoreva, P.N. Rodin**, O.P. Sapegina***

*MGTU named after N.E. Bauman (Kaluga branch), Kaluga

** Federal State University of Education, Moscow

Based on the essential interpretation of education as the cultivation of a full-fledged patriotic specialist living in the interests of a «big» society, to clarify the professional mission of a teacher-mentor who decides both the fate of society and the fate of a person. Standard methods of scientific search are used in the face of induction, deduction, adduction, abduction; general scientific attitudes of comparative historical, problem-thematic approaches; general methodological regulatives of the dialectical paradigm of considering the subject sides of phenomena, meaningful reconstruction of the nature of things. It is demonstrated that teaching and mentoring work is a spiritually uplifting paving of the path of the neophyte with humanitarian «absolutes» that embed in the generic fulfillment of history. The educational process, through a skilfully, professionally acting subject, introduces the student to culture, spirituality, humanity, national shrines with an exaggeration of tolerance in matters of confessional and ethnic cooperation. The generalizations and conclusions of the study can be used to improve the scientific and educational process in Russian higher and secondary schools.

Keywords: *education, culture, public service.*

Об авторах:

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

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

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

САПЕГИНА Ольга Петровна – кандидат экономических наук, доцент кафедры общественных наук ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», (Калужский филиал), г. Калуга. E-mail: sapegina1@mail.ru

Authors Information:

ILYIN Viktor Vasilievich – PhD, Prof., 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 Federal State University of Education, Moscow. E-mail: kokoevaia@mail.ru

RODIN Pavel Nikolaevich – PhD, Assoc. Professor of the Department of Philosophy, Federal State University of Education, Moscow. E-mail: pn_rodin@mail.ru

SAPEGINA Olga Petrovna – PhD, Assoc. Professor of Social Sciences of the Moscow State Technical University named after N.E. Bauman (Kaluga branch), Kaluga. E-mail: sapegina1@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 19.10.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 20.10.2024.

УДК 1(091): 165.22

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.086

МНОГОЛИКИЙ ХАРАКТЕР ПОСТИСТОРИИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Н.Н. Равочкин

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

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

В социальной философии большое внимание занимают вопросы истории. Усложнение мира способствует отказу от принципов линейности и упрощенного понимания исторического процесса в пользу полицентричности современного мира. Массив постмодернистских концепций фиксирует свое внимание на значимости личных историй. Господство техники также обращает на себя внимание ввиду стремительных трансформаций аксиологических модусов человечества. Множественность исторической онтологии обуславливается разнородностью современных социальных систем. Настоящая статья посвящена рассмотрению многоликости постистории. Автор исследует, какую роль играет переход от Модерна к Постмодерну в развертывании новых описаний исторического процесса. Проанализированы ключевые философские концепции, освещающие подходы к изучению исторического процесса. В работе рассмотрен нарративный подход, играющий важную методологическую роль в описании постистории. Обозначены векторы трансформации общества. В заключение подведены итоги исследования.

Ключевые слова: *постистория, общество, коммуникация, современность, Постмодерн, нарратив, идея.*

Вопрос о сущности исторического процесса связывается с выявлением содержания перехода от одного значимого события к другому, их взаимосвязи, логическому описанию и постижению сущности процессов, в которые они вплетены. Сама по себе идея историцизма включает в себя целый ряд значимых положений, среди которых имеет смысл выделить следующие:

- линейное видение социальных процессов, в соответствии с чем полагается наличие исходной исторически значимой точки, а также направления движения всего процесса развития;
- презумпция имманентной логики исторического процесса, включающей в себя положение о наличии закономерностей, внутренне присущих истории;
- презумпция трансцендентального означаемого, предполагающего наличие локальной социальной реальности, основанной на наличии

© Равочкин Н.Н., 2024

совокупности смыслов, выражающих актуальные формы и способы своего проявления;

- презумпция возможности творения принципиально нового, изначально не существовавшего. Сама идея новизны реализуется как в социальной ткани через современные и принципиально новые институты коллективного бытия, так и в интеллектуальной сфере, что воплощается в артикуляции новизны научных исследований, а также необходимости аргументации своей точки зрения.

Сегодня в философских и социальных исследованиях учеными проводится обоснование положения о необходимости отказа от принципа историцизма и признание высокой ценности идеи постистории. В качестве фундаментальных свойств последней высказывается ряд принципов, в которых отрицается высокая значимость принципов историцизма как метода научного поиска, социального бытия и интеллектуальной конструкции. Так, в рамках постмодернистского миропонимания высказывалось положение об отказе от линейного понимания исторического процесса и признания высокой ценности полицентричности как символа современного мироотношения. Раз так, значит, признавалась необходимость отказа от внутренней логики реализации истории как таковой, выводится положение об отсутствии фундаментальных оснований, законов и целей процесса развития всего человечества. Кроме того, важным оказывается наличие имманентно присутствующего означаемого, сущность которого берется не из фундаментально существующих принципов коллективного бытия, а из сиюминутной обстановки.

В современной философской мысли существует ряд трактовок проблемы «конца истории», среди которых следует выделить «оптимистическую», сформулированную Ф. Фукуямой, пессимистическую, выраженную в концепции столкновения цивилизаций С. Хантингтона, и постмодернистскую, выраженную в ряде концепций. Так, постмодернистское понимание исторического процесса связывается с отказом «от линейного осознания времени, предполагающего понятия минувшего и грядущего, и от основанного на нем линейного прочтения истории как необратимо развернутой из прошлого через настоящее в будущее» [8, с. 26]. Ж.-Ф. Лиотар констатирует упадок доверия, которое западный человек на протяжении последних двух столетий питал к принципу всеобщего прогресса человечества [6]. Ценным в таком случае оказывается феномен отсутствия прогрессивного в историческом процессе, что выражается в отказе от генерализирующей линии и признании личных событий как наиболее важных и ценных.

Интересным в плане понимания постистории является феномен постмодернистской философии, в рамках которой ряд мыслителей сформировали различные концепции, так или иначе трактующих исторический процесс. Ценным в самом общем виде следует считать два перехода. Один из них состоит в трансформации социума от традиционного к обществу модерна, что выражается в том числе в переходе от циклической модели

времени (связанной с природными циклами) к линейной его трактовке (связанному с идеей постоянного прогресса). Второй переход связан с трансформацией технических средств, обеспечивающих функциональность социальной ткани и возможность жизнеспособности новых базовых ценностей.

Так, в обществе модерна технические средства обладали возможностью обеспечить человечеству господство над природой, что делало перспективным ее трансформацию в необходимых формах. Предполагалась принципиальная необходимость определять в понимании исторического процесса точки начала и конца с возможным эффективным прогрессом от первого ко второму.

Технические средства постиндустриального общества детерминированы системами сбора и обработки информации, поэтому такое положение дел для природы оказывается более экологичным, однако принципиален слом рационального как принципа, ставшего центральным в модернистском понимании истории. Постмодернистское видение исторического процесса усматривается некоторыми мыслителями через принцип полицентрического мироотношения. Так, Дж. Ваттимо через апелляцию к идее технического переоснащения современности предпринимает попытку указать, что сам термин «постмодернизм» несколько некорректен, что связано в первую очередь с включением в него идеи рационального как ядра регламентации исторического процесса. Куда эффективнее и ценнее, как полагает мыслитель, понятие «поздняя современность», в рамках которого отрицается идея единой, универсальной и однолинейной истории.

Идея Дж. Ваттимо о развитии средств массовой коммуникации заключается в позиционировании принципа центров сбора информации. Функциональным для нас является тот факт, что в традиционном обществе такой центр является единственным, определяющим функционирование всего исторического процесса и общества как системы. Однако развитие технической стороны современности справедливо приводит Дж. Ваттимо к идее полицентричности общественной системы поздней современности, что делает возможным признание множественного характера всей исторической онтологии. Именно по этой причине, как справедливо показывает мыслитель, принципиально невозможным становится формирование универсальной истории, о которой так страстно мечтали философы эпохи Просвещения [1].

Кроме того, выявленный принцип становится основанием для соединения методологических программ унитаризма и плюрализма в историческом процессе. Первая определяет сам принцип упорядочивания через определение иерархии принципов организации исторического как такового. Вторая выражается в признании равноценности доминирующих точек зрения на становления исторического процесса, базовых ценностей, идей и принципов.

На этом основании Дж. Ваттимо реализует проект нигилизма, предложенный сначала Ф. Ницше, а потом М. Хайдеггером. Однако в отличие от своих немецких предшественников, которых Дж. Ваттимо трактует как сторонников метафизического фундаментализма, ученый резко противится установлению нового метафизического основания [10]. Философия как способность нигилистического переосмысления традиционных ценностей позволяет выйти за пределы возвышенных идеалов и продемонстрировать их произвольный характер.

В таком ракурсе следует говорить о том, что исторический процесс как феномен философского изучения действительно становится деконструктивистски переосмысленным и не предполагающим наличия фундаментальных оснований. Ценность предложенного Дж. Ваттимо подхода определяется скорее идеей унифицирующего полицентризма, в рамках которого сохраняется сама идея фундаментальных принципов персонального и коллективного существования, которые, однако, реализуются в отдельных, субъективных формах. Прочные основания человеческого существования и его верований оказываются лишь заблуждениями, которые невозможно исправить через обращение к альтернативным истинам, поскольку даже они, равно как и само понятие «оснований» растворяется в идее нигилистического переосмысления. Данное понятие становится онтологическим и гносеологическим принципом отношения как к ценностям, так и к историческому процессу, делая его антифундаментальным и не имеющим единой, генеральной линии.

Можно говорить о том, что один из ликов характера постистории заключается в коммуникационной природе социальной среды, в которой она реализуется. Субъективные формы реализации фундаментальных оснований являются следствиями компьютеризации и виртуализации социальных процессов. Более того, сами представленные идеи и общественные феномены определяют практики персонального и коллективного бытия и, как следствие, – позволяют сформировать определенный коммуникационный процесс, детерминирующий перспективы становления понимания исторического процесса.

Кроме того, сама идея «завершения проекта модерна» в трудах Дж. Ваттимо связывается с дискредитацией концептов эмансипации, культурного униформизма и прогрессизма и утверждением утраты контроля над настоящим как точки отсчета, позволяющей как реконструировать прошлое, так и прогнозировать будущее [2]. Как следствие, становится невозможным формирование привилегированной точки отсчета, эксклюзивной точки сборки смыслообразования в исторических масштабах категориальных оснований истории и культуры, что становится основанием возможности признания принципиальной значимости историографических и исторических интерпретаций и включенной в их структуру возможности неизбежно фальшивой презентации «реальности» [1, с. 97].

На практическом уровне представленная логика размышления Дж. Ваттимо отражает принципиальную возможность нарративного подхода к описанию исторического процесса. Постистория как таковая основывается отнюдь не на принципе доминирующей идеи процесса разворачивания истории, речь идет о субъективной форме описания событий. Появляется основание для формирования доктрины презентизма – такого методологического основания, в котором реальным оказывается исключительно настоящее. Прошлое и будущее мыслятся в качестве результатов интерпретаций (памяти – в случае с прошлым и ожиданий в отношении с будущим).

В отношении с прошлым процессу интерпретации отдается конкретное событие прошлого, а субъективным оказывается результат восприятия и интерпретации. Как следствие, существенным при понимании прошлого оказывается отсутствие единых (универсальных) подходов к историческому процессу. Представленная методологическая установка включает в себя представление об онтологически обязательных расхождениях в описании событий и крайней затруднительности поиска единых интеллектуальных способов взаимодействия.

В отношении с будущим значимым становится возможность манипуляции перспективами развития. Использование ожиданий, всей совокупности эмоциональных оценок в отношении перспектив развития социальной группы может считаться основанием для различного рода манипуляций, что требует особых форм отношения к коллективному бытию и перспективам исторического анализа, соответствующих прогнозов.

Как следствие, интересным и ценным ликом характера постистории следует считать ее нарративность. Современные ученые, изучающие природу данного понятия, указывают, что под постисторизмом можно понимать такую методологическую установку, в которой «предметом исторического исследования является реконструкция исторического опыта в форме нарратива» [9, с. 69]. С.В. Никоненко обозначается первичность исторического опыта перед языком, с помощью которого он выражается, а также принцип выхода за пределы борьбы с историцизмом и его историческим универсализмом. Последнее оказывается побежденным хотя бы на том основании, что утрачивается фундаментальная характеристика правил и законов, выраженных в языковой форме. Первичность исторического опыта и его переживания делают невозможным универсализацию его выражения, что в конечном счете приводит к необходимости признания высокой ценности участия в переживании и персональным образом переосмысления события.

Ценным для нас является предположение С.В. Никоненко о необходимости отказа от принципа «неподвижности» сознания историка и его восприятия событий прошлого. Такое положение дел делало бы универсальным понимание и трактовку исторического события как феномена восприятия, что по своей природе оказывается крайне затруднительным и порой невозможным. Формирование общего, универсального понимания

исторического события в частности и процесса в целом оказывается бесперспективным и невозможным как таковым.

Куда более эффективным оказывается принцип нарратива как рассказа о событиях и феноменах, так или иначе существующих, живущих в прошлом. Главный принцип постисторицизма состоит в погруженности историка в момент «сейчас», что делает возможным такое признание: историк не транслирует опыт, а его интерпретирует, причем в своем самом общем виде речь идет не о теоретическом, а о чувственно-эмоциональном контексте такой интерпретации. Принцип интерпретации формирует рассказ о событии, что можно считать важным основанием постистории: идея Дж. Ваттимо о полицентричности изучаемого нами феномена органично дает возможность интерпретации любого события в процессе разворачивания прошлого и настоящего. Однако это не дает возможность соединить частные трактовки событий прошлого и сформировать универсальные формы исторического познания.

Как следствие, постистория суть результат совсем не логического анализа и получения нового знания о событиях прошлого, она скорее представляет собой совокупность нарративов, рассказов, причем таких, которые переживаются в ярко-эмоциональной форме. События, таким образом, оказываются важным структурным элементом персонального переживания историка как рассказчика, который мыслит себя в качестве участника тех событий, повествование о которых транслирует и являет миру. Как итог, историк работает не с событиями прошлого, а с его интерпретациями, выраженными в рассказе о событиях, которые по своей природе обладают устойчивым иммунитетом к толкованию, интерпретации.

Кроме того, ценным является тот факт, что в рамках нарративного подхода [9, с. 71] к сущности постистории значение имеет идея и феномен возвышенного опыта, связанный с тем, что исторический опыт, будучи незавершенным по своей природе, всегда выступает интерпретированным в рамках того или иного символического ряда. Принципиальным в таком случае становится не только и не столько процесс интерпретации, который имеет определенную ценность как для интерпретатора – участника событий постистории, познающего субъекта. Куда более важным оказывается символическое поле как многообразие форм выражения значений исторического опыта.

Возвышенная природа постистории реализуется в поиске и формировании эмоционально окрашенных форм восприятия исторических событий. Это, по справедливому замечанию С.В. Никоненко, задействует разные формы и подходы к процессу рассказывания событий. Приобретается принципиально новая форма бытия постисторической реальности. Ученый пишет, что «нарративная форма, романтизируя историю, поэтому активно задействует “эпические” и “тропологические” подходы, в осуществлении которых феномены сходства или отличия, принятия или отторжения, восхищения или презрения значат не меньше, нежели убежденность в

истинности, достоверности, правдоподобности описаний» [9, с. 71]. Важно в данном случае понимать, что постистория оказывается способной отказываться от формального и формализованного подхода к историческому бытию, она по своей природе склонна к реконструкции полученного опыта.

Будучи интерпретаторами подобного сорта опыта, мы становимся своего рода участниками этой постистории. Причиной тому – возможность избавления от давления со стороны институционализированных норм и культурных наслоений. Как следствие, характер постистории современного социума получает свойство интерсубъективности, выраженное в возможности участия в переживании ценного для группы воспринимающих субъектов события.

Как следствие, характер постистории трансформируется от интеллектуального процесса к проведению действий культурного характера. В различных концепциях, посвященных изучению данного феномена, указывается, что анализу подвергаются не концептуальные основания становления исторического процесса, а скорее практики культурного бытия социальности, персонального или коллективного бытия. Как следствие, трансформируется и познающий субъект, который изменяет свою природу, уходя от формата «интеллектуала» в сторону так называемого «культураля».

Однако следует уточнить, что подобная форма трансформации природы постистории связывается с различными практиками, которые в той или иной форме позволяют адаптировать, реконструировать опыт прошлого. Так, на «теоретическом» уровне (в значении – противоположном практике) полагается, что процесс цитирования имеет функцию обращения к опыту анализа интересующих проблем и научно значимых феноменов. Однако сама форма реализации решения актуальных современных значимых аспектов тех же проблем связывается с новым, современным опытом научного творчества.

Логическим развитием природы характера постистории следует считать формирование новых форм отказа от генеральной, доминирующей позиции модернистского понимания истории. Так, частным случаем следует считать введенный в научный оборот Э. Юнгером понятия «анарх». Содержательный анализ данного термина приводит к необходимости его отличия от концепта «анархист». Дифференциация данных научных понятий заключается в том, что второй содержит в себе идею дихотомического противостояния с «монархом», в то время как «анарх» дополняет его.

Смысл оппозиции «анархиста» и «монарха» состоит в признании доминирующей идеи монарха, который по своей сути представляет собой образ традиционных форм определения культуры, политических и прочих отношений. По этой причине анархист зависим от собственных желаний и от властных структур, поскольку все время следует за теми, кто обладает властью и противостоит им. Анарх же в свою очередь удален в полном смысле от монарха, он ему не противостоит, а в полном смысле равнодушен к

структурам доминирования. Он стремится властвовать исключительно над самим собой, что делает объективным его отношение к субъектам доминирования.

Кроме того, анарх исторг из себя общество, став зрителем в системе общественных интеракций. Для нас это может означать, что существующие нормативные основания коллективного бытия утрачиваются и не допускаются в интеллектуальную среду анарха, который по своей природе становится максимально Единственным (в значении идей М. Штирнера). Избавление от интеллектуального противостояния с имеющимися структурами, доведенный до предела нигилизм формирует возможность создания постисторического мироотношения, в котором субъект познания процесса становления истории не воспринимает Другого как его участника. Все субъекты в системе постисторического миропонимания оказываются самодостаточными и не допускающими коллективного совместного бытия. Формируется интеллектуальная среда с максимальными свойствами и перспективами персональной самореализации и творения индивидуальной истории.

Кроме того, в рамках представленной логики анарх придерживается не идей, а фактов, которые переживает самостоятельно. Мы видим, как в очередной раз решается идея персонального переживания фактов и их интерпретации как базовой характеристики постистории [4]. На этом основании делается вывод о персональной ответственности за страдания от переживания фактов. Исторический процесс более не воспринимается всерьез, в нем угасает традиция, а современность получает образ общества спектакля Ги Дебора. Все делается «понарошку»: «даже “диктатуры” властвуют понарошку, ритмично чередуясь с периодами столь же “несерьезного” республиканского правления. “Тираны” вершат не более одной казни в год (и то — в отношении отъявленных уголовников), ссылают наиболее активных своих противников на близлежащие острова, где дозволено самовоспроизводиться обычной социальной организации, и сквозь пальцы глядят на фрондирующую “официальную” оппозицию» [3, с. 116]. Как следствие, этос постистории ликвидирует традиционные формы оппозиции всех возможных социальных форм нормативности. На их место встает персональное субъективное бытие отдельного человека, трактующего себя и собственную нормативную базу как единственно возможную, не вступающую во взаимодействие с другими формами регламентации персонального или коллективного взаимодействия. В ярком выражении идея нарративов как рассказов, переживаний о событиях, действиях оказывается своего рода практической реализацией взаимодействия отдельных Единственных участников данного постисторического (псевдо)процесса.

В результате возникает так называемая постисторическая рутина, выйти из которой становится возможно двумя способами. Первый вариант — обживание системы катакомб постмодернистского общественного бытия, в которой каждый отдельный мир (способ персонального существования) становится зрителем чуждых ему драм и интеракций частных драм. Второй

– уйти из истории совсем, создать систему собственных химер, мифов, которые удовлетворяют только конкретного субъекта. В обоих случаях сама идея наследования интеллектуального, социального, равно как любого другого потенциала оказывается совершенно невозможной.

Значимой в таком случае становится идея Э.М. Чорана о пристрастности исторического процесса. Вопрос о доминировании в традиционном понимании исторического процесса неминуемо приводит к идее выделения значимых событий, их оценке в качестве значимых. Идея конца истории, формирование постисторической реальности создает отношение равнодушия к миру, событиям, самому человеку [11, с. 164–166]. Мыслителем полагается справедливая идея о том, что исторический процесс творится человеком, чьи затраты ведут историю к будущему. Исключение из процесса таких затрат влечет за собой разрушение самого процесса становления, невозможность и неспособность к творчеству. Как следствие, сама идея постистории содержит в себе центральное положение о нежелании и неспособности субъекта исторического процесса к созданию новых ценностей взамен рухнувших, оставшихся на обломках канувшей в лету истории. Представленная позиция говорит о бесперспективности как свойстве характера постистории.

Не менее важным ликом характера постистории следует считать ее симуляционность. В рамках своих известных идей Ж. Бодрийяр высказывает предположение о трансформации социальных процессов и формировании различных оснований постисторического бытия. Так, одна из гипотез, выявленных ученым, включает в себя идею о том, что социальные процессы связываются с массовизацией, насыщением различных форм и видов социальных обменов, а также информационных сетей. Количество событий становится настолько большим, что оказывается безразличным, какое именно действие является определяющим, принципиальным, значимым.

Кроме того, чем более массовым становится производство информации, тем более человеческие массы оказываются нейтрализованными, невосприимчивыми к поступающим данным. Как следствие, нивелируется, нейтрализуется и история, которая прекращает свое существование исключительно благодаря тому, что замедляется ее восприятие, массы впадают в оцепенение, становятся индифферентными по отношению ко всему. Усвоение событий прекращается, а значит, невозможным оказывается выстраивание связей между ними, исторический процесс прекращает свое существование.

Близкой к данной является гипотеза Ж. Бодрийяра о том, что влияет на конец истории и формирование постистории факт информационного совершенствования истории, который уничтожает ее природу. Однако ценным в обеих концепциях является факт симулирования исторического как такового, что выражается в осмыслении не самого события, его причин и следствий [5], а выявлении гипотез и переосмысления существующих вариантов анализа исторического древа.

Таким образом, постистория мыслится как симулякр процесса развития, содержащий в себе подрыв традиционных ценностей и норм миропонимания, трактовки познающим субъектом своего места в мире и историческом процессе [9]. Мыслителем проводится аналоговый перенос сущности символического обмена в область истории. Так, в данном понятии отражается существенное отличие от производственного обмена или меновой стоимости, предложенной в марксистской концепции. Ж. Бодрийяр обратил внимание на то, что в современном обществе господствует не производство, а СМИ, системы управления, индустрия развлечения и прочее, что не позволяет сохранить генеральные принципы фундаментализма [7]. Это приводит к конечной идее симулякризации не только современного символического обмена (в противовес политической экономии), но также и исторического процесса, выраженного в постистории.

В целом же, можно говорить о том, что постистория обладает многоликим характером, природу которого можно свести к методологическому отходу от идеи фундаментализма и централизованного понимания процесса ее разворачивания. Реализуются фундаментальный отказ от традиционных ценностей, принцип субъективизма, эмоционального переживания и проживания события, которое более не имеет былой включенности в общий процесс становления. Нигилизм, доведенный до формирования статуса анарха, – вот что становится принципиальным в постистории. Субъект исторического процесса оказывается своего рода сторонним наблюдателем, нежели активным участником знаковых событий.

Идея нигилизма постистории переосмысливается рядом мыслителей через принцип отказа от устоявшихся нормативных оснований коллективного и универсального бытия, как следствие, все многообразие частных драм в постистории оказывается равнозначным. Это порождает принципиально новую идею отношения к историческому процессу, выраженную в желании и возможности субъектов формирования собственных временных концептов и конструкторов, для которых характерен принцип равноправия и взаимоисключения. Также важное место отводится симулятивным возможностям исторического процесса, подмене переосмысления информационного потока и места в нем человека как субъекта. В свою очередь, символический обмен приводит к смерти субъекта постистории.

Список литературы

1. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. М.: Логос. 2002. 128 с.
2. Верещагин О.А. Презентистская методология и возвращение референциальности исторического сознания // Революция и эволюция: модели развития в науке, культуре, социуме: Труды IV Междунар. науч. конф. М.: Изд-во «Русское общество истории и философии науки», 2023. С. 416 – 419.
3. Гладили Н.В. Этнос постистории в «Эвмесвиле» Эрнста Юнгера // Сибирский филологический журнал. 2011. № 1. С. 112–119.

4. Казаков С.О. Вариации консервативной критики современной западной цивилизации в поздних работах Эрнста Юнгера // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2016. № 6. С. 5–14.
5. Кимелев Ю. Жан Бодрийяр. Иллюзия конца, или прекращение событий // Социологическое обозрение. 2001. Т. 1, № 1. С. 36 – 38.
6. Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост» // Иностранная литература. 1994. № 1. С. 7 – 14.
7. Мищенко М.А. Теоретический гиперкритицизм Жана Бодрийяра в контексте постмодернистской социальной теории // Теологический вестник Смоленской православной духовной академии. 2022. № 4. С. 120–137.
8. **Можейко** М.А. Феномен постистории: трактовка социального времени в современной культуре // Вестник Белорусского государственного университета культуры и искусств. 2005. № 5. С. 22–30.
9. Никоненко С. В. Постисторизм и конец историцистского проекта: к вопросу о преодолении исторического релятивизма в аналитической философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40, № 1. С. 68–80.
10. Сидоров А.М. Герменевтическая онтология Дж. Ваттимо // Таврический научный обозреватель. 2017. № 4-1 (21). С. 52–57.
11. Чоран Э.М. После конца истории. СПб.: Simposium, 2002. 544 с.

MULTIFACETED CHARACTER OF POST-HISTORY: SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

N.N. Ravochkin

Kuzbass State Technical University named after T.F. Gorbachev, Kemerovo
Kuzbass State Agricultural University named after V.N. Poletskov, Kemerovo

In social philosophy, much attention is paid to the issues of history. The increasing complexity of the world contributes to the rejection of the principles of linearity and simplified understanding of the historical process in favor of the polycentricity of the modern world. An array of postmodernist concepts focuses on the importance of personal stories. The dominance of technology also attracts attention in view of the rapid transformations of the axiological modes of humanity. The plurality of historical ontology is due to the heterogeneity of modern social systems. This article is devoted to the consideration of the many faces of post-history. The author considers the role played by the transition from Modernity to Postmodernity in the development of new descriptions of the historical process. Key philosophical concepts that illuminate approaches to the study of the historical process are analyzed. The work considers the narrative approach, which plays an important methodological role in the description of post-history. The vectors of transformation of society are outlined. In conclusion, the results of the study are summarized.

Key words: *posthistory, society, communication, modernity, Postmodernism, narrative, idea.*

Об авторе:

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

Author 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; professor of pedagogical technologies dept., Kuzbass State Agricultural University named after V.N. Poletskov, Kemerovo. E-mail: nickravochkin@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 28.10.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 10.11.2024.

УДК 141.155+130.2327

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.098

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС О ПРИМИРЕНИИ

Е.Г. Токарчук

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

Раскрывается взаимосвязь между конфликтом, примирением и миром. Выявляются аспекты этой связи через взаимодействие с восстановительным правосудием, содействием миротворческих сил и диалогом между противниками в контексте создания прочного мира.

Ключевые слова: примирение, конфликт, война, справедливый мир, восстановительное правосудие.

Как объяснить взаимосвязь между конфликтом, примирением и миром? Проанализируем с помощью дискурсивного подхода, как изменилось представление о войне с точки зрения мира, конфликта и примирения.

Под дискурсом понимается открытое обсуждение проблемы, дискурсивный анализ, проблематизирующий само понятие «примирение».

Примирение определяется как действия субъектов, направленные на выявление консенсуса (согласия) и компромисса (взаимных уступок) для достижения приемлемых условий взаимодействия, где субъектами выступают люди, сообщества, конфессии, государства [9, с. 16].

Надо отметить, что примирение фундировано феноменом конфликта. Конфликт является не только базовым сущностным для примирения, но и предпосылкой, соответственно, примирение – это следствие процесса конфликта.

Конфликт происходит при столкновении противоположно направленных, порой абсолютно различных позиций в сознании человека, в межличностных или межгрупповых отношениях, в результате которых происходят острые негативные переживания [1]. Он имеет свою социальную, психологическую, человеческую, антропологическую сторону. В странах, подверженных конфликтам, где присутствует вооруженная агрессия или столкновения между силами государства и группировками, изменилось восприятие, т. к. изменилась природа войн. Гораздо чаще разгораются гражданские войны между оппозиционными группами или происходят столкновения между протестующими и государством, чем войны между государствами. Конфликты внутри одной страны сейчас составляют большинство всех вооруженных конфликтов. Изучение движущих сил войн, перспективы восстановления государств показывают, что со времен холодной войны приблизительно половина конфликтов была урегулирована путем переговоров и распределением власти.

© Токарчук Е.Г., 2024

Так, во время Карибского кризиса, ставшего результатом противостояния Советского Союза и Соединенных Штатов Америки, имевших значительное стратегическое превосходство в ядерных силах, судьба человечества зависела от того, найдут ли компромисс две великие державы. После переброски советских ракет на Кубу Вашингтон рассматривал разные варианты ответа, в том числе масштабную интервенцию на Кубу и уничтожение советских военных, которые находились на острове. СССР в этом случае ответил бы вероятным и болезненным для США наступлением советской армии на американские базы в ФРГ. В результате этого могла начаться Третья мировая война. Однако путем достижения компромисса две сверхдержавы смогли остановиться на пороге ядерной войны. СССР согласился вывести свои системы вооружения с Кубы и остановил поставки ей таких систем вооружения. США отменили блокадные мероприятия и дали гарантии ненападения на Кубу, а также вывели ракеты из Турции, которые были нацелены на Советский Союз. Это создало фундамент для будущих переговоров и миролюбивых политических решений на много лет вперед. Соглашение сработало: обе сверхдержавы сдержали слово, и это стало основой послекарибского мира.

Но известны неразрешимые ситуации и поражения. Например, создание в Украине на протяжении длительного времени образа врага в отношении русского народа привело к новому мышлению и разобщению. В результате этого выросло новое поколение русофобов, не признающих и не принимающих символ братского славянского народа. Давление на русскоязычное население привело к масштабному длительному конфликту сначала внутри Украины, впоследствии переросшему в военный между государствами Россия и Украина в качестве способа защиты Россией своего народа и государства от посягательства военного блока НАТО на наши границы, как суверенные, так и личные.

Имеет смысл обратиться к теории о войне и стратегии древних китайских ученых воинов. Так, в книге «Хань Фэй-цзы» в суждениях о военной концепции ученый муж советует государю уметь быть в состоянии навести порядок в государстве, и когда государству угрожает опасность, необходимо призывать ко двору воинов. «В управлении народом надобно пресекать распутство в зародыше, а в использовании войск надо сделать так, чтобы военное дело вошло в сердца людей. У того, кто первым научится управлять народом, государство будет сильным. А тот, кто первым подготовится к войне, победит» (цит. по: [4]).

Выдающийся прусский писатель, полководец и военный теоретик Карл фон Клаузевиц все явления военной действительности рассматривал под углом основного диалектического закона единства и взаимного проникновения противоположностей [3].

Мы наблюдаем новые войны, где нельзя провести границу между войной, организованной преступностью и крупномасштабным нарушением прав человека. В этих войнах условия, стимулирующие рост насилия, а

именно страх и ненависть, криминализованная экономика, получающая доходы от насильственных методов контролирования активов, слабое неправовое государство, военизированные группы становятся более заметны во время или после периода насилия. Вне всякого сомнения, территория ведения войны перенеслась с полей сражений в места обитания мирных жителей. В результате таких действий растут жертвы среди гражданского населения, происходит принудительное изгнание граждан.

В международном праве для восстановления нарушенных прав и отношений используется восстановительное правосудие на основании Венской декларации о преступности и правосудии «Ответы на вызовы XXI века» от 15.04.2000 г. (принята Десятым Конгрессом ООН), закрепившей, что основной целью восстановительного правосудия является возмещение причиненного ущерба и восстановление первоначальных условий, в которых находились потерпевший и правонарушитель [2].

Восстановительное правосудие в государстве выступает альтернативой уголовному правосудию и его карательной составляющей. Проявляется оно в том, что государства требуют возвращения земель, захваченных в результате акта агрессии, или требуют от побежденной стороны репараций за потери, понесенные в результате «справедливой войны». Граждане также могут взыскивать компенсацию за вред, нанесенный им чиновниками или гражданами другой страны. Восстановление первоначального положения может быть частичным, без полноценного удовлетворения потребностей жертв. Акцент восстановительного правосудия сделан на осведомленности о потребностях жертв, их достоинстве, цель правосудия заключается в достижении правильных взаимоотношений жертвы и обидчика, что в некоторой степени является примирением. В условиях, когда стороны понимают субъектность друг друга, отказываются от основных требований и принимают потребность придерживаться правил, разработанных совместно, – это есть процесс, когда мир и справедливость достигаются вместе.

В этом случае обе стороны понимают, что другая сторона принципиально необходима для решения конфликта. Важно признание идеи общей человечности, которая существует, несмотря на разные стереотипы. Когда все стороны стремятся понять фундаментальные аспекты идентичности других, сопоставимые с взаимной эмпатией, достигается межсубъектное согласие. Опять же важно, чтобы каждая сторона максимально оставалась идентичной себе, и это может быть достигнуто в рамках справедливого мирного процесса, где каждая группа пытается выяснить обстоятельства дела, точное истолкование обоснований и аргументации намеченного справедливого решения для всех участников. Если же полное распознавание различий в восприятии не происходит, тогда невозможно понимание или единое истолкование. Стороны начинают выказывать друг другу уважение, когда все уступки, издержки и компромиссы учтены и понятны. Это влечет примирение.

Примирение важно, но оно возможно только в контексте мира, когда бывшие противники ориентируются на диалог. Если жертвы чувствуют несправедливость, это может вести к возобновлению вражды, поэтому для примирения необходимо и правосудие. Мир создает условия для восстановления закона и порядка и всех форм правосудия.

Поскольку один из субъектов конфликта представляет опасность, для него требуется сдерживающая сила, которая может обеспечить безопасность для мира. В то же время конфликт является составляющим в дискурсе о мире, а насилие препятствует его разрешению и трансформации в состояние созидания и установления мира. Возникает вопрос: безопасность обеспечивает мир или мир обеспечивает безопасность?

Установление мира после конфликта включает в себя действия, применяемые для завершения боевых действий. Главная цель – это предотвратить возвращение к конфликту через создание прочного мира. Суть в том, чтобы постепенно создать такие условия, при которых не будет причин прибегать к деструктивным мерам. Послевоенная стадия установления мира заключается в долгосрочном процессе, когда конфликт остановлен, но за ним ведется наблюдение после формального установления и поддержания мира. При этом, несмотря на официальное завершение вражды, преобладают сопротивление, межконфессиональная борьба, напряженность отношений, чувство ярости, горечи и ненависти, что затрудняет примирение между враждующими сторонами.

Здесь важна рефлексия, как миротворческие мероприятия влияют на жертвы конфликта и как это понимание проливает свет на концепцию миротворчества, которое охватывает многочисленные секторы: политические, правовые, военные, дипломатические, права человека, защиту детей и гуманитарные вопросы. Краткосрочная цель миротворческой деятельности заключается в предотвращении разгорания или возобновления крупномасштабного систематического насилия. Долгосрочная цель – это выстраивание экономических, правовых, социальных и политических основ мира.

По мнению Д.П. Ледераха, миростроительство является одновременно приобретенным навыком и искусством. Он призывает, чтобы миротворчество понимали как нечто большее, чем восстановление после заключения соглашения, в более широком значении как явление, которое содержит в себе полный набор процессов, подходов и стадий, необходимых для трансформации конфликта в более мирные взаимоотношения [12]. Ледерах пишет о трансформации конфликта как о комплексном подходе к управлению насилием. Это указывает на непрерывный процесс смены негативных взаимоотношений, моделей поведения, точек зрения позитивными. Отрицательные эмоции могут включать злость, дегуманизацию, безысходность, стремление к разрушению, ненависть, унижение, страх и недопонимание. Непрерывная трансформация работает со множеством отношений на психологическом, духовном, социальном, экономическом, политическом и военном уровнях. Ледерах во всесторонней концепции о мире отстаивает

точку зрения о том, что миротворчество содействует конструктивным человеческим отношениям. Это эффективные стратегические действия, инициирующие конструктивные перемены для восстановления мира [12].

Политика России, учитывая ее постоянное членство в Совбезе ООН, всегда была и остается за поддержку мира и безопасность в мире. Из различных источников известно, что российские войска неоднократно предотвращали и ликвидировали международные и междоусобные конфликты, включая республики бывшего СССР, а также страны дальнего зарубежья. Это территории Южной Осетии, Абхазии, Приднестровья, Таджикистана, Боснии и Герцеговины, Косово и Метохии, Анголы, Чада, Сьерра-Леоне, Судана. В этих операциях российские военнослужащие проявили себя как опытные и высококвалифицированные миротворцы, умеющие достигать поставленных целей. Россия несет особую ответственность и за сохранение безопасности на просторах СНГ. Такая ситуация сложилась в Приднестровье, где для мирного урегулирования вооруженного конфликта с учетом договоров до настоящего времени находятся миротворческие силы России и Молдовы.

Миротворцы ВС РФ также входят в состав и участвуют в операциях по поддержанию мира на территориях государств – членов ОДКБ и за пределами этих государств в соответствии с Договором о коллективной безопасности от 2007 г. (на основании Мандата, выдаваемого Советом Безопасности ООН) [10].

Си Цзиньпин в 2013 г. предложил концепцию «сообщества единой судьбы человечества», в ней отражена его позиция будущего. Согласно этой концепции, мир перестал быть открытым и гостеприимным. Многие движения получили обратное направление, какие-то кажутся иллюзорными. В настоящее время международные участники полностью изменили свое отношение, благоприятные и оптимистичные идеи об объединении человечества сменились заявлениями о мировой политике как арене борьбы добра со злом, о вековечном противостоянии между «нами» и «ими», о «правильной» и «неправильной» сторонах истории [5].

Китайская сторона во взгляде на динамику развития считает, что фаза распада и противоборства в международной системе будет недолгой и концепция сообщества единой судьбы человечества пойдет вверх, объединяя мировые процессы. При этом они заявляют о своей ведущей роли в качестве миротворца в мировой политике. Кроме того, Китай проявляет большой интерес к урегулированию российско-украинского конфликта.

Конечная цель миротворчества заключается в справедливом мире, который всегда находится в динамике, и главные задачи — это сокращение и управление насилием, достижение социальной и экономической справедливости для конструктивных перемен.

В то же время надо отметить, что понятие «справедливый мир» — это установки в социуме. М. Лернер рассматривал его как когнитивное искажение, а именно необходимость веры, что мир справедливый [13].

Ф. Хайдер видел веру в справедливый мир как когнитивный феномен. Существование добра и зла в той мере, в какой они должны быть, чтобы справедливость восторжествовала, по его мнению, это характеристика, которая неотъемлема в окружающем мире. Соответственно, шкала справедливости зависит от поступков субъектов, которые приводят к определенным результатам по заслугам [11].

Известно также, что идея справедливого мира основана на большом количестве действующих лиц на всех уровнях общества. Она нацелена на обработку прошлого, его согласования с настоящим и пересмотр будущего. Каждая из этих стадий должна быть целесообразна в культурном плане.

Выбор между миром и справедливостью связан с напряжением, примирение после конфликта предполагает выстраивание и восстановление отношений, более не подверженных старым конфликтам и ненависти. И на личном, и на общественном уровне примирение предполагает сотрудничество бывших противников.

Направления, формирующие морально-нравственные представления сторон, включают:

вновь сформированные взаимоотношения, которые являются основой примирения;

двойственность категории выбора в циклах насилия – людей классифицируют как правых и неправых, нарушителей и освободителей, врагов и друзей, диктаторов и угнетенных;

неизвестность – всегда есть элемент риска взаимодействия с теми, чьи жизненные перспективы диаметрально противоположны, или с теми, кто считается нашими врагами. Но если не принимать во внимание эти риски, примирение либо не наступит, либо будет хрупким.

Р.В. Светлов в антологии военной мысли отмечает: «Искусство войны невозможно без противника, предоставляющего саму возможность быть искусным» [7, с. 7]. На рубеже VI–V веков до н. э. китайский воин и философ Сунь-Цзы, автор трактата о военном искусстве, выделял основные принципы ведения войны, указывая, что война не любит продолжительность, а любит победу, поэтому полководец, понимающий войну, есть властитель судеб народа, есть хозяин безопасности государства [8, с. 19–20].

Один из самых известных итальянских политических мыслителей эпохи Возрождения, историк, писатель, военный теоретик Никколо Макиавелли в своем трактате «Государь» писал о рациональной политической воле. Он полагал, что государство могут спасти только хорошие законы, фундаментом которых должна стать воля граждан. В этом случае возникает равновесие внутри страны [6].

Примирение является сложной концепцией, мир переходного периода должен помнить прошлое для движения в сторону будущего, благоприятствующего примирению, где между бывшими противниками может быть визуализировано примирение.

Список литературы

1. Андреев В.И. Конфликтология: Искусство спора, ведения переговоров, разрешения конфликтов. Казань: Фирма «СКАМ», 1992. 138 с.
2. Венская декларация о преступности и правосудии: ответы на вызовы XXI века // URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/venec.shtml (дата обращения: 12.06.2024).
3. Клаузевиц Карл фон. О войне / пер. с нем. А. Рачинского, предисл. и коммент. Л.В. Ланника. М.: АСТ, 2021. 352 с.
4. Конрад Н.И. Китайская военная стратегия // URL: <https://www.rulit.me/books/kitajskaya-voennaya-strategiya-read-328807-24.html>. (дата обращения: 12.06.2024).
5. КОРТУНОВ А. Шанс для терпеливых: почему Пекин примеряет роль миротворца // URL: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/shans-dlya-terpelivykh-pochemu-pekín-primeryaet-rol-mirotvortsa/> (дата обращения: 12.06.2024).
6. Макиавелли Н. Малое собрание сочинений / пер. с ит. Г. Муравьевой, Н. Рыковой. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. 576 с.
7. Светлов Р. Искусство войны // Сунь-Цзы. Искусство войны: антология военной мысли / сост., подгот. текста, предисл., коммент. Р. Светлова. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2007. С. 5–10.
8. Сунь-Цзы // Сунь-Цзы. Искусство войны: антология военной мысли / сост., подгот. текста, предисл., коммент. Р. Светлова. СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2007. С. 16–53.
9. Токачук Е.Г., Евстифеева Е.А. Примирение как способ разрешения социального конфликта // Вестник ТвГТУ. Серия «Науки об обществе и гуманитарные науки». 2022. № 4 (31). С. 16–19.
10. Участие России в миротворческих операциях. Материалы интернет-портала Минобороны России // URL: https://structure.mil.ru/mission/peacekeeping_operations.htm. (дата обращения: 12.06.2024).
11. Heider F. The psychology of interpersonal relations. New York: Wiley, 1958. 327 p.
12. Lederach J.P. The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace. Oxford: Oxford University Press // URL: https://www.researchgate.net/publication/289688989_The_Moral_Imagination_The_Art_and_Soul_of_Building_Peace (дата обращения: 12.06.2024).
13. Lerner M.J. The belief in a just world: A fundamental delusion. New York: Plenum. 1980. 226 p.

SOCIO-POLITICAL DISCOURSE ABOUT RECONCILIATION

E.G. Tocarchuk

Tver State Medical University, Tver

The article reveals the connection between conflict, reconciliation and peace. Aspects of this interaction are identified through interactions with restorative

justice, conventional peacekeeping forces, and media-to-communication dialogue in the process of creating lasting peace.

Keywords: *reconciliation, conflict, war, just peace, restorative justice.*

Об авторе:

ТОКАРЧУК Елена Григорьевна – ассистент кафедры философии и психологии с курсами биоэтики и истории Отечества, ФГБОУ ВО «Тверской государственный медицинский университет», г. Тверь. E-mail: mglenchik@mail.ru

Author information:

TOCARCHUK Elena Grigorievna – assist. of Dept Philosophy and Psychology with courses of Bioethics and History of Russia, Tver State Medical University, Tver. E-mail: mglenchik@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 11.09.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 22.09.2024.

УДК 172.12+130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.106

СЕМИОТИЧЕСКИЕ ФИКЦИИ В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В.Ю. Лебедев*, А.М. Прилуцкий**

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

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

Анализируется с позиций семиотического подхода специфика субкультурного движения граждан СССР. Сторонники данного движения верят в то, что Советский Союз продолжает существовать, соответственно, наличие советского гражданства может освобождать от необходимости исполнять современное российское законодательство, оплачивать коммунальные услуги и возвращать кредиты и займы. Символом принадлежности к движению стал так называемый «советский паспорт», выдача которого превратилось в приносящий доход бизнес. На примере данной субкультуры мы видим, как идеология превращается в своеобразный семиотический код, способствующий успешной трансляции соответствующих идеологем.

Ключевые слова: *субкультурная коммуникация, семиотические фикции, семиотический код, паспорт, гражданство.*

Реализация постмодернистского принципа равнозначности дискурсов приводит к формированию семиотических фикций, способных решать коммуникативно-прагматические задачи и влиять на социальное поведение людей. Достаточно часто трансляция подобных семиотических фикций приводит к созданию социальной мифологии, причем мифологемы и мифотеологемы дискурсивной среды вступают в конкурентные отношения со «структурами повседневности». Формируется своеобразное мировосприятие, отчасти напоминающее аксиологию радикального схоластического реализма, допускающую смешение реального и дискурсивного. Как показывают исследования религиоведов [7], данное явление не ограничено сферой игрового поведения людей, или точнее – часто граница между игровым и неигровым поведением, ироничным и нейтральным регистром, относительными и абсолютными понятиями и величинами оказываются условными, едва ли не конвенциональными. Мы принципиально уточняем следующее: данная статья не рассматривает и не оценивает советское общество, а посвящена некоторым явлениям семиотического плана, связанным с конструктором «СССР» только некоторой частью семантического поля.

Функционирование семиотических фикций на материале религиозных движений мы уже рассматривали, сейчас наше внимание привлекает

материал, нерелигиозный (хотя и допускающий разного рода вторичные амальгамы религиозности), относящийся к движению «граждан СССР», известному также под ироничным наименованием «свидетели СССР» (по аналогии со Свидетелями Иеговы), «некрокоммунистов» [7] и другими названиями. В основе идеологии данного движения лежит тезис о том, что Советский Союз продолжает существование, соответственно наличие советского гражданства и декларируемый отказ от гражданства Российской Федерации избавляет от необходимости исполнять российское законодательство, оплачивать коммунальные услуги, возвращать кредиты и т. д.

Данное движение не является уникальным. В середине 1980-х гг. в Германии возникает радикально-националистическое движение «граждан рейха» – «рейхсбюргеров», аналогичным образом утверждающих существование в настоящее время Немецкого Рейха, основанного в 1871 г. Подобно «гражданам СССР», полагающим, что СССР де-юре продолжает существовать, немецкие рейхсбюргеры доказывают юрисдикционную субъектность Второго Рейха тем, что Веймарская конституция формально не была отменена ни во времена нацизма, ни после его краха. Более того, данные сравнительно-исторического анализа позволяют сделать вывод, что близкородственные идеи присутствуют в различных легитимистских обществах, доказывающих правосубъектность различных свергнутых монархических династий. Отличительными признаками данных движений являются постоянные попытки конвертации идеологием в конкретные социально-экономические преференции: декларирование соответствующего гражданства легитимирует в глазах адептов право избирательно подходить к исполнению конституционных обязанностей, определяемых реальным правовым статусом личности.

Полагаем, что в значительной степени популярность подобных движений коренится в социальной депривации части социума, которая задействует семиотические компенсационные механизмы, приводящие к созданию различных семиотических фикций, апеллирующих к мощному пласту воспоминаний, являющихся материалом для ностальгической мифологии. Как показывают наши исследования, в основе подобных процессов часто находится инверсивное противоречие между претензиями на особый социальный статус адептов (от «посвященных в тайны мироустройства» до «продолжателей дел предшественников») и их низким реальным социальным положением. Контаминация мифологием интерпретирующих недавнее прошлое и идеализирующих «поколение золотого века» и косвенно – современников, воспринявших соответствующие идеологические и мировоззренческие установки, то есть мифологием ностальгического и героического мифа, не только способствует формированию семиотических фикций, позволяющих отчасти преодолеть инверсивное напряжение, но придают данным конструктам структурную устойчивость.

Данное явление вписывается в диапазон знаковых явлений, где знак может совершать дрейф от минимума семиотичности до максимума, когда

связь планов оказывается минимальной, а означаемое является единичным или групповым представлением, интеллектуальной конструкцией. Диапазон знаковости в нашем случае позволяет двигаться от собственно денотата через разные формы воспоминаний (которые могут подразумевать и реконструкторские игры) к собственно фикции. Практика почитания, защиты и апологетики, сохранения элементов определенной реалии, символики, вещей, словесных выражений, традиции резко расходится с объявлением в данный момент (не в прошлом и не в будущем) о существовании определенного социального явления – в нашем случае это определенная организация общества.

Один из вариантов функционирования семиотического состоит в компенсации тех или иных видов «ущерба», «утраты», «травмы». Этому способствует и возможность трансфера как с реальности к знаку, так и с одних знаков на другие. В крайнем регистре, регистре патопсихологии в ход идут самодельные или присвоенные ордена, документы, мундиры, украшения, а также и те или иные виды самопрезентации и самоименования. Несмотря на как минимум абсурдность подобного, кому-то такие игры приятны, кому-то улучшают настроение и т. д., иначе семиотическая мотивация просто отсутствовала бы.

В подобных случаях мы видим реализацию одного из базовых принципов семиотического: создать новый знак, систему знаков и т. д. очень сложно, проще и легче надстраивать и частично менять уже существующее или вообще возвращаться к уже имеющемуся, объявляя о его валидности и собственных правах на приватизацию семиотики.

Неантизация привычного может подтолкнуть к реализации разных способов адаптации к изменению привычной картины повседневности. Это могут быть попытки рационального осмысления, растерянность и уже упомянутая травматизация и эмоциональные и экзистенциальные затруднения вхождения в изменившуюся реальность и освоение ее.

Семиотизация отсутствующего, оказавшегося в прошлом, социально дезактуализированного включает четыре основных варианта поведения, в целом встраивающихся в модель семиотического диапазона [8, с. 127–133]:

1. Реставрация – попытки восстановить некий социокультурный порядок вещей, наделяя его необходимой социальной онтологичностью, насколько такое насыщение вообще возможно, вернуть реальность. В некоторых случаях об объекте реставрации известно настолько немного, что происходит усиление волонтарного начала реставраторов и мифологизация интересующих их явлений и социального контекста, эпохи и проч. Так мифологизируется раннее христианство в радикальных протестантских общинах, пафос существования которых состоит в будто бы детальном восстановлении «доконстантиновской церкви» (впрочем, порой можно встретить и более радикальные варианты, напр., возвращение к «христианству

первого века» и исконная языческая религия в соответствующих неоязыческих общинах).

2. Мемория – сохранение определенных точек памяти, связанных со сферой воспоминаний при отсутствии стремлений осуществить полную онтологическую реставрацию. Это, например, частно-коллекционерская или музейная консервация артефактов. Так музейное хранение личных вещей мучеников 1792 г. (жертв «сентябрьской резни» во время Французской революции 1789-1794 гг., помимо памяти святых представляет подлинную вещь эпохи, реально и изначально вписанную в определенную ситуацию.

3. Игровая реконструкция – основывается на создании внешне похожего на реальность текста, имеющего, однако, чисто игровые семиотические (и экстрасемиотические) свойства. Игра компенсирует невозможность создать реальность, поселиться в ней и т. д.

4. Перенос означаемого в непредметную сферу с одновременной декларацией безусловной онтологической полноты; именно это мы и рассматриваем в данной статье.

Основным семиотическим маркером принадлежности к движению является наличие так называемого «советского паспорта», оформленного или на «историческом» бланке паспорта СССР, или на его имитации, изготовленной типографским способом в наше время. Подобная типографская продукция изготавливается в качестве «сувенирной», что отчасти делает ее изготовление «законной», хотя оценки практикующих юристов на этот счет разнятся. На сайте, содержащем «пошаговую инструкцию» получения паспорта гражданина СССР, содержатся любопытные нюансы заполнения анкеты, например «Национальность — обязательный пункт в заявлении. Раньше национальность ставилась по желанию ребенка, исходя из того, какую национальность имели его родители. К примеру: мать белоруска, отец русский и можно было выбрать что-то одно, либо белорус либо русский. Менять потом национальность было запрещено. Мы считаем – это нарушением прав человека и даем возможность каждому человеку самоидентифицироваться... Русич (муж.), Рус (муж.), Руса (жен.), Руска (жен.), Великорус (муж.), Великоруска (жен.), Святорус (муж.), Святоруска (жен.), Белорус (муж.), Белоруска (жен.), Русский (муж.), Русская (жен.) Для тех, кто привык к слову “Русский”, также надо определиться, кто Вы – “Русский” или “Руский”. Мы Русы, а не Руссы» [4].

Разумеется, формулировки типа «русич», «великорус», «святорус» и подобные в советском паспорте, выданном на основании Постановления Совета Министров СССР от 28 августа 1974 г. № 677 «Об утверждении Положения о паспортной системе в СССР», были совершенно немыслимы. Использование подобной лексики в документах, претендующих на принадлежность правовой системе СССР, явно противоречат базовым советским идеологемам, прежде всего – принципу социалистического интернационализма, предусмотренного ст. 30 Конституции СССР 1977 г. Очевидно, что в

данном случае указанные формулировки предназначены для того, чтобы сделать предлагаемый продукт привлекательным для сторонников различных субкультур, в том числе выраженно маргинального типа, часто совмещающих националистические идеологемы и мифологемы неоязычества. Расчет делается на различных маргиналов, оказавшихся в ситуации социально-психологической депривации, использующих продуцируемую семиотическую фикцию для снятия инверсивного конфликта.

Демонизация маргинальными сообществами псевдоправославного паттерна современного российского паспорта как «зашестеренного», т. е. содержащего печать (или т. н. «предпечать») апокалиптического зверя [5] содействует популярности данного полиграфического продукта. В качестве основания для этого приводятся особенности бланка паспорта и правил его заполнения, за которыми усваивается значение семиотического кода. Это, прежде всего следующие аргументы:

1. Информация в советский паспорт вносилась вручную, паспорт не содержал машиночитаемых данных (отсылка к мифологемам эсхатологической технофобии), тогда как в паспорте гражданина Российской Федерации «имеется наличие машиночитаемых записей и радиочастотной метки под фотографией, которые никакими законами не регламентированы» [9].

2. Современный российский «паспорт содержит графы “личный код”, “личный код детей”; вместе с тем нумерация людей является преступлением против человечности. Личный код в паспорте Российской Федерации унижает человеческое достоинство, заменяет данное Богом имя на присваиваемый человеку инвентарный номер» [9].

3. Советский паспорт в своей орнаментике не содержал виньетки, интерпретируемые как апокалиптическое число 666. Тогда как «на каждой странице [российского] паспорта в виньетке, обрамляющей номер страницы, и в орнаменте вокруг слова “Россия” содержится сатанинская символика – число “666”, что оскорбляет религиозные чувства граждан» [9].

4. Советский паспорт содержал графу «национальность», отсутствие которой в современном российском паспорте «оскорбляет национальные чувства граждан и ведет к национальной розни» [9].

Однако мотивация получения новодельного советского паспорта адептами движения граждан СССР не ограничена религиозными и квазирелигиозными установками. Чаше наблюдаются попытки конвертации декларируемого ими советского гражданства в финансовые преференции: «по мнению граждан СССР, чтобы избежать взыскания долгов, необходимо вернуть советский паспорт, права и документы на собственность. Паспорт, в зависимости от аппетитов продавца, может стоить от 2000 до 3500 рублей, справки — от 300 до 500 рублей. Называют это госпошлиной СССР. Оплатить ее можно в российских рублях, денежные знаки времен СССР к оплате не принимают» [3].

Адепты движения граждан СССР утверждают, что «никаких граждан РФ якобы не существует, потому что Российская Федерация возникла незаконно и это не государство, а хозяйственное общество типа ООО. Ничего и ни у кого это ООО требовать не может. А еще граждане СССР ссылаются на то, что в 1991 году прошел Всесоюзный референдум, на котором 76,43 % проголосовали за сохранение Советского Союза. И юридически якобы СССР не разваливался и существует по сей день. Поэтому Российская Федерация незаконна и существует только на бумаге, а государственные и частные учреждения работают нелегально. Все законы, принятые после 1991 года, ничтожны и необязательны для выполнения» [3].

В результате «обычный» путь среднестатистического гражданина СССР выглядит примерно так:

1. Взять кредит, просрочить платежи, задолжать за коммунальные услуги.
2. Внезапно осознать себя гражданином СССР и купить паспорт СССР.
3. Получить повестку в суд. Потратить деньги на услуги сомнительных консультантов и юристов.
4. Красиво выступить в суде и потребовать у судьи удостоверение. Получить судебное решение о взыскании всех долгов.
5. Обжаловать это решение. Снова заплатить сомнительным юристам за консультации.
6. Дождаться судебных приставов, ареста имущества и счетов.
7. Заплатить банку, управляющей компании, исполнительский сбор, пени и штрафы.
8. Посчитать потери. Обвинить во всем правительство и банки» [3].

Понятно, что для коммерческой успешности проекта необходимы хоть какие-то подтверждения, что наличие советского паспорта у адептов действительно приносит дивиденды. В связи с этим в Интернете получили распространение различные видеосюжеты, размещенные преимущественно на платформе YouTube, в которых демонстрируется, что новоделный советский паспорт может использоваться для установления личности. Так, например, молодежливый выглядящий покупатель, демонстрируя продавщице магазина советский паспорт, успешно приобретает алкогольную продукцию, согласно другим видеоматериалам, советский паспорт оказывается валидным для покупки железнодорожного билета, используется в качестве залога на лодочной станции и т. п. Данные сюжеты могут быть достоверными, поскольку перечисленные действия общественным сознанием воспринимаются как малозначительные, причем может иметь место банальная некомпетентность продавцов, кассиров, лодочников и т. д. не обязанных разбираться в тонкостях паспортной системы Советского Союза, или же их личное знакомство с «гражданином СССР», наличие доверительных отношений. Особый интерес вызывают видеоматериалы, предположительно являющиеся постановочными. На них запечатлено как к «гражданину СССР» подходит на улице некто в форме полицейского, просит предъявить

документы, потом внимательно рассматривает новодельный «паспорт СССР», возвращает его с пожеланием хорошего дня и удаляется.

Очевидно, что подобные видеоматериалы преследуют в том числе рекламную цель, и именно поэтому мы не будем приводить ссылки на них. Семиотическая фикция фундируется фикцией коммуникативной.

Акцент на материальных дивидендах приводит к тому, что в семиосфере часто наблюдается десемiotизация советского паспорта как одного из символов Советского Союза, в результате советский паспорт утрачивает символическое категориальное значение и начинает восприниматься преимущественно как альтернатива современному паспорту гражданина Российской Федерации, лишенная символического содержания, но якобы приносящая большую выгоду. Политический в широком смысле символ трансформируется в знак, знаковый инструмент идентификации без явных идеологических коннотаций. Фактически, стирается семиотическая граница между паспортом и т. н. нотариальным удостоверением *тождественности гражданина с лицом, изображенным на фотографии, столь популярным среди приверженцев соответствующих субкультурных сообществ.*

При этом имеется интересное отличие: среди религиозно настроенных документоборцов популярен некий «духовный» или «православный паспорт», оформленный «Обществом удостоверяющих себя личностей». Среди сторонников СССР данный псевдо-документ популярностью не пользуется [1] и даже воспринимается как «шутовской».

В результате советский паспорт утрачивает семиотические ассоциативные и коннотативные связи с материалистической и атеистической идеологией, а получение и попытки использования «паспорта СССР» не предполагает априорной приверженности соответствующей идеологии. То есть не идеология превращается в семиотический код, как это имело место в примерах, разобранных У. Эко [10], а ее отсутствие. Подобно тому, как уничтожение текстов оказывается не более, чем знаковым приёмом, порождающим множество новых текстов [2, с. 50], отсутствие идеологической интерпретации может быть формой трансляции определенного идеологического содержания. В связи с этим показательное получение новодельного советского паспорта лидером маргинального религиозного сообщества сектантского типа «РПЦ Царская Империя» т. н. «патриархом-царем-пророком Зосимой». По имеющейся информации, «Зосима обзаводится паспортом гражданина СССР образца 1974 года. Этот “документ” он согласился оформить, вероятно, потому что среди таких, как он, псевдоправославных сектантов, существует поверье, что старый паспорт, советский, был “отмолен” и безопасен» [6]. Царские претензии оказываются парадоксальным образом совместимыми с наличием советского паспорта.

На примере субкультуры граждан СССР мы видим, что семиотические маркеры принадлежности к движению могут существовать вне заданной идеологией системы координат, более того наличие идеологических смыслов, значений и коннотаций может и вовсе отсутствовать.

Список литературы

1. ВС скептически отнесся к духовным документам . Или почему лучше не рвать свой паспорт // [Электронный ресурс]. URL: https://zakon.ru/blog/2015/06/24/vs_skepticheski_otnessya_k_dухovnym_dokumentam__ili_pochemu_luchshe_ne_rvat_svoj_pasport. (дата обращения: 15. 09.2024).
2. Лавров А.С. Колдовство и религия в России: 1700-1740 гг. М.: Древле-хранилище, 2000. 574 с.
3. Мне предложили стать гражданином СССР, чтобы не платить по счетам // [Электронный ресурс]. URL: <https://journal.tinkoff.ru/ask/ussr-citizen/>. (дата обращения: 15. 09.2024).
4. Пошаговая инструкция как получить паспорт СССР // [Электронный ресурс]. URL: <https://m.ok.ru/group/58350143537190/topic/154319942683942>. (дата обращения: 15. 09.2024).
5. Прилуцкий, А. М. Семиотическая специфика современного герменевтического дискурса народной эсхатологии. // Общество. Среда. Развитие. 2020. № 2(55). С. 90–96.
6. Псевдоправославная секта «царя» и «патриарха» Зосима (Леонида Власова) // [Электронный ресурс]. URL: <https://sektainfo.ru/psevdopравoslavnaya-sekta-carya-i-patriarha-zosimy-leonida-vlasova/> (дата обращения: 15. 09.2024).
7. Силантьев Р., Рагозин Ю. Паракрестовые секты в современной России. М.: Снежный ком, 2021. 432 с.
8. Степанов Ю.С. Язык и метод. К современной философии языка. М.: Языки русской культуры, 1998. 784 с.
9. Число зверя» в паспорте гражданина РФ: судебная практика. // [Электронный ресурс]. URL: https://zakon.ru/blog/2022/07/20/chislo_zverya_v_pasporte_grazhdanina_rf_sudebnaya_praktika. (дата обращения: 15. 09.2024).
10. Эко У. Отсутствующая структура: Введение в семиологию. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 432 с.

SEMIOTIC FICTIONS IN THE CULTURAL SPACE

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

*Tver State University, Tver

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

The article analyzes the specifics of the subcultural movement of citizens of the USSR from the standpoint of the semiotic approach. Supporters of this movement believe that the Soviet Union continues to exist, and therefore the presence of Soviet citizenship can exempt from the need to comply with modern Russian legislation, pay for utilities and repay loans and credits. The so-called «Soviet passport» became a symbol of belonging to the movement, the issuance of which turned into a profitable business. Using the example of this subculture, we see how ideology turns into a kind of semiotic code that contributes to the successful transmission of the corresponding ideologemes.

Key words: *subcultural communication, semiotic fictions, semiotic code, passport, citizenship.*

Об авторах:

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

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

Authors information:

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

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

Дата поступления рукописи в редакцию: 19.09.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 12.10.2024

УДК 130.2: 17.023.1

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.115

К ВОПРОСУ О ПРИРОДЕ И СУЩНОСТИ ФЕНОМЕНА «КУЛЬТУРА ЧЕЛОВЕКА»

А.Б. Бакурадзе, А.Ю. Лахтин

ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления имени К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», г. Москва

На базе системного подхода анализируются сущность и природа феномена «культура человека». Она выступает как результат общественно-полезной деятельности человека и его жизни в обществе, конкретно-исторична и имеет, наряду с социальным, биологическое содержание. Авторы уточняют определение понятия «культура человека», рассматривая ее как совокупность черт и свойств человека, воплощающих в себе результаты его опыта, а также уровень развитости его мышления. При этом отмечается, что воздействие культуры на человека происходит в процессе социализации и инкультурации. Рассматривая природу культуры человека, делается вывод, что она носит ценностно-нормативный характер. Сущность же данного феномена заключается в способах деятельности и общения, а проявления культуры человека детерминированы объективными закономерностями организации общества, которые соответствуют законам его развития.

Ключевые слова: человек, культура, культура человека, природа культуры, сущность культуры, социализация, инкультурация.

Категория «культура» имеет несколько сотен определений. Правда, в большинстве случаев, при использовании данной категории речь идёт о том, что создано человеком. И только незначительное число исследований посвящено культуре человека, которая проявляется в самых разнообразных формах, регулируя взаимоотношения людей, объединяющая их в социо-исторический организм – общество.

Для выявления природы и сущности такого феномена как «культура человека» целесообразно использование системного подход, поскольку он предполагает интеграцию таких категорий как «человек» и «культура». Однако в настоящее время в трактовке категории «человек» в гуманитарных науках отсутствуют антагонистические противоречия.

Результатом общественно-полезной деятельности человека и его жизни в обществе является совокупность духовных и материальных ценностей, которыми он обладает. Чтобы стать личностью, человек должен общаться с себе подобными и трудиться, становясь как субъектом разумным, так и субъектом общественным. Феномен «человек» непременно предполагает наличие другого человека, и только в этом отношении человек есть человек в полном смысле этого слова [9, с. 617–618].

© Бакурадзе А.Б., Лахтин А.Ю., 2024

Отсюда следует сделать вывод, что сущность человека является конкретно-исторической. Она меняется в зависимости от эпохи, от общественно-экономической формации, цивилизации, социально-культурного и культурно-бытового контекста.

При этом, становясь и развиваясь как социальное существо, человек не теряет своего биологического содержания. Его выделение из живой природы не абсолютно, а носит относительный характер, ибо человек не абсолютно подчиняет свою природу социальному. И подчинение это происходит не путем искоренения в человеке биологического, а в ходе его ориентации на гармонию с природным непосредственно в нём самом. Отсюда очевидным становится тот факт, что социальное является объектной областью, которая может существовать как вне определенного отдельного человека, так и в самом человеке. В целом, осмысление соотношения социального и биологического в человеке дает возможность понять, что они представляют собой сложный сплав, органичное единство, новое системное качество, в котором биология социальна, а социальное имеет определенную природную и, в частности, биологическую основу.

Обобщая сказанное выше, можно утверждать, что человек представляет собой сложное социально-биологическое существо, высший этап развития животного мира, субъект и результат общественно-полезной деятельности и общения [5, с. 195]. Однако очевидно, что человек функционирует и развивается в определенной среде обитания. Она включает в себя как естественную, так и искусственную составляющие.

Что касается естественной среды, т. е. неживой и живой природы, то в наше время центральным моментом взаимодействия человека и данной среды становится необходимость разрешения сформировавшихся и продолжающих усугубляться противоречий между ними. Однако важно преодолеть эти противоречия, построив на их месте гармоничные отношения. С этой целью нужно дать ответ на вопрос: «почему человек, осмысливая культуру и творя её, непрерывно разрушает неживую и живую природу, в том числе и себя как часть природы?».

Чтобы достичь гармонии в отношениях человека и природы, человека с себе подобными, необходимо, в первую очередь, изменить самого человека, т. е. изменить культуру человека. При этом человек выступает и в качестве объекта культуры, и в качестве её субъекта. Культура, как феномен нашего бытия, вне человека и без человека не существует [7, с. 64–65].

Именно в мире культуры родившийся ребенок проявляет свою активность так, как того требует от него жизнь в социуме, в мире его относительно самостоятельного бытия по отношению к неживой и живой природе. Постигая мир культуры, человек обучается действовать так, как присуще людям. Освоенные им способы деятельности позволяют человеку сформировать свою сознательную активность, а также упорядочивают ее разнообразные проявления.

Как показывает опыт развития общества, люди, освоив всеобщие формы и способы человеческой жизнедеятельности, способны на основе рационального подхода и креативности сформировать индивидуальные образцы своей активности. Совокупность таких образцов составляет индивидуальный стиль деятельности, позволяющий конкретному человеку удовлетворять свои потребности и развивать свои интересы, ориентируясь на идеалы и цели, которые являются общественно значимыми для социальных общностей, членом которых он является.

Однако, такая объективация и субъективация культуры человеком имеют место при условии, когда он не только осваивает духовные и материальные ценности, созданные предыдущими поколениями людей, но и сам формирует ценности, ставит на их основе цели и задачи своей деятельности, задает ее определенные образцы и стандарты. В связи с этим достаточно образно взаимосвязь человека и культуры выразил известный русский мыслитель П.А. Флоренский. Он считал, что культура: «...это среда, растящая и питающая личность, культура есть язык, объединяющий человечество» [12, с. 335].

Человек выступает в качестве единственного живого существа на нашей планете, которое способно не только отнестись к себе, как к «иному» («другому»), но и сравнивать себя с окружающими. Результатом такого сравнения являются определенные оценки. Каждый человек, представляя собой уникальное существо, обладает собственным субъективным миром. Он соотносит такой мир с общечеловеческими ценностями, нормами культуры, принятыми в данном обществе. Причем, чем в большей степени этот духовный мир человека соответствует миру культуры, тем более значимой признается его личность с точки зрения общества, даже если такое признание достигается значительными усилиями и приходит не сразу.

Влияние же культуры на человека осуществляется в ходе таких процессов, как *социализация* и *инкультурация*. Благодаря им человек приобретает знания, развивает необходимые умения, превращая их в навыки, осваивает компетенции, которые важны для жизни в обществе той или иной конкретной культуры.

Что касается социализации, то она являет собой процесс усвоения человеком социальных ролей, ценностей, правил и норм, которые составляют сущность и смысл человеческого бытия. В этом процессе происходит превращение представителя рода человеческого в человека, индивида, личность, вхождение его в социальную и культурную среду, усвоение им ценностей социума, превращение его в члена общества [10, с. 103–104].

В отличие от социализации *инкультурация* предполагает, как отмечает А.Я. Флиер, формирование у человека таких черт и свойств, которые соответствуют ценностям, нормам, обычаям, традициям и прочим составляющим конкретной культуры. Данный процесс включает в себя не только развитие у человека определенных видов, типов и форм взаимодействия с другими людьми, составляющими конкретный культурный организм, но и выработку способов удовлетворения своих потребностей, оценочное отношение к

культурным ценностям данного сообщества. В итоге инкультурация обеспечивает *сходство человека* с другими представителями данной культуры и его отличие от представителей других культур [10, с. 104– 105].

Анализируя отмеченное выше, следует признать, что содержание инкультурации представляет собой более сложный процесс, чем социализация. В ходе инкультурации происходит формирование личности, близкой по своим ценностным ориентациям, жизненным целям и способам деятельности другим личностям, входящим в состав данной общности. В ходе же социализации происходит формирование идентичностной личности, поведение которой может лишь незначительно отклоняться от норм и правил, которые установлены в данном сообществе. Инкультурация, как отмечают специалисты в сфере культуры, осуществляется посредством *имитации*, а также посредством *идентификации*, усвоения *алгоритмов бытия*, которые в данном сообществе установлены и закреплены в обычаях, традициях и укладе жизни [3].

Следует иметь ввиду, что социализация и инкультурация человека продолжаются в течение всей его жизни. В результате социализации и инкультурации он овладевает знаниями и формирует компетенции, важные для освоения культуры. Также человек приобретает определенный жизненный опыт, исполняя те или иные социальные роли, соответствующие его социальным статусам в различных сообществах, членом которых он является. Посредством этих процессов и формируется культура человека.

Как отмечает В.В. Миронов, культура человека представляет собой универсальный потенциал его творческой самореализации через стремление вскрыть и утвердить смысл человеческой жизни в соотносении его со смыслом бытия всего сущего, который передается из поколения в поколение и определяет способы бытия и миропонимания человечества [4, с. 115–116]. Такое определение культуры человека в большей степени раскрывает процесс его социального творчества как высшего уровня развития животного мира, единственного субъекта, способного сознательно творить мир и самого себя. Но отражает ли данное определение культуры человека её природу и сущность? Полагаем, что не отражает.

И.А. Зимняя, Б.Н. Боденко, Т.А. Кривченко, Н.А. Морозова определяют культуру человека как «...способ социальной жизнедеятельности человека, социального бытия, выявляющего всю совокупность присвоенных им знаний, ценностей, традиций в процессе и результате их распредмечивания и последующего опредмечивания и проявляющегося во всех формах его поведения» [6, с. 11]. Приведенное выше определение культуры человека позволяет сделать вывод, что она представляет собой формирующую созидательную силу, целенаправленную деятельность, которая объединяет ценностные и педагогические ориентиры. Вместе с тем, данная трактовка феномена культуры человека как определённого регулятива, которым он руководствуется, не выделяет сущностные её признаки.

О.С. Газман, определяя культуру человека как цель формирования современного представителя нашего общества, формулирует следующее её определение: «культура человека являет собой необходимый минимум общих способностей человека, его ценностных представлений и качеств, без которых невозможна как социализация, так и оптимальное развитие генетически задуманных дарований личности» [2, с. 67]. В данном определении культуры человека отсутствуют те его черты и свойства, которые отражают уникальность человека – единственного на планете субъекта, обладающего способностью формулировать абстрактные цели, соотносить их с потребностями и интересами себя и себе подобных, а также достигать их.

Следует обратить внимание на то, что только культура человека определяет образ его жизни, образ его мыслей, способствует принятию или отвержению им наличествующих в обществе образцов человеческой деятельности, обуславливает развитие межкультурного диалогового общения, готовность к сохранению, приумножению, воспроизведению культурных ценностей общества.

Таким образом, учитывая наши оценки приведенных выше определений культуры человека, можно утверждать, что содержание феномена «культура человека» предопределяется всей палитрой социальных, духовных и биологических факторов, которые непосредственно и опосредованно воздействуют на представителя рода человеческого в процессе его познавательно-преобразовательной деятельности и общения, в процессе социализации и инкультурации. Феномен «культура человека» представляет собой мировоззренческое и социально-психологическое образование и поэтому определение понятия «культура человека» носит философский характер.

Подводя итог сказанному, можно определить культуру человека как совокупность его черт и свойств, воплощающих в себя результаты его опыта, а также уровень развитости мышления человека, которые предопределяют цели и средства его познавательно-преобразовательной деятельности, характер и содержание его отношений с неживой и живой природой, а также к себе подобными, вектор направленности личного развития и характер включения себя в процесс создания и использования в своей жизни достижений человечества. В целом, культура человека представляет собой совокупность его свойств и качеств, которые необходимы ему для полноценного функционирования в обществе и для развития самого общества.

Природу культуры человека составляют ценности, которыми он руководствуется в своей познавательно-преобразовательной деятельности; принципы, нормы и правила проявления им своей активности.

Сущность культуры человека составляет личностный вариант способа его жизнедеятельности, а также его формы отношений с себе подобными, уровень его социальной зрелости и социальной надёжности, степень его идентичности уровню развития культуры общества в её конкретно-историческом аспекте. То есть, сущность культуры человека заключена в способах его деятельности и общения.

Культура человека имеет высокий уровень концентрации её основных составляющих и носит системный характер. Она приобретает в процессе воспитания, обучения, в ходе социальных контактов с людьми, имеющими сформированный у себя уровень культуры. В определённой степени культура человека представляет, по факту, культуру той или иной социальной общности, в которой живёт, взаимодействует, формируется человек. Однако процесс зарождения и формирования культуры человека в субъекте, который начал формировать свою культуру, осуществляется не только посредством целенаправленного воздействия его социального окружения, но и путем самостоятельного присвоения человеком привлекательных для него образцов.

Феномен «культура человека» представляет собой проявление объективных закономерностей организации общества, соответствующих объективным законам его развития. Он проявляется в необходимых действиях и поступках субъектов. Как культурные феномены, они представляют собой различного вида и типа модели проявления человеком своей активности.

При этом социальный статус человека в обществе, предопределяя его ролевые функции, объективно и закономерно «проявляет» себя в рамках и содержании его культуры, мотивируя человека и направляя его активность к исполнению определённых видов действий, осуществляемых на основе осознанного им своего бытия в социальных общностях, которые объективно нуждаются в проявлении такой его активности. Проявление сформированной у человека культуры, мы можем наблюдать тогда, когда она воплощается им в реальные дела, процессы, определенные материальные или духовные образования, как результаты его деятельности. Другими словами, в реальной жизни человека, который находится в социальных общностях, наличие сформированной в нём культуры можно оценивать по его взаимодействию с себе подобными, по результатам его деятельности.

Объективными причинами, обуславливающими возникновение и формирование индивидуальной культуры человека, у представителей конкретной социальной общности являются противоречия, которые объективно возникают у человека в процессе организации своей же жизнедеятельности. Противоречия, возникающие между людьми, между людьми и средой их обитания, придают культуре человека специфический вектор своего проявления. Суть его состоит в том, что каждый человек и все общество в целом создает такую искусственную среду, которая позволяет людям быть уверенным в завтрашнем дне, жить достойно и счастливо, испытывая удовлетворение от полноты своего бытия [1, с. 137].

Говоря о формировании и развитии культуры человека, следует обратить внимание на некоторые аспекты этих процессов.

Во-первых, следует учесть тот факт, что речь идёт о феномене, который присущ конкретному человеку, который содержит в себе всё им осмысленное и освоенное многообразие культур, содержащихся в среде его бытия и которые он субъективировал. Человек является носителем симбиоза

культур общества, как среды его бытия, которые «соседствуют» друг с другом в его единой культуре, культуре человека.

Во-вторых, в культуре человека всегда наличествует «приоритетные» виды, формы культуры, обусловленная статусом, занимаемым человеком и исполняемой им, в соответствие с этим статусом, социальной ролью, видом деятельности и общения.

В-третьих, спектр культур, наличествующих в человеке, их проявление во многом зависят от его возраста, опыта, пола, принадлежности к определённому этносу, нации, классу, вероисповеданию, предрасположенности к тем или иным ценностям, используемому им языку, темперамента, психического состояния, государственного устройства страны, в которой он живёт, исторического времени, места жизни и познавательно-преобразовательной деятельности.

Важнейшим проявлением культуры человека, как показал проведенный нами анализ литературы и общественной практики, являются признанные общечеловеческие ценностные ориентации: уважение к людям, доброта и милосердие, готовность оказать помощь, способность сопереживать, альтруизм, понимание ценности жизни человека и его неповторимость, умение проявлять доброжелательность и терпимость, стремление к жизни в мире и согласии. На их формирование у человека нацелены система образования и система семейного воспитания [8, с. 92–93]. Поэтому для приобретения обучающимися опыта жизни на основе перечисленных выше ценностных ориентаций требуется такого же уровня и качества культура социальных общностей, в которых и формируется человек. Это относится как к коллективам образовательных организаций, так и к семьям обучающихся.

Анализируя научную литературу, посвящённую исследованию культуры общества, мы сделали вывод, что различные исследователи используют разные подходы к её классификации, но в большинстве случаев в основу этого процесса закладываются аксиологические, исторические или производственные факторы, а также средства и способы жизнедеятельности людей.

Пытаясь интегрировать перечисленные факторы, А.Я. Флиер разработал подход, суть которого заключается в том, что по мере развития жизнедеятельности общества неизбежно происходит все большая специализация в тех или иных видах деятельности людей, что в свою очередь выступает важным стимулом развития технологий осуществления такой деятельности. Это касается как технологий материального производства, так и технологий социальной самоорганизации, управления, познания, образования и пр. В связи с таким посылом, он, по аналогии с моделью типологизации науки, осуществляет разделение культуры человека на классическую, неклассическую и постнеклассическую. Основой такой классификации у А.Я. Флиера выступают различные трактовки истины, добра и зла, предпочитаемого социального устройства общества, что решает задачу интеграции различных составляющих культуры человека [11].

Разработанный и обоснованный А.Я. Флиером подход к классификации культуры человека позволяет выделить виды культур, создаваемые в процессе разделения труда. Такое деление связывает культуру человека с историей развития человечества, с организацией материального, интеллектуального и социального производства, с более «дробной» социальной структурой общества, с появлением всё более «узкой» специализацией кадров во сферах жизни общества.

Таким образом, человек представляет собой как объект, так и субъект культуры, однако культура человека носит социальный характер, хотя он сам являет собой единство биологических, психических и социальных атрибутов. Феномен «культура человека» может быть определен как совокупность его черт и свойств, воплощающих в себя результаты его опыта, а также уровень развитости мышления человека, которые предопределяют цели и средства его познавательно-преобразовательной деятельности, характер и содержание его отношений с неживой и живой природой, а также к себе подобными, вектор направленности личного развития и характер включения себя в процесс создания и использования в своей жизни достижений человечества. Культура человека представляет собой совокупность свойств и качеств человека, которые необходимы ему для полноценного функционирования в обществе и для развития самого общества. Природа культуры человека носит ценностно-нормативный характер, а сущность такой культуры заключена в способах его деятельности и общения. Феномен «культура человека» выступает как проявление объективных закономерностей организации общества, которые соответствуют законам его развития.

Список литературы

1. Бакурадзе А.Б. Аксиология управления социальной организацией. М.: ООО «Русайнс», 2024. 262 с.
2. Газман О.С. Неклассическое воспитание. От авторитарной педагогики к педагогике свободы. М.: МИРОС, 2002. 294 с.
3. Меренков А.В. Человек: взаимосвязь природного и социокультурного. Екатеринбург: Изд-во УГГУ, 2007. 279 с.
4. Миронов В.В. Философия и метаморфозы культуры. М.: Современные тетради, 2005. 424 с.
5. Михалкин Н.В. Философия для юристов. М.: Издательство Юрайт, 2024. 517 с.
6. Общая культура человека в системе требований государственного образовательного стандарта / И.А. Зимняя, Б.Н. Боденко, Т.А. Кривченко, Н.А. Морозова. М.: Исслед. центр пробл. качества подгот. специалистов, 1999. 66 с.
7. Печко Л.П. Культура человека и её становление в филогенезе и онтогенезе // Педагогическое образование. 2009. № 2. С. 62–72.
8. Проблемы дошкольного и общего образования в Российской Федерации: коллективная монография / отв. ред. А.Ю. Нагорнова. Ульяновск: Зебра, 2024. 604 с.

9. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 1. 676 с.
10. Флиер А.Я. Избранные работы по теории культуры. М.: Артем: Согласие, 2014. 556 с.
11. Флиер А.Я. Модель культурной типологии: классическая, неклассическая и постнеклассическая культуры // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2016. № 1. С. 17–36.
12. Флоренский П.А. У водоразделов мысли: черты конкретной метафизики. М.: Академический проект, 2013. 607 с.

ON THE QUESTION OF THE NATURE AND ESSENCE OF THE PHENOMENON OF «HUMAN CULTURE»

A.B. Bakuradze, A.Yu. Lakhtin

Moscow State University of Technology and Management named after
K.G. Razumovsky (First Cossack University), Moscow

The article analyzes the essence and nature of the phenomenon of «human culture» on the basis of a systematic approach. It acts as a result of socially useful human activity and his life in society, is specifically historical and has, along with social, biological content. The authors clarify the definition of human culture, considering it as a set of human traits and properties embodying the results of his experience, as well as the level of development of his thinking. At the same time, it is noted that the impact of culture on a person occurs in the process of socialization and inculturation. Considering the nature of human culture, it is concluded that it has a value-normative character. The essence of this phenomenon lies in the ways of its activity and communication, and the manifestations of human culture are determined by the objective laws of the organization of society, which correspond to the laws of its development.

Keywords: *man, culture, human culture, nature of culture, essence of culture, socialization, inculturation.*

Об авторах:

БАКУРАДЗЕ Андрей Бондович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и практики непрерывного казачьего образования, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления имени К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», г. Москва. E-mail: bondovich@mail.ru

ЛАХТИН Артем Юрьевич – и.о. заведующего кафедрой физического воспитания и допризывной подготовки, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления имени К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», г. Москва. E-mail: skbpгу@mail.ru

Authors information:

BAKURADZE Andrey Bondovich – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Department of Theory and Practice of Continuous Cossack Education, Moscow State University of Technology and Management named after K.G. Razumovsky (First Cossack University), Moscow. E-mail: bondovich@mail.ru

LAKHTIN Artyom Yuryevich – Acting Head of the Department of Physical Education and Pre-Conscription Training, Moscow State University of Technology and Management named after K.G. Razumovsky (First Cossack University), Moscow. E-mail: skbpгу@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 27.10.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 12.11.2024

УДК 1(091):130.3

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.125

**СМЕРТЬ, ТЕЛО И ПОГРЕБАЛЬНЫЙ РИТУАЛ КАК
КУЛЬТУРНЫЕ И ФИЛОСОФСКИЕ АРХЕТИПЫ ОБРАЗА
ЧЕЛОВЕКА В ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЯХ ВОСТОЧНОГО
СРЕДИЗЕМНОМОРЬЯ:
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ МОДЕЛЬ ЯНА АССМАНА**

Е.С. Ефименко

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

Затрагивается проблематика мировоззренческих категорий Восточного Средиземноморья и ряда их аспектов, в ключе которых память о предках рассматривается как одна из основополагающих в развитии предфилософской мысли на примере древнеегипетских категорий архаических мифов, оказавших значительное влияние на цивилизации региона. Центральной темой выступает исследовательская модель Я. Ассмана в рамках аспектов теории «культурной памяти».

Ключевые слова: культурная память, коллективная идентичность, погребальный культ, тело, смерть, мифология, предфилософия.

В современной философии культуры, равно как и в сравнительно-культурологических исследованиях последних трёх десятилетий в нашей стране и за рубежом всё чаще встречается тезис о том, что невозможно помыслить социального объединения, в котором не просматривались бы формы «помнящей культуры» [2, с. 30]. Роль «помнящей культуры» в самоопределении группы – это прежде всего обращение к прошлому, в котором ключевым является осознание различия между вчера и сегодня, а смерть – это первичный опыт онтологического различия, в контексте чего память об умерших выступает первичной формой культурного воспоминания.

Смерть как то, что создает и постулирует прошлое, в процессе развития обществ стала не только явлением содержащим и аккумулирующим исторический опыт и способствующим воспроизведению рамок прошлого, но и координатой, позволяющей осмыслить ценность жизни и своих действий в акте воссоздания ушедшей истории для более полной реализации настоящего и будущего измерений. Человеческая идентичность в такой констелляции может показаться мало замеченной, однако мнемоистория демонстрирует примеры обратного. Немецкий египтолог, историк религии и культуролог Ян Ассман писал, что «идентичность – результат осознания, т. е. рефлексии над прежде неосознанным представлением о себе» [2, с. 139]. В связи с чем, можно говорить о том, что память об умерших – это парадигматический случай памяти, создающей общность. Абстрактное прошлое становится для каждого вовлеченного личной историей, в которой

© Ефименко Е.С., 2024

память о предках и местах их захоронения делает ту или иную общность народом.

Существует деление данной памяти на ретроспективную и проспективную. Ретроспективная основывается на поддержании памяти об умерших предках в настоящем для достижения будущей естественной полноты жизни. Проспективная выражается в формах стяжательства и закрепления авторитета. К ретроспективной относится, в частности, память греков об исключительных человеческих поступках или характеристиках. Отмечается, что особый случай представляет собой Древний Египет, в котором существовала связь между проспективным и ретроспективным измерениями памяти об умерших посредством особого понимания социальной взаимности: от потомства можно было ожидать равной степени того почитания, которое человек проявлял по отношению к предкам. Это проявляется не только символическим возведением монументов, но и практическим руководством этики личного благочестия «Маат» (миропорядок–справедливость–истина). «Маат» – это утраченная первозданная полнота смысла мироздания, проявляющаяся в изобилии и справедливости. Это идея порядка, смысла творения, той формы, которую Маат должна была обрести по мысли Творца и в реальном мире смысл которой уже не соответствует образцу [1, с. 19] и продолжающая поддерживаться лишь царем, из чего исходило особое отношение к фараонам и чем обуславливалось их сакральное предназначение – поддержание истинной «рамки» прошлого для продолжения мирной земной жизни. В частности, В.В. Жданов подчеркивает, что Маат являлась базовым элементом всей древнеегипетской духовной культуры на протяжении почти полутора тысяч лет, начиная с середины III тыс. до н. э. и заканчивая рубежом XIV–XIII вв. до н. э. [5, с. 185–189].

Что касается родовой преемственности и почитания предков – все есть одна объемная смысловая история как Восточного Средиземноморья, так и других областей Древнего мира и, обращаясь к опыту древнеегипетской цивилизации, что предстает целевой областью Я. Ассмана, прослеживаются одни из первых ключевых процессов, закрепивших с ходом истории понимание сохранения опыта прошлого и формы его передачи потомкам. Наиболее многопланово и глубоко коммуникация с ушедшими выделяется посредством ритуалов в контексте заупокойного культа. Помимо процесса мумификации и обустройства гробниц, в Древнем Египте была разработана сложная концепция загробного пути (погребального обряда), в котором материальное соединяется с трансцендентным. В этом «смысловом горизонте» пространство действий включает взаимокогерентные смысловые структуры («локальную» – «политическую», космическую, мифологическую), которые образуют представление об акторе действий как о цельном явлении, что отражалось и в особенностях ритуала: сохранение тела и личных атрибутов покойного, символическое сопровождение, стремление к имитации земной жизни. Но помимо тела, лежащего в полной сохранности в гробнице, выделяется несколько типов субстанций, являющихся

неотъемлемыми частями всей сущности человека. В культуре Древнего Египта строение человека представлялось в качестве соединения частей магических элементов: тела (Хет) – одна из составных частей, формирующих человеческую сущность, выступала в триаде с Ка и Ху, души (Ба) – понятие, обозначающее глубинную сущность и жизненную энергию человека, она состояла из совокупности чувств и эмоций человека, тени (Хайбет) – одной из пяти составных частей человеческого существа, (Ху) – действенного слова, связующего элемента – солнечный аспект (Аб), имени (Рен) и невидимого двойника (Ка). Роль «Ка» первостепенная, т. к. оно являлось самым древним представлением человеческой души, двойника человека, которое рождалось вместе с ним и сопровождало на протяжении всей жизни, одновременно являясь сущностью человека. Ка – это жизненная сила, черты характера или судьба человека, духовная субстанция, которая животворила любую сущность. В рамках мифа, после смерти человека Ка покидало его тело, бродило по земле и вновь возвращалось, т. е. продолжало вести активную жизнь, пребывая в изображениях и в гробнице. Мумификация в этом выполняла функцию ритуального упокоения Ка с телом умершего, чтобы для него наступило воскрешение и бессмертие.

В культе мертвых все эти особенности выражаются напрямую в поминальных обрядах и обрядах «общения» живых и мертвых, в частности, в ходе исследований советский египтолог М.Э. Матье пришла к некоторым выводам в отношении заупокойного культа древних египтян. В 60-х гг. XX в. она делала традиционный для египтологии акцент на обязанностях живых перед умершими, а позднее нашла убедительные свидетельства о существовании у египтян веры в обратную связь, в заботу умерших о живых [6, с. 11–15]. Представления о том, что жизнь зависит от покровительства мертвых, а посмертное существование мертвых предков зависит от действенного вложения со стороны живых потомков, взаимосвязанного с личным долгом, благочестивостью и наиболее полно раскрывающемся именно в действии совершенном. Во второй половине III тыс. до н. э. в гробницах Древнего царства начинают появляться биографические надписи, в которых владелец гробницы обращается к потомкам и отчитывается о своих достижениях. Бессмертие владельца гробницы зависело от приговора потомства, коллективной памяти будущих поколений и их готовности читать надписи и вспоминать личность умершего. Их решение определяло его бессмертие. Что касается их бессмертия – или, по крайней мере, продления их существования за порогом смерти – египтяне верили в возможность общения с потомками посредством монументальной гробницы, которая могла принимать посетителей на сотни-тысячи лет, которые будут читать надписи, смотреть на исписанные сценами рельефы и находясь под впечатлением значимости владельца гробницы, прочтут молитву от его имени, что отмечается рядом авторов, как наглядное выражение реализации Ка как системы изобразительно-архитектурных компонентов, гарантирующих Двойнику хозяина погребения безбедное и теоретически вечное существование [4, с. 30–31].

В своих исследованиях Я. Ассман в ходе рассуждений о религиозных погребальных конstellляциях делает уточнение о месте личности в этих конstellляциях – в Текстах Пирамид есть части, имеющие двойной смысл: с одной стороны, они связаны с ритуальным событием, которое объясняют, а с другой стороны, они описывают конstellляции божественного мира. Я. Ассман акцентируется на том, что в текстах изобразили умершего как носителя ролей в конstellляциях божественного мира, на которого направлены божественные действия – как на объект, на личность. «Личностное бытие» понимается как полная включенность в «сферу своих» (богов), с отсылкой на «локальное измерение» [1, с. 151–161].

Специфика исследования социальной идентичности того или иного народа во многом обусловлена исследованиями памяти о предках (значимых для социумов людей). Места захоронений и памятники, закрепляя за собой статус прошлого, позволяют в манифестации и ритуале общности людей обрести скрепляющий элемент, который можно обозначить как самосознание себя народом. В этой перспективе смерть, помимо глубинного страха её как таковой, выступая демаркацией в физическом смысле, как ни парадоксально, не оказывается способна ограничить преемственную составляющую обществ: с древнейших времен и в разных географических точках это подтверждается самовоспроизводимым, подобно инстинкту, стремлением к эмоционально – чувственной и выраженной фиксации, рефлексии, общественной генерации.

Я. Ассман в работе, посвященной непосредственно проблематике смерти в культуре [7] для демонстрации культуры как производной процесса рефлексии над смертью указывает, что с древнего Ближнего Востока дошли два мифа (вавилонский миф об Адапе и библейский миф об Адаме и Еве), определяющие людей как «гибридных» существ, пребывающих в двух состояниях: обладающих знанием богов, но не божественным бессмертием. Вечная жизнь очевидно принадлежит миру божественного знания, не знание принадлежит необходимости умереть. И человек как исключительное новое существо нарушило эту систему, сочетая обладание знанием и смертностью. Константа «Нравственного знания», знания добра и зла – в примерах обоих случаев (мифов), подразумевается, как понимание знающего равным богу, «sicut Deus» [7, S. 12], но человек также знает, что смертен. Боги не знают этого, потому что они бессмертны, животные не знают, потому что не ели от древа познания. Выраженный символически генеральный смысл этой проблемы состоит в том, что именно это знание нарушает спокойствие людей, создавая невыносимое состояние. И кажется, что, если человек способен испытывать эти чувства и обладать знанием, то умирать не должен, или же те, кто способны просто так умереть, не должны иметь возможности прикоснуться к «плодам» древа знаний. Августин называл такое человеческое состояние беспокойством сердца, исходящим от Бога: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [3, с. 14]

В частности, Я. Ассман указывал [7, S. 14], что его точка зрения на эти мифы исходит из основания, в котором человеческое существо, оказавшись вне природы из-за вкушения плода знания, создало свой искусственный мир – культуру. Культура проистекает из знания смерти и смертности. Смерть и знание о смертности выступают генератором культуры первого порядка. Культурный аспект состоит в построении культурной памяти, которая формирует воспоминания и опыт, включая их в горизонты и перспективы, которые охватывают как временное пространство, так и вне материальное. То есть попытка создания пространства, позволяющего человечеству зайти на вневременные и внепространственные горизонты и измерения его реализации потенциально способна удовлетворить потребность ослабления чувства невыносимости, распада, а также потенциально приблизиться к смыслу (или представлению о нем). В связи с чем человек в своих социальных, культурных, религиозных и других (как позитивных, так и негативных) проявлениях не может реализовываться без базовой концепции преодоления смерти в той или иной форме (находящейся в одном из подсознательных локусов). Я. Ассман дополняет, что этот тезис подтверждается примером Герберта Черберийского, определившего (в XVII в.) веру в бессмертие души как одну из пяти общих оснований для всех религий. И позже Спиноза вывел, что, помимо этого, в писаниях Моисеева Откровения, основного документа западного монотеизма, о бессмертии речи не идет. А также показал не только то, что древним израильтянам или писаниям Моисея не хватало идеи бессмертия, но и то, что они заменяли ее чем-то другим. На протяжении более полутора тысячелетий и евреи, и христиане читали в еврейской Библии о бессмертии души, которую они считали само собой разумеющейся, но стало ясно, что об этом ничего не говорилось. И ключевое, к чему подводит Я. Ассман, это то, что происходила ключевая подмена идеи бессмертия другой идеей, что человек живет в своих детях и внуках, оставляя всё будущему [7, S. 15].

И в этом состоит ключевой момент – присущее языческому мировоззрению верование в преодоление смерти уходило корнями в древнеегипетскую цивилизацию. И даже обнаружение диаметральной оппозиции между Египтом и Израилем по вопросу бессмертия: загробная жизнь стоит в противопоставлении истории, являясь волей культур в решении первостепенных вопросов человеческого существования, предстает с новой стороны проблематики. У израильтян не было священного бесконечного пространства, подобного тому, которое египтяне репрезентировали посредством мифов, изображений и монументов из камня. Пространство божественного и смерть были далеки друг от друга: человек был близок к Богу только во время своего земного существования, справедливость вершилась в земной жизни. О бессмертии не говорится в силу того, что каждая индивидуальная жизнь охватывает горизонт воспоминаний, которые простираются не в потусторонний мир (в себя), а в цепь поколений (во вне). Я. Ассманом указывается, что «*historia sacra*», в пространстве которой процесс к бессмертию

удовлетворяет свою потребность в смысле – новая идея (Египту уже чуждая) [7, S. 18].

Также Я. Ассман говорит о том [7, S. 16–17], что для исследования в области культурной трансформации смерти и бессмертия нужно действовать в два этапа: на первом следует сосредоточиться на культурно-специфической «истории смерти», на всем, что имеет отношение к смерти в данной культуре в более узком смысле. А в качестве второго этапа нужно исследовать, может ли вообще весь этот комплекс занимать центральное место, по отношению к которому или из которого можно описывать культуру с разных аспектов. Касательно Древнего Египта применим первый этап, на котором логически возможна поступь ко второму.

В культуре древнеегипетской цивилизации существовало три образа смерти и основанных на них обрядов, дополняющих друг друга:

1. смерти как врага;
2. смерти как возвращения домой;
3. смерти как тайны.

Требуется уточнения, что это не альтернативные концепции смерти, а дополнительные аспекты одной и той же системы.

«Смерть как враг» дифференцирует: мертвый человек диссоциируется и реконструируется в четырехколесной роли, которую олицетворяют мифы об Осирисе, Сете, Исиде и Горе. Осирис – мёртвый, Сет – отколовшаяся от него смерть, предстающая в виде убийства, насилия и несправедливости; т. е. наступление смерти происходит исключительно из-за события убийства. В этом смысле смерть нарушает порядок истины и справедливости, который египтяне называли Маат. А противоление противоестественным вещам может осуществиться в концепции суда. В этом процессе Сет является обвиняемым, а Осирис – истцом. Но согласно мифу, Осирис мертв и поэтому не может сам появиться на суде над Сетом. Осирис был богом и царем Египта, убитым своим братом Сетом. Исида, как сестра и жена Осириса, нашла его и, собрав разбросанные части тела, спасла труп от разложения, и затем смогла зачать и родить наследника Гора, с которым с другими богами смогла восстановить сознание Осириса, благодаря чему он смог выступить в суде против Сета. Оправдание означает восстановление личной идентичности, целостности. Человек предстает не единичной реализацией, а констелляцией, мифологема которой раскрывается в мифах об Осирисе, Исиде, Горе и Сете (где каждый Бог постулирует свой принцип реализаций). Смерть, (в лице Сета) побеждена и устранена. И после восстановленного порядка мертвые не воскресают, а вновь интегрируются в порядок бытия и жизни, обретая снова свою личностную идентичность и становясь «преображенным духом». Это наполнение мифа говорит о том, что мертвые способны благодаря обрядам снова влиться в общее смысловое пространство, что, в частности, демонстрирует обряд бальзамирования: совершаемые манипуляции над телом символически отображают испытание смертью для личности умершего. Я. Ассман переводит надлежащий в написании

умершему после имени термин как «оправдание» («оправданный») [7, S. 23]. Умершему воздается правосудие над смертью в рамках надлежащей правовой процедуры, ритуально выполняемой в контексте бальзамирования. Таким образом, ситуация смерти, в которой человек – это обвиняемый и должен оправдаться перед божественным судьей, предстает как этический аспект явления.

«Смерть как возвращение домой» ритуально проистекает в рамках бальзамирования и погребения. В этом цикле первые два вида смерти образуют общий контекст, где в ходе суда мертвых вновь и вновь начинается новый символический круговорот смены ночи и дня, т. е. рождения и смерти, (из этого исходит логически и то, что солнечные гимны во многом сходны описаниям погребений мертвых). Окончательное погребение закольцовывает идею возрождения как рождения в вечности. Этот последний акт событий интерпретируется как возвращение домой, или как возвращение в пространство максимальной безопасности – в утробу. И здесь как раз применимо обращение к изобразительной и монументальной склонности презентации бесконечного в древнеегипетской культуре. Часто изображаемое Божество внутри гроба, подобно дереву, обращается к мертвому как сыну, взывая вернуться в чрево, что подтверждается в таких текстах и изображениях, как: изображение Богини неба Нут, как символические гроб и мать мертвых на внутренней стороне гроба Хетеп-Амона, изображение Богини неба окружённой знаками зодиака, также на внутренней стороне крышки гроба Сотера, или надпись на крышке гроба царя Меренптаха (III в. до н. э.). Богиня Нут, выступая в роли Матери и одновременно являясь образом смерти наглядно демонстрирует её корневую значимость в разветвленной политеистической системе, которая раскрывается не только через первичный миф о генезисе мира (где она определяется тоже с позиций ролевой женской модели), но и благодаря ритуальному содержанию в культе мертвых.

«Смерть как возвращение в чрево матери» является такой же центральной идеей, которая распространяется во все сферы египетской смысловой системы, как и идея суда над мертвыми, относящаяся к контексту образа смерти как врага. С позиций архетипов, рассмотрением данного явления занимались, в частности, З. Фрейд, К. Г. Юнг, итогом чего стал вывод, что за постулируемым Фрейдом Эдиповым комплексом стоит стремление к бессмертию, к попытке обрести смысл [9, p. 166]. В этом ключе Я. Ассман продемонстрировал [7, S. 41] связь видов концепта смерти через понимание, что в солярной преемственности умерший желает стать своим собственным отцом и вечно производить себя на свет в лоне богини-матери, а в пути Осириса умерший хочет принять облик мертвого отца, чей сын сохраняет свое положение в этом мире и сохраняет память. Он хочет преодолеть смерть, призвав ее к ответу в загробном суде, или позже он сам оправдывается перед судом мертвых и войдет в загробную жизнь. Понимание связи исходит из двух коренным образом связанных человеческих ролей: Осирис выступает

за отцовский принцип в нормах культуры, постулирующей свои принципы посредством Маат, а также вечное время человеческих действий и страданий; в точечном рассмотрении солнечный круг рождений представляет материнский цикл (космический), вечно циклическое возрождение и обратимое время: принцип недостижимого идеального круга экстраполируется в моменте синкретизма.

«Смерть как тайна» проистекает аналогичным символизмом из первых двух видов смерти: Я. Ассман в иллюстрировании этого вида ссылается на истории Геродота [7, S. 42] о путешествии по Египту. В которых им сознательно скрывалось написание из всего пантеона имен богов именно Осириса по причине увиденного Геродотом сокрытия его имени в каждом египетском храме на гробницах, в силу считавшейся абсолютно осирической недоступности – недоступности трупа Осириса. Осирис – это тайна, «Ба» Солнца, образ которого он принимает в утробе богини неба Нут и замыкается в ней. В связи с чем смерть выступает как воплощение священного, архетип божественного. Что в греко-римской древности породило представление о таинственном Египте и его мистических религий, а сквозь века оказало сильное влияние на западную культуру, вплоть до представления о «волшебной флейте Моцарта». И во многом образ Египта коренится в представлении о трупе как о высшей тайне и воплощении всего замкнутого и не поддающегося расшифровке.

Представление о смерти как о всеохватывающем, в котором растворяется все живое, чтобы вновь появиться из него в качестве новой жизни, сильно контрастирует, например, с библейским образом Бога, «живого Бога» (Элохим Хаим). В Библии, как и в традиции иудаизма, святость и смерть максимально удалены друг от друга. Ветхозаветная религия не имеет того сообщающегося понимания смерти из-за представления оскверненности самим наличием трупа как такового, которое представлено в древнеегипетской религии – они диаметрально противоположны. В рамках второй труп является воплощением и архетипом святого. Но обе системы относятся к смерти как уравнителю разрыва в человеческом сознании, пораженном знанием того, что он должен умереть. Одна отдаляет Бога как высшее существо от смерти и позволяя человеку ощутить близость к Богу при его жизни, другая, и не монотеистическая, наоборот, рассматривает представление о смерти в качестве образа богини-матери, как возможности достижения высшей формы близости человека к Богу после ритуалистического обретения смерти [7, S. 47–48].

Данная иллюстрация располагает широким контекстом взаимосвязи формирования культурной памяти и рефлексии памяти о предках. Ведь очевидно то, что без материальной реализации не произошёл бы во многом эволюционный переход к другим более монолитным культурным формам, к монотеистической религии. Я. Ассман в одной из работ на эту тему процитировал теолога: «В период между 600 и 300 годами до н. э. произошел взрыв человеческого сознания. Одновременно в географически

разрозненных культурах Китая, Индии и Средиземноморья встали насущные вопросы о смысле человеческой жизни. От Конфуция в Китае до Сократа в Греции, от Будды в Индии до пророка Иеремии в Израиле, мыслящие люди заново решали загадку человечества. Какова цель жизни? Нашей жизнью управляет нечто большее, чем судьба? За что мы несем ответственность? Как нам понять страдание и смерть?» [8, р. 76] И как раз текстовая история еврейской Библии представляет собой уникальный и влиятельный пример формирования и трансформации канонической традиции. Я. Ассман утверждает, что именно в ней можно найти – возможно, впервые в письменной истории – форму кодификации культурной памяти, которая изменила мир самым фундаментальным образом, и даже больше, чем все произошедшие изменения, вызванные войнами или революциями [8, р. 91]. Создание канона – это коррелят откровения, явленное цельное знание представляющее внеземным и закрытым, формирующее тем самым новое пространство памяти, не способное так же как раньше (в языческом пространстве) вобрать в себя новые концепты, т. е. – это формирование прочной традиции и соответственно коммуникативной памяти.

Исследовательская модель Я. Ассмана демонстрирует, что хранение исторического прошлого происходит в символах, «фигурах воспоминания», местах памяти. Обеспечиваясь такими культурными формами как ритуал, традиция, канон, текст, те или иные представители рода (или «фигуры» другого порядка) выступают в качестве отражающих, укореняющих и актуализирующих основополагающие принципы общественного самосознания. При конструировании и укоренении формообразующих архетипов, общество, выступая в качестве единого коллективного носителя своей истории, идентифицирует себя через историческое прошлое (события и персон) и памяти о нем. А кодифицированная традиция в своем основании, выступающая в качестве опоясывающего главенствующего элемента, Я. Ассманом выделяется в виде памяти об усопших. Смерть – это первичный опыт онтологического различия, а память об умерших – первичная форма культурного воспоминания. В связи с чем на протяжении всей человеческой истории память об умерших служила главным основанием конструирования социума, обращаясь в воспоминании к мертвым, происходит подтверждение общностью своей идентичности. И в свою очередь, в признании своего долга перед определенными именами всегда скрывается признание своей социополитической идентичности [2, с. 66]. Возможность определить себя, сохранить память о себе в настоящем, а также возможность оставить свой след в будущем, может означать существовать в разрыве времени (вне времени). И посредством самоидентификации себя через воспоминание о смерти и предках, культуры и их представители, согласно рассматриваемой модели Я. Ассмана, способны выстраивать свои образы социальной идентичности наиболее фундаментальным образом.

Список литературы

1. **Ассман** Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. – М.: Присцельс, 1999. 368 с.
2. **Ассман** Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Яз. слав. культуры, 2004. 368 с.
3. Блаженный Августин Аврелий. Исповедь. М.: «Дарь», 2005. 543 с.
4. Большаков А.О. Человек и его Двойник: Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб.: Алетейя, 2001. 288 с.
5. **Жданов** В.В. «Этика "личного благочестия" в древнеегипетской мысли XIII - X вв. до н. э. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2014. № 2. С. 183–187.
6. Матве М.Э., Коростовцев М.А. История и культура древнего и раннехристианского Египта: Матер. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения, 13-15 дек. 2000. г. / отв. ред. Т.А. Шеркова. М.: ИВ РАН, 2001. 222 с.
7. Assmann J. Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. S. 119.
8. Assmann J. Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism. Wisconsin: Univ of Wisconsin Press, 2008. 208 p.
9. Frankfort H. The Archetype in Analytical Psychology and the History of Religion // Three Lectures, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1958. Vol. 21 (3/4). P. 166–178.

DEATH, BODY AND FUNERAL RITUAL AS CULTURAL AND PHILOSOPHICAL ARCHETYPES OF THE HUMAN IMAGE IN THE SPIRITUAL TRADITIONS OF THE EASTERN MEDITERRANEAN: A RESEARCH MODEL BY JAN ASSMANN

E.S. Efimenko

RUDN University, Moscow

The presented article discusses the problem of worldview categories of the Eastern Mediterranean and a number of their aspects, within which the memory of ancestors is considered as one of the fundamental in the development of pre-philosophical thought, on the example of ancient Egyptian categories of archaic myths, which had a significant impact on the civilisations of the region. The central theme is J. Assmann's research model within the aspects of the theory of «cultural memory».

Keywords: *cultural memory, collective identity, funerary cult, body, death, mythology, pre-philosophy.*

Об авторе:

ЕФИМЕНКО Елизавета Сергеевна – студент 2 курса магистратуры, кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук, ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов» (РУДН), г. Москва. E-mail: e30li@mail.ru

Author information:

EFIMENKO Elizaveta Sergeevna – student, Department of History of

Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow. E-mail: e30li@mail.ru

Научный руководитель:

ЖДАНОВ Владимир Владимирович — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов» (РУДН), г. Москва. E-mail: zdanov_vv@pfur.ru. ORCID: 0000-0002-0239-6315

Scientific supervisor:

ZHDANOV Vladimir Vladimirovich – PhD (Philosophy), Professor, Department of History of Philosophy, Russian People's Friendship University named after Patrice Lumumba (RUDN University), Moscow. E-mail: zdanov_vv@pfur.ru. ORCID: 0000-0002-0239-6315

Дата поступления рукописи в редакцию: 19.09.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 12.10.2024

УДК 140.8+398.21

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.136

РУССКАЯ НАРОДНАЯ СКАЗКА – МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ФУНДАМЕНТ НАЦИОНАЛЬНОГО МЕНТАЛИТЕТА

С.И. Некрасов

ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет
гражданской авиации», г. Москва

Статья посвящена анализу духовной сущности русской народной сказки. Сказка представляет собой зашифрованное послание наших предков и является средством формирования мировоззрения человека. Они закладывали фундамент нашего менталитета. Наряду с донесением нравственных ценностей сказки описывали целостную картину мира. Ценность сказки определяется её связью не только с мировоззрением людей, но и описывали исторические события в символической образной форме. При этом они способны затронуть самые глубокие чувства и дать ключи к решению жизненных задач.

Ключевые слова: русская народная сказка, виды сказок, мировоззренческий код, русский менталитет, духовность, фантазийность, общечеловеческие ценности.

*Не бойся сказки, бойся лжи,
а сказка, – сказка не обманет.
Тихонько сказку расскажи,
на свете правды больше станет.*
(Берестов В. Песенка из «Домовёнка Кузи»)

Задолго до письменной эпохи у славянских народов появились байки (от слова «баять» – говорить, рассказывать), которые рассказывали бахари, скоморохи, шуты, юродивые. Они собирали народ на ярмарках, или во время кочевания из деревни в деревню. Через метафору они в иносказательной форме доносили глубокие мысли, традиции и мораль. За внешне простым сюжетом срывалась символичность и поучительность.

В сказках отражались представления людей о мироустройстве, страх перед природными явлениями жизни и смерти, которые излагались в форме фантастических сюжетов, где добро побеждало зло. Постепенно сюжеты дополнялись новыми деталями, обновлялись, менялся язык изложения, но в народные сказки заключают в себе мировоззренческий смысл нашего менталитета. Слово «сказка» появилось только в XVII в., когда появляются первые письменные изложения. Но интерес к ним начинает проявляться с XVIII в., когда создаются первые их сборники. Интерес к народным сказкам

© Некрасов С.И., 2024

возникает в связи с поиском национальной идентичности и обращением к истинно русским традициям.

В 1860 г. Ал.Н. Афанасьев опубликовал сборник «Русские народные легенды», где он собрал более 30 сюжетов. Но книгу запретила цензура. Однако она способствовала зарождению интереса к русской сказке. XIX в. – век расцвета русской народной сказки, которая становится символом русской культуры, основой национального характера и мировоззренческого фундамента нашей ментальности. В сказке отражается сама «русская душа», «русская духовность» и нравственные ценности нашего народа: доброта, сердечность, сочувствие слабому и способность отдать другому последнее, победа духовных сил над физическими. Важнейшей особенностью народной сказки является соборность, как единство дела, мысли, чувства и повинности. В сказке нет прямых наставлений, но в её содержании заложен урок путём многократного возвращения к её тексту [6].

В русских сказках выделяют три основных направления. Сакральное значение здесь имеют числа три и семь. Число три – символ выбора. А цифра семь – олицетворяет этапы возвышения к самому себе и достижению высшей мудрости. Начальный этап – внутреннее стремление к деятельности, далее – принятие внешней действительности, действия разума, сознательности и сверхсознания. Пройдя эти этапы, человеку может открыться высший смысл – явновидение, которое и выступает символом числа семь как обретение мудрости [11].

Исследователи выделяют сказки волшебные, бытовые и о животных. Волшебные сказки отличаются приключенческим повествованием, необычными действующими героями, чудесными помощниками и добрым отношением. В бытовых сказках присутствуют обычные люди: лентяи, глупцы, хитрецы, разбойники. А в сказках о животных растения, звери, рыбы, птицы отражают какие-то характерные особенности человеческого характера, отрицая плохие и утверждая положительные. Однако все сказки духовно обогащают ребёнка, формируя его менталитет и порождая «русскую душу».

Особенно можно выделить сказки, которые представляли взгляды славян на устройство мира. Они описывали происхождение воды и суши, неба и земли, животных и человека, которые воплощались в архетипах вселенского яйца, высочайшей горы, мирового дерева и подземного мира. Сказки описывали сотворение мира как борьбу двух противоборствующих начал мира – бога и дьявола.

Следует отметить, что раньше предки славян и других индоевропейских народов жили в единстве, разделяя общее мировосприятие и культуру. Так, А.Н. Афанасьев пишет: «Мы не раз уже говорили о доисторическом сродстве преданий и поверий у всех народов индоевропейского племени» [1]. Поэтому можно говорить об элементах ведической космологии в русских сказках. Так, в санскрите «кхала» – солнце, «гхола» – круг, что соответствует древнеславянскому «коло» и «хоро». А в народных сказках с древнейших времён яйцо олицетворяет солнце – символ весеннего возрождения

и творческих начал природы. Иногда солнце обретает образ жар-птицы, которую похищает чародей (символы дьявола, тьмы) [10]. Но Жар-птица успела снести золотое яйцо, как символ будущей жизни тепла и света. Символ яйца как источнике жизни есть у многих народов. Так Иоанн Дамаскин писал: «небо и земля по всему подобны яйцу – скорлупа аки небо, плева аки облака, белок аки вода, желток аки земля» [3]. Чаще всего яйцо – золотое и плавает в водах мирового океана. В китайском мифе Вселенная–яйцо способствовало самозарождению прародителя – великана Пань-гу, а в индийской мифологии золотой плод созрел в сердце плавающего в водах мирового яйца, породив Брахму – бога творца.

В русской сказке о «Курочке Рябе» закодирован символ мироздания в виде золотого яйца и простого яйца – символа земной жизни.

В сказках есть образ золотой или хрустальной горы, которая на верхнем уровне – это обитель богов, а на нижнем – обитель демонов, выступая образом земного царства. Переход в подземный мир требует погружения в воду. Вверху и внизу время течёт с разными скоростями.

Другим символом инобытия выступает дремучий лес как пространство другого мира. Лес – это граница между двух миров – миром живых и миром мёртвых [10].

Символом другого мира выступает дремучий лес, который является границей между миром живых и миром мёртвых. В мире живых всё изменяется и преобразуется, а в мире мёртвых нет движения и жизни.

Всемирно известная сказка «Колобок» содержит в себе представление древних предков о движении ночного светила по небосклону: от полнолуния, когда его замесили, до новолуния, когда от Колобка уже ничего не остаётся, т. е. месяц постепенно уходит на убыль, ибо его съедают встречающие его звери [7].

«Колобок» – это шар, как символ солнца. Но звери, которых встречал колобок, тоже являются собой символы. До начала использования символов Зодиака, символы гороскопа славянских народов были зооморфными. Звери были символами созвездий [10]. Значит, с астрономической точки зрения путь Колобка олицетворял движение солнца по небу, описывая солнечное затмение. Но одновременно путь Колобка символизировал путь человека, ставшего на тропу греха. Лес в сказке выступает символом человеческих страстей, а дорога в нём – путь грехопадения. В соответствии с духовным законом, звери становятся всё страшнее. Заяц – только символ страха, волк – уже символ агрессии, медведь – силы, а лиса – лесть как символ дьявола. Путь Колобка – это путь человека, который не захотел достаться своему создателю (символом которого является старик со старухой), и достался дьяволу (в облике лисы). Так доносится смысл духовного закона: за каждый грех надо платить, т. е. каждый грех ведёт к ещё большему грехопадению.

В сказке «Репка», будучи круглой и жёлтой, тоже олицетворяет Солнце, но которое надо освободить из подземного царства, чтобы оно

стало светить людям на земле. И в этой сказке мы находим символы крепкой связи поколений и взаимоотношения людей с природой: человеческих сил у дедки, бабки и внучки не хватает, и они зовут на помощь собаку, кошку, и мышку. При этом мама и папа отсутствуют потому, что деды с бабками чаще были с детьми, чем родители. На эту особенность указывает и отсутствие у Деда Мороза дочки, но присутствует внучка.

Яблоко в русских сказках благодаря своей шаровидности выступает символом вечности без начала и конца и молодости, т. е. источник бессмертия. В дальнейшем яблоко становится символом библейской западной культуры, приобретая несколько негативный смысл, т. к. выступило как плодом соращения Адама и Евы дьяволом, так и указанием пути их спасения. Так Пушкин в сказке «О мёртвой царевне и семи богатырях» отразил отравленную сущность яблока как мировоззренческую западную «ядовитость».

В русских сказках мы встречаем Кощея Бессмертного, Бабу Ягу, царя Гороха, Змея Горыныча. Эти образы рождала народная фантазия на протяжении веков, и мы не связываем их с действительностью. Но эти персонажи реально существовали, и сказки говорят правду. В истории Древней Руси эти персонажи физически присутствовали, но со временем поросли народными вымыслами и стали сказочными персонажами. Об этом свидетельствуют труды академиков Г.С. Гриневича и Б.А. Рыбакова. Не даром говорят: «Сказка ложь, да в ней намёк, добрым молодцам урок».

Следует обратить внимание на то, что русских сказках есть два разных образа – «Кощей» и «Кащей». Слово «Кощей» означало свод связанных книг («Кошун») в виде табличек, где были представлены знания наших древних языческих племён. Когда же было введено православие, эти книги были запрещены, и слово «Кощей» получило отрицательное толкование и получило новое звучание «Кащей» и приобрело образ злодея.

Кощей Бессмертный – известный образ народных сказок – олицетворял собой хазарина, царство которого находилось в степных районах между Доном и Волгой, где жил костлявый старик, окружённый сказочной нечистью. Он олицетворял недостижимость врагов, которые в течение 400 лет порабощали славян, превращая людей в каменные статуи, пленив прекрасную царевну. Иван-Царевич, олицетворявший князя Святослава, в 969 году проник в само логово врага, победил Кощея и освободил народы.

Что касается образа царя-Гороха, то он был сказочным воплощением первого славянского царя Таргитая, отцом которого был Перун-громовержец (аналогия с Зевсом). Таргитай остался в народной памяти как объединитель русских земель, о чём пишет греческий историк Геродот. В славянских сказках Таргитая именовали Тархом (или Горохом). Отсюда известно выражение «это было ещё при царе Горохе», которое стало символом далёких времён, т. е. более двух тысяч лет назад – правление первого царя Тарха [8].

В образе Змея Горыныча (Огненного Змея) о трёх головах, который «всех людей полонил, всех разорил, ближние царства покатыл» [9],

отражены набеги на далёких предков Крыма кочевых восточных племён, которые шли из-за Дона. Крымские славяне (тавры) в XI в. находились на высоком уровне развития, имели большие успехи в строительстве и торговле, кузнечном и литейном деле, поэтому очень привлекали внимание трёх слабо развитых крупных кочевых племён, которые почитали бога змея-нага. «Огненный Змей» разорял народы Крыма. Весь XVIII в. до н. э. Змей грабил Ассирию, Лидию, Палестину и другие народы моря. Для отражения нападков славяне строили укрепления и валы, которые получили название «Змеиных».

Набеги степных кочевников на славянские народы в русских сказках были отражены в образе Тугарина Змеевича. Донские «женоуправляемые» сарматы с культом Богини-матери, в русских сказках принявшие образ Царя-Девы, которая заставляла Ивана-Царевича жениться на ней, угрожая его отцу: «Я всё царство побью, поплению». Позже Царь-Дева приняла образ Бабы Яги, которая сотни лет до христианизации Руси опустошала наши земли. Только в начале X в. окрепшая Русь усмирила «женоуправляемых» кочевников [2].

И если Кощей остался сугубо негативным явлением, то Бабу-Ягу так и не удалось окончательно очернить. Она, с одной стороны, помогает героям найти нужный путь.

Баба Йога (йогиня – Матушка) – это образ богини Покровительницы, который после христианизации Руси был подменён: вместо юной, красивой, молодой богини её сделали старой, злой, горбатой, крючконосой старухой [10].

Конечно же нельзя отождествлять все персонажи народных сказок с реальными историческими личностями и событиями. Большинство из них созданы богатой народной фантазией. Но нельзя и отрицать взаимосвязь сказок с реальной историей Руси.

В русских сказках можно увидеть два мира – реальный и «иной» («тридесятое царство»), где с героями начинают происходить чудеса, и они отправляются на подвиги, получают новые знания. В сказках говорится, что путь к нему далёкий. Но упоминается, что это царство расположено на крайнем севере. М. Нострадамус называл русских людей «народом гиперборейским», т. е. пришедшим с крайнего севера, где иной климат [4]. В известной карте средневековья Геродота Меркатора (1569 г.) Гиперборея обозначена в виде арктического материка с высокой горой. Очевидно, что «тридесятое царство» в русских народных сказках – это и есть эта далёкая земля.

Особый интерес русских сказок вызывают их наставления, которые даются сказочным молодцам, учат их премудрости жизни, рассказывают об окружающем мире, направляют к добру и справедливости, любви и долгу [10]. Сказки способствуют развитию духовности, учат противостоять злу.

В сказках животные были наделены человеческими качествами и их повадками: хитрая лиса могла обмануть злобного волка, а большой неповоротливый медведь попадает впросак. Животные могли менять свои

повадки: серый волк, съев коня Ивана-Царевича, становится для него верным помощником.

Главным героем в большинстве сказок был Иван-Царевич (крестьянский сын и дурак). Но на пути к заветной цели, преодолев массу испытаний, он не теряет надежду, не падает духом. Применяя свою смекалку, он располагает к себе силы природы и выходит победителем.

Василиса Премудрая (Елена Прекрасная, Марья Царевна) – главный женский сказочный образ, прообразом которого была покровительница домашнего очага древнеславянская богиня Макошь. Обладая умом, она решала любые тяжёлые задания, разговаривала с Солнцем, Луной и животными. Но заслужить её любовь мог только мужественный и трудолюбивый Иванушка.

Русские народные сказки бессмертны. Они не имеют границ и времени. Они представляют собой определённый код, который передаётся от поколения к поколению. Этот код помогает человеку жить, концентрируя мудрость прошлых поколений, позволяя приспособиться к окружающему миру. Сказки способствуют познанию мира не только умом, но и сердцем, когда человек отождествляет себя с положительными героями, которые всегда активно действуют и не пасуют перед трудностями [5].

Список литературы

1. Афанасьев А.Н. Русские народные сказки. Полное собрание: в 3 т. М.: Наше завтра, 2022. 1712 с.
2. Артемов В.В. Мифы и предания славян. М.: Олма Медиа Групп, 2013. 298 с.
3. Бирюков Д.С. Космологические представления у Иоанна Дамаскина и их античный контекст // Вестник РГГУ. Серия «Философия: Социология. Искусствоведение». 2015. № 5: С. 34–43
4. Вьюнов Ю.А. Слово о русских М.: Икар, 2002. 293 с.
5. Дворецкая М.Я. Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской Церкви эпохи Средневековья: психологический аспект: монография. СПб.: Изд-во РГПУ, 2004. 250 с.
6. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2024. 608 с.
7. Рябенков И.Г. Славяно-арийские сказы, были и небылицы: просветительное пособие для русской национальной элиты. Казань: Новое знание, 2014. 67 с.
8. Сибатуллин Ф.С. Тартария татары: (научно-популярное издание). Казань: Идел-Пресс, 2020. 215 с.
9. Сто великих мифических существ / авт.-сост. Непомнящий Н.Н. М.: Вече, 2015. 415 с.
10. Шабанова Н.М. Сакральные смыслы русских народных сказок // Ученые записки: электронный научный журнал Курского государственного университета. 2013. № 1 (25). С. 185–194

11. Черноусова И.П. Фольклорно-языковая картина мира в призме лингвокультурных кодов (на материалах русских народных сказок и былин. Липецк: Липецкий государственный педагогический университет им. П.П. Семёнова-Тянь-Шанского, 2022. 151 с.

RUSSIAN FOLK TALE – WORLDVIEW FOUNDATION OF NATIONAL MENTALITY

S.I. Nekrasov

Moscow State Technical University of Civil Aviation, Moscow

The article is devoted to the analysis of the spiritual essence of Russian folk tales. They represent an encrypted message from our ancestors and are a means of forming a person's worldview. They laid the foundation of our mentality. Along with conveying moral values, fairy tales described a holistic picture of the world. The value of a fairy tale is determined by its connection not only with people's worldview, but also described historical events in a symbolic figurative form. At the same time, they are able to touch the deepest feelings and give keys to solving life's problems.

Key words: *Russian folk tale, types of tales, worldview code, Russian mentality, spirituality, fantasy, universal human values.*

Об авторе:

НЕКРАСОВ Сергей Иванович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-политических наук, ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет гражданской авиации», г. Москва. E-mail: sinekrasov@mail.ru

Author information:

NEKRASOV Sergey Ivanovich – PhD (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Political Sciences, Moscow State Technical University of Civil Aviation, Moscow. E-mail: sinekra-sov@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.10.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 16.11.2024

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.143

А.С. ХОМЯКОВ О НАСТОЯЩЕМ И БУДУЩЕМ РОССИИ

Р.Н. Пархоменко

ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва

Проанализированы воззрения А.С. Хомякова о настоящем и будущем России, об отношении к западным странам и западным ценностям, а также о роли нашей страны на мировой арене. Раскрыт смысл его концепции иранства и кушитства как двух основополагающих линий развития мировой цивилизации, культуры и духовности. Показано отношение Хомякова к понятию соборности и к течению славянофильства, а также раскрыта определенная амбивалентность его воззрений, когда речь заходит о духовных качествах русских людей. Помимо этого, определено положение наследия Хомякова в споре между славянофилами и западниками, его влияние на формирование течения панславизма. В заключении статьи дана современная оценка наследия Хомякова и определена актуальность идей одного из ведущих мыслителей отечественной консервативной мысли.

Ключевые слова: А.С. Хомяков, Россия, Запад, консерватизм, славянофильство, западничество, глобализм, регионализм.

История есть борьба вечного со временем.

Н.А. Бердяев

Обозначившийся в настоящее время интерес к отечественной философии истории не случаен. Он обусловлен многими причинами. «Кто мы? Куда мы идем?» – данные темы всегда были в центре русской историософской мысли. Особенно они акцентировались и заново переживались общественной мыслью в эпохи острых политических, экономических и культурных изменений.

В современной непростой политической и духовной ситуации в мире хотелось бы обратиться к наследию одного из главных представителей русской консервативной мысли – А.С. Хомякова (1804–1860). А.С. Хомяков всю жизнь отстаивал идеалы российской духовности, религиозные ценности, говорил о самобытности русской культуры, об особенностях российской истории – при этом он был не только философом, историком и публицистом, но также писал стихи, занимался сельским хозяйством, практической медициной и даже сделал ряд изобретений – он создал ротационный двигатель, который получил патент в Англии, дальнобойное ружье, а также некоторые другие механизмы. Всё это говорит о том, насколько

© Пархоменко Р.Н., 2024

образованным и одаренным был Хомяков, который в своей жизни добился успехов в разных сферах деятельности.

В контексте данной статьи нас интересуют, прежде всего, философские, политические и культурологические воззрения Хомякова как самого авторитетного представителя консерватизма в России и как основателя течения славянофильства, определившего и путь исторического развития нашей страны, и сам облик России. Для понимания мировоззрения Хомякова важно отметить, он происходил из дворянской семьи и был воспитан в строго православном духе. Духовный стержень его мировоззрения составляло наследие Православной церкви. Он полагал, что развитие философии зависит от познания божественной истины, явленной нам в библейском писании: «Познание Божественных истин дано во взаимной любви христиан и не имеет другого благодетеля, кроме этой любви» [11, т. 2, с. 123].

Таким образом, именно христианская любовь есть основа нашего познания окружающей действительности и сама истина соборна по своей сути – т. е. означает, прежде всего, свободное духовное единение людей в церковной и светской жизни – в противоположность западному индивидуализму. По мнению Хомякова, соборность означает и особое понимание свободы человека – как согласие личных свобод с помощью религии православия. Такое понимание свободы отличается как от католической авторитарности, так и от протестантского индивидуализма [4, с. 317]. В понятии соборности заключена сама суть русской духовности и понятие соборности также порой связывается и с понятием русской идеи, как это делал, к примеру Н.А. Бердяев [5, с. 86].

Важно отметить, что Хомяков противопоставляет понятия духовности и рационализма. По его мнению, рационализм западной философии и теологии являлся свидетельством духовного упадка западного общества, разобщения общества на отдельных индивидов и невозможности познать во всей чистоте идеал Истины. При этом мировая история, по мнению Хомякова, представляет собой постоянную борьбу двух религиозных начал: иранского и кушитского, которые часто были смешаны между собой. Иранство в чистом виде – это христианство и особенно православие. Вся религия и культура западного мира были сформированы кушитством – это проявилось в ярко выраженном рационализме во всех сферах жизни, в том, что католицизм был всегда тесно связан с политикой, а протестантизм – с идеологией капитализма (вспомним работу Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма»).

Хомяков мыслил в рамках русской идеи и полагал, что именно Россия и русская культура и люди обладают особыми духовными качествами, способны сплотить другие страны вокруг себя и, таким образом, прийти на смену на смену западной цивилизации, ориентированной лишь на экономический успех и технический прогресс, но в духовном плане находящейся в глубоком кризисе.

В 1839 г. Хомяков пишет программную статью «О старом и новом», где были изложены основные идеи славянофильства, основанного на поклонении перед древней Русью, таившей «много прекрасных инстинктов, которые ежечасно искажаются» [11, т. 1, с. 460]. По его мнению, в основе истории лежит вера, духовное начало, которое вынуждено постоянно противостоять материальному началу, которое в западных странах совершенно подавляет духовное начало – в этом он видит корень всех бед и неурядиц, которые преследуют Запад.

Хомяков был уверен в духовном превосходстве России на Западом: «Нам стыдно бы было не перегнать Запада. Англичане, французы, немцы не имеют ничего хорошего за собою. Чем дальше они оглядываются, тем хуже и безнравственнее представляется им общество. Наша древность представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собою; но все это было подавлено, уничтожено отсутствием государственного начала, раздорами внутренними, игом внешних врагов. Западным людям приходится все прежнее отстранять, как дурное, и все хорошее в себе создавать; нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь. Надежда наша велика на будущее» [8, с. 127].

По мнению Хомякова, некогда существовавшее культурное и духовное единство людей со временем распалось, т. к. люди стали рассеиваться по всей Земле. Так возникли два ведущих культурно-религиозных образования: *иранское* и *кушитское*. Соответственно, иранский культурно-исторический тип означал приверженность к свободе, духовному развитию, миру с соседями; здесь мы находим теизм и начала этики. Тогда как кушитский культурно-исторический тип по своей сути является агрессивным, нетерпимым к другим культурным ценностям, устремлен к материальному обогащению любыми путями, включая обман и насилие – здесь используются понятия необходимости, натурализма и пантеизма. Нетрудно догадаться, что Россия начала развиваться по иранскому типу, а Запад – по кушитскому, хотя и существуют страны, где представлены оба этих культурно-исторических типа. «Религии свободы Хомяков назвал иранскими, религии необходимости – кушитскими; его историософия была попыткой проследить борьбу иранского и кушитского элементов на протяжении всей истории человечества», – отмечал А. Валицкий [1, с. 254].

В области мышления иранизм – это синтез, кушитство – это анализ и подчеркнутый рационализм, в общественной жизни иранизм в лице своих великих мыслителей и политиков создает естественную свободную общину, а кушитство – некое «искусственное» общество, основанное на апатии населения. Отсюда Хомяков выводит уязвимость иранских цивилизаций, поскольку путь «вверх» – к нравственным ценностям всегда труднее пути вниз – к низменным инстинктам. Поэтому и кушитские цивилизации являются более устойчивыми, т. к. они по своей сути являют крайнее искажения человеческой природы.

Основное различие между германскими и славянскими народами состояло в том, что первые жили завоеваниями, вторые же — земледелием. Община была и у германцев, и у славян, однако у германских народов в основе общины лежало не духовное единение, а «дружинное» начало, из которого и возник феодализм. У германских народов не было «братского», органического единения, что вело к постоянному возрастанию роли произвола и юридической условности в общественной жизни. Города на Западе противопоставлялись деревням, а вместо братской общности в западных странах получил развитие аристократический индивидуализм, ставивший на первое место внешние атрибуты индивида — силу, власть, красоту, материальное богатство.

По мнению Хомякова, именно славянам как носителям чистого иранского духа, принадлежит будущее мира. Как он это объясняет? Славяне являются, преимущественно, земледельческим народом, а таким народам общечеловеческие начала ближе, чем народам военным, также у славян нет высокомерного презрения к другим народам, нет чувства собственного превосходства перед другими народами. Идеал славян — это Илья Муромец — «не витязь бездомный и неугомонный, слуга собственной силы и собственной воли, а сила покорная и кроткая», обороняющая беззащитную слабость от незаконного своеволия [9, т. 5, с. 505].

На Западе вера отделена от разума, тогда как именно вера призвана ограничивать страсти и формировать моральный облик человека. Русская духовная традиция стремится к единству и цельности. Православие, по его мнению, сохранило в чистоте идеал Истины и идеал единения в Истине [2, с. 628]. Примечательно, что из западных стран Хомяков выделял лишь Англию как страну, где в полной мере был сохранен консерватизм [7, с. 156], традиционализм, а также искусство соблюдать баланс между «старым» и «новым». Хомяков говорит даже о «консерватизме» прогресса в этой стране, определяемого им как прогресс без «хирургического вмешательства», как прогресс, который в полной мере сохраняет тесную связь с достижениями прошлого.

Хомяков рассуждает о философии истории в своих «Записках о всемирной истории», где он выделяет некие первоэлементы, возникшие в начале истории и после этого повторяющиеся в ходе ее развития. Целью работы была «понимающая» интерпретация, позволяющая увидеть исторический процесс «изнутри» — путем выявления в нем действия первичных духовных сил, формирующих облик целых народов и отдельных личностей.

В своей философии Хомяков напряженно размышляет о настоящем и будущем нашей страны, при этом его воззрения нельзя классифицировать лишь в духе чисто славянофильской ортодоксии. По мнению А. Валицкого, «Принципиальное различие касалось оценки новой русской государственности и — в тесной связи с этим — оценки петровских реформ.

Подобно другим славянофилам, Хомяков считал государство рационализированной, а значит, искусственной, условной организацией, но

гораздо сильнее подчеркивал его необходимость и даже не боялся говорить о “государственной силе христианства”. Для Киреевского и Аксакова быстрый рост могущества Российского государства после петровских реформ был чисто внешним завоеванием, в сущности пагубным для дорогих им идеалов; для Хомякова же это было свидетельством величия России, торжеством воплощенного в ней чистого иранского духа» [1, с. 270].

В работе «О старом и новом» (1839) Хомяков напрямую выступает против воззрений Киреевского и отмечает, что в древности на Руси идея государства была выражена слабо и это напрямую проявлялось в отсутствии просвещения, и даже «свободной церкви». При этом несмотря на весь консерватизм, деятельность Петра Великого в целом оценивается Хомяковым положительно – несмотря на свои ошибки Петр Великий смог укрепить в России осознание своего величия, мощи.

Такая оценка прошлого России приводит Хомякова к определению роли будущего нашей страны – а именно к мысли, что славянские народы смогут объединиться по предводительством России. И если у Киреевского и К. Аксакова подобный интерес к славянству выражен слабо, Хомяков восполняет этот пробел, что позволяет соотносить его воззрения, скорее, панславизмом Ивана Аксакова, Погодина и Данилевского.

Что касается развития самой России как автономного государства, то, по мысли Хомякова, в развитии общества должны сочетаться две линии: «Одна из них основная, коренная, принадлежащая всему составу, всей прошлой истории общества, есть сила жизни, самобытно развивающаяся из своих начал, из своих органических основ; другая, разумная сила личностей, основанная на силе общественной, живая только ее жизнью, есть сила никогда ничего не созидаящая и не стремящаяся что-нибудь созидать, но постоянно присущая труду общего развития, не позволяющая ему перейти в слепоту мертвенного инстинкта или вдаваться в безрассудную односторонность. Обе силы необходимы, но вторая, сознательная и рассудочная, должна быть связана живою и любящею верою с первою, силою жизни и творчества. Если прервана связь веры и любви, наступают раздор и борьба» [9, т. 1, с. 127–128].

При этом как одна из проблем в развитии России в то время Хомяковым называется разрыв между образованными людьми и простым народом. Такое положение дел явилось следствием политики Петра Великого и привело впоследствии к появлению в России непримиримых течений славянофилов и западников.

Со временем спор славянофилов и западников выйдет далеко за пределы нашей страны и продолжится вплоть до наших дней во многих странах мира как спор между либералами и консерваторами или же, выражаясь современным языком, между регионалистами (или даже националистами) и глобалистами [6, с. 115]. И сегодня глобалисты в силу складывающихся политических и экономических реалий, похоже, проигрывают этот спор.

Даже сама Библия, где в главе Бытие рассказывается о Вавилонской башне – которую и можно считать определенным провозвестником глобальной культуры, где все должны были понимать друг друга в силу единого языка – демонстрирует ошибочность такой идеи. Как известно, Бог разрушил Вавилонскую башню для того, чтобы разные культуры жили согласно своим традициям.

Многие отечественные философы размышляли о настоящем и будущем нашей страны. К примеру, К.Н. Леонтьев полагал, что Россия – это не просто государство: «Россия, взятая во всецелости со всеми своими азиатскими владениями, это целый мир особой жизни, особый государственный мир, не нашедший еще своеобразного стиля культурной государственности <...> Это более широкое, и по мысли независимое, должно быть не чем иным как развитием своей собственной славяно-азиатской цивилизации...» [3, с. 236]

Возвращаясь к идеям Хомякова о России и ее будущем и, в частности, к его разделению стран на последователей иранизма и кушитства, нетрудно заметить, что эта концепция послужила в большей степени для развития течения панславизма, тогда как в спорах славянофилов и западников она была использована в меньшей степени. Популярное среди русских консерваторов и славянофилов понятие «соборности» Хомяков трактовал как то, что российский народ живет инстинктивной жизнью и занят добычей хлеба насущного – при этом великие вопросы «большой» морали и достоинства человека часто остаются в тени – здесь прослеживается влияние кушитства. И лишь великие люди – богоизбранные – проповедуют идеалы иранизма. Здесь прослеживается определенная амбивалентность взглядов Хомякова об особой миссии России и ее народа – с одной стороны, и погруженности в страсти и трудовые заботы большинства населения – с другой.

Обращаясь к наследию Хомякова в целом, можно отметить, что работа «Записки о всемирной истории» – а это главная работа Хомякова – не сыграла большой роли в процессе становления течения славянофильства в России. Тогда как небольшие статьи - «Письмо об Англии», «Мнение иностранцев о русских», «Мнение русских об иностранцах» – внесли гораздо более существенный вклад в славянофильство и формирование консервативной традиции у нас в стране. Не случайно именно имя Хомякова в истории отечественной философии в первую очередь ассоциируется именно с течением консерватизма, а также с его вкладом в развитие русской религиозной философии XX столетия.

В заключении можно отметить, что сегодня, когда происходит прямое столкновение между т. н. «коллективным Западом» и незападными странами, которые, прежде всего, стремятся отстаивать свою культуру и ценности, свое право жить собственной жизнью без постоянного вмешательства во внутренние дела со стороны Запада – размышления Хомякова об иранизме и кушитстве, об особой роли России в мире [10, с. 492] становятся очень важными и приобретают особую ценность. Именно в наши дни эти

идеи обретают неоспоримую актуальность и могут дать плодотворный импульс как для дальнейшего развития самой России, так для поиска выхода из глобальных внешнеполитических противоречий нашего времени.

Список литературы

1. Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 704 с.
2. Кожурин А.Я. (ред.) Консерватизм: pro et contra. Антология. СПб.: РХГА, 2016. 1120 с.
3. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. (ред.) Очерк русской философии истории. Антология. М.: ИФ РАН, 1996. 366 с.
4. Пархоменко Р.Н. Консерватизм и свобода: диалектика несовместимого? // Философские и методологические проблемы исследования российского общества: Сб. тр. Пятой Междунар. науч. конф. М.: Российская открытая академия транспорта федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Российский университет транспорта» (МИИТ), 2022. С. 316–321.
5. Пархоменко Р.Н. Разум или дух? К вопросу о сущности российского самосознания // Позиция. Философские проблемы науки и техники. 2023. № 19. С. 83–86.
6. Пархоменко Р.Н. Традиционализм, консерватизм и общество // Позиция. Философские проблемы науки и техники. 2022. № 18. С. 111–120.
7. Руткевич А.М. Что такое консерватизм? М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 224 с.
8. Хомяков А.С. О старом и новом // Новикова Л.И., Сиземская И.Н. (ред.) Очерк русской философии истории. Антология. М.: ИФ РАН, 1996.
9. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений в восьми томах. М.: Университетская типография, 1886-1900.
10. Хомяков А.С. Призвание России. М.: РИПОЛ классик, 2017. 526 с.
11. Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. М.: Московский философский фонд Издательство «Медиум», 1994. 591 + 479 с.

A.S. KHOMYAKOV ABOUT THE PRESENT AND FUTURE OF RUSSIA

R.N. Parkhomenko

Russian University of Transport, Moscow

This article analyzes the views of A.S. Khomyakov about the present and future of Russia, about the attitude to Western countries and Western values, as well as on the role of our country in the world arena. The meaning of his concept of Iranism and food as two fundamental lines of the development of world civilization, culture and spirituality is revealed. Khomyakov's attitude to the concept of collegiality and to the course of Slavophilism is shown, and a certain ambivalence of his views is also revealed when it comes to the spiritual qualities of Russian people. In addition, the position of Khomyakov's heritage in the dispute between Slavophiles and Westerners is determined, his influence on the

formation of the course of pan -Slavism. In the conclusion of the article, a modern assessment of Khomyakov's heritage is given and the relevance of the ideas of one of the leading thinkers of domestic conservative thought was determined.

Keywords: *A.S. Khomyakov, Russia, West, Conservatism, Slavophilism, Westernism, Globalism, Regionalism.*

Об авторе:

ПАРХОМЕНКО Роман Николаевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва. E-mail: parkhomenkor@mail.ru

Author information:

PARKHOMENKO Roman Nikolaevich – PhD, Professor of the Department of Philosophy of the Russian University of Transport, Moscow. E-mail: parkhomenkor@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 11.10.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 25.10.2024.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.151

**В.О. КЛЮЧЕВСКИЙ «ЕВГЕНИЙ ОНЕГИН И ЕГО ПРЕДКИ»:
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ
(статья первая)**

Е.Е. Михайлова

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

Рассмотрена вариативность исследовательских приемов русского историка рубежа XIX–XX вв. В.О. Ключевского. Для текстовой наглядности выбрана статья «Евгений Онегин и его предки», написанная историком в 1887 г. по поводу полстолетия со дня смерти А.С. Пушкина. Ключевский представлен в двух аспектах: как позитивист, анализирующий много фактических реалий, и как герменевт, способный приблизить читателя к смысловой жизни текста известного романа. Содержательно статью Ключевского можно разбить на две части, в первой анализируется «здесь-и-теперь» образ главного героя Евгения Онегина, во второй – культурно-исторический контекст формирования образованного дворянина в России в течение двух предыдущих столетий. Сделан вывод о том, что Ключевский рассматривает историю России с середины XVII до начала XIX в. как время вызревания ускоренной смены разнохарактерных общественных типов, в череде которых имеет место и образ «лишнего человека».

Ключевые слова: В.О. Ключевский, А.С. Пушкин, история, культура, позитивизм, герменевтика.

Поводом для написания статьи послужил российский художественный фильм «Евгений Онегин» (реж. С. Андреасян, 2024 г.). Вернее сказать, не сам фильм, а впечатления, связанные с посещением кинотеатра. Кинозал полностью оказался заполненным школьниками-девятиклассниками. Было понятно, что их в обязательном порядке привели учителя на просмотр фильма по мотивам произведения, входящего в основную школьную программу. Молодые зрители вежливо смотрели фильм, хрустя поп-кормом и запивая кока-колой, по окончании сеанса они медленно двигались к выходу, переговариваясь о всяких пустяках. Наблюдая за ними, мысленно пыталась представить, что они думают об Онегине? Каким персонажем он им кажется – реальным или мультимедийным? Понятны ли им переживания главных героев и вопросы любви, судьбы и выбора, которые они пытались решить?

Желание ответить на вопрос, кто такой Евгений Онегин вылилось в подготовку данного материала. Своеобразным помощником оказалась статья Василия Осиповича Ключевского «Евгений Онегин и его предки» (1887 г.). Профессор Московского университета написал и впервые представил эту работу на заседании Общества любителей российской

© Михайлова Е.Е., 2024

словесности 1 февраля 1887 г., приуроченном к пятидесятилетию годовщины смерти Пушкина.

Для начала разговора следует сразу же отметить, что во всех своих текстах, посвященных Пушкину, Ключевский говорит с большой теплотой и одобрительной оценкой о творчестве поэта. В речи, прочитанной на заседании в Московском университете в 1899 г. в связи со столетием со дня рождения Пушкина, звучат такие слова: «Пушкин не был поэтом какого-либо одинокого чувства или настроения, даже целого порядка однородных чувств и настроений: пришлось бы перебрать весь состав души человеческой, перечисляя мотивы его поэзии» [3, с. 104]. Пушкин поэтически гибко владел «смехом и слезами», в его поэзии не было мысленного разделения на великие и малые события, все укладывалось в цельное мирозерцание. Современные исследователи солидаризируются с такой оценкой Ключевского, объясняя совершенство пушкинского творения «смысловой полифонией» [7].

Мастер образного слова, Ключевский предлагает каждому читателю произведений Пушкина пристально заглянуть в самого себя, почувствовать, как эти настроения определяют направление и темп его жизни. На взгляд историка, если глубже разобраться в мотивах поэта, приходит понимание, что природа этих настроений не специфически русская; формируя национальное самосознание, она приобретает «общечеловеческие мотивы общезжития» [3, с. 106].

В текстах Ключевского рефреном звучат слова о том, что у него не поднимается «критическая рука» на произведения Пушкина. Однако, если рассматривать слово «критика» как анализ, видно, что роман «Евгений Онегин» рассмотрен в свете двух методологий: в позитивистском ключе многофакторного анализа и с герменевтической позиции. Ключевский собирает разбросанные по тексту штрихи биографии Онегина и погружается в культурно-историческую ситуацию, в которой живет герой романа, пытается понять, к какому общественному типу он принадлежит. По факту речь идет о времени с 1819 по 1825 г. Однако, в изучении генеалогии дворянских корней Онегина Ключевский уходит в глубь истории, в эпоху правления Алексея Михайловича, Петра I, Елизаветы Петровны и Екатерины II.

Текст романа «Евгений Онегин» в риторике московского профессора наделен многими оценочными эпитетами, среди которых чаще всего встречаются такие, как «событие нашей молодости», «перелом развития», «выход из школы», текст, который вызывает потребность «задавать себе вопросы» и в поисках ответов на них помогает «извлекать житейские правила» [2, с. 84].

В реакции русского читающего общества на роман «Евгений Онегин» Ключевский усмотрел некую динамику. По его наблюдениям, старшее поколение читало роман на фоне не умолкающих литературных споров о самом Пушкине, чье творчество становилось символом вызревания русской культуры. Младшее поколение воспринимало роман уже под действием

новых социокультурных веяний, сложившихся с середины 1850-х гг. в связи с результатами Крымской войны. На фоне такой развилки, те, кто родились через несколько лет после смерти Пушкина, оказались между двумя активными умственными волнами старших и младших. Получилось, что они знакомились с романом в ситуации некоего «литературного затишья», наступившего между одной и другой бурей страстей. По сути, «Евгений Онегин» оказался для Ключевского и его ровесников книгой взросления, первым житейским учебником. Читая роман, молодые люди ощущали, порой неосознанно, что переходят символическую черту, отделявшую стадию ученичества от приобретения житейского опыта. По наблюдениям Ключевского получается, что старших читателей романа волновала культурная идентификация русского общества, младших – социальные проблемы, а его сверстников – практическая нравственность. Ключевский напрямую относит себя к поколению после 1837 г., «которое уже не застало Пушкина в живых и на нравственную физиономию которого роман более, чем другие его произведения, положил особую, немножко сентиментальную складку» [2, с. 85].

Ключевский рассуждает, что роман «Евгений Онегин» оказался для него первостепенным в триаде литературных сочинений, силу впечатлений от которых не смогли превзойти все последующие произведения русской литературы. Речь идет о романах И.С. Тургенева «Дворянском гнезде» и И.А. Гончарова «Обломове». Ключевский дает обоим произведениям художественно емкое резюме: «Обе пьесы – похоронные песни: в одной отпевался известный житейский порядок, в другой – общественный тип» [2, с. 87]. И задается вопросом, почему, прочитав эти «книги об умирающих», он и его читающие сверстники вновь обратили внимание на роман «Евгений Онегин»? В писках общего между Онегиным, Лизой Калитиной и Обломовым Ключевский дает интересный ответ. С его слов, все три персонажа принадлежат к одному порядку вещей. Будучи образованными и способными по своей природе нести добро, они не смогли вписаться в общество, испытывали одинаковое состояние, определяемое словом «чужой». Внешне кажется, что в финале каждый пытается избавиться от этого состояния, разумеется, каждый по-своему. Героиня Тургенева уходит в монастырь, герой Гончарова впадает в безмятежность и лень, а персонаж Пушкина томится от истощающего его силы безделья, лишь время от времени меняя жизненные локации [2, с. 87–88]. Однако, если заглянуть «вглубь строки», то видно, что именно драматизм становится смысловой объединяющей этих персонажей, вышедших из-под талантливого пера Пушкина, Тургенева и Гончарова, – быть чужим, испытывать груз общества, в котором приходится жить.

Онегин, в наблюдениях Ключевского, выбивается из сонма действующих персонажей романа, он «самое лишнее лицо». Если решение вопросов любви, судьбы и выбора Лизы Калитиной и Обломова почти никак не отражалось на их окружении, то Онегин откровенно выступил в роли возмутителя спокойствия. Праздный пришелец из столицы, он устраивает переполох в провинциальной глуши, тревожит привычный уклад жизни сразу

нескольких помещичьих семьях. В итоге, неосознанно испытывая терзания совести и досаду на самого себя, бросает всех и уезжает. Описывая коллизии сюжета, Ключевский предлагает устами героини романа Татьяны Лариной задаться вопросом о том, кто же такой Евгений Онегин: «Что ж он? Ужели подражание, ничтожный призрак или еще, москвич в Гарольдовом плаще, чужих причуд истолкованье, слов модных полных лексикон? Уж не пародия ли он?» [4, с. 134].

Исследователи солидаризируются во мнении, что Ключевский – мастер слова [1]. Поэтому характеристику, данную им Евгению Онегину, трудно описать лучшими словами. В этой связи позволю длинный, но очень интересный фрагмент [да простит меня система Антиплагиат. – Е.М.]. В своей статье «Евгений Онегин и его предки» пушкинский герой описывается так: «Забав и роскоши дитя» и сын промотавшегося отца, 18-летний философ с охлажденным умом и угасшим сердцем, он начал жить, т.е. жечь жизнь, когда следовало учиться; приниматься учиться, когда другие начинали действовать; устал, прежде чем принялся за работу; суетливо бездельничал в столице, лениво бездельничал и в деревне; из чванства не сумел влюбиться, когда это было нужно, из чванства же поспешил влюбиться, когда это стало преступно; мимоходом, без цели и даже без злости убил своего приятеля; без цели поездил по России; от дел нечего вернулся в столицу донашивать истощенные разнообразным бездельем силы» [2, с. 87]. Как видим, в портрете героя присутствует дихотомия, выраженная в противопоставлении «я» и «другой». Дискурсивно привлекательный для слуха прием создает эффект вступления в жизнь, как говорят музыканты, «из-за такта», со слабой доли. В оптике Ключевского, вызревает процесс, согласно которому постепенно, шаг за шагом молодые люди, не вписывающиеся в общепринятый ритм жизни, образуют особый общественный тип «лишнего человека».

Рассмотрим, вслед за Ключевским, на каких фактах выстраивается в романе образ Онегина. Историк предлагает изучать этот процесс по примеру, подсказанному читателям самой Татьяной. «Мы старались пробраться украдкой в кабинеты людей того времени, разобрать книги, которые они читали и которые читали их отцы, с оставленными на полях отметками крестами и вопросительными крючками», – пишет Ключевский [2, с. 88]. Картина выглядит следующим образом. Онегин родился «на берегах Невы», в дворянской семье, получил только домашнее образование. Сначала мы его встречаем молодым столичным франтом, который «как *dandy* лондонский одет» [4, с. 10]. Хочется отметить, что феномен «денди» в русском обществе первой половины XIX в. справедливо рассматривается исследователями как популярная форма заимствования житейских удобств у западной культуры [6, с. 58–59].

Далее по тексту романа выясняется, что Онегин нигде не служил, и это выглядит странным для традиций его сверстников, встретивших 1812 г. в возрасте 16-17 лет. Ключевский подробно анализирует Жалованную

дворянству грамоту Екатерины II (1785), согласно которой можно было делать выбор – служить или не служить. Тем самым, не находящийся на службе дворянин формально не нарушал законов империи. Однако в глазах правительства и общественном мнении такая практика всячески порицалась. Ю.М. Лотман в своих известных «Комментариях» к роману «Евгений Онегин» описывает ситуацию, когда в столице и на почтовом тракте дворянин, не стоящий на гражданской или военной службе, должен был пропускать вперед лиц, отмеченных чинами [5, с. 50]. В том же тексте Лотман говорит и о вызревании другой тенденции в понимании государственной службы. С поэтического посыла Н.М. Карамзина, отказ от службы неожиданным образом нашел своих адептов в русском обществе и приобрел новые контуры. То, что раньше называлось эгоизмом и отсутствием патриотических чувств, теперь означало борьбу за личную независимость, за право определять род своих занятий. Томясь в свое время от придворной службы, зрелый Пушкин проникся либеральными идеями «читать самого себя» и наделил ими своего героя [5, с. 51].

Онегин ведет жизнь молодого человека, свободного от служебных обязательств. Такую роскошь могла позволить себе лишь немногочисленная группа дворянской молодежи, имеющей богатых родителей или родственников. Обычный день Онегина в столице был расписан «по звону брегета». Еще в постели он получал приглашения на вечер, гулял пешком по бульвару или ездил верхом, обедал в модном ресторане Талона, проводил время в театре, возвращался домой, чтобы переодеться, и отправлялся на бал. Читаем у Пушкина финал дня: «Что же мой Онегин? Полусонный в “постелю” с бала едет он: а Петербург неутомонный уж барабаном пробужден. Встает купец, идет разносчик, на биржу тянется извозчик, с кувшином охтенка спешит, под ней снег утренний хрустит» [4, с. 22]. Лотман отмечает, что такое право вставать как можно позже являлось своего рода признаком аристократизма. Мода просыпаться, когда весь город уже давно бодрствует, восходила к французской аристократии и была завезена в Россию эмигрантами-роялистами [5, с. 73].

Схожий пошаговый образный ряд имела и жизнь Онегина в поместье: утреннее плаванье, кофе, журналы, бильярд, верховая езда, обед с Ленским. О постылой повторяемости дней вновь читаем у Пушкина: «Так точно равнодушный гость на *вист* вечерний приезжает, садится; кончилась игра: он уезжает со двора, спокойно дома засыпает. И сам не знает по утру, куда поедет ввечеру» [4, с. 71].

Для полноты образа Онегина следует остановиться еще на одном важном моменте, подмеченном Ключевским. Речь идет об отношении молодых людей к войне с Наполеоном и к восстанию декабристов. Онегин был тем, кто по молодости лет не принимал участие в военных делах 1812-1814 гг. и не был вовлечен в события 14 декабря 1825 г. Вместе со своими сверстниками он вживался в столичную жизнь с ее «показным умом, заученными приличиями, заменяющими нравственные правила, и с

любезными словами, прикрывавшими пустоту общежития», – пишет Ключевский [2, с. 100]. Такая жизнь не приучала молодых людей ни к умственному труду, ни к практической деятельности, порождая лишь скуку и хандру.

«Полная нравственная растерянность» – так резюмирует Ключевский нарисованный образ Онегина. По его мнению, способность поэтического вживания в мир своих героев позволила Пушкину в числе первых подметить появление новой разновидности «русских чудачков», пребывающих в состоянии, когда «ничего сделать нельзя и не нужно делать» [2, с. 100].

Если направляться к завершению статьи, можно высказать ряд суждений.

На современных школьных уроках и университетских лекциях «Евгения Онегина» разбирают как произведение, которое показывает жизнь и проблемы, волнующие российских дворян XIX в. Об Онегине говорят, как о человеке своего времени – умном, но уставшем от светской жизни. Большое внимание уделяют тому, как роман отражает обычаи и настроение эпохи, например, идеи декабристов и тему «лишнего человека».

Очевидно, что такая линия рассуждений уходит корнями в исследовательскую традицию России рубежа XIX–XX вв., в частности, в сочинения Ключевского. В своей статье «Евгений Онегин и его предки» московский профессор демонстрирует два исследовательских приема. Как историк-позитивист он собирает и анализирует немало фактов, достоверно описывающих образ героя романа. Как герменевт, способный приблизить читателя к смысловой жизни текста, помогает проникнуть в культурно-историческую ситуацию, в которой протекали события романа. Рефлексируя, историк направляет внимание не только на осознание собственных исходных позиций и впечатлений о романе Пушкина, но и старается вести диалог со слушателями/читателями. Он предлагает рассматривать предложенную точку зрения как открытую, завершающуюся словами «судить вам». Историю России с середины XVII до начала XIX в. Ключевский рассматривает как время вызревания ускоренной смены разнохарактерных общественных типов, в череде которых находит свое место и образ «лишнего человека», «чужака», «русского чудака».

Рассуждения Ключевского не лишены противоречий. Наделяя Онегина эпитетом «лишний человек», в своих лекциях по русской истории и статьях он, наоборот, показывает, что герой романа Пушкина – непосредственный продукт культурно-исторического развития российского дворянства. Разговор о выявленной несогласованности предполагаем продолжить во второй статье по одноименной теме.

Список литературы

1. Алехин Э.В. В.О. Ключевский: историк, педагог и мастер слова // Социально-экономическое и политическое развитие территории: проблемы и

решения / материалы VIII Межд. науч.-практ. конф. Пенза: Изд-во «Приволжский дом знаний», 2021. С. 10–14.

2. Ключевский В.О. Евгений Онегин и его предки // В.О. Ключевский. Сочинения: в 9 т. / под ред. В.Л. Янина. М.: Мысль, 1990. Т. IX. Материалы разных лет. С. 84–101.

3. Ключевский В.О. Памяти А.С. Пушкина // В.О. Ключевский. Сочинения: в 9 т. / под ред. В.Л. Янина. М.: Мысль, 1990. Т. IX. Материалы разных лет. С. 101–108.

4. Пушкин А.С. Евгений Онегин: Роман в стихах. М.: Детская литература, 2001. 208 с.

5. Лотман Ю.М. Роман А.С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий. Л.: Просвещение, 1983. 416 с.

6. Усманова Д.М., Лукоянов К.В. Феномен «денди» в социокультурном пространстве Российской империи в первой половине XIX века: историко-лингвистический анализ // Российские исследования. 2023. Т. 4, № 2. С. 56–75.

7. Шильцев В.Д. О полифонии смыслов «Евгения Онегина» // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2022. Т. 8, № 1 (29). С. 76–107.

V.O. KLIUCHEVSKY «EUGENE ONEGIN AND HIS ANCESTORS»: CULTURAL AND HISTORICAL CONTEXT

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

The variability of research methods of the Russian historian of the turn of the XIX-XX centuries V.O. Kliuchevsky is considered. The article «Eugene Onegin and his ancestors», written by the historian in 1887 on the occasion of half a century since the death of A.S. Pushkin, is chosen for textual clarity. Kliuchevsky is presented in two aspects: as a positivist, analyzing many factual realities, and as a hermeneutist, able to bring the reader closer to the semantic life of the text of the famous novel. Content-wise, Kliuchevsky's article can be divided into two parts, the first analyzes the «here-and-now» image of the protagonist Eugene Onegin, the second analyzes the cultural and historical context of the formation of an educated nobleman in Russia during the previous two centuries. It is concluded that Kliuchevsky considers the history of Russia from the middle of the XVII to the beginning of the XIX century as a time of maturation of accelerated change of different characteristic social types, in the succession of which finds a place for the image of the «superfluous man».

Keywords: V.O. Kliuchevsky, A.S. Pushkin, history, culture, positivism, hermeneutics.

Об авторе:

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

Author information:

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

Дата поступления рукописи в редакцию: 21.10.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 25.10.2024.

УДК 1(091):140.8

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.159

ПЕРВЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ МАНИФЕСТ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА И МИРОВОЗЗРЕНИЕ ФРИДРИХА НИЦШЕ

В.В. Буланов

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

Автор статьи пытается выяснить степень близости мировоззрения Ф. Ницше с убеждениями Н.А. Бердяева – автора книги «Философия свободы». По мнению автора, христианские убеждения Н.А. Бердяева мешали ему сильно увлечься идейным наследием Ф. Ницше. Тем не менее, с точки зрения автора, Бердяева сближают с Ницше критическое отношение к социокультурной ситуации в Европе рубежа XIX – XX веков и стремление преодолеть человека, преобразовав его сущность.

Ключевые слова: *Богочеловек, мировоззрение, позитивизм, рационализм, сверхчеловек, человек, творчество, христианство.*

Произведение «Философия свободы», созданное Николаем Бердяевым в 1911 г., стало его философским манифестом. В период работы над ним мыслитель попытался систематизировать собственные размышления, отражённые в статьях 1904–1908 гг. Для статей Бердяева этого периода, как и для его книги «Философия свободы», характерно исповедание христианства [3, с. 207; 7, с. 275; 6, с. 11–12]. Бердяев увлекался размышлениями В.С. Соловьёва о Богочеловечестве [3, с. 208; 2, с. 86; 4, с. 44] настолько, что заявил: «Философия свободы есть философия богочеловечества» [6, с. 12]. На протяжении этих лет Бердяев неоднократно критически высказывается о попытках человека перерастить себя без веры в Бога, в том числе об учении Ф. Ницше о сверхчеловеке [3, с. 207–208; 4, с. 44; 6, с. 164]. В статье 1905 г. «Трагедия и обыденность» он назвал недоразумением ницшевскую пропаганду имморализма, а призыв Ницше отказаться от поиска трансцендентного – шагом к отказу от бытия и от морали [5, с. 233, 239]. Этой же позиции мыслитель придерживается, будучи автором «Философии свободы». Казалось бы, в тексте данного произведения Бердяева не может быть ничего, что сближало бы мировоззрение его автора с мировоззрением Ницше. Но это, как представляется, не так. На наш взгляд, в пользу такого утверждения можно привести два основных аргумента. Во-первых, Бердяева роднит с Ницше неприятие социокультурной ситуации, сложившейся в Европе рубежа XIX–XX столетий. Во-вторых, Бердяев сочувствует попытке Ницше превзойти человека. Рассмотрим эти аргументы подробнее.

Ницше и Бердяев: общность неприятия социокультурной ситуации в Европе конца XIX – начала XX века

Если обратиться к тексту произведения Ницше «Так говорил Заратустра» (1883–1886), то станет очевидным, что этому немецкому философу по

© Буланов В.В., 2024

трём причинам очень не нравится социокультурная ситуация в Европе конца XIX столетия. Как видится, эти же причины являются основанием недовольства Бердяева социокультурными процессами рубежа XIX–XX вв.

Во-первых, это осуждение Ницше и Бердяевым суетного стремления европейцев того времени наладить комфортное индивидуальное существование. Ницше, будучи сторонником аристократизма духа, с горечью констатирует, что настала эпоха господства «маленьких людей», людей с маленькими мыслями, желаниями и добродетелями, людей, которым доступно только стремление получше устроиться и «жалкое довольство» [8, с. 289]. Бердяеву как религиозному философу претит в современниках «суетная жажда устроения общей жизни перед лицом тления и смерти человека ... и всего мира» [6, с. 119].

Во-вторых, это неприятие Ницше и Бердяевым рационалистического мировоззрения, популярного в Европе конца XIX – начала XX в. В частности, Ницше утверждает, что самонадеянно превозносить разум и принажать тело, потому что в человеческом теле «за всеми твоими мыслями стоит могущественный правитель, неведомый мудрец – и он называется Самость». И не тело является инструментом разума, а, напротив, «орудие твоего тела есть твой ... разум» [8, с. 34]. По убеждению Бердяева, «ни природа реальности, ни природа свободы, ни природа личности не могут быть постигнуты рационалистически» [6, с. 20], мало того, «рационализм есть болезнь и расстройство» [6, с. 91].

В-третьих, это критическое отношение Ницше и Бердяева к позитивизму, который во второй половине XIX в. превратился во влиятельное философское течение, но быстро оказался в кризисе. Так, Ницше, явно думая о сторонниках позитивизма, призывает остерегаться учёных, так как они кичатся своей правдивостью, но при этом ненавидят творящих из-за собственного бесплодия и не способны воспринять объект познания живым и цельным (у них холодные, иссохшие глаза, перед ними всякая птица лежит ошипанной) [8, с. 292]. Бердяев с удовлетворением констатирует, что позитивистская «вера в бога науки ныне пошатнулась» [6, с. 38], и «преодолевается самодовольство учёных, их догматическое отношение к незыблемым основам науки заменяется отношением критическим» [6, с. 39]. Бердяев в почти духе Ницше заявляет, что позитивистская гносеология «разлагает личность на drobные части, отвергая её ... субстанциональность» [6, с. 20]. По его мнению, «позитивизм упразднил бытие..., ...отдал ...человека во власть призрачных формальностей» [6, с. 120].

Ницше и Бердяев: стратегии преодоления человека

И Ницше, и Бердяев отвергают взгляд на человека, изложенный в позитивистской теории естественного отбора, выдвинутой Ч. Дарвином. По мнению Ницше, человек сущностно является переходной стадией, это

«разлад и двойственность между растением и призраком» [8, с. 13], а эволюция человека уже привела к эпохе господства посредственных «маленьких людей» [8, с. 259], а впоследствии заведёт человека к пределу личностной деградации – к эпохе преобладания типа «последнего человека» [8, с. 17–18]. Ницше выдвигает контраргумент дарвинизму, призывая содействовать преодолению типа «маленького человека» путём содействия появлению сверхчеловека [8, с. 13, 259]. Дарвинизм претит Бердяеву как проявление «религии человеческого самообожествления и самоудовлетворенности», так как её лейтмотив противоположен цели христианской антропологии, то есть обожению человеческой природы [6, с. 175]. Поэтому оба данных мыслителя едины в стремлении разработать эффективную стратегию преодоления человека и тем самым бросить вызов дарвинизму. Как видится, у этих стратегий можно выделить два важных сходства.

Первое из них заключается в заимствовании Бердяевым у Ницше слова «сверхчеловек». Однако у Ницше сверхчеловек – это посюсторонняя сущность, итог совершенствования отдельного и наиболее возвышенного, «высшего человека» как земного существа [8, с. 13–14]. Для него превращение человека в сверхчеловека – чуть ли не смерть, так как оно происходит, судя по образному изречению ницшевского героя Заратустры, «когда вырастает человек до той высоты, где молния поражает и убивает его» [8, с. 290]. У Бердяева ницшевская стратегия преодоления человека без Бога вызывает сочувственное сожаление: она обречена на неудачу, потому что «человек, предоставленный самому себе, ...всегда оказывается трагически беспомощным» [6, с. 164]. Бердяев убеждён в том, что сверхчеловеческое состояние человека не может быть безбожным и индивидуальным, оно является коллективно-религиозным, «соборным, ...церковным» [6, с. 26]. Оно достигается постепенно, посредством устранения из человеческой сущности греховности, её обожения, преображения человека в Богочеловека [6, с. 175].

Второе сходство – надежда на творческую способность человека. Но Бердяев понимает суть творчества, ведущего к преодолению человеческой сущности, иначе, чем Ницше. Ницше воспекает такое творчество, которое содействует завершению тяжкого процесса формирования в душах людей того, что в человеке самое далёкое, самое глубокое, звездоподобная высота и необыкновенная сила», то есть сверхчеловеческого начала [8, с. 288, 294]. Потенциальный сверхчеловек – это свободный творец ценностей, недаром «высшему человеку» ницшевский Заратустра задаёт роковой вопрос: «Можешь ли ты дать себе своё добро и своё зло и поставить над собой свою волю, как закон?» [8, с. 65]. Мечта о таком творческом преображении человека, по мнению Бердяева, это проявление человекобожества, греховной попытки человека стать Богом лишь своими силами [6, с. 219]. Бердяев называет истинное преображение сущности человека посредством творчества теургией, и такое «творчество не может быть торжеством индивидуализма, творчество всегда переходит грани индивидуальности, оно церковно по

существу, оно есть общение с душою мира» [6, с. 221]. Согласно Бердяеву, посредством теургии человек не становится Богом, но сотрудничает с Ним на равных: «Теургия есть творчество с Богом, творчество божественного в мире, продолжение творения Бога» [6, с. 219], именно так «через творчество творение поднимается на высочайшие вершины» [6, с. 220].

Итак, анализ содержания книги «Философия свободы», философского манифеста Бердяева, даёт основание говорить о наличии определённых симпатий её автора к мировоззрению Ницше. Конечно, Бердяев в период создания данного произведения уже был убеждённым христианином, а Ницше был деятельным противником христианства. Тем не менее их сближает критическое отношение к социокультурной ситуации Европы рубежа XIX–XX столетий, а также стремление разработать стратегию преодоления человека, предполагающую изменение его сущности.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Демократия и мещанство // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные* (1900–1906 гг.). М.: Канон+; Реабилитация, 2002. С. 460–464.
2. Бердяев Н.А. К психологии революции // Бердяев Н.А. *Духовный кризис интеллигенции*. М.: Канон +; Реабилитация, 1998. С. 46–66.
3. Бердяев Н.А. О новом русском идеализме // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные* (1900–1906 гг.). М.: Канон+; Реабилитация, 2002. С. 173–216.
4. Бердяев Н.А. Русские богоискатели // Бердяев Н.А. *Духовный кризис интеллигенции*. М.: Канон +; Реабилитация, 1998. С. 35–45.
5. Бердяев Н.А. Трагедия и обыденность // Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т.* М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 217–246.
6. Бердяев Н.А. *Философия свободы* // Бердяев Н.А. *Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма*. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. С. 11–244.
7. Бердяев Н.А. Христос и мир. Ответ В.В. Розанову // Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т.* М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 274–290.
8. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. *Полное собрание сочинений: в 13 т.* М.: Культурная революция, 2007. Т. 4. 432 с.

NIKOLAI BERDYAEV'S FIRST PHILOSOPHICAL MANIFESTO AND FRIEDRICH NIETZSCHE'S WORLDVIEW

V.V. Bulanov

Tver State Medical University, Tver

The author of the article tries to find out the degree of closeness of F. Nietzsche's worldview with the beliefs of N.A. Berdyaev, the author of the book «Philosophy of Freedom». According to the author, N.A. Berdyaev's Christian beliefs prevented him from getting very carried away by the ideological legacy of F. Nietzsche. Nevertheless, from the author's point of view, Berdyaev is brought closer to Nietzsche by a critical attitude to the socio-cultural situation in Europe at the turn of the XIX-XX centuries and the desire to overcome man by transforming his essence.

Keywords: *worldview, Godman, man, superman, positivism, rationalism, christianit.*

Об авторе:

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

Author 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

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.08.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 21.09.2024.

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: **ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

УДК 125:141.31

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.164

ПРОБЛЕМА КОНТИНУУМА В «КОММЕНТАРИИ НА “ФИЗИКУ” АРИСТОТЕЛЯ» РИЧАРДА РУФА ИЗ КОРНУЭЛЛА

А.В. Симонян

ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва

Ричард Руф из Корнуэлла – философ и францисканский теолог XIII в., один из первых западноевропейских комментаторов естественнонаучных сочинений Аристотеля, благодаря которым изучение *Libri naturales* вошло в учебную программу европейских университетов. В статье анализируется фрагмент комментария Руфа на «Физику» (Книга III, Часть 1, п. 2), в котором обсуждается «наиболее верное определение» (*verissimo definitio*) континуума. Несмотря на то, что наиболее верным схоласт признает аристотелевское определение понятия континуума («континуум есть то, что делимо до бесконечности»), приводимые комментатором аргументы выходят за рамки оригинального учения Аристотеля. Исследуя определение «континуума», а также связанные с ним понятия количества и величины, философ затрагивает проблему делимости формы и материи, обсуждаемую в кругах Оксфордской школы.

Ключевые слова: *средневековая философия, Ричард Руф из Корнуэлла, средневековые комментарии на «Физику» Аристотеля, «Комментарий на “Физику”», «In Physicam Aristotelis», Аристотель, «Физика», континуум, Роберт Гроссетест.*

Понятие «континуум» занимает важное место в философии Аристотеля. Будучи принадлежащим к проблемному полю различных областей философского знания, оно встречается у Аристотеля как в «Метафизике» [2], так и в цикле натурфилософских сочинений («Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении» и др.). Однако наиболее оформленный вид оно получает в «Физике». В своем стремлении создать науку о природе как начале движения и изменения¹ Аристотель нуждается в фундаменте, который находит в своей теории континуума [4, с. 93]. «И фундамент этот, – как замечает П.П. Гайденок, – оказался достаточно крепким: на нем возводила свои постройки не только физика Античности и Средних веков, но и физика Нового времени. Многое было пересмотрено в аристотелевской физике учеными XVI–XVII вв.; были отвергнуты не только основные категории, с

¹ «Так как природа есть начало движения и изменения, а предметом нашего исследования является природа, – то нельзя оставлять невыясненным, что такое движение: ведь незнание движения необходимо влечет за собой незнание природы» [3, с. 103].

помощью которых Аристотель описывал движение, но был введен совершенно новый принцип объяснения движения – принцип инерции, так что физику Нового времени ее создатели – Галилей, Декарт, Ньютон – рассматривали как неаристотелевскую. Но при этом осталось в силе аристотелевское учение о непрерывности и это даже несмотря на то, что в физике Нового времени играли важную роль атомистические представления, в корне чуждые Аристотелю. Конечно, аристотелевская теория континуума, оказавшись включенной в новую систему понятий, получила новое математическое обоснование в виде исчисления бесконечно малых, но ее принципы в основе своей сохранились» [4, с. 94–95].

В данной статье мы обратимся к обсуждению проблемы континуума в самом раннем из сохранившихся западноевропейских комментариев на «Физику» Аристотеля, автором которого является Ричард Руф из Корнуэлла.

О личности Руфа сохранилось не так много сведений. Известно, что до 1238 г. Руф был магистром искусств в Парижском университете и преподавал физику и метафизику. Его лекции – самые ранние из дошедших до нас по этим дисциплинам [16]. Как пишет издатель «Комментария на Физику» Рега Вуд, когда Руф приступил к преподаванию на факультете искусств, лекции по *Libri naturales*² были запрещены; когда же магистр покидал свой пост в Париже, лекции по натурфилософским сочинениям Аристотеля стали обязательную частью учебной программы – студенты были обязаны сдавать по ним экзамены [20].

В 1238 г. Руф отказался от должности магистра искусств, вступил во францисканский орден и покинул Париж. Оставшуюся часть своей преподавательской карьеры он провел в Оксфордском университете. «Читая лекции по теологии в Оксфорде, Руф ссылался на суждения, представленные в его лекциях об Аристотеле, как на мнения светского автора; это подтверждает, что эти лекции были прочитаны в Париже до того, как Руф стал францисканцем» [17].

Последнее упоминание имени Руфа в средневековой литературе датируется 1350 г. [16]. Затем «на протяжении столетий Руф, как и многие средневековые мыслители, оставался автором, о сочинениях которого почти ничего не знали: некоторые его работы были утеряны, другие сохранились только в анонимных копиях» [17]. Повторное открытие наследия Корнуэльца стало счастливой случайностью. Лекции Руфа по физике стали известны благодаря тому, что сохранились в сборнике философских сочинений, скопированных в Оксфорде. В XV в. одна из копий этого сборника (Erfurt Quarto 312), который Р. Вуд называет «Ave Maria Aristotle Quires»

² «*Libri naturales* – название, под которым были известны “Метафизика” Аристотеля и его труды по натуральной философии, такие как “Физика”, “О душе”, “Метеорология” и биологические работы. Эти сочинения впервые предоставили средневековому миру всеобъемлющее научное описание космоса, ввели физику, метафизику, биологию и психологию в учебную программу западных университетов» [20].

[21, р. 103; 15, р. 29–52], была продана Амплонию Рейтингу де Бёрке³ как сборник трудов Уолтера Бурлея (ок. 1275–1344), одного из любимых авторов Амплония. Эта атрибуция побудила президента Общества исследования наследия Уолтера Бурлея изучить тексты, входящие в этот кодекс^[17]. Поскольку тетради были скопированы ок. 1250 г., (т. е. приблизительно за двадцать пять лет до рождения Бурлея), стало очевидно, что Бурлей не является автором «Комментария на Физику» [14, р. 97]. Установление авторства «Комментария» заняло еще одно десятилетие. Во внимание принимались как внешние, так и внутренние свидетельства: особенности рукописных источников⁴, ссылки, содержащиеся в других сочинениях на текст «*In Physicam Aristotelis*» (в которых Руф говорит о себе в третьем лице), наконец, содержательные особенности «Комментария»⁵. Есть исследователи, полагающие, что Ричард Руф не является автором данного сочинения⁶, но, разделяя мнение большинства историков философии, мы все же будем считать, что «Комментарий на Физику» принадлежит Ричарду Руфу. Несмотря на значимость текста для истории европейской мысли, «Комментарий на Физику» до сих пор не переведен на современные языки. В отечественной философской медиевистике наследие Руфа вовсе не исследовано.

О комментарии на «Физику» Руфа

Комментарий Ричард Руфа на «Физику» сохранился в единственном списке (Erfurt Quarto 312) [15, р. 29] и представляет собой лекционные материалы. Однако лекциями в собственном смысле слова эти тексты назвать сложно, поскольку реконструировать взгляды самого Аристотеля по ним почти невозможно. Из-за многочисленных отступлений и пояснений содержание «*In Physicam Aristotelis*» Руфа во многих пунктах значительно расходится с содержанием «Физики» Аристотеля. Кроме того, с целью лучшего разъяснения учения Философа схоласт обращается к интерпретации текста, предложенной Аверроэсом (например, в комментарии к Книге IV.1.9 и Книге VI.1.11).

³ Амплоний Рейтинг де Берка (ок. 1364–1435) – врач, ученый, преподаватель университета и коллекционер книг, основатель «*Collegium Porta Coeli*» («*Collegium Amplonianum*»), фонда поддержки студентов Эрфуртского университета. В 1412 г. передал в «Коллегиум» свою коллекцию книг для сохранения, поддержания и увеличения созданной им так называемой «Библиотеки Амплонианы» [9].

⁴ Так, например, исследование кодекса (Erfurt, cod. Amplon. Q. 312) показало, что «Метафизика» была скопирована на листах 1–44, за ней на листах 45–87 следовали лекции по физике, биологии и психологии. «Метафизика» и «Физика» были проиндексированы вместе в XIII в. Кроме того, поскольку лекции по метафизике были приписаны Ричарду Руфу рубрикаторм рукописи Apost. Vat. Lat. 4538 (V4538), другой копией этого же текста, выявленные содержательные параллели между этими текстами позволяет предположить, что и автором «Физики» является также Руф [17; 15, р. 30].

⁵ Одним из доводов в пользу того, что данный комментарий принадлежит Руфу, выступает изложенная в нем позиция по решению проблемы мгновенного изменения [13; 15; 20].

⁶ Авторство Руфа оспаривает Сильвия Донати в своей статье «The Anonymous Commentary on the Physics in Erfurt, cod. Amplon. Q. 312 and Richard Rufus of Cornwall» [11].

Комментарий составлен в жанре «Questiones», – т. е. является списком вопросов к отдельным главам, параграфам, высказываниям и понятиям. Приводимые по каждому вопросу рассуждения выстроены по правилам схоластического диспута: на обсуждение выносятся некий тезис, затем «заслушиваются» возможные «pro» и «contra», далее приводятся мнения (opiniones), и в заключение следует ответ (responsio).

Лекции не были сухим пересказом, предназначенным лишь для пассивного восприятия слушателями. В своих лекциях по *Libri naturales* Руф «применял строгие аристотелевские методы к таким разнообразным областям знания, как физика и естественная теология, часто при этом изменяя или отвергая собственные решения Аристотеля» [20]. Так, например, обращает на себя внимание критическое замечание в главе VIII. 3.2: «Если это так, то видится, что его [т. е. Аристотеля] аргумент, представленный в конце нашей последней лекции, ошибочен в силу эквивокации термина “бесконечность”»⁷. Это редкое отступление от общего безличного стиля в этих лекциях, как полагает Р. Вуд, указывает на то, что, возможно, студенты, слушавшие эти лекции, и сами были источником многих возражений, которые рассматриваются Ричардом [15, р. 4].

Некоторые замечания по переводу

В нашем небольшом исследовании, приводя фрагменты «Комментария» Ричарда Руфа и сравнивая их с текстом Аристотеля, мы будем опираться не на греческий оригинальный текст «Физики», но на ее латинский средневековый перевод [10], т. е. на тот перевод, которым пользовался Руф. Известно, что лекции магистра основаны на так называемом «старом» переводе, выполненном Яковом Венецианским⁸ [15, р. 3].

В связи с тем, что в рассматриваемом нами фрагменте «In Physicam» Руф затрагивает вопрос именования (импозиции), латинский термин «continuum» мы будем передавать калькой «континуум», а не устоявшимся для сочинений Аристотеля субстантивированным прилагательным «непрерывное»⁹, чтобы не нагружать данное понятие дополнительными смыслами¹⁰.

⁷ «Et si hoc, tunc videtur sua ratio peccare in fine lectionis nostrae [praecedentis] secundum aequivocationem in hoc termino 'infinitum'» [15] (Перевод цитат “Комментария на Физику” Ричарда Руфа на русский язык здесь и далее мой. – А.С.).

⁸ В Средние века различали «старый» и «новые» переводы аристотелевской «Физики». Начиная с XII-го в. «Физика» переводилась на латынь несколько раз. Сохранилось пять средневековых латинских версий, две из которых были переведены с арабского языка, и три – непосредственно с древнегреческого языка. Арабо-латинские версии были выполнены Герардом Кремонским в XII в. и Михаилом Скоттом в XIII в. Самый старый греко-латинский перевод «Физики» принадлежит Якову Венецианскому [15, р. 3; 10].

⁹ «τὸ συνεχές» переводится как «непрерывное» (см.: «Физика», пер. В.П. Карпова [3], а также переводы А.В. Кубицкого («Категории» [1] и «Метафизика» [3])).

¹⁰ В русском языке «непрерывное» ближе к «не имеющее разрывов» и восходит к глаголу «рвать» [8, с. 16]. Этимология латинского слова «continuum», являющегося калькой с

Liber III, Pars 1. 2

Обсуждению континуума Руф уделяет внимание в нескольких разделах своего «Комментария». Наиболее обстоятельно понятие континуума исследуется схоластом во втором параграфе первой части Книги III (Liber III, Pars 1. 2)¹¹, посвященном выявлению «наиболее верного определения» (verissima definitio) континуума.

Ричард ставит под вопрос тезис Аристотеля о том, что определение континуума требует исследования понятия бесконечного. «Вызывает сомнение, – говорит Руф, – что определение континуума с необходимостью требует понятия бесконечности» [15, р. 137]. Как установила Р. Вуд, схоласт подразумевает здесь пассаж, содержащийся в начале Книги III «Физики» (III.1 200 b 19-20), а именно: «Так вот, движение, по всей видимости, есть [нечто] континуальное, а бесконечное проявляется в первую очередь в континууме; поэтому, чтобы определить континуум, сначала надо получить понятие бесконечного, поскольку он (континуум) делится до бесконечности»¹².

В качестве аргумента «рго» (за), т. е. подтверждения правомерности вынесенной на обсуждение проблемы, служит определение континуума, в котором Аристотель не упоминает понятие «бесконечность». Руф продолжает: «Ведь представляется, что истинный смысл континуума таков: “континуум есть то, части чего присоединяются к общей границе”. И в это определение не входит понятие бесконечности»¹³. Схоласт не дает ссылок на конкретные пассажи сочинений Стагирита, но, действительно, определение «континуума», не отсылающее к понятию бесконечности, встречается у Аристотеля в нескольких местах [15, р. 137]¹⁴. Так, например, в Книге V «Физики» континуум определяется Аристотелем как нечто смыкающееся, «когда граница, по которой соприкасаются оба, следующих друг за другом предмета, становится для обоих одной и той же и, как показывает

древнегреческого «τὸ συνεχές», несколько другая. Приставка «con», как и приставка «syn» имеют смысл «собирать вместе, объединять»; «tenere» – «держат» [12]. Поэтому буквально «continuum» – это «удержанное вместе» («con-» + «tenere») или «смыкнутое».

¹¹ Разделение книг «Комментария», которое вводит Ричард Руф.

¹² Как установила Р. Вуд, это цитата из Arist. Phys. [III.1.200b 19–20]: «Videtur autem motus esse continuorum, sed infinitum apparet primum in continuo; unde diffinientibus continuum contingit prius indigere multotiens ratione infiniti, cum in infinitum divisibile sit» [15, р. 137; 10, р. 96].

¹³ «Videtur enim quod vera ratio continui est haec: Continuum est cuius partes copulantur ad terminum communem. Et in hac ratione non cadit infinitum» [15, р. 137].

¹⁴ Р. Вуд указывает на следующие параллельные места:

Aristot., Praed. VI.579-11, ut citatur apud Axiomata: «Continua enim sunt quorum partes copulantur ad unum aliquem terminum communem» (PL 90: 984) (цит по: [15, р. 137]);

Aristot., Phys. V.3.227*10-13: «Continuum autem est quidem quod quidem habitum aliquod, dico autem esse continuum cum fiat et unus utrisque terminus que tangantur, et sicut nomen, contineatur» [10, р. 201].

название, не прерывается¹⁵. <...> Континуум имеется в таких вещах, из которых путем касания может возникнуть нечто единое <...> например, соединенное [методом] врезки, либо [с помощью] клея, либо прижатием, либо вложением [одного в другое]»¹⁶. Аналогичное определение континуума содержится в Книге VI «Физики»: «континуальны те [предметы], края которых сливаются в одно»¹⁷.

Свое рассуждение Ричард Руф продолжает следующими словами: «Надлежит сказать, что континуум имеет два определения: из которых одно соответствует имени наложенному (*ratione nominis impositi*)¹⁸, которое есть “континуум”, другое же определение соответствует смыслу того, к чему прилагается это имя “континуум” (*ratione eius cui imponitur hoc nomen*), т. е. к тому, что представляет собой количество: “континуум есть то, что делится на части делимые или до бесконечности” [Ш.1. 200 b 18–20]. И это определение более верное, чем другое определение, которое свойственно смыслу имени наложенного»¹⁹. Таким образом, определение «континуум – то, части чего присоединяются к общей границе» (*continuum est cuius partes copulantur ad terminum communem*) схоласт считает номинальным – данным на основании имени, т. е. буквально отражающим значение слова «continuum». В номинальное определение не входит понятие бесконечности, поскольку в слове «continuum» мыслится соединение частей на общей границе, а бесконечность – нет (как в слове «непрерывное» мыслится отсутствие разрывов, но не бесконечность). Одновременно с этим «континуум» есть также количество – нечто, что делится до бесконечности. Отсюда происходит второе определение: «континуум есть то, что делится на части делимые или до бесконечности» (*continuum est illud quod est divisibile in partes divisibiles vel in infinitum*). И это определение, содержащее понятие бесконечность, более истинно, поскольку оно не номинальное. Заключение, к которому приходит Руф, можно расценить как аргумент «contra», т. е. то, что должно лишить силы вынесенный на обсуждение тезис.

¹⁵ Aristot., Phys. V.3.227a 10-13: «Continuum autem est quidem quod quidem habitum aliquod, dico autem esse continuum cum fiat et unus utrisque terminus que tangantur, et sicut nomen, contineatur» [10, p. 201].

¹⁶ Aristot., Phys. V.3.227a 16-18: «... quod in his est continuum, ex quibus unum aliquod aptum natum est fieri secundum contactum. Et sicut aliquando fit continuum unum, sic et totum erit unum, ut aut castratura aut colla aut tactu aut insertu» [10, p. 201–202].

¹⁷ Aristot., Phys VI.1.231a 21-22: «Si autem est continuum et quod tangitur et consequenter, sicut diffinitum est prius, continua quidem quorum ultima unum...» [10, p. 216]. («Если существует непрерывное, касающееся и следующее друг за другом в том смысле, как это определено выше, а именно непрерывны те [предметы], края которых сливаются в одно»).

¹⁸ Под импозицией понимается акт «наложения» имени на определенный объект, или, говоря иначе, придание некоему слову обозначающей функции. См. статью «Medieval Semiotics» [19].

¹⁹ «Continuum est illud quod est divisibile in partes divisibiles vel in infinitum. Et haec definitio verior est definitio continui quam alia definitio quae inest ei ratione nominis impositi» [15, p. 138].

Далее, следуя законам схоластической риторики, должны быть приведены «*opiniones*» («мнения»), или же ещё несколько аргументов, поддерживающие позиции «спорящих сторон». Магистр обращается к дополнительным пояснениям. «Количество, – говорит Руф, цитируя слова VI Книги “Физики”, – есть “то, что может быть разделено на части” [VI.2.232a 23–25]. И если имя количества есть имя делимости, истинными различиями (*differentia*) количества будут истинные различия делимости. И поскольку природа этого рода заключается в делимости, то ее различия должны соответствовать видам деления. Потому верно будет определить континуум следующим образом: континуум – это то, что делимо на части делимые или до бесконечности. Дискретное же верно определяется так: дискретное – это то, что делимо на части неделимые. Поэтому отличительный признак (*differentia*) количества следующий: делимое до бесконечности, то есть, на подлежащее делению [на части]. Дается это имя “континуум” не от количества, а от некоторой предрасположенности (*dispositio*)²⁰ количества»²¹.

Как можно видеть, Руф поочередно вводит понятия («количество», «делимость», «континуум»), уточняя их значение. Выявив взаимосвязь между количеством и возможностью быть разделенным, Руф заключает, что «быть количеством» и «быть подлежащим делению» есть, в сущности, одно и то же, поэтому имя количества – это имя делимости. Но деление, как известно, может быть двух типов: на части, более не подлежащие делению, и противоположное – на части, которые в свою очередь также подлежат делению или, говоря иначе, до бесконечности. Так как тип разделения определяет и субстрат (количество), подвергающийся разделению, то должны быть и разные «по качеству» количества: дискретное, т. е. такое, которое делимо на части неделимые, и противоположное ему – делимое на части всегда делимые. «Делимое на части всегда делимые – это континуум», – заключает Руф. Следовательно, имя количества, которое может быть бесконечно делимо, это и есть «континуум».

Далее магистр переходит к обсуждению происхождения количества, а именно того, какая реальность стоит за этим понятием. «Всё количество,

²⁰ *Dispositio* – это предрасположенность, некоторое устойчивое свойство, второй вид качества (первый – *habitus*). Т. о. особенность количества заключается в том, что «*partes copulantur ad terminum communem*». На этом основании имя «*continuum*» используется для обозначения континуума не сообразно тому, что он – количество (с его бесконечной делимостью), а сообразно «некоей особенности количества», а именно, наличию частей, имеющих общую границу.

²¹ «*Quantitas est illud quod est divisibile in partes. Si ergo nomen quantitatis est nomen divisibilitatis, verae differentiae quantitatis erunt verae differentiae divisibilitatis. Cum ergo natura huius generis sit divisibilitas, debent suae differentiae dicere speciales divisibilitates. Propterea vere definitur continuum sic: Continuum est quod est divisibile in partes divisibiles sive in infinitum. Et vere definitur discretum sic: Discretum est quod est divisibile in partes indivisibiles. Propterea vera est differentia quantitatis: divisibile in infinitum – id est, in semper divisibilia*» [15, p. 138].

– говорит Руф, – *возникает либо в результате деления материи, либо [в результате деления] формы*»²². Деление материи схоласт именует «растяжением» или «распространением» (*extensibilitas*): «*Разделение материи я называю растяжением материи, из которого возникает континуальное количество*»²³. Деление формы, согласно Руфу, производит дискретное количество, подобное числу: «*Деление формы я называю умножением той, которая, будучи актуально размноженной, образует единство и множество. Так из этой [формы] происходит дискретное количество, которое есть число*»²⁴.

И, наконец, решением (*responsio*) вынесенного на обсуждение вопроса становится согласование двух типов определений континуального. Руф приходит к следующему заключению: «*И поэтому определение "континуум есть то, что делимо до бесконечности" есть самое верное определение континуума, тогда как определение "континуум есть то, части чего присоединены к общей границе" есть определение, определяющее континуум в соответствии с некоей особенностью (dispositio) [количества], от которой наложено имя*»²⁵. Результат, к которому приходит Руф, обязан техническим дистинкциям, характерным для схоластической мысли. У Аристотеля нет таких различий, но, как устанавливает Рега Вуд, комментарий Аверроэса, второго авторитетного мыслителя для Ричарда, содержит подобное противопоставление в употреблении имени «континуум» [15, p. 138]. Впоследствии к такому разделению определений континуума прибегнет Фома Аквинский в своем Комментарии к «Физике» [18, p. 102].

Однако наибольший интерес в приведенном фрагменте представляет, на наш взгляд, поворот в аргументации, предпринимаемый Руфом в попытке пояснить, что есть «количество», подвергающееся разделению, а именно упомянутая им проблема делимости формы и материи.

Разберем аргументацию Корнуэльца. Как можно видеть, вслед за Аристотелем Руф утверждает, что всякое количество подлежит разделению, и разделяться оно может либо на нечто дискретное (и, следовательно, подлежащее счету), либо на беспредельное²⁶. Поскольку «пересчитать»

²² «*Omnis enim quantitas procedit aut a divisibilitate materiae, aut a divisibilitate formae*» [15, p. 138].

²³ «*Divisibilitatem materiae voco extensibilitatem materiae, ex qua oritur quantitas continua*» [15, p. 138].

²⁴ «*Divisibilitatem formae voco multiplicabilitatem eius quae actu multiplicata facit unitatem et multiplicitem. Et sic ex ipsa causatur quantitas discreta quae est numerosa*» [15, p. 138].

²⁵ «*Unde definitio haec 'continuum est illud quod est divisibile in infinitum' est verissima definitio continui. Haec autem definitio 'continuum est illud cuius partes copulantur ad communem terminum' est definitio definiens continuum secundum dispositionem a qua imponitur nomen*» [15, p. 138].

²⁶ Определение количества, которое Аристотель предлагает в «Метафизике» (Arist., Met. V): «*Dicitur quantitas illud quod dividitur in res quae sunt in eo, quorum unumquodque aut unam habet naturam ut sit aliquid unum et hoc etiam. Et dicitur multa quantitas illud quod numeratur, et magna quantitas illud quod mensuratur aliqua mensura. Et dicitur multum illud*

бесконечно разделяющееся невозможно, но подлежащее делению все же обладает некоторой «характеристикой», к беспредельному количеству, согласно Аристотелю, применимо понятие величины – того, что может быть измерено (*«многое и немногое, длинное и короткое, широкое и узкое, высокое и низкое, тяжелое и легкое и остальное тому подобное»*²⁷). Определяя количество, Аристотель говорит о сущностях (*res*) и о связанных с ними свойствах и состояниях. Руф же рассматривает вопрос «деления количества» применительно к материи и форме. Потому его классификация количества только в общих чертах соответствует классификации Аристотеля. Величину, по мнению Руфа, порождает материя, которая распространяется через собственное разделение. Множество же, т. е. исчислимое, возникает вследствие деления формы, которое есть ее умножение (*multiplicatio*). Представление о том, что форма подлежит умножению (мультипликации) не укладывается в онтологию Аристотеля.

Для того, чтобы понять утверждение Руфа о том, что форма умножается, благодаря делению, необходимо, прежде всего, обратиться к другим текстам магистра. Одним из таких является его комментарий к Книге II «Физиики». Интересующее нас умножение формы схоласт обсуждает в первом параграфе восьмой части (*Liber II, Pars 8, 1.*) в контексте решения вопроса о том, что есть главная причина индивидуальной («этой вот») вещи: материя или форма.

Данный параграф также структурирован в соответствии с правилами схоластической риторики. Выносимый на обсуждение тезис Руф формулирует следующим образом: *«Есть сомнение в том, что он [Аристотель] говорит, а именно, что материя не является главной причиной того, что является “этим вот” (то есть индивида), но есть как бы условие (occasio), без которой вещь не может быть, или условие (occasio), благодаря которой вещь есть»*²⁸. Здесь магистр подразумевает пассаж из «Физиики» [II.9.200a 5-28]: *«Конечно, стена возникла не без этих материалов, однако и не благодаря им....»*.

Аргумент в пользу того, что материя является главной причиной вещи и, соответственно, против учения Аристотеля, Руф предлагает

quod dividitur secundum numerum in rebus discretis, magnum autem illud quod dividitur in rebus continuis. <...>Et multitudo ex istis rebus finitis est numerous» (цит по: [20]). («Количеством называется то, что делимо на составные части, каждая из которых, будет ли их две или больше, есть по природе что-то одно и определенное нечто. Всякое количество есть множество, если оно счислимо, а величина – если измеримо. Множеством же называется то, что в возможности делимо на части не непрерывные, величиной – на части непрерывные <...> Из всех этих количеств ограниченное множество есть число»).

²⁷ Arist., Met. V: *«Et quaedam sunt passiones et essentiae talis substantiae, sicut multum et paucum et longum et breve et latum et strictum et profundum et tenue, sicut et leve et grave et alia similia»* (цит по: [20]).

²⁸ *«Dubitatur de hoc quod dicit quod materia non est causa principalis eius quod est hoc-aliquid, sed est sicut occasio sine qua res non potest esse sive occasio propter quam res est»* [15, p. 132].

следующий: «В самом деле, представляется, что материя является главной причиной того, что является “этим вот”, на следующем основании: форме подобает общность (*communitas*), следовательно, форма не является главной причиной того, что является “этим вот”, то есть индивида. А если форма не является главной причиной индивида, то его главной причиной является материя»²⁹. Таким образом аргумент Ричарда против Аристотеля заключается в том, что поскольку форме свойственна общность (например, все люди обладают формой «человек»), она не может быть главной причиной «этого вот» индивида как отличного от других индивидов соответствующего вида.

Далее следует аргумент против того, что материя является главной причиной индивидуальных вещей, т. е. подтверждающий позицию Аристотеля: «Но против этого довода аргументируется так (и истинно): то, посредством чего вещь существует, есть и то, посредством чего вещь является единой. Но вещь существует посредством формы, следовательно, она является единой посредством формы; и так посредством формы существует “это вот”, или индивид»³⁰. То есть форма есть причина бытия и, соответственно, обуславливает единство, а поскольку она обуславливает единство, она обуславливает существование индивида, который есть по своему определению некое неделимое единство.

Затем приводятся «*opinioniones*»: «Надлежит сказать, что первый аргумент “форме подобает общность, следовательно, форма не является главной причиной индивида” не имеет силы. В самом деле, у формы есть два бытия: одно – сообразно которому она способна множиться (сообщаться, *multiplicabilis*), а второе – то, сообразно которому она уже актуально умножена (сообщена, *actu multiplicata est*). Если форма рассматривается в первом смысле, то ей подобает общность (*communitas*), ибо она сама по себе способна умножать (сообщать себя – “*de se enim est sui multiplicabilis*”). Если же форма рассматривается во втором смысле, то тогда она есть начало и причина “этого вот”, или целой вещи, и причина простоты. Но поскольку этим, то есть актуально умноженным (сообщенным), бытием форма не может обладать без материи, то материя есть как бы окказиональная причина (*occasio*), благодаря которой существует вещь»³¹. Этот тезис Руф поясняет следующим примером: «Представим себе

²⁹ «Videtur enim quod sit causa principalis eius quod est hoc-aliquid hac ratione: Formae debetur communitas, ergo forma non est causa principalis eius quod est hoc-aliquid sive individui. Et si forma non est causa principalis individui, materia erit causa principalis eius» [15, p. 132].

³⁰ «Contra hanc rationem sic arguitur et vere: Eodem quo res est, eodem res est unum. Sed res per formam [est], ergo per formam est unum, et sic per formam est hoc-aliquid» [15, p. 133].

³¹ «Dicendum quod prima ratio non valet 'formae debetur communitas, ergo non est principalis causa individui'. Forma enim duplex habet esse: Unum esse scilicet secundum quod est multiplicabilis, et aliud esse secundum quod actu multiplicata est. Si primo modo consideretur forma, ei debetur communitas; de se enim est sui multiplicabilis. Si secundo modo consideretur forma, sic est principium et causa eius quod est hoc-aliquid sive totius rei, et causa

свет свечи как некую точку в пустоте. Тогда будет так: этот свет не умножит себя (*non multiplicat*) "вне себя". Но если этот свет поместить в полностью прозрачную среду, он сделается видимым "вне себя" и произведет различные по числу светов в различных частях воздуха»³².

Приведенный мысленный эксперимент выступает иллюстрацией того, как размножаются (сообщаются, распространяются) общие формы: «Распространяющийся свет подобен общей форме». С другой стороны, «части воспринимающего свет воздуха подобны материи». С третьей стороны, «светы, воспринятые в [частях воздуха] подобны формам, индивидуализированным и распространенным в материи».

Наконец, следует общий вывод относительно того, что главное в производстве индивида: форма или материя. «Итак, надлежит знать, что вся причинность этого умножения (*huius multiplicationis*) имеет место со стороны света, но не со стороны полностью прозрачной среды, такой как воздух. Однако поскольку свет не может численно умножаться или распространяться (*numerare sive multiplicare se*) вне воспринимающей его прозрачной среды, то воспринимающий воздух является как бы условием (*occasio*) распространенного света (*lucis multiplicatae*); но его главной причиной является свет. Следовательно, умножающийся свет можно сравнить с универсальной формой, а части воздуха, принимающие свет, – с материей. Воспринятые лучи (*lucis receptae*) можно сравнить с индивидуирующими формами, размноженными через материю. И из этого очевидно подтверждение указанного аргумента: материя существует "к форме" (*ad formam*) или ради формы»³³.

Используемый Руфом пример, демонстрирующий «механизм» умножения общих форм, отсылает к оптическим теориям и метафизике света Роберта Гроссетеста, современника Руфа, вошедшего в историю философии как основателя Оксфордской школы [6, с. 355–371]. Общие правила мультипликации форм Гроссетест формулирует в трактате «О линиях углах и фигурах Или о преломлениях и отражениях лучей» («*De lineis, angulis et figures seu de fractionibus et reflexionibus radiorum*»). Согласно схоласту, «всякое разворачивание материи и формы (*replicatio materiae et*

simplicitatis. Sed quia hoc esse, scilicet actu multiplicatum, non potest forma habere sine materia, propterea materia est quasi occasio propter quam res est» [15, p. 133].

³² «Et hoc possumus videre per hoc exemplum. Intelligamus lumen candelae esse in vacuo sicut punctum. Tunc sic: Haec lux non multiplicat se extra se, sed si poneretur haec lux in pleno diaphano, ut videre faceret se extra se et faceret diversas luces numero in diversis partibus aeris» [15, p. 134].

³³ «Sciendum ergo quod tota causalitas huius multiplicationis est ex parte lucis et non ex parte diaphani, ut aeris. Sed quia lux non posset numerare sive multiplicare se sine diaphano extra ipsam recipiente, propterea est aer suscipiens sicut occasio lucis multiplicatae; lux autem est causa principalis. Comparetur ergo lux multiplicans formae universali, partes aeris recipientis lucem comparentur materiae; lucis receptae comparentur formae individuatae et multiplicatae per materiam. Et sic patet verificatio dictae rationis: Materia est ad formam sive propter formam» [15, p. 134].

*formae) тел, будучи причиной всех видов и изменений происходит согласно математическим формулам (figuraciones numerorum) и благодаря мультипликации света (multiplicatio lucis), являющейся тождественной мультипликации видов (multiplicatio speciorum)*³⁴, т. е. трансмиссии по силовым лучам через промежуточную среду форм действующей причины» [5, с. 16]. Эта же теория лежит в основе представлений Гроссетеста о сотворении мира, которую философ излагает в комментарии на Шестоднев. Согласно оксфордскому магистру, «Бог творит мир в начале времен как световую точку, в которой слиты воедино первоформа-свет и первоматерия, и в которой, в соответствии с божественным замыслом, потенциально уже заключен весь мир; из нее по физико-математическим законам излучения света и начинается процесс эманации. Свет (lux) путем бесконечного самоумножения равномерно распространяет себя во все стороны и, увлекая вместе с собой материю, которую он, будучи формой, не может оставить, распростирает ее до необходимых конечных размеров “мировой машины (mundi machina)”, т. е. универсума, придавая ей тем самым сферическую форму» [7, с. 159].

Таким образом, приведенные пассажи из сочинений Роберта Гроссетеста подтверждают, что в своей аргументации, затрагивая проблему делимости формы и материи, Руф опирается на натурфилософские теории Оксфордской школы, онтологические построения которой формировались под влиянием традиции арабо-еврейских метафизических спекуляций [6, с. 355–371]. Любая природная форма, будучи активным началом, стремится к распространению (умножению). Свет или огонь – тому пример: индивидуальный свет и индивидуальный огонь обладают своими собственными индивидуализированными формами, которые делают их индивидами, но одновременно с этим распространяют вокруг себя некие общие формы «света» или «огня», которые воспринимаются в соответствующей среде и там индивидуализируются, создавая новые индивидуальные «светы» или «огни».

Заключение

Руф ставит под сомнение тезис Аристотеля о том, что определение континуума требует понятия бесконечности. В связи с этим он решает исследовать определение континуума. Аргументом против является наличие другого определения континуума, также предлагаемого Аристотелем, в которое не входит понятие бесконечности: «континуум это то, части чего присоединяются общей границей». Решение данной проблемы видится магистру в том, что определение, не включающее понятие бесконечности, – номинальное определение, т. е. соответствует буквальному смыслу слова «континуум» («continuum»); другое определение – применимо для описания некой реальности, т. е. тому, что подлежит разделению, каковым является количество. Далее следует развернутое объяснение принятого различия. Так, первым уточняется понятие количества, затем разбирается входящее в

³⁴ В терминологии Руфа – «multiplicatio formae».

определение количества понятие делимость. Руф устанавливает, что делимость может быть двух типов: предельной и беспредельной. Затем комментатор переходит к обсуждению частей (*partes*), образующихся в результате разного способа разделения – более не подлежащие делению есть дискретное, не имеющее пределов – континуум. Таким образом, возникает искомое определение: *«континуум есть то, что делится на части делимые или до бесконечности»*. До получившегося заключения звенья рассуждения схоласти соответствуют пониманию континуального у Аристотеля. Континуальное, по определению Стагирита, это то, что делится на части, всегда делимые [4, с. 95]. А это значит, что континуум исключает какие бы то ни было неделимые части, и не может быть составлен из неделимых элементов («Физика», VI, 1, 231a). Аристотель аргументирует свой тезис, раскрывая содержание понятий «континуального» как имеющего части, всегда в свою очередь состоящие из частей, и «неделимого», которое вообще не состоит из частей. Не состоящее из частей не может касаться другого такого же (не состоящего из частей), ибо само понятие соприкосновения уже заключает в себе условие делимости на части: соприкасается то, что делимо, ибо только у делимого края могут смыкаться [4, с. 95]. У неделимого нет краев, поэтому неделимые предметы (сущности) не могут соприкасаться по определению. В континуальном же «крайние концы образуют единое и касаются» («Физика», VI, 1, 233b), а потому, естественно, континуальное не может состоять из неделимых [4, с. 95]. Как мы видим, Аристотель рассматривает завершённые вещи (*res*).

Ричард Руф продолжает рассуждение Аристотеля, переходя к обсуждению теории формы и материи, демонстрируя, как понятие континуума может быть применимо к имманентным структурным элементам вещи. В своей аргументации Руф опирается на натурфилософские теории оксфордской схоластической школы и использует ее терминологический аппарат. Ссылаясь на представления о природе и свойствах материи и формы, а именно на представление об их делимости, Руф принимает определение: *«континуум есть то, что делимо до бесконечности»*. Таким образом, совершив круг, магистр возвращается к определению, которое изначально ставилось под вопрос, и не просто признает его согласующимся с теорией континуума Аристотеля: он считает его самым верным, подлинным определением (*verissimo definitio*) континуума, поскольку определение «континуум – то, части чего делятся до бесконечности», с точки зрения Руфа, не номинальное, а происходит от той реальности, по отношению к которой приложено имя «континуум»: эта реальность определяется как бесконечно делимая.

Список литературы

1. Аристотель. Категории / пер. А.В. Кубицкого; ред., вступ. ст. и прим. Г.Ф. Александрова. М.: Соцэкгиз, 1939. 84 с.
2. Аристотель. Метафизика / пер. с древнегреч. и прим. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 348 с.

3. Аристотель. Физика / пер. В.П. Карпова // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. Вступ. статья и примеч. И.Д. Рожанский. 613 с.
4. Гайдено П.П. Научная рациональность и философский разум: монография. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 528 с.
5. Гроссетест Р. Сочинения // Опера / пер. с лат. А.М. Шишкова, К.П. Виноградова и А.В. Апполонова; под общ. ред. А.М. Шишкова и К.П. Виноградова. М.: Едиториал УРСС, 2003. 328 с.
6. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / пер. с фр.; общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной; 2-е изд. М.: Культурная революция, Республика, 2010. 678 с.
7. Шишков А.М. Метафизика света. Очерк истории: монография. СПб.: Алетейя, 2012. 365 с.
8. Этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. /сост. А.К. Шапошников. М.: Флинта: Наука, 2010. Т. 2. 576 с.
9. Amplonius Rating de Berka // Universitätsbibliothek. Universität Erfurt. [Electronic resource] URL: <https://www.uni-erfurt.de/bibliothek/suchen-und-finden/handschriften-inkunabeln-alte-drucke/bibliotheca-amploniana/sammlung/amplonius-rating-de-berka> (accessed at 27.11.2024).
10. Aristoteles Latinus. VII 1-2 (2 ed. Alt.) Physica. Translatio Vetus, edd. F. Bossier et J. Brams; Translatio Vaticana, ed. A. Mansion, E.J. Leiden-New York: Brill. 1990, 2 vols. (First ed. Of VII 2 by A. Mansion, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris 1957).
11. Donati S. The Anonymous Commentary on the Physics in Erfurt, cod. Amplon. Q. 312 and Richard Rufus of Cornwall // Recherches de théologie et philosophie médiévales. 2005. Vol. 72, No. 2. P. 232–362.
12. Online Etymology Dictionary [Electronic resource] URL: <https://www.etymonline.com> (accessed at 10.11.2024).
13. Plevano R. Richard Rufus of Cornwall and Geoffrey of Aspill: Two Questions on the Instant of Change // Medioevo. 1993. Vol. 19. P. 167–232.
14. Raedts P. Richard Rufus of Cornwall and the Tradition of Oxford Theology. Oxford: Clarendon Press, 1987. 288 p.
15. Richardi Rufi of Cornubiensis. In Physicam Aristotelis. Ed. by Rega Wood. Auctores britannici medii aevi, no. 16. Oxford/New York: Oxford University Press, 2003. 320 p.
16. Richard Rufus of Cornwall // Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500. Second Edition. Ed. by H. Lagerlund. Dordrecht: Springer Nature B.V., 2020. P. 1688–1694.
17. Rufus, Richard of Cornwall // Encyclopedia.com. [Electronic resource] URL: <https://www.encyclopedia.com/science/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/rufus-richard-cornwall> (accessed at 08.11.2024).
18. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici. Opera Omnia. T. II. Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis / ad codices manuscriptos exacta cura et studio Fratrum Ordinis praedicatorum. Romae: ex Typographia polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1884. XX, 480 p.
19. Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Electronic resource] URL: <https://plato.stanford.edu/index.html>. (accessed at 25.11.2024).
20. The Richard Rufus of Cornwall Project. [Electronic resource] URL: <http://rrp.stanford.edu/index.shtml> (accessed at 08.11.2024).

21. Wood, R. «Richard Rufus' Speculum animae: Epistemology and the Introduction of Aristotle in the West» in *Die Bibliotheca Amploniana im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus (Miscellanea Mediaevalia 23)*, ed. A. Speer. Leiden-NewYork: Brill, 1995).

THE CONCEPT OF THE CONTINUOUS IN RICHARD RUFUS OF CORNWALL'S «COMMENTARY ON ARISTOTLE'S "PHYSICS"»

A.V. Simonian

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

Richard Rufus of Cornwall, a 13th-century philosopher and Franciscan theologian, was one of the pioneers in the interpretation of Aristotle's *Libri naturalis* in the Latin West. His contribution to the development of Western education is significant due to the fact that his lectures on Aristotelian natural philosophy are the earliest surviving Western lectures on this subject. The article examines a fragment of Rufus' Commentary on «Physics» (Book III, Part 1, p. 2), where the Scholastic philosopher focuses on the concept of "continuous" and its definition. Despite acknowledging Aristotle's definition of "what is continuous is divided ad infinitum" as the "most correct definition" («verissimo definitio»), Rufus offers a more nuanced interpretation that goes beyond the Aristotelian doctrine. In his exploration of "continuous", along with related notions such as "quantity" and "magnitude", Magister delves into the intricate question of divisibility of form and matter, which was a topic of discussion in the Oxford Franciscan school.

Keywords: *medieval philosophy, Richard Rufus of Cornwall, medieval commentaries on Aristotle's "Physics", "In Physicam Aristotelis", Aristotle, "Physics", continuous, Robert Grosseteste.*

Об авторе:

СИМОНЯН Арина Владимировна – младший научный сотрудник сектора истории западной философии, ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва. E-mail: arina.smn@mail.ru.

Author information:

SIMONIAN Arina Vladimirovna – Junior Research Fellow at the Department of Western Philosophy of Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow. E-mail: arina.smn@mail.ru.

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.11.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 25.11.2024.

УДК 1(091)+130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.179

ИСТОРИЧЕСКИЙ МЕТАНАРРАТИВ КАК СПОСОБ САМОСОЗНАНИЯ КУЛЬТУРЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ

К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО "Тверской государственный университет", г. Тверь

Статья имеет своей целью рассмотрение исторического метанарратива как способа философского обоснования самосознания культуры Модерна, притязающего на обнаружение универсального пути развития европейского сообщества. В ее формате критически раскрываются социальные, политические, культурные и философские основания конструирования подобного рода метанаррации. Показано, что запечатлевающаяся в ее содержании доминанта европоцентристского культурного универсализма прогрессистского типа глубоко укоренена в ценностно-мировоззренческом наследии иудеохристианской традиции, ренессансного гуманизма и Просвещения. Такой тип глобальной метанаррации в философском плане предполагает опору на монологизм и поиск центрального звена, единой субстанциальной основы культурно-исторического прогресса, его имманентную логику и идеал грядущего. Наиболее рельефно европейский исторический метанарратив представлен в наследии И. Канта и В.Г.Ф. Гегеля. В ключе трансцендентальной установки Кант создает его деонтологически обоснованную версию, а Гегель панлогистский нравственно-эмансипаторный вариант, за которым последовал эмансипаторно-революционный проект К. Маркса. В качестве реакции на классический тип исторической метанаррации в постклассической философии возникает широкое движение «критики исторического разума», сфокусированное на ниспровержении монологизма, субстанциализма, прогрессистского универсализма и европоцентризма с сопутствующими им оптимистическими идеалами будущего.

Ключевые слова: исторический метанарратив, самосознание культуры Модерна, монологизм, универсализм, центрация, субстанциализм, прогрессизм, европоцентризм.

Введение

Эпоха крушения идеала классического философского мировидения породила скептическое неприятие метанаррации как способа целостного истолкования культурно-исторического процесса, направления его магистрального развития. Такого рода мыслительная стратегия, представленная сочинениях ведущих теоретиков Нового времени, подвергается сегодня яростной критике как в плане ее общефилософского обоснования, несостоятельности ее базовых онтологических, эпистемологических и аксиологических установок, так и с точки зрения идеологической ангажированности,

© Ануфриева К.В., 2024

непременного присутствия в ее содержательной основе несбыточно-иллюзорных притязаний. Образцом такого рода атаки на метанарратив является его критическое развенчание, предложенное Ж.-Ф. Лиотаром в его книге «Состояние постмодерна» [13, с. 79–91]. Антиметанарративизм этого автора удачно резюмирует цель аргументации против глобальных по своему звучанию программных способов обоснования базового вектора культурного развития человеческого сообщества, сложившихся в построениях ведущих представителей классической новоевропейской философии. Среди создателей наиболее крупных метанарративных конструкций, фундирующих по своим притязаниям базовый вектор понимания культурного развития Модерности, обычно называют имена И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса и других теоретиков. Отчетливо осознавая справедливость многих критических аргументов, представленных французским автором, его позиция порождает и значительное количество вопросов, связанных с генетическими особенностями, содержанием и способом логической структуризации метанарративов. Философский метанарративизм, крушение которого было констатировано в книге о состоянии постмодерна, отнюдь не исчез на фоне мозаичной панорамы современной культуры, отмеченной знаком все возрастающей универсализации социальных связей, глобализации. Напротив, после многообразной и обстоятельной «критики исторического разума», проведенной различными направлениями постклассической мысли (см.: [5]), попытки обращения к ограниченным критико-рефлексивными предпосылками универсалистским культурно-историческим конструкциям продолжают продолжаться. Конечно, они отнюдь не означают, тенденции восстановления полномочий новоевропейского европоцентристского по своему духу и направленности метанарративизма в полном объеме, но свидетельствуют о том, что понимание современного состояния человеческого сообщества способствует обращению к критически ограниченному спекулятивному теоретизированию. В границах практики историографии это способствует возрождению интереса к конструкциям всемирно-исторического плана, «глобальной истории», стремящейся избежать искуса европоцентризма с позиций признания социокультурной многополярности (см.: [19]). Попробуем проанализировать особенности метанарратива как способа культурного самосознания Нового времени.

Рождение идеи всемирной истории

Светская версия метанаррации эпохи Модерности связана с формированием образа единства истории человечества, имеющую своим авангардным звеном Европу, устремленную к реализации идеала Просвещения (см.: [18]). При этом, такого рода метанарративная конструкция, призванная стать своеобразным средством обоснования программы безграничной экспансии разума, преобразующего панораму культурно-исторического мира, обладала не только очевидной укорененностью в традиции, но и специфической собственностью обоснования, существенно отличаясь от исторического

повествования, рассказывающего о лимитированной цепи событий минувшего.

Любой нарратив создается путем видения событийной цепи из момента настоящего, задающего исходную точку повествования, предполагающего отнесенность к некоторой культурной целостности. Метанаррация отличается всегда определенной глобальностью своей цели – это повествование, призванное обеспечить идентичность той культурной общности, к которой принадлежит его автор. Рассказ метанарративного типа может быть мифологической конструкцией, отнесенной к циклическим процессам природно-космического целого или же к потоку исторических событий, которым предписывается некоторая предзаданная финальность. Апелляция к мифологическим средствам не обязательно предполагает религиозный вариант. Возможно и обращение к рефлексивным ресурсам социальной и художественной мифологии. Не исключается и философская экзегетика принимаемой религиозной предметности. Очевидно, что метанаррация по типу описания событийного ряда не всегда была универалистской, не всегда предполагала контекст всемирной истории. Она могла вообще не быть отнесенной к мировому сообществу, поскольку такой пункт референции возник отнюдь не сразу. Он отсутствует в сознании эпохи Античности и появляется вместе с рождением перспективы христианского мировидения.

Новое время характеризуется стремлением к обретению ранее несуществовавшего образа культурно-исторической самоидентичности, выражающего состояние разрыва с традицией минувшего. Поиск метанарративных средств выражения подобного состояния предполагал обнаружение универалистской перспективы всеобщей истории и одновременно описание неповторимости того фазиса современности, в котором пребывали европейцы, ощущавшие себя, начиная с эпохи Ренессанса, в авангарде трансформации человеческого сообщества как целого. При этом, рождение идеи всеобщей истории в ее светском варианте произошло лишь XVIII столетии и обрело оригинально выраженные очертания после длительного периода своеобразного безверия в значимость ресурса исторической традиции для современности. Достаточно вспомнить в этой связи скепсис относительно конструктивной значимости знания о минувшем, который обнаруживается в сочинениях Ф. Бэкона, ставившего возможности художественного воображения выше представлений о прошлом, или же в работах Р. Декарта, уподоблявшего исторические познания мало результативному для реальной жизни, хотя и приятному, стремлению много путешествовать. Обращение к истории природы выглядело в свете успехов естествознания куда более перспективным делом в XVII в., нежели погружение в историческое прошлое, в целях извлечь из его глубин урок для настоящего. Именно поэтому рассмотрение всеобщей истории вырисовывается вполне совместимым с обнаружением ее места в истории эволюции природно-космической.

Важным шагом к поиску идеи всеобщей истории стало и желанием теоретиков европейской Модерности узреть собственное место в

открывшейся после постепенного ослабления устоев традиционного общества панораме развития социокультурной жизни в перспективе ее движения от прошлого к современности. В этом плане весьма знаменательным событием стал развернувшийся во Франции в финале XVII столетия спор «о древних и новых», в рамках которого обсуждалась возможность масштабного сопоставления достижений новоевропейской фазы развития общества и культуры с традицией Античности. Устами Ш. Перро защитники достижений ренессансной и продолжившей ее новоевропейской культурной традиции заявили о возможности говорить о непреходящих ее достижениях в сфере искусства и научной мысли даже на фоне сопоставления с достижениями Античности [17, с. 75]. Сама тональность этого спора говорит о том, что глобальная метанаррация этого периода имеет своим средоточием то, что можно назвать «логикой разрыва» культурно-исторического развития и утверждения его новых форм как более совершенных и прогрессивных в универсальной перспективе видения европейской традиции. Подобного рода ее направленность влекла за собой и определенные властные притязания в плане доминирования европейского пути как указующего магистральный вектор развития человеческого сообщества.

Рождение идеи всемирной истории как формы метанарративного обоснования магистрального вектора развития человечества представлено в трудах А.Р.Ж. Тюрго, М.Ж.А.Н. Кондорсе, И.Г. Гердера и других авторов эпохи Просвещения, но, пожалуй, наиболее рельефно оно запечатлевается в построениях И. Канта, который резюмирует свои воззрения, учитывая сложности, которые возникают при рассмотрении этой темы в трудах его современников [6, с. 79–84]. В своем эссе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» он попытался осмыслить идею универсальной истории, вписывая ее в спектр собственных представлений о мире, возникающих на базе положений трансцендентальной философии, критически преодолевающей лимиты устоев традиции метафизического мышления. Построения Канта специфичны в плане попытки конструирования трансценденталистски выверенной метанаррации, которая обнаруживает рефлексивно надежные основания представлений о картине становления культурного развития человеческого сообщества в динамике времени.

Метанарратив, который предлагает Кант, не может исходить из доступного сознанию переживания опыта истории. Не отрицая наличия такового, он отнюдь не склонен анализировать специфику исторического опыта, что породило впоследствии вполне мотивированную реакцию со стороны В. Дильтея, упрекавшего своего великого предшественника в забвении «времени и жизни». Исходным моментом истолкования истории для Канта становится априорная заданность ее возможности спецификой статуса человека как носителя свободного целеполагания, обнаруживаемая в ходе трансцендентальной рефлексии природы в телеологической перспективе. Метанаррация становится возможной только на таком основании, позволяющем ему предложить особый ракурс видения не только индивидуальной,

но и родовой «встроенности» человека в общую предполагаемую целостность природного совершенствования, направляемого его внутренней целью. Тогда она предстает как особого рода выражение идеи всеобщей истории, призванной раскрыть ее внутренний смысл в диахронии и целевой направленности. Иными словами, метанаррация в ее кантовской подаче – глобальный рассказ о смысле развития человеческого сообщества, его направленности и внутренней цели, схватываемых идеями как особым инструментом философского разума.

Кант предостерегает от наивного стремления представить естественный ход событий истории как идею, которая всецело явлена в его деталях. Неоправданно, на его взгляд, и стремление продемонстрировать идеальное измерение должного хода истории, раскрывающееся в ее реальных событиях. Он полагает, что стремление писать историю, исходя из того, «каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершаемым сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением», так как, по его мнению, «с такой целью можно создать только роман» [8, с. 21]. И все же, метанарративное повествование о всемирной истории выглядит у него именно описывающим идеальный вектор развития человеческого рода, заданный телеологией совершенствования природного целого. «Если, однако, – замечает он, – мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный агрегат человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как систему» [8, с. 21]. Метанарратив как заданная идеей мыслительная конструкция представляет собой, сообразно с таким подходом, контур телеологически программируемой системной эволюции человеческого рода, которая угадывается за событийной канвой исторических деталей. Телеологически заданная системная целостность эволюции истории при этом не может не приходиться в противоречие с описанием реально вершащихся во времени событий. Такой взгляд на историю в априорно заданной системе координат оказывается противоположным и самой реальности создания повествования о минувшем в живом потоке переживания во времени событийно меняющегося опыта истории.

Не отрицая связи истории природы и общества, Кант полагает неправильным поиск натурфилософски очевидной укорененности успехов по универсализации всемирно-исторических связей людей в цепи эмпирически запечатлеваемой материальной причинности. В этом плане он не готов принять итоги размышлений Гердера [10, с. 50–51]. Кант полагает, что путь решения вопроса об истоках истории следует искать не в цепи причинно-следственных связей материального характера, а в ином ракурсе трактовки природного процесса – в видении его целостности в телеологическом измерении, открывающемся человеческому разуму. «Природа хотела, чтобы

человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье и совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом» [8, с. 9–10]. Интерпретация природного универсума в перспективе имманентно присущей ему телеологии позволяет обнаружить его целевую «запрограммированность» в направлении порождения культурного творчества, сопряженного с совершенствованием человека как обладающего разумом и свободой.

В основании размышлений Канта о необходимости обнаружения культурного звена, служащего делу универсализации связей, созидающих ткань истории, лежит рефлексивно фиксируемая внутри сознания противоположность его существования как заданного полем созерцаемых явлений, подчиненных каузальной упорядоченности, и в тоже время наличия в нем возможности свободного, спонтанного волеизъявления. Человек оказывается одновременно принадлежащим вполне природной по своим истокам и содержанию линии детерминации его поведения и одновременно осуществляющим ее своеобразный «прорыв», выход в область свободного волеизъявления, предполагающего создание мира автономных целей и смыслов, лежащих в основе не только мысли, но и действия. Его мысли и поступки как свободного существа создают отношения к другим людям и обладают, в силу этого обстоятельства, как полагал Кант, моральным измерением и способностью к внесению в мир творческого импульса. Этот момент связывается им со способностью культуропорождения. «Приобретение (*Hervorbringung*) разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит и его свободе) – это культура. Следовательно, только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода (а не его собственное счастье на земле и не [его способность] быть главным орудием для достижения порядка и согласия в лишенной разума природе вне его)» [11, с. 464]. Культура как способность свободного целеполагания становится, таким образом, залогом родового совершенствования человека в истории.

Всеобщность истории оказывается, по Канту, последовательно проводящему в своих построениях гуманистическую установку, исходящей из возможности обнаружения универсально значимых констант морального плана, определяющих взаимодействие между людьми при формировании социальных и правовых связей, складывающихся в синхронном и диахронном измерениях. В этой связи можно охарактеризовать его способ метанаррации о всеобщей истории как опирающийся на трансцендентальную аналитику деонтологического плана.

Антропологические родовые константы и морально должное, которое реализуется в совершенствовании человеческого рода как целого, составляют, на взгляд Канта, несмотря на многообразие девиаций от этого магистрального пути, незыблемое основание универсализации культурно-исторических отношений между людьми, появления всеобщих по своей

значимости политических форм [16, с. 142–150]. Немецкий теоретик совсем не отвергает присутствие эгоизма, взаимного неприятия и произвола в деятельности отдельных людей, обладающих сознанием и свободой волеизъявления. Он хорошо понимал, что свобода воли, которой наделен человеческий субъект является причиной зла, процветающего в межчеловеческих отношениях и совсем не всегда подавляемого морально должным поведением. Однако в родовом развитии человечества, по его мнению, в целом доминирует неуклонное движение в перспективе морального совершенствования, определяемое практическим разумом и долженствованием категорического императива.

Моральное долженствование порождает, по Канту, возможность появления права и политического взаимодействия. В нем укоренена возможность зарождения правового гражданского общества как соответствующего высшей цели природы. «Только в обществе, и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других, – только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заложенных в человечестве...» [8, с. 12–13]. Неограниченность человеческого эгоизма и порожденных им устремлений должна, по Канту, обрести определенные пределы не только с точки зрения осознания людьми морально должного, но и в установлениях правового характера, связанных с соглашением людей на установление необходимых границ произвола каждого. В таких условиях человеческие задатки, связанные с обособлением каждого на базе собственных интересов, становятся введенными в русло взаимодействия и служащими средством нарастающего сотрудничества, продуцирующего универсально значимые социально-культурные формы и связи.

Возникающие правовые формы человеческого сообщества коррелятивны, по Канту, задаче обеспечения установления границ произвола отдельных индивидов, которая гарантируется утверждением политического господства. Оно характеризуется в качестве условия сохранения человеческого рода, задано имманентной телеологией природного порядка и находит свое средоточие в существовании национального государства. Кант пытался осознать те реалии национально-государственного устройства, которые стали достоянием новоевропейской истории, выявить ее значимость для понимания хода развития человеческого сообщества как целостности. Он был уверен, что точно также как границы произвола отдельных индивидов полагаемы политико-правовыми формами национальных государств, эгоизм на международном уровне преодолевается необходимостью сосуществования государственных сообществ. Несмотря на антагонизмы, наблюдаемые им на арене европейской истории и вне ее пределов, он полагал вполне возможным обнаружить магистральный путь межгосударственного сотрудничества. Выстраивая свой вариант всемирно-исторической

метанаррации, Кант пишет, что наличие в реалиях взаимоотношений стран и народов столкновения непримиримых интересов и войн не должно препятствовать поиску понимания той возможной нити их сотрудничества, которая должна в конечном счете восторжествовать в масштабе человеческого сообщества. В этом плане он характеризовал себя как сторонника воззрений Ш.-И. Кастеля, аббата де Сен-Пьер и Ж.-Ж. Руссо [8, с. 16]. То гражданско-правовое состояние, которое является целью развития индивидуального государства, с точки зрения Канта, должно найти свое продолжение в международно-правовой сфере, утверждаясь в практике межгосударственных отношений.

Деонтологически фундированный метанарратив всемирной истории Канта пропитан идеей прогресса и европоцентричен по своей основе. «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы – осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество» [8, с. 18–19]. Кант говорит о важности видения истории в перспективе совершенствования во времени человеческого рода как целого. Такое, ориентированное моральным долженствованием и предполагаемым планом природы, несущим в себе «мудрость творения», развитие человеческого рода он называет продуктом движения по пути цивилизации, которой надлежит обрести свою кульминацию во всемирной гражданственности [15, с. 246–247]. Это предполагаемо высшее состояние сообщества стран и народов будет, на его взгляд, характеризоваться осуществлением триумфа правового состояния и «вечного мира». Он задает вопрос, «открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы» [8, с. 19]. Его ответ звучит отнюдь не оптимистично: опыт истории, который фиксируем в цепи ее известных нам событий, вряд ли несет однозначное подтверждение ее движения к подобной финальной цели. И все же, на его взгляд, присутствие в современном ему мире импульса Просвещения, исходящего из Европы, оставляет возможность конструирования подобного типа видения истории человеческого сообщества как целого.

Просвещение предстает в произведениях Канта основным ресурсом универсализации межчеловеческих отношений как в границах отдельных национально-государственных объединений, так и на арене межгосударственных связей, задающих возможность становления истории человеческого сообщества во всемирно-гражданской перспективе. Оно предстает процессом, стимулирующим самостоятельное использование возможностей свободного разума в деле преобразования жизни людей [9, с. 29]. Человек, приобщившийся к освоению ресурса публичного использования разума, по мысли Канта, покидает стадию несовершеннолетия и становится полностью ответственным за свои поступки. Кант замечает, что блокировка достижений Просвещения со стороны властных механизмов выглядит попросту прагматически невыгодной, наносящей ущерб интересам

государства, ибо ни одно из них «не может снизить внутреннюю культуру, не теряя в силе и влиянии по сравнению с другими» [8, с. 19]. Природа, подчеркивает он вновь, гарантирует таким образом сохранение просветительского вектора культурного совершенствования, так как его сохранение задано «честолюбивыми стремлениями государств». Пренебрежительное отношение к гражданской свободе, в его понимании, влечет за собой провалы в торговле и промышленности, «внешних делах». Предложенное Кантом видение истории открыто европоцентрично, ибо он убежден, что предложенный им ракурс построения исторической метанаррации обосновывает вектор прогрессивного развития человеческого сообщества и своим философским пафосом содействует имманентной цели природы.

Исходя из существования идеи всемирной истории, являющейся достоянием разума, стремящегося узреть телеологию развития человеческого рода как заданную имманентной направленностью природы и движущей ею «высшей мудрости», Кант предложил, по его признанию, «априорную путеводную нить» истолкования ее смыслового содержания [8, с. 22]. Предложенный им ракурс видения всемирной истории опирается на трансцендентально обнаруживаемые деонтологические моральные основания, расшифровываемые как отправной пункт прогрессивного европоцентристски заданного совершенствования человеческого рода во времени. При этом, он отчетливо осознавал, что созданная им метанарративная схема приходит в противоречие с «чисто эмпирически составляемой историей» в ее событийном многообразии и оставлял возможность написания «философской истории», учитывающей опыт реальной жизни людей в изменяющемся потоке времени и человеческих устремлений.

Субстанциальность и нравственно-эмансипаторный смысл всемирной истории

Продолжая линию построения метанарративного видения курса всемирной истории, Гегель предлагает его развернутое обоснование в ключе собственной панлогистской доктрины. Его трактовка всемирной истории знаменует собой оформление классического варианта субстанциально фундаментированного истолкования хода развития человеческого сообщества, обнаруживающего магистральную линию, сплачивающую многообразие форм культурно-нравственного, национально-государственного единения людей в единство прогрессивного движения по пути свободы, наиболее отчетливо отливающегося в достижениях Нового времени. Подобно Канту, Гегель сталкивается при создании собственной версии метанаррации, призванной, по его замыслу, раскрыть глобальный смысл истории и наметить фундаментальный вектор нравственно-культурного совершенствования человечества с дилеммой универсализма и многообразия, обнаруживаемого во временной динамике [14, с. 46]. Для него этот вопрос оборачивается размышлениями о способе наррации о случившемся во времени истории, о возможности

примирения универсально-логических конструкций с событийной спецификой, творимой в истории отдельных стран и народов.

Метанарративная концепция всемирной истории Гегеля является попыткой философской экзегетики ее имманентного нравственно-эмансипаторного смыслового содержания, обретаемого в свете иудеохристианской традиции. Это образец своеобразного гностического философского усилия по разгадке ее событийной канвы через горизонт христианского видения мира. В философском плане история становится местом свободного саморазвертывания во времени абсолютного божественного духовного начала, устремленного к свободе. «Субстанция духа есть свобода, т. е. независимость от некоего другого, отношение к самому себе. Дух есть само-для-себя-сущее, имеющее себя своим предметом, осуществленное понятие. В этом имеющемся в нем налицо единстве понятия и объективности заключается одновременно и его истина, и его свобода» [3, с. 25]. В области всемирной истории, по Гегелю, духовная деятельность встречает деятельную среду, порождаемую другими людьми, и реализуется в ней, утверждая свободу и истину. Субстанция духа мыслится им в ее имманентном саморазвертывании в истории сообразно с христианским представлением о тринитарности абсолютного начала мироздания. «Бог познается как дух лишь таким образом, что он познается триединым. Этот новый принцип есть ось, вокруг которой вращается всемирная история. История идет от этого пункта и направляется отсюда далее» [4, с. 302]. Абсолют, явленный в истории, предполагает особую значимость ее христоцентрического видения как наполняющего смыслом и целевой направленностью событийную канву метанаррации. Идея, ставшая субстанциальной основой истории, обретает в потоке времени осевую центрацию и направленность.

В отличие от Августина, Гегель попытался подвергнуть рационально-философской экзегетике основные веровательные принципы христианского мирозерцания в контексте своей метанаррации о ходе всемирной истории. «Потребовалось пятнадцать веков развития западной мысли, — замечает К. Лёвит, — чтобы Гегель смог превратить глаза веры в глаза разума, а теологию истории, созданную Августином, в философию истории, которая не является ни священной, ни профанной. Она оказывается причудливой смесью их обоих, которая опускает священную историю на уровень секулярной истории и поднимает последнюю на ее уровень: христианство, понятое как самодостаточный Логос, заключает божественную волю в мировой дух и национальные духи, в *Weltgeist* и *Volkgeister*» [12, с. 187]. Такого рода метанаррация предстает одновременно как вариант теодицеи, опирающийся на специфическое прочтение христианского мировоззрения, и как программа культурно-исторического развития человечества, ведомого его европейским авангардом к завоеванию свободы, являющейся главным ориентиром саморазвития субстанциальной основы, спланивающей воедино все народы мира.

Историческая метанаррация гегелевского типа опирается в качестве своего фундамента, по собственному признанию его автора, на синтез мистического и диалектико-логического компонентов, которые являются результатом трансцендентальной рефлексии. «Все разумное, – пишет Гегель, – мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим, говоря этим лишь то, что что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое» [2, с. 213]. Тожество неисчерпаемого божественного источника универсума и саморазвивающегося единого рационально-логического основания такового открывается рефлексивному усилию разума, способному преодолеть ограниченность чувственного созерцания данного и его чисто рассудочной аналитики. Логическое постижение мира выявляет Абсолют, «каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» [1, с. 103]. Однако он, по мысли Гегеля, раскрывается не только в богатстве собственных логических определений, но и в специфике самораскрытия в природе и истории. И если природа не знает постоянной диахронной трансформации и скорее связана с пространственной рядоположенностью ее образований, то история предстает как царство духа-времени, немислимого вне его самораскрытия в деятельности людей, событийном многообразии. Здесь-то в полной мере не может не возникать вопрос о совместимости панлогизма и неповторимости исторической событийности, запечатлевающейся в опыте участников и свидетелей происходящего во времени.

Гегель склонен рассуждать об истории, обращаясь одновременно к конкретным данным, запечатлевающим опыт существования людей в разнообразных временных и пространственных обстоятельствах различных культур. В связи с этим возникает вопрос, как работать с исторической конкретикой, не отказываясь одновременно от философских обобщений. В отличие от кантовского способа исторической метанаррации, в границах которой, мы обнаруживаем лишь упоминание о возможности обобщения опыта истории при ее создании, Гегель попытался представить возможный сценарий его синтеза в границах собственных обобщений. Хотя Гегель не дает развернутой критики кантовской исторической метанаррации, он достаточно подробно демонстрирует, как в ходе обсуждения оснований философии Канта можно выйти на сценарий преодоления его мыслительных установок и прийти к пониманию мира в целом и истории человечества как поля самораскрытия Абсолюта [7, с. 85–109]. Он использует кантовскую теорию опыта, его взаимосвязи с рассудком, способностью суждения и активностью разума для создания собственного истолкования его роли в самореализации Абсолюта. Поскольку Гегель уделил достаточно большое внимание под влиянием Канта вопросу об обогащении опыта через рефлексивную способность суждения, прямо питаемую объективным разумным духовным началом, есть основания полагать, что он решает эту проблему в широком культурно-историческом ракурсе. Очевиден его интерес к

видению опыта как сопряженного с постоянным стремлением Абсолюта к его историческому саморазвертыванию. Правда, поставив эту проблему, он не смог указать реальной стратегии, гарантировавшей соединение субстанциализма своих метанарративных выкладок с желанием обрести их наполнение опытом пребывания в потоке исторического времени.

Отмеченное противоречие запечатлевается в стремлении Гегеля снять противостояние философии и истории путем написания философской истории. Он хорошо осознает особенности исторического повествования и его отличие от философского мирозерцания, и именно поэтому пытается обосновать возможность существования философской истории, отправляясь от задач специфики историописания, аналитики жанров его реализации. Понимание Гегелем того, что история всегда резюмирует конкретный опыт пребывания фиксирующего ее автора в определенной культурной традиции, связана с ее осознанием существенно отличает его построения от размышлений по этому поводу Канта. Для Гегеля историк всегда является носителем духа наличной культуры, продуцируемого в границах таковой исторически окрашенного опыта. «Даже обыкновенный заурядный историк, который может быть думает и утверждает, что он пассивно воспринимает и доверяется данному,— замечает Гегель, — и тот не является пассивным в своем мышлении, а привносит свои категории и рассматривает при их посредстве данное; в особенности разум должен не бездействовать, а размышлять, когда дело идет о всем том, что должно быть научным; кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно; то и другое взаимно обусловливают друг друга» [4, с. 12]. Восприятие истории представляется Гегелю включенным в усилия духа, опосредованным опытом эпохи и личным усилием исследователя минувшего. Осмысление истории видится ему всегда активным процессом, сопряженным с рефлексивным усилием того или иного автора, судящего о минувшем сквозь призму духовного опыта и в конечном итоге движимого порывом разума к видению, существующего в его целостности. При этом Гегель считает нужным подчеркнуть, что историописание может осуществляться различными способами, варьирующимися по типу понимания задач видения культурно-исторической традиции.

Первый из типов создания картины минувшего Гегель именует «первоначальной историей». Он трактуется как связанный с попыткой запечатлеть протекающие на глазах историка события. Геродот, Фукидид в античной Греции или позднее в эпоху Возрождения Ф. Гвиччардини были для Гегеля авторами, которые полагали необходимым прежде всего выразить собственное переживание эпохи, к которой они принадлежали и обходились при этом минимумом рефлексии. Усилиями этого типа историков, которые зачастую находились на высоких властных позициях, воспроизводился целостный культурно-исторический облик эпохи, который они хотели сохранить в потоке времени. Второй тип написания истории Гегель именует «рефлексивным» и делит его на ряд подвидов. Среди таковых им выделяется, прежде всего, способ рассмотрения истории как всемирной,

предполагающий определенную отстраненность автора от материала большого периода истории или же ее целостности, попытку взглянуть на ход изучаемых событий и процессов в обобщенном виде. Отличительной особенностью такого рода исторических повествований, представленных в творчестве Полибия, Т. Ливия или своего швейцарского современника И. фон Мюллера, Гегель считал попытку обретения панорамного видения обширных по своему охвату периодов развития стран и народов. Особым видом рефлексивной истории он полагает прагматическую, открывающую глубинную связь прошлого и настоящего. «Таким образом прагматические рефлексии при всей их абстрактности в самом деле являются современностью, и благодаря им повествования о прошлом наполняются жизнью сегоднешнего дня» [4, с. 7]. Однако этим видом историописания, заставляющем задуматься о значимости и нравственной ценности деяний людей для настоящего, цепь возможных видов рефлексивного историописания, по Гегелю, не заканчивается. В числе важных подвидов рефлексивного видения традиции минувшего он называет еще критическую и обобщающую историографию. Первая из них предполагает критическое осознание различных способов истолкования истории, ее осмысления в несхожей перспективе, тогда как вторая позволяет взглянуть обобщенно на историю различных видов человеческой деятельности, сфер культуры и одновременно содержит возможность анализа того понятийного арсенала, который задействован при рефлексивной реконструкции их содержания. На базе и при опоре на эти способы работы с традицией минувшего возникает возможность создания философской истории.

Провозглашая возможность ее написания, Гегель изначально анонсирует собственный формат метанаррации о событиях всемирной истории, который должен синтезировать исторический и философский ракурсы ее описания и не совпадать с предшествующей историософской практикой априорного рассуждения о диахронии эволюции человеческого сообщества. Справедливость философского принципа видения истории, в его понимании, должна быть продемонстрирована через картину повествования о многообразии его явленности в деяниях людей в потоке времени. «Итак, – заключает он, – лишь из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа, – того духа, природа которого, правда, всегда одна и та же, но который проявляет свою единую природу в мировом наличном бытии. Как уже было сказано, таков должен быть результат истории» [4, с. 11]. Всемирная история, сообразно с ее гегелевским прочтением, предстает как немыслимая без присутствия в ней абсолютного разумного начала, то есть некоего единого, диалектически развивающегося по пути к свободе основания, которое имманентно ей и присутствует в ее конкретике. Только на фоне Абсолюта оказывается возможным соединение воедино конкретных деталей метанаррации и обретение ее смыслового единства. Равным образом конкретика смыслов ее деталей, ситуированных во времени и

пространстве, в жизни стран и народов обретается также в границах постулируемой динамической целостности духа, обзриваемой в настоящем. Бог как трансцендентное означаемое становится имманентным и соприсутствует в соцветии многообразия запечатлеваемых исторических событий.

Гегель рассматривает наррацию как способ объединения воедино событийной цепи, интересующей ее автора. Событие истории, на его взгляд, неотделимо от стремления людей к повествованию о нем, к воссозданию картины их совместного бытия в потоке времени, отмеченном присутствием духовного начала. «Слово история означает в нашем языке как объективную, так и субъективную сторону, как *historiam rerum gestarum*, так и самые *res gestas*, им обозначается как то, что совершалось, так и историческое повествование. Мы должны считать это соединение обоих вышеупомянутых значений более важным, чем чисто внешнею случайностью; следует признать, что историография возникает одновременно с историческими в собственном смысле этого слова деяниями и событиями: существует общая внутренняя основа, которая их вместе порождает» [4, с. 58]. Гегель справедливо подмечает, что воспроизведение событий истории позволяет формировать не только ткань традиционных начал индивидуальной жизни, но и ведет к фиксации таковых в культуре народов. В особенности, на его взгляд, эта тенденция становится значимой с появлением государственных образований, заинтересованных в поддержании культурной традиции как основания их самотождественности.

Ткань повествования в ракурсе всемирной истории запечатлевает, по Гегелю, динамику саморазвития Абсолюта по пути реализации свободы, и этот процесс немислим без учета своеобразных объективных духовных констелляций, запечатлевающих в различных типах культур. Они находят наивысшее воплощений в динамике становления их нравственных оснований, на базе которых возникают правовые и политико-государственные формы. Претензия Гегеля состояла в обнаружении «хитрости духа», который демонстрирует необходимость движения по магистральному пути свободы через индивидуальные устремления людей, эгоизм и своекорыстие их интересов. В его метанаррации, которая запечатлевает развитие человечества от древневосточных культур, где свободен лишь деспот к греко-римскому миру, в котором она не исключает наличия личной несвободы к романо-германскому сообществу европейских народов, движущихся по магистральному пути нравственно-политической эмансипации и познавших в Новое время значимость Реформации, Просвещения и Великой Французской революции, утверждается неуклонное торжество идеи прогресса. Предварительно прокламируемое стремление к написанию философской истории, которая бы содержала в себе открытые обобщения, плод рефлексивной способности суждения о минувшем в свете попытки разума придать традиции истории целостное осмысление через взгляд на нее из настоящего, обернулось утверждением саморазвертывания постигнутого Гегелем универсального пути божественной субстанции истории.

Размышляя о сути идеи прогресса, К. Левит справедливо констатирует, что она является «столь же христианской по своему происхождению, сколь и антихристианской по своим следствиям...» [12, с. 190]. По сути дела, гегелевская метанаррация, отмеченная жаждой своеобразной теодии через контекст событий мировой истории, содержала в себе попытку секулярного прочтения ее событий через призму провиденциально-эсхатологического мировидения. Предложенная Гегелем интерпретация нравственно-эмансипаторного смысла всемирной истории предстает как результат синтеза событий европоцентристски увиденной истории человеческого сообщества с переосмысленными в духе панлогизма принципами иудеохристианского мировоззрения.

Выводы

Исторический метанарратив формируется как способ философского обоснованного самосознания культуры европейского Модерна, притязающей на обнаружение универсального пути развития человеческого сообщества. Обращение к стратегии философского метаповествования об истории обусловлено поиском ее центрального звена, способного связать в единое целое открывшуюся мозаику многообразия культур, явленную в качестве становящейся очевидной в этот период асимметрии развития человеческого сообщества и наметившейся экспансии ее западноевропейского звена в инкультурное пространство. Фактором формирования такого типа сознания становится и дистанция, возникающая между традицией и рационалистически-критическим духом культуры Нового времени, обозначившийся раскол между ними. Эти моменты социокультурного и политического плана, способствовавшие появлению философски фундированной исторической метанаррации, были тесно взаимосвязаны и с идейно-духовными предпосылками, способствовавшими необходимости поиска исторических корней европейского культурного универсализма. К их числу несомненно относятся мировоззренческие основания иудеохристианской традиции, гуманистическая установка ренессансного типа и просвещенческий рационализм. Все эти факторы вызвали к осознанию опыта истории как основания грядущего предполагаемо универсального будущего человечества. Именно фактор опыта и стал впоследствии отправной точкой критики такого типа универсалистского сознания и присущего ему имманентно типа центрации и монологизма.

Девальвация значимости исторического сознания для поддержания культурной идентичности, наблюдавшаяся на фоне кризиса духовно-ценностных ориентиров традиционной культуры и утверждением веры во всемогущество разума и науки на рубеже XVI-XVII столетий, сменилась во второй половине XVII в. попыткой отыскания новых горизонтов постижения настоящего в свете переосмысления прошлого. Свидетельством тому стал спор «о древних и новых», ставший своеобразной стартовой точкой поиска абриса исторической метанаррации, способной обозначить контуры

глобального историко-культурного самосознания новоевропейского типа. Наиболее характерными шагами по созданию западноевропейского исторического метанарратива, служащего этой цели, стали вне сомнения построения Канта и Гегеля.

Кант поставил задачу построения метанарратива, раскрывающего идею всемирной истории усилиями разума. Опираясь на трансцендентальную рефлексию, он демонстрирует возможность видения природы не только в перспективе механической причинности, но и в горизонте ее имманентной телеологии и «высшей мудрости» провидения, порождающей культуру. История в подобном ракурсе ее истолкования рисуется порождаемой антропологически фундированным моральным долженствованием, побуждающим к обузданию в границах человеческого рода эгоизма и злых проявлений индивидуального произвола. Такой деонтологический проект осмысления всемирной истории усматривает ее центральное звено в способности европейцев на базе разума и Просвещения повести все народы к универсальному примирению национально-государственного эгоизма, цивилизации, призванной утвердить гражданско-правовое согласие и мир в планетарном масштабе.

Версия исторического метанарратива, предложенного в качестве обоснования новоевропейского культурного проекта Гегелем, вывела трансцендентальную рефлексию на уровень панлогистского универсализма, призванного эксплицировать одновременно многообразие событий диахронии пути стран и народов мира как имеющего своим центральным звеном Европу и ее свершения. Гегель создал метанарратив нравственно-эмансипаторного типа, основанный на философско-теологическом осмыслении событий всемирной истории в свете иудеохристианского мировидения, представивший всемирную историю как прогресс в осознании свободы. Подобного рода гностический вариант интерпретации ее смысла предстал своеобразной прогрессистской теодицеей, гипостазировавшей монологическое прочтение ее смысла. Он, с одной стороны, стал основанием появления еще одной версии исторической метанаррации – эмансипаторно-революционного видения всемирной истории К. Маркса, а, с другой, породил глобальную реакцию в виде поливариантной «критики исторического разума», сфокусированной на ниспровержении базисных оснований глобальной метанаррации – монологизма, прогрессистского универсализма и европоцентризма.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1970. Т. 1. 501 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 452 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т. 3. 471 с.

4. Гегель Г.В.Ф. *Философия истории* // Соч. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. Т. VIII. 470 с.
5. Губман Б.Л. *Смысл истории. Очерки современных западных концепций*. М.: Наука, 1991. 192 с.
6. Гулыга А.В. *Немецкая классическая философия*. М.: Рольф, 2001. 417 с.
7. Длугач Т.Б. *Проблема бытия в немецкой философии и современность*. М.: ИФ РАН, 2002. 221 с.
8. Кант И. *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане* // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 5–23.
9. Кант И. *Ответ на вопрос: что такое Просвещение?* // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 26–35.
10. Кант И. *Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи философии истории человечества»*. Часть 1 // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 39–51.
11. Кант И. *Критика способности суждения* // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. С. 161–527.
12. Лёвит К. *Смысл истории. Теологические предпосылки философии истории*. СПб.: «Владимир Даль», 2021. 509 с.
13. Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*. М.; СПб.: Алетейя, 1998. 161 с.
14. Мотрошилова Н.В. *Социально-исторические корни немецкой классической философии*. М.: Наука, 1990. 208 с.
15. Мотрошилова Н.В. *Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов*. М.: Канон+, 2010. 480 с.
16. Ойзерман Т.И. *Кант и Гегель*. М.: Канон+, 2008. 518 с.
17. Перро Ш. *Параллель между древними и новыми в отношении наук и искусств. Диалог первый* // Спор о древних и новых. М.: Искусство, 1985. С. 59–93.
18. *Eurocentrism in History and Memory*. Ed. by M. Brolsma, R. de Bruin, and M. Lok. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019. 248 p.
19. Scheuzger S. *Global History as polycentric History* // *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*. 2019. 29 Heft 2, S. 122–152.

HISTORICAL META-NARRATIVE AS A WAY OF SELF-REFLECTION OF MODERNITY CULTURE

K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The article is aimed at examining the historical meta-narrative as a way of philosophical substantiation of the self-reflection of the culture of Modernity, claiming to discover a universal path of development of the European community. In its format, the social, political, cultural and philosophical foundations of the construction of this kind of meta-narration are critically revealed. It is shown that the predominance of the Eurocentric cultural universalism of the progressivist type, imprinted in its content, is deeply rooted in the value system and worldview heritage of the Judeo-Christian tradition, Renaissance humanism and Enlightenment. This type of global meta-narration in philosophical

terms presupposes reliance on monologism and the search for a central link, a single substantial basis for cultural and historical progress, its immanent logic and the ideal of the future. The European historical meta-narrative is most clearly represented in the legacy of I. Kant and W.G.F. Hegel. In the key of the transcendental attitude, Kant creates a deontologically grounded variant of this kind of meta-narrative, and Hegel builds a pan-logistic moral-emancipatory version, followed by the emancipatory-revolutionary project of K. Marx. As a reaction to the classical type of historical meta-narration, a broad movement of «criticism of historical reason» arises in post-classical philosophy, focused on the overthrowing of monologism, substantialism, progressivist universalism and Eurocentrism with the accompanying them optimistic ideals of the future.

Keywords: *historical meta-narrative, self-awareness of Modernity culture, monologism, universalism, centration, substantialism, progressivism, Eurocentrism.*

Об авторе:

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

Author information:

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

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.10.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 20.11.2024.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.197

ИГРОВАЯ МОДЕЛЬ ЯЗЫКА Г.-Г. ГАДАМЕРА И Л. ВИТГЕНШТЕЙНА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Н.В. Медведев, Т.В. Егорова

ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина»,
г. Тамбов

Статья посвящена сравнительному анализу герменевтики Г.-Г. Гадамера и лингвистической философии Л. Витгенштейна на основе созданной ими игровой модели языка. Отмечается, что лингвоцентрическая, антисциентистская направленность размышлений Гадамера и Витгенштейна служит исходным условием для сближения их лингвофилософских проектов. Новизна исследования заключается в рассмотрении игровой модели языка в качестве предпосылочной структуры понимания. Рассматривается содержание понятия игры в герменевтике Гадамера, выявляется структурная взаимосвязь игры и языка в разговорном опыте. Показано, что Витгенштейн при помощи игровой модели описывает язык как упорядоченную деятельность, функционирующую по определенным правилам. Выделяются сходства в подходах Гадамера и Витгенштейна к анализу лингвистического феномена. Подчеркивается, что для Гадамера и Витгенштейна важным элементом языковой практики выступает традиция. Сделан вывод о том, что для данных мыслителей язык как деятельностный феномен составляет основу мировосприятия. Оба философа отстаивают принцип учета ситуативного контекста как необходимого условия на пути к любому пониманию.

Ключевые слова: Гадамер, Витгенштейн, игровая модель, язык, языковая игра, понимание, значение, следование правилу, герменевтика, традиция.

Введение

Творческое наследие Г.-Г. Гадамера и Л. Витгенштейна оказывает сегодня заметное влияние на содержание мировой философской повестки, в центре обсуждения которой располагается вопрос о природе языка, характере его связи с действительностью и мышлением. Лингвоцентрическая, антисциентистская направленность рассуждений мыслителей служит исходным условием для проведения сравнительного исследования их идей и методов. Несмотря на то, что Гадамер и Витгенштейн выступают в роли бесспорных зачинателей двух противоположных интеллектуальных течений – философской герменевтики и философии анализа соответственно, – в их размышлениях о связи понимания и языка обнаруживаются некоторые параллели. Аргументом в поддержку легитимности компаративного анализа философских проектов указанных мыслителей выступают отдельные

© Медведев Н.В., Егорова Т.В., 2024

высказывания самого Гадамера. Например, он заявил, что «между критикой английской семантики, проведенной Витгенштейном, и критикой аисторических процедур феноменологического описания, проводимой критикой языка, то есть герменевтическим сознанием, существует нечто вроде конвергенции» [5, с. 24]. Вместе с тем вопрос о близости подходов Гадамера и Витгенштейна к пониманию природы языка остается открытым. На наш взгляд, плодотворное рассмотрение данного вопроса требует от исследователя придерживаться определенной методологической установки: необходимо постигать и анализировать рассуждения Гадамера и Витгенштейна в свете их философских замыслов. Если Гадамер стремился осуществить «онтологическую экспликацию» феномена понимания [9, с. 162] и всесторонне изучить условия взаимопонимания как языкового процесса, то для Витгенштейна как философа главная задача состояла в достижении полной ясности относительно значения употребляемых слов, что достигается посредством правильного истолкования форм нашего языка. «Философия, – утверждает он, – битва против зачаровывания рассудка посредством языка» [6, с. 81].

Несомненно, проблема понимания сущности языка относится к числу наиболее сложных и актуальных в области гуманитарного знания; она вызывает устойчивый интерес у философов, лингвистов, психологов, представителей когнитивных наук, социологов. Окончательное решение этой проблемы специалисты обычно связывают с возможностью точного определения значения слов и созданием адекватной модели лингвистического феномена. Отметим, что Витгенштейн и Гадамер сумели значительно расширить наши представления о природе и функциях языка, они показали зависимость возможностей мышления и его границ от языка.

Следует отметить, что отдельные аспекты обсуждаемой темы с использованием компаративного метода отражены в ряде публикаций отечественных и зарубежных авторов: У. Арнсвальд [12], П.В. Барковский [1], Е.В. Борисов [2], О.В. Коваль, Е.Б. Крюкова [8], К. Лоун [14], П.Р. Хорн [13].

Цель представленной работы состоит в осуществлении сравнительного анализа герменевтики Г.-Г. Гадамера и лингвистической философии Л. Витгенштейна на основе применяемой ими игровой модели языка. Мы постараемся показать, что игровая модель языка может быть рассмотрена в качестве предпосылочной структуры понимания, что она дает возможность более глубоко осмыслить связь языка с человеческой жизнью. Позитивным моментом обращения к данной теме следует считать и тот факт, что проведение сравнительного исследования мышления Гадамера и Витгенштейна служит стимулом для активизации диалога между представителями аналитической и континентальной традиций философствования и способствует преодолению неоправданной критики их идей.

Игра и язык в герменевтической теории Гадамера

Понятие игры занимает особое место в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера. Игра, точнее игровое движение, образует основу созданной им концепции понимания. В соответствии с данной концепцией индивидуальный субъект определяет цель своего поведения гораздо в меньшей степени, нежели обычно принято думать. На мышление и поведение индивида значительное влияние оказывают естественный язык и культурно-исторические события, во власти которых он постоянно находится. В этом состоит центральная идея герменевтической теории Гадамера, направленная на преодоление господствующей в западноевропейской философии наивной веры в независимость человеческого разума, преимущественную форму выражения которого составляет научная рациональность. Очевидно, что языковая способность помогает людям сформировать и высказывать свое мировоззрение, вместе с тем она служит предпосылкой для понимания другого, поскольку все мы являемся участниками языкового общения.

Согласно утверждению Гадамера, характер определенного события отчетливо проявляется в контексте игры. Приобретаемый участником игры игровой опыт оказывается крайне важным для него самого. Игровые метафоры (игра света, волн и т. п.), репрезентирующие событийную основу игры, говорят о том, что сущность игры состоит в бесконечных повторениях движения «туда и обратно», «взад и вперед» [3, с. 149], поэтому способ бытия игры нельзя рассматривать как направленный исключительно на достижение конечной цели или как ограниченный временными рамками. По словам П. Барковского, у Гадамера «опыт человеческой игры становится средством обнаружения... универсальной закономерности бытия» [1, с. 21]. Совершаемое чередующееся движение игры образует ее структурную упорядоченность как события, которое полностью захватывает участников игры. Время и пространство обретают в игре собственное измерение, поскольку они должны согласовываться с внутренними законами игры. Субъект игры вынужден подчиниться правилам и порядку игры, ее задачам, если он не желает, чтобы его считали спойлером. В этом смысле любой индивид, как «человек играющий», имеет гораздо меньший контроль над игрой, чем может показаться поначалу, например, когда речь идет об игре в футбол. Заключая характеристику игрового опыта, Гадамер пишет: «Исходя из этого, можно указать общую черту, свойственную отражению сущности игры в игровом поведении: всякая игра – *это становление состояния игры*. Очарование игры, ее покоряющее воздействие состоит именно в том, что игра захватывает играющих, овладевает ими» [3, с. 152].

Именно надсубъективный структурный аспект игры (субъект игры – это лишь сама игра [3, с. 152]) составляет, по мнению Гадамера, существенный признак языка и разговора, что соответствует их духу. В результате немецкий философ, обращаясь к понятию игры, выдвигает предположение о наличии структурной взаимосвязи между игрой и языком, игровым опытом и опытом коммуникации. Структурное сходство игры и языка Гадамер усматривает в их онтологической основе как процесса или

события, в «медиальной», надсубъективной характеристике того и другого. Подобно тому, как игра вовлекает в свое упорядоченное движение игроков, использование языка субъектом представляет собой жизненный процесс: «Соответственно и здесь речь идет не об игре с языком или с обращающимися к нам содержаниями опыта мира или предания, но об игре самого языка, которая с нами заигрывает, обращается к нам и вновь умолкает, спрашивает и в нашем ответе осуществляет себя самое» [3, с. 567].

Гадамер проводит обоснование надсубъективного аспекта языка посредством утверждения, что отдельные носители языка не могут произвольно устанавливать значение слов. Хотя говорящие и способны создавать или изобретать технические термины, однако они не в состоянии проконтролировать, войдут ли и в какой мере эти термины в коммуникативное пространство. Дело в том, что сам по себе язык обуславливает и сохраняет принятый в обществе лингвистический обычай. Иначе говоря, способ бытия языка зависит от всех членов человеческого сообщества, участвующих в социальной коммуникации. В процессе языковой игры возникают новые слова, исчезают и выходят из употребления старые, изменяются значения лингвистических выражений. По сути, подобная картина отражает ситуацию постоянного сосуществования индивидов, взаимодействующих посредством языковых игр. Человек, будучи вовлеченным в язык и традицию, открывает для себя таким способом окружающий мир. При помощи родного языка он учится воспринимать и оценивать действительность. А поскольку, согласно Гадамеру, любое понимание основано на предании, то именно традиция составляет онтологическую предпосылку понимания субъектом смысла мира. «Человек, живущий в мире, не просто снабжен языком как некоей оснасткой, но на языке основано и в нем выражается то, что для человека вообще *мир*» [3, с. 512]. «Язык, – утверждает Гадамер, – в среде которого вырастает человек, определяет вместе с тем его связь с миром и отношение к миру» [3, с. 513].

Для немецкого философа игровой момент языка особенно ярко высвечивается в разговоре, где, так сказать, «разыгрывается» принципиальная открытость значений слов. Хотя слова имеют определенное значение, все же их употребление никогда не ограничиваются только одним ранее установленным значением. Разговор, где приходится подбирать нужные термины, как правило, предполагает известное колебание смысла употребляемых языковых выражений. Поэтому всякое определение значения слова вырастает из ситуативного контекста их употребления. В этом проявляется игровое движение языка «туда и обратно», демонстрирующее важную роль живого непосредственного разговора. Умение рассуждать в таком случае не представляет собой некое умение или навык, который индивид обретает в результате заучивания правильного употребления фиксированных значений слов, скорее такая способность достигается в непрерывной языковой игре (т. е. в повседневной жизненной практике), в которой происходит человеческое взаимодействие.

Структурная взаимосвязь игры и языка, как было отмечено выше, наблюдается, прежде всего, в разговорном опыте. Так же, как и с игроком, который играет всерьез, т. е. втягивается в игру, полностью поглощается ее ходом, происходит это и с собеседниками в процессе ведения философского (платоновского) диалога. Предмет беседы захватывает его участников, увлекает их, побуждает приводить доводы в пользу возможного решения или, напротив, разбирать контраргументы по поводу несостоятельности предложенного варианта решения. Другими словами, разговор успешен лишь тогда, когда собеседники полностью захвачены им. Точно так же происходит и с успешной игрой.

Гадамер заявляет о «преображающей силе» разговора. Любой, кто много рассуждает о каком-либо деле, приходит к новому пониманию, осознает проблемы, которых он раньше не замечал и которые побуждают его снова и снова задуматься. «Разговор, если он удался, оставляет что-то нам, он оставляет что-то в нас, и это “что-то” изменяет нас [4, с. 87]. Причем процесс понимания отражается в этом опыте разговора. Только разговаривая, общаясь друг с другом, мы можем выработать общий язык, а значит, прийти к взаимопониманию относительно какого-либо вопроса. «Во всяком подлинном разговоре мы вникаем в слова другого, действительно считаемся с его точкой зрения и ставим себя на его место: не с тем, однако, чтоб понять его самого как данную личность, но с тем, чтобы понять, что он говорит» [3, с. 448]. Разговоры друг с другом, желание понять друг друга посредством обмена точками зрения никогда не прекращаются среди людей. Вопросы и ответы беседы создают предпосылки для ведения бесконечного, открытого диалога. Достигнутое в разговоре взаимопонимание преобразует собеседников так, что «они уже не являются более тем, чем были раньше» [3, с. 445].

Витгенштейн о понятии «языковая игра»

В отличие от Гадамера, Л. Витгенштейн не дает исчерпывающего определения понятия «игра». Согласно его мнению, это просто невозможно сделать, поскольку «игра» есть языковое выражение, значение которого нельзя уловить посредством указания на его конкретный, неотъемлемый признак. Значение слова «игра» зависит от многообразия различных речевых контекстов, в которых оно употребляется. Витгенштейн относит подобные слова к понятиям семейного сходства [6, с. 110–111]. В их содержании различные свойства накладываются друг на друга, как это имеет место с чертами внешнего облика среди членов одной семьи. Характеристика семейного сходства применима к понятиям «число» и «игра». Конечно, Витгенштейн не случайно выбрал термин «игра» в качестве иллюстрации понятия семейного сходства. Дело в том, что едва ли найдется какое-то другое слово, обладающее столь значительным разнообразием значений. Диапазон существующих игр и того, что мы можем подразумевать под «игрой», выглядит для нас, по сути, как безграничный. В силу указанной особенности,

присущей понятию игры, оно воспринимается в настоящее время как модель языка, созданная Витгенштейном. Созданная австрийским философом модель, на наш взгляд, корректно отражает природу лингвистического феномена. Витгенштейновская конструктивная модель языка вошла в историю философии под названием «языковая игра».

Намерение Витгенштейна в его труде «Философские исследования» состоит в том, чтобы придать языку соответствующий образ [6, с. 86], который адекватно раскрывал бы сущность языка. По убеждению Витгенштейна, язык можно лучше всего понять при помощи игровой модели. Он рассматривает язык как упорядоченную деятельность (или действие), подчиняющуюся строго определенным правилам. Нормативность правила обеспечивает языковой игре регулятивную функцию [2, с. 89]. Любой языковой игре присущи определенные действия и правила. Отметим, что принцип следования правилу, которому Витгенштейн уделяет особое внимание при проведении аналогии между характером функционирования языка и игровым движением, присутствует и в концепции понимания Гадамера в виде общей структурной упорядоченности. Аспект структурной упорядоченности, как основополагающая характеристика сущности игры, открывается субъекту через правила и добровольное преобразование целевых установок индивидуального поведения в задачи игры [3, с. 152–153]. Здесь мы должны обратить внимание на важную мысль Витгенштейна, которая состоит в том, что использование естественного языка невозможно отделить от неязыкового поведения. Для языка базовым принципом при формировании значения является помещение речевых выражений в контекст соответствующих действий. Значение слов зависит от их употребления, то есть от того, какие наши действия последуют за используемыми словами. «Наша речь, – пишет Витгенштейн, – обретает смысл через остальные поступки» [7, с. 349]; «значение слова есть способ его употребления. Ибо этот способ и есть то, что мы усваиваем, когда данное слово впервые входит в наш язык» [7, с. 331]. Употребление языковых выражений не может осуществляться произвольно, поскольку этот процесс подчиняется определенной совокупности правил. Эти правила усваиваются людьми в процессе обучения, а их правильное применение гарантируется практикой, институтами или обычаями [6, с. 129]. Тем не менее, будет неверным с нашей стороны представлять правило в виде какого-то прочного, непоколебимого сооружения. На самом деле правила могут меняться, они изменяются иногда в процессе употребления.

Витгенштейн снова размышляет о предложенной им игровой модели языка: «Разве аналогия между языком и играми не способна пролить свет? Мы легко можем представить людей, что развлекают себя забавами на воздухе, играют в мяч, начиная разные известные им игры, но многие не доводят до конца и просто бесцельно перебрасываются мячом, гоняются друг за другом и в шутку кидают один в другого мячом и так далее. А теперь кто-то говорит: все время они играют в мяч и следуют определенными

правилами при каждом броске. И не тот ли это случай, когда мы играем и придумываем правила в ходе игры? И даже меняем их в ходе игры» [6, с. 70].

Вместе с тем для Витгенштейна, как и для Гадамера, важным элементом оказываются традиции, что отражается в используемом им словосочетании «естественная история». Под «традицией» он подразумевает общие привычки, обычаи, правила и социальные институты, которые обеспечивают согласие людей в действиях и дают уверенность в том, что они должны действовать именно так, а не иначе. Витгенштейн утверждает: «Приказывать, спрашивать, рассказывать, болтать — в той же степени часть естественной истории, что и ходьба, еда, питье, игра» [6, с. 32]. И «ты должен задуматься над тем, что языковая игра есть, так сказать, нечто непредсказуемое. Я имею в виду: она не обоснована. Она не разумна (или неразумна). Она пребывает — как наша жизнь» [7, с. 391]. Следует добавить, что исторический аспект языка, обстоятельно проанализированный в философской герменевтике Гадамера, рассматривается и в философии позднего Витгенштейна [11].

Заключение

Резюмируя итоги проведенного нами исследования, можно утверждать, что развернутая в трудах Гадамера и Витгенштейна игровая модель языка открывает перспективный горизонт для осмысления понимания как сложного, многомерного феномена. Отметим, что Гадамера особенно интересовала самокритика позднего Витгенштейна относительно изложенной в «Логико-философском трактате» теории логического редукционизма языка. «Для позднего Витгенштейна, — пишет он, — в высшей степени характерно уразумение того, что язык всегда определенным образом организован, а, значит, собственная функция языка состоит в осуществлении понимания» [5, с. 24]. Гадамер поддерживает обращение Витгенштейна во второй период творчества к рассмотрению грамматики живого употребления языка, языка как «формы жизни». Витгенштейн говорит о многообразии языковых игр, о возможности возникновения концептуальной путаницы в случае перехода от одной языковой игры к другой. При этом австрийский философ предостерегает от метафизического использования слов повседневного языка, т. к. это приводит к порождению мнимых философских проблем.

Гадамер полностью солидарен с Витгенштейном в трактовке языка как «способа мироистолкования», однако его не удовлетворяет отстаиваемый Витгенштейном проект философии как терапии, направленной на избавление нашего мышления от философских псевдопроблем посредством логико-лингвистического анализа. Гадамер считает, что такой подход к философии неизбежно ограничивает ее конструктивные возможности и вместе с тем уводит нас от осмысления процесса философствования как «языка беседы, которую ведут с нами вещи» [5, с. 25]. Однако Гадамер положительно

оценивает обращение Витгенштейна к «живым языковым играм», усматривая в этом шаге подтверждение своих собственных идей.

В исследовательской литературе сложилось мнение, что гадамеровская игровая модель языка обладает большими достоинствами и прикладными возможностями в сравнении с игровой моделью Витгенштейна, что она может быть успешно использована в социальной практике, в частности, в решении проблемы межкультурного диалога, в преодолении межкультурных конфликтов [12, р. 35]. И все же мы поставим под сомнение данное замечание. Дело в том, что в настоящее время идеи Витгенштейна, включая его модель языковой игры, активно привлекаются для обсуждения проблемы кросс-культурного понимания через их адаптацию к антропологическому контексту для разрешения возможных концептуальных затруднений, возникающих в ходе взаимодействия полевого исследователя с туземцами [10, с. 12].

Таким образом, можно утверждать, что сходство, обнаруживаемое между философской герменевтикой Гадамера и лингвистической философией Витгенштейна, основано на понятии игры, которое эти мыслители используют в качестве модели языка. Во-первых, они оба подчёркивают процессуальный, деятельностный характер игры. Но если Гадамер делает это путем непосредственного обращения к действию игры, то Витгенштейн – к употреблению языка, способного со временем изменяться. Во-вторых, Гадамер и Витгенштейн особо выделяют надсубъективный аспект в функционировании языка. В соответствии с их аргументацией, лингвистический процесс носит исключительно интересубъективный характер и может транслироваться посредством исторической традиции и сохраняющихся в обществе обычаев. В-третьих, обоих мыслителей сближает то, что они признают возникновение значения слов в процессе их употребления, в разговоре и связанным с ним экстралингвистическим контекстом (действия, форма жизни). Механизм понимания в их трактовке выглядит как «событие самого языка» [8, с. 135]. Гадамер и Витгенштейн настаивают на необходимости учета ситуативного контекста как неперемennого условия на пути к любому пониманию. В-четвертых, для обоих мыслителей язык составляет основу мировосприятия.

В соответствии с указанными выше базовыми принципами, вытекающими из игровой модели Гадамера и Витгенштейна, будет логичным поставить вопрос: является ли игра тем основополагающим понятием, с помощью которого возможно осмыслить отношения между человеческим сознанием, языком и миром. Несомненно, понятие игры обнаруживает некоторые параллели с языком. Действительно, наш язык формирует специфическую картину мира. То, что язык не является статичным, а меняется в результате его применения говорящим, что ему присущ определенный структурный порядок, поддерживаемый правилами употребления, что он функционирует лишь в человеческом сообществе, — это именно те аспекты языка, которые нам необходимо осознать при обращении к аналогии с понятием игры.

Список литературы

1. Барковский П.В. Герменевтика игры и виртуализация мира посредством игры в работах Х.-Г. Гадамера // HORIZON. Феноменологические исследования. 2020. Т. 9, № 1. С. 15–43.
2. Борисов Е.В. Проблема нормативности в феноменологии языка: Витгенштейн и Гадамер // Известия Томского политехнического университета. 2007. Т. 311, № 7. С. 88–92.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
4. Гадамер Г.-Г. Неспособность к разговору // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. М.: Искусство, 1991. С. 82–92.
5. Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. М.: Искусство, 1991. С. 16–26.
6. Витгенштейн Л. Философские исследования / пер. с нем. Л. Добросельского. М.: АСТ: Астрель, 2011. 347 с.
7. Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I / пер. с нем. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 321–405.
8. Коваль О.А., Крюкова Е.Б. Лингвоцентрическое понимание мира в философии Х.-Г. Гадамера и Л. Витгенштейна // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 2(30). С. 129–136.
9. Медведев Н.В. Витгенштейн и Гадамер о «языковой игре» // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2013. № 5 (121). С. 156–165.
10. Медведев Н.В. Философия Л. Витгенштейна и проблемы понимания иных культур: монография. Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2009. 382 с.
11. Медведев Н.В. Историческое измерение языка в философии Л. Витгенштейна // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. Тамбов, 2011. № 4 (96). С. 218–228.
12. Arnsward U. On the certainty of uncertainty: language games and forms of Life in Gadamer and Wittgenstein // Jeff Malpas, Ulrich Arnsward and Jens Kertscher (eds.), Gadamer's century. Essays in honor of Hans-Georg Gadamer. Cambridge/Mass.: MIT Press, 2002. P. 25–44.
13. Horn P.R. Gadamer and Wittgenstein on the unity of language. Reality and discourse. London: Routledge, 2005. 152 p.
14. Lawn C. Wittgenstein and Gadamer: towards a post-analytic philosophy of language. Continuum studies in German philosophy. London; New York: Continuum, 2004. 161 pp.

G.-G. GADAMER'S AND L. WITTGENSTEIN'S GAME MODEL OF LANGUAGE: COMPARATIVE ANALYSIS

N.V. Medvedev, T.V. Egorova

G.R. Derzhavin Tambov State University, Tambov

The paper is devoted to a comparative analysis of the hermeneutics of G.-G. Gadamer and the linguistic philosophy of L. Wittgenstein based on the game model of language created by them. It is noted that the linguistic-centric, anti-scientific orientation of Gadamer and Wittgenstein's reflections serves as a starting point for bringing their linguistic and philosophical projects closer together. The novelty of the study lies in considering the game model of language as a prerequisite structure of understanding. The content of the concept of game in Gadamer's hermeneutics is considered, and the structural relationship between game and language in conversational experience is revealed. It is shown that Wittgenstein, using the game model, describes language as an ordered activity that functions according to certain rules. Similarities in the approaches of Gadamer and Wittgenstein to the analysis of linguistic phenomenon are highlighted. It is emphasized that for Gadamer and Wittgenstein, tradition is an important element of language practice. It is concluded that for these thinkers, language as an activity phenomenon is the basis of worldview. Both philosophers defend the principle of taking into account the situational context as a necessary condition on the path to any understanding.

Key words: *Gadamer, Wittgenstein, game model, language, language game, understanding, meaning, rule following, hermeneutics, tradition.*

Об авторах:

МЕДВЕДЕВ Николай Владимирович – профессор, доктор философских науки, профессор кафедры истории и философии, ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина», г. Тамбов. E-mail: mnv88@mail.ru

ЕГОРОВА Татьяна Вячеславовна – аспирант кафедры истории и философии, ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина», г. Тамбов. E-mail: taniva@inbox.ru

Authors information:

MEDVEDEV Nikolay Vladimirovich – PhD (Philosophy), Professor, Professor of the Department of History and Philosophy, G.R. Derzhavin Tambov State University, Tambov. E-mail: mnv88@mail.ru

EGOROVA Tatyana Vyacheslavovna – PhD student of the Department of History and Philosophy G.R. Derzhavin Tambov State University, Tambov. E-mail: taniva@inbox.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.09.2024.
Дата принятия рукописи в печать: 28.10.2024.

УДК 1(091)+930.1

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.207

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ К. СКИННЕРА: ПРОБЛЕМЫ ЛЕГИТИМАЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИК

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. Стремясь продемонстрировать динамическую природу отношений, которые существуют между провозглашаемыми принципами и реальными практиками политической жизни, Скиннер ставит в центр внимания риторические стратегии и тактики, способы лингвистического манипулирования на примере процесса легитимации поведения сторонников развития капитализма в Англии XVI–XVII вв.

Ключевые слова: интеллектуальная история, речевой акт, понимание, иллюкативная сила, язык.

Интерес К. Скиннера к риторике и использованию различных стратегий для легитимации новых социальных практик и ценностей явно проявляется в контексте обсуждения проблем политической философии раннего Нового времени. В центре его внимания в работе «Некоторые проблемы анализа политической мысли и действия» (1974) и несколько преобразованной версии первой статьи – «Моральные принципы и социальные изменения» (2002) стоят идеологические аспекты истории, динамическая природа отношений, которые существуют между провозглашаемыми принципами и реальной практикой политической жизни. Несмотря на то, что сам Скиннер говорил о близости работ по проблематике, следует отметить и некоторые различия. Первая статья более объемна по содержанию и полемична по характеру, включает в себя рассуждения об истории политической мысли, проблемы истолкования канонических текстов. Второе сочинение, напротив, сосредоточено на изучении одной проблемы – процесса легитимации поведения сторонников развития коммерческого общества в Англии XVII в. посредством риторических стратегий.

Одними из интеллектуальных оппонентов Скиннера являются два его непримиримых критика – Б. Парех и Р. Берки [4]. В центре их мысли стоят следующие установки: во-первых, в некоторых случаях понимание текста не требует изучения контекста; во-вторых, убеждение, что интеллектуальная история должна быть сосредоточена на изучении «идей-единиц». По мнению Д. Винера, основная причина критики Скиннером подобных методологий заключалась в том, они дали начало ряду «экзегетически правдоподобных, но исторически невероятных интерпретаций классических

© Потамская В.П., 2024

текстов» [11]. Для Скиннера же необходимым условием понимания текста является восстановление его исторического значения и помещение в соответствующий интеллектуальный и лингвистический контексты. Выступая против позиции Пареха и Берки, он констатировал, что «текста, взятого самого по себе, не может быть достаточно, чтобы обеспечить даже самый правдоподобный и последовательный внутренний анализ аргументации» [9, р. 99].

Основополагающим контекстом для Скиннера является лингвистический, поэтому многие критики, например М. Бевир, характеризовали его подход как лингвистический контекстуализм [1]. Он позволяет увидеть, как человек «захвачен» собственным специфическим языковым контекстом, и понять, что современные 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) [8]. Любые попытки определить внеисторическое значение текста потерпят неудачу, поскольку не существует идеального языка или фиксированного значения слов, на которые интерпретатор текста может сослаться при переводе [3].

Итак, каким образом возможно восстановить историческое значение текста? Ответ Скиннера очень прост – ключ к пониманию исторического значения текста должен лежать в восстановлении намерений автора при его написании. Интересны и уточняющие замечания. Во-первых, ряд критиков (к примеру, Парех и Берки) выступали против предположения о том, что автор сложного произведения имел определенное «намерение» совершить действие для достижения результата [4]. Однако Скиннер никогда не предполагал ничего подобного, отмечая множественность воплощаемых намерений. Во-вторых, по мнению Тарлтона, восстановление намерений автора может быть «достаточно для правильного понимания рассматриваемой работы» и следовательно, это является единственной задачей интерпретатора, хотя Скиннер настаивал лишь на том, что выявление намерений – это одна из задач интерпретатора текста [10, р. 102]. В-третьих, Скиннер не отстаивал уникальность и оригинальность своей методологии. К примеру, Тарлтон совершенно справедливо отмечает определенную степень влияния воззрений Д. Данна, Д. Покока, Р.Г. Коллингвуда на творчества Скиннера. Парех и Берки видят в качестве основного источника вдохновения Скиннера традиции логического позитивизма, хотя, как постоянно указывает теоретик, именно антипозитивистский идеализм Коллингвуда оказал на него наиболее сильное влияние. Тем не менее, можно частично согласиться с позицией Пареха и Берки, поскольку Скиннер достаточно часто отталкивается от логического позитивизма, к примеру, обращаясь к работам Л. Витгенштейна [9, р. 103].

Методология Скиннера предполагает, что для правильного понимания текста необходимо не только указать традиции дискурса, с которыми

связан рассматриваемый автор, но определить, какое действие мыслитель или оратор осуществляет, когда обращается к языку конкретной традиции. При этом основное внимание следует уделять не языку или традициям как таковым, а, скорее, тому диапазону вещей, которые в принципе могут быть осуществлены в конкретный момент времени. Следовательно, основным вопросом будет следующим – какой диапазон речевых актов может стандартно реализовываться писателем при использовании конкретного набора понятий или терминов? Если задать подобный вопрос относительно творчества Г. Болингброка, можно продемонстрировать, что одна из главных целей его политических работ заключалась не столько в том, чтобы сформулировать набор тех политических принципов, в которые он верил сам, а скорее в том, чтобы напомнить его оппонентам о тех принципах, в которые якобы верят они. При изучении исключительно языка политических работ и традиций общества, этот уровень анализа оставался бы недоступным. Однако при исследовании данных вопросов возможно бы было достигнуть нового уровня понимания политических работ [9, p. 107].

Разделяя позицию, озвученную в «Философских исследованиях» Витгенштейна – *слова* есть также *действия*, Скиннер объединяет общую лингвистическую прагматику Витгенштейна с теорией речевых актов, разработанной Дж.Л. Остиным, в центре внимания которой стоял вопрос, что именно подразумевается под исследованием употребления слов и что имеется в виду, когда слова рассматриваются как действия [6]. Для Остина, равно как и для Витгенштейна, понимание любого высказывания включает в себя не только трактование смысла и значения терминов, используемых для его артикуляции. Необходимо обнаружить средства для восстановления того, что субъект действия осуществлял, говоря то, что было сказано, и, следовательно, понять, что он мог иметь в виду, произнося высказывание, обладающее определенным смыслом и отсылками.

Хотя Витгенштейн, как представляется Скиннеру, уже отмечал наличие различных измерений языка, именно Остин смог осуществить их дифференциацию, выделяя традиционно описываемое измерение, связанное с непосредственным значением слов и предложений, и «особую силу» (иллокутивную), с которой высказывание формулировалось или произносилось в каждом конкретном случае. Иллокутивный акт является одним из неологизмов, введенных Остиным для того, чтобы определить точный смысл того «использования языка», которое его интересовало. Говорить с определенной иллокутивной силой – значит совершать действия определенного рода, вовлекаясь в процессы осознанного поведения. Скиннер, в свою очередь, преобразовал позицию Остина, сблизив ее с идеями П. Стросона и Д. Сёрля: «Мне кажется, что если мы хотим дать определение иллокутивным актам, которое не смог дать Остин, нам нужно серьезно отнестись к их статусу речевых актов и подумать о намерениях, необходимых для их успешного выполнения» [5].

Говоря о силе высказывания, Остин, главным образом, указывал на его коммуникативную направленность, стремясь понять, что мог делать субъект, произнося то, что было сказано. Подобное измерение отличается от целого ряда вещей, которые возможно сделать, используя слова, например, когда говорящий стремится чего-то добиться или намеренно воздействует на адресата в целях достижения определенного результата (что представляет собой перлокутивную силу). Другими словами, Остин определял иллокуцию как действие, совершаемое при произнесении чего-либо, а перлокуцию как эффект и действие, совершаемое в ходе высказывания о чем-либо при использовании оценочно-дескриптивных терминов. Вместе с тем, следует отметить, что Скиннер не отмечает еще одного измерения, выделяемого Остиным – локутивного, представляющего собой само произнесение высказывания, которому присуще значение [7, р. 148–149]. Закономерным вопросом, возникающим при обсуждении подобной позиции, является определение того, что связывает иллокутивное измерение языка и выполнение иллокутивных актов – и, по мнению Skinner, этим элементом являются намерения действующего субъекта.

Сосредотачиваясь на идеологических моментах истории политической мысли, Скиннер стремится продемонстрировать динамическую природу отношений, которые существуют между провозглашаемыми принципами и реальными практиками политической жизни [9]. Чтобы объяснить действие, обычно необходимо указать цель, к достижению которой стремится субъект, соответствующую мотивам поступков. При этом субъект также должен быть уверен, что выполнение данного действия будет способствовать достижению желаемой цели. Если же субъект заявляет, что действует ради какого-либо принципа, и если принцип, к которому он обращается, действительно является мотивом для действия, то к нему необходимо обратиться в процессе представления объяснения. Основной вопрос состоит в том, можно ли когда-нибудь применить подобную структуру для анализа сложных взаимоотношений между идеологией и социальными или политическими действиями. Как отмечает Скиннер, попытки подобного рода в настоящее время отвергнуты, вследствие сомнений, которые ряд философов выражали в отношении установки, что мотивы являются причинами. Кроме того, вопрос о взаимосвязи между политической мыслью и действием эквивалентен эмпирическому вопросу о том, могут ли выступать политические принципы субъекта действия мотивами для его политических действий. В результате ряд ученых пришли к выводу, что политические принципы не играют никакой роли в объяснении политического поведения [9, р. 109]. Однако подобные предположения кажутся Skinner ошибочными. Даже если мы признаем, что провозглашаемые субъектом действия принципы никогда не являются его реальными мотивами, можно выделить один тип ситуации, в которой принципы могут изменить его поведение и действия. Очевидно, что мотивы субъекта действия в этой ситуации обычно будут смешанными и сложными, но, в тоже время, можно утверждать, что

необходимость достижения соответствующего образа действия путем легитимации поведения будет иметь первостепенное значение [9, р. 111].

Для сохранения простоты аргументации, Скиннер ограничивается изучением следующего примера – ситуации, когда субъект социального или же политического действия, которое не является культурно одобряемым, имеет сильный мотив для его легитимации. Предположим, что субъект действия – коммерсант, связанный с высокодоходным коммерческим предприятием в Англии на рубеже XVI–XVII вв. Ожидаемая прибыль является мотивом для его стремлений обрести уверенность в том, что он сможет спокойно продолжать свою деятельность. Тем не менее, существующие социальные и религиозные стандарты представляют данное действие в сомнительном свете с моральной и юридической позиции. В данных условиях необходимо, чтобы субъект имел возможность описать поведение таким образом, чтобы отвергнуть любые враждебные оценки его деятельности и легитимировать все, что он делает. Другими словами, по Скиннеру, единственным возможным мотивом для описания сомнительных и нежелательных социальных действий является стремление признать их правомерными перед другими людьми, которые ранее сомневались в их законности или нравственности, даже если субъект действия не придерживается декларируемых им морально-этических принципов [9].

В центре внимания Скиннера стоят идеологи-новаторы, и здесь он опирается на работы М. Вебера. Определяющей задачей их деятельности являлась легитимация формы социального поведения, которая ранее традиционно рассматривалась как сомнительная и нежелательная. Что же способствовало успешному выполнению данной задачи? Стремясь ответить на данный вопрос, Скиннер обращается к области языка, уделяя особое внимание изучению совокупности слов и суждений, которые выполняют как оценочную, так и описательную функцию, при их использовании как для описания отдельных действий, так и для характеристики мотивов, по которым данные действия совершаются [7].

Рассмотрим более подробно пример, предлагаемый Скиннером – идеолог-новатор и те иллюкутивные и перлюкутивные эффекты, которые он стремится достичь в речах, для того, чтобы побудить или убедить слушателей или читателей принять новую точку зрения. Данная проблема может решена в рамках исторического исследования – и тогда в центре внимания будет стоять вопрос о том, насколько им удастся осуществить подобные надежды. Лингвистического исследование, ориентированное на изучение намерений акторов, ставит иной акцент – изучение иллюкутивного воздействия, которого они могут достичь, например, одобрения или неодобрения действий, которые они описывают. Именно это и будет придавать оценочно-описательным терминам их идеологическое значение.

Подобное риторическое манипулирование, по мнению Скиннера, позволяет установить, поддерживать, подвергать сомнению какие-либо позиции, что может в перспективе привести даже к изменению морально-

этической идентичности. Описывая и одобряя определенные образы действий как честные, дружелюбные или смелые, характеризуя и осуждая другие поступки как предательские, агрессивные или трусливые, общество поддерживает видение того социального поведения, которое необходимо поощрить или отвергнуть. В этом случае все идеологи-новаторы сталкиваются с трудной, но очевидно риторической задачей. Основная их цель заключается в том, чтобы легитимировать сомнительные и нежелательные, с позиции существующей морали, формы социального поведения, продемонстрировать, что к ним возможно применить ряд позитивных терминов и концептов, даже если они их не придерживаются на самом деле [7, р. 149]. Для этого необходимо использовать сформированный понятийный аппарат для того, чтобы утвердить новые модели поведения и способы мышления.

В тоже время, следует отметить, что ситуация реального мира будет отличаться от предлагаемой упрощенной модели Скиннера. «Мы не можем предполагать, что идеологи-новаторы обязательно будут применять к своему поведению тот оценочный словарь, который на *самом деле* лучше всего подходит для легитимации. Скорее они будут применять тот словарь, который, *по их мнению*, лучше всего подходит для этой цели. Но они, конечно, могут допустить ошибку или осуществить иррациональный выбор при выборе наилучших средств для достижения своих целей» [7, р. 150]. Признавая рациональность субъекта действия, Скиннер отмечает некоторые моменты. Во-первых, представление социального действия как рационального подразумевает его объяснение. Во-вторых, объяснение того, почему субъект осуществляет действие, должно включать в себя объяснение, почему кто-либо считал, что для него рационально совершить определенное действие [9, р. 113].

В работе «Протестантская этика и дух капитализма» Вебер демонстрировал, каким образом сторонники развития капитализма репрезентировали свое поведение, используя концепции, применяемые для прославления идеалов религиозной жизни, что, несомненно, было их рациональным выбором. С одной стороны, они понимали, что применение подобных концептов для описания действий является механизмом легитимации. С другой стороны, они были убеждены, что данная попытка увенчается успехом. Протестантская концепция призвания отражала их собственный мирской аскетизм, при этом возможно говорить о наличии определенного рода сходств между протестантским идеалом индивидуального служения и преданности Богу и коммерческой убежденностью в важности долга, служения и преданности своей работе [7, р. 151]. Хотя Вебер не проводил исследование риторических стратегий идеологов-новаторов, стремившихся использовать существовавший «культурно-моральный словарь», чтобы легитимировать спорное поведение, Скиннер выделяет две возможные риторические стратегии их деятельности. Первая состоит в манипулировании речевым потенциалом при использовании тех или иных описательных терминов, применяемых для оценки действий. Основная цель подобной стратегии состоит

в том, чтобы описать действия таким образом, чтобы дать понять идеологическим оппонентам, что слова, обычно используемые для выражения неодобрения, применяется для обозначения одобрения или, по крайней мере, нейтральности. Другими словами, субъект действия обладает стандартными инструментами в стремлении легитимировать свои неблагоприятные социальные или политические действия. Следовательно, он должен быть готов заявить, что его сомнительные и нежелательные действия, на самом деле, опираются на некий общепринятый набор социальных или политических принципов. Это, в свою очередь, подразумевает, что даже если субъект действия на самом деле не мотивирован данными принципами, он должен вести себя таким образом, чтобы его действия соответствовали им. Природа и диапазон оценочных концепций, которые субъект может попытаться применить для легитимации поведения, связаны с преобладающей моралью общества, что является специфическими ограничениями и указаниями для языковой деятельности. Следовательно, принципы, которые субъект действия, в конечном итоге, решает исповедовать, являются ключевыми факторами, определяющими его стремление следовать какой-либо конкретной линии действий [9, р. 117].

Суть данной стратегии состоит в том, чтобы преобразовать чувство неодобрения, возникающее при использовании определенных терминов. Следует выделить две основные тактики реализации первой стратегии. Первой является попытка внедрения в язык новых, более благоприятных терминов. Например, можно создать и применить новые термины для описания любых сомнительных или нежелательных действий, претендующих на одобрение: в частности, слово «бережливость» впервые стало широко применяться в конце XVI в. для описания мотивов и форм поведения, к одобрению которых стали стремиться. Другим, более распространенным приемом подобной тактики является преобразование нейтрального термина в благоприятный (обычно посредством метафор) и применение его вследствие «расширенного значения» для описания образов действий, требующих одобрения. Возможно встретить множество примеров трансформаций подобного рода в трудах тех, кто писал в защиту коммерческой жизни раннего Нового времени. Например, метафорическое (и, следовательно, оценочное) использование таких слов, как проницательность и прозорливость, впервые появляется в языке для описания талантов коммерческой деятельности, поскольку у людей появляется потребность в одобрении и похвале [7, р. 151–152].

Другая тактика заключается в расширении диапазона речевых актов, обычно реализуемых при использовании существующих неблагоприятных терминов. Здесь также существуют два возможных приема. Во-первых, возможно использовать термин, обычно применяемый для выражения неодобрения так, чтобы «нейтрализовать» его. Одним из успешных примеров применения подобного является слово «амбиции». Данное выражение стало приобретать современное нейтральное значение только в период раннего

Нового времени. В предшествующий период оно применялось для выражения решительного неодобрения любых действий, в описаниях которых оно встречалось. Во-вторых, возможно превратить в противоположность сам речевой акт, в котором употребляется негативный термин. Примером является история слов «практичность» и «расчетливость». До начала XVII в. эти термины почти всегда использовались для выражения неодобрения и даже презрения. Однако в течение последующих поколений их оценочная сила начала меняться, и они стали использоваться для выражения одобрения коммерческого здравого смысла [7, р. 152]. Другой возможностью является изобретение новых терминов, обладающих негативным значением, которые, в определенной степени, бросают вызов общепринятым нормам поведения. Например, слова «расточительство» и «растрачивание своего имущества» получили широкое распространение в конце XVI в. и использовались для выражения неодобрения аристократического идеала демонстративного потребления и похвалы «божественной бережливости». Другой риторической техникой будет являться обращение в противоположность речевого акта, содержащего похвалы высказываний. Подобное произошло с такими словами как «послушный» и «снисходительный». Они широко использовались на протяжении всего XVI в. для выражения одобрения, но трансформировались в термины неодобрения вследствие изменения идеала аристократического и иерархического общества.

Вторая стратегия, выделяемая Скиннером, заключается в манипуляциях критериями применения существующего набора терминов, который обычно используется для выражения одобрения или похвалы. Основная цель состояла в том, чтобы использовать термины, обладающие социально одобряемым значением, для описания спорного и сомнительного поведения, поскольку «критерии, позволяющие применить ряд позитивных описаний деятельности, присутствуют в тех действиях, которые считаются нежелательными в определенном обществе» [7, р. 153]. Подобная риторическая стратегия является мало изученной, но представляет собой одну из наиболее распространенных и важных форм идеологической аргументации. Именно она соединила принципы протестантизма с практикой коммерческой жизни раннего Нового времени. Рассмотрим, например, два основополагающих слова в религиозном словаре того времени: «провидение» и «религиозный». Во второй половине XVI в. те, кто хотел похвалить успешное проявление осторожности и предусмотрительности в денежных делах, стали утверждать, что данное поведение следует рассматривать как «заслуживающее похвалы проявление провидения» или же как «похвальное следствие провидения» и, следовательно, как возможную форму поведения. В то же время те, кто стремился пропагандировать ценности протестантизма, стали утверждать, что характерный акцент на пунктуальность и точность не следует осуждать как чрезмерно строгий и суровый. Скорее следует признать и похвалить подобную «подлинно религиозную форму обязательств». Лучшим доказательством идеологических мотивов, действующих в новых моделях

социального описания, являлось то, что значения этих слов вскоре стали расширенными и запутанными [7, р. 153]. Термин «провидение» стал применяться просто для обозначения дальновидных действий в практических делах. «Когда Д. Уилер в “Трактате о торговле” писал в защиту “торговцев-авантюристов”, он прославлял дальновидность в распространении “товаров Компании... при провидении и справедливости”. Когда У. Александер аналогичным образом писал, защищая поселенцев Вирджинии в “Поощрении колоний”, он также отмечал “провиденческую напористость” как причину их “успеха”. Л. Робертс превозносил “заботу и трудолюбивую предусмотрительность” правителей, поощряющих зарубежную торговлю, отмечая, что их дальновидность отражена в их “провиденческих указах”, и в то же время напоминая читателю, что “из-за отсутствия заботы и провиденческой предусмотрительности многие короли лишились торговли”» [7, р. 153–154].

Проследившая эволюцию идеала религиозного поведения, Скиннер утверждает, что с течением времени он стал использоваться просто для обозначения случаев прилежного, старательного и педантичного действий. В «Трактате о торговле» Уилер восхвалял свободу торговли, которая была первоначально позволена англичанам в Нидерландах. Эти «древние свободы и вольности Империи», отмечал он, «были предоставлены добровольно, и до тех пор, пока религиозные принципы сохранялись как по отношению ко всем подданным, так и по отношению ко всем ее друзьям и союзникам» (цит. по: [7, р. 153–154]). Еще более явный пример нового употребления возможно встретить в «Рассуждениях о торговле» Т. Мана, призывавшего соотечественников «пробудить умы и усердие, чтобы... поддерживать развитие промышленности и искусств» (цит. по: [7, р. 153–154]). Работы Робертса демонстрировали, что новое словоупотребление полностью укоренилось. Посвящая свой трактат двум палатам парламента, он описывал их как «религиозных направляющих», которые «руководят штурвалом нашего королевства» (цит. по: [7, р. 153–154]).

Результатом воздействия подобной риторики в XVII в., по мнению Скиннера, стало ассоциирование прилежного, старательного, педантичного поведения с религиозными ценностями. «Старый лозунг *Laborare et orare* – трудиться и молиться – уступил место предположению *Laborare est orare* – что трудиться – значит молиться» [7, р. 155]. На данном этапе представление о том, что значит вести подлинно религиозную жизнь, изменилось, а риторика субъектов действия способствовала конструированию другого, более комфортного мира для их потомков.

Позиция Скиннера, выражающаяся в убеждении, что протестантизм сыграл роль в легитимации (и, таким образом, поощрении) подъема капитализма, основана на предположении того, что капитализм предшествовал протестантизму. «Я пытался показать, что из этого факта не следует – как, по-видимому, полагает Тревор-Роупер – что протестантизм не сыграл причинной роли в развитии капитализма» [7, р. 157]. Защитники подобной позиции, по мнению Скиннера, игнорируют тот факт, что ранним

капиталистам не хватало легитимности в том моральном климате, где они находились. Поэтому в качестве условия процветания им необходимо было найти какие-то средства легитимации своего поведения, и одним из способов стало присвоение оценочного словаря протестантизма. Он способствовал повышению степени приемлемости капитализма и ориентировал его развитие в некоторых направлениях, в том числе, в сторону этики трудолюбия. Относительная приемлемость новой модели социального поведения, в свою очередь, помогла обеспечить развитие и процветание экономической системы.

Итак, интеллектуальная история Скиннера, основанная на признании необходимости интертекстуального подхода к текстам, подразумевает помещение сочинений в интеллектуальные контексты и рамки дискурса, которые позволят понять, какие намерения преследовали авторы при их создании. Скиннер ставит в центр внимания риторические стратегии и тактики, способы лингвистического манипулирования на примере процесса легитимации поведения сторонников развития капитализма в Англии XVI–XVII в. Понимание действия коммерсанта, по Скиннеру, предполагает ряд импликаций. Во-первых, изображение отношений между социальным словарем и миром как чисто внешних является ошибочным. С одной стороны, социальные практики помогают придать смысл словарю. С другой стороны, социальный словарь определяет характер данных практик. Во-вторых, определение роли оценочного языка в ходе легитимации социальных действий позволяет обнаружить точку, в которой сходятся и объединяются социальный словарь и структура общества. Любой образ действий зависит от степени его легитимации, а любой принцип, который способствует принятию образа действий, будет одним из условий, способствующих его осуществлению. Какими бы революционными не были взгляды идеологов-новаторов, признавая необходимость легитимации действий, они стремились описывать поведение и деятельность в культурно одобряемых терминах и данный диапазон терминов не был установлен сам по себе. Вопрос об их доступности и применимости может быть сведен к проблеме значения используемых терминов. Данные факторы, в свою очередь, являются ограничениями и указаниями для тех, кто стремится утвердить новые формы поведения.

Список литературы

1. Bevir M. The Role of Contexts in Understanding and Explanation [Electronic resource]. URL: https://escholarship.org/content/qt3rx2x6jv/qt3rx2x6jv_no-Splash_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. Havercroft J. Skinner, Wittgenstein and Historical Method [Electronic resource]. URL: <https://www.jstor.org/stable/43263810> (accessed: 26.09.2023).

4. Parekh B., Berki R.N. The History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner's Methodology [Electronic resource]. URL: <https://www.jstor.org/stable/2708724> (accessed: 14.08.2024).
5. Skinner Q. Interpretation and the Understanding of Speech Acts // Visions of Politics. Volume I Regarding Method. P. 103–127.
6. 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: 22.02.2024).
7. Skinner Q. Moral principles and social change // Visions of Politics. Vol. I Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 145–157.
8. 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.
9. Skinner Q. Some problems in the analysis of political thought and action // Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics / ed. by J. Tully. Princeton: Princeton University, 1988. P. 97–118.
10. Tarlton C.D. Historicity, Meaning, and Revisionism in the Study of Political Thought [Electronic resource]. URL: <https://www.jstor.org/stable/2504719> (accessed: 14.08.2024).
11. Wiener J.M. Quentin Skinner's Hobbes [Electronic resource]. URL: <https://www.jstor.org/stable/190779> (accessed: 14.08.2024).

Q. SKINNER'S INTELLECTUAL HISTORY: PROBLEMS OF LEGITIMATION OF SOCIAL PRACTICES

V.P. Potamskaya

Tver State University, Tver

Skinner's contextualism is expressed in presenting that texts can be correctly understood and interpreted within the appropriate linguistic context. In an effort to demonstrate the dynamic nature of the relationship existing between professed principles and the actual practices of political life Skinner focuses his attention on rhetorical strategies and tactics, methods of linguistic manipulation. The example he uses is the process of legitimizing the behavior of supporters of the commercial society in England in the 16–17th century.

Keywords: *intellectual history, speech act, understanding, illocutionary force, language.*

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, Ass. 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: 10.09.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 10.10.2024.

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(ы) 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).

библиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту, начиная с первого, выполненное по ГОСТ Р 7.0.5–2008. «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы – нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей – 25) наименований: приводятся только источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются). При этом ссылки на собственные публикации не должны преобладать, желательно, чтобы их количество не превышало 25% общего числа ссылок.

10. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).
11. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
12. **Название учреждения(-ий)** на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).
13. **Аннотация** на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
14. **Ключевые слова (Keywords)** на английском языке (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
15. **Сведения об авторах на русском языке** (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – 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 (70), 2024

Подписной индекс: **85715** (интернет-каталог «Пресса России»)

Подписано в печать: **04.08.2024. Выход в свет: 08.08.2024.**

Формат 70 x 108 ¹/₁₆. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,9.

Тираж 500 экз. Заказ № 189.

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