

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, 170021, г. Тверь, ул. Трёхсвятская, д. 16/31, каб. 204
Тел.: +7 (4822) 34-78-89

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

© Тверской государственный
университет, 2022

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 -----	5 -
Лебедев С.А. Методологическая культура ученого-----	5 -
Климов С.Н., Сачкова Е.В. Символ как объект философской рефлексии -----	16 -
Лебедев С.А., Кодак В.О. Методы метатеоретического уровня научного знания--	23 -
Равочкин Н.Н. Влияние мегатрендов на повороты в истории идей институционального дизайна (часть 2 -----	32 -
Дробышев В.Н. Мифогония, или способность не верить -----	43 -
Бакурадзе А.Б. Сущность, ценности и модели образования -----	56 -
Суханова Н.П. Экологический подход в изучении образования: критическое мышление как эффективный экосистемный конструкт -----	63 -
Храпов С.А. Проблемы формирования социальной памяти и гражданской идентичности обучающихся в условиях цифровизации образовательного и социального пространства -----	69 -
Бутузова И.В., Солина Е.А. Социально-философское осмысление проблемы участия и абсентеизма-----	75 -
Матвейчев О.А. К этимологии термина «Гиперборей» -----	81 -
Сулимов С.И., Черниговских И.В. Основные категории варварской культуры--	91 -
Лебедев В.Ю. Теологический дискурс протестантизма и конфессиональная дифференциация-----	103 -
Евстифеева Е.А., Ханин К.Д. Дискурс справедливости в эпоху ковид-пандемии-	110 -
Бааль Н.Б. Органы внутренних дел Российской Федерации как субъект противодействия экстремизму в молодежной среде -----	117 -
ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ -----	124 -
Михайлова Е.Е., К.Д. Кавелин об университетах: в поисках научной и образовательной идентичности-----	124 -
Талалов М.А. Личность и общество в философии Н.А. Бердяева-----	131 -
Теплых Н.В. Проблема русского мира в отечественной социальной философии XI–XXI вв. -----	134 -
ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ -----	142 -
Симонян А.В. Метафора зеркала в средневековой немецкой духовной литературе: к постановке проблемы единства традиции -----	142 -
Бисеров Г.В. Гераклит в философии Ницше: к современной дискуссии (1980-е – 2020-е годы)-----	152 -
Чехаленков А.Д. Истоки генеалогии: Фридрих Ницше и Жиль Делёз-----	167 -
Козлова Н.Н., Рассадин С.В. Политическая философия Р. Дунаевской: проблемное поле -----	174 -
Потамская В.П. Просвещение и Контрпросвещение в интеллектуальной истории И. Берлина-----	182 -
Губман Б.Л. Вызов открытости исторического опыта: философский спор Х.-Г. Гадамера и Ж. Деррида -----	192 -
Аванесян А.А. Интерпретация исторического опыта в контексте аналитической философии истории А. Данто -----	204 -
Ицкович Г.С. Категория опыта в философии Ф. Анкерсмита-----	214 -
Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия Философия» -----	222 -

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE	- 5 -
Lebedev S.A. The methodology culture of a scientist	15 -
Klimov S.N., Sachkova E.V. Symbol as the object of philosophical reflection	22 -
Lebedev S.A., Kodak V.O. The methods of meta-theoretic level of scientific knowledge -	31 -
-	
Ravochkin N.N. Impact of megatrends on turns in the history of institutional design ideas (part 2)	41 -
Drobyshev V.N. Mythogony, or the ability to disbelieve	54 -
Bakuradze A.B. The essence, values and models of education	62 -
Sukhanova N.P. Ecological approach to the study of education: critical thinking as an effective ecosystem	68 -
Khrapov S.A. Problems of formation social memory and civil identity of students in the conditions of digitalization educational and social space	74 -
Butuzova I.V., Solina E.A. Socio-philosophical understanding of the problem of participation and absenteeism	80 -
Matveychev O.A. On the etymology of the term «Hyperborea»	89 -
Sulimov S.I., Chernigovskikh I.V. The main categories of barbarian culture	101 -
-	
Lebedev V.Y. Theological discourse and denominational differentiation in protestantism	108 -
Evstifeeva E.A., Khanin K.D. The discourse of justice in the age of the Covid pandemic	115 -
Baal N.B. Bodies of the internal affairs of the Russian Federation as a subject of countering extremism in the youth environment	123 -
PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY	124 -
Mikhailova E.E. K.D. Kavelin about universities: in search of scientific and educational identity	130 -
Talalov M.A. Personality and society in N.A. Berdyaev's philosophy	133 -
Teplikh N.V. The problem of the Russian world in Russian social philosophy of the XI–XXI centuries	141 -
PHILOSOPHY ABROAD: PAST AND PRESENT	142 -
Simonian A.V. Mirror metaphor in medieval German spiritual literature: toward the problem of the unity of tradition	151 -
Biserov G.V. Heraclitus in Nietzsche's philosophy: towards a contemporary discussion (1980s– 2020s)	166 -
Cekhalenikov A.D. Origins of genealogy: Friedrich Nietzsche and Gilles Deleuze ----	173 -
Kozlova N.N., Rassadin S.V. R. Dunaevskaya's political philosophy: a problem field -	180 -
Potamskaya V.P. Enlightenment and Counter-enlightenment in I. Berlin's intellectual history	190 -
B.L. Gubman The challenge of historical experience openness: H.-G. Gadamer – J. Derrida philosophical debate	203 -
Avanesyan A.A. Interpretation of historical experience in the context of A. Danto's analytical philosophy of history	213 -
Itscovich G.S. Category of Experience in F. Ankersmit's philosophy	221 -

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 168.31

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА УЧЕНОГО

С.А. Лебедев

ФГБОУ ВО «Московский государственный университет
им. М.В. Ломоносова», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.005

Одной из важных областей современной философии науки является методология научного познания: описание технологии получения и обоснования научного знания. Знание такой технологии образует содержание методологической культуры ученого. Как показывает реальная история науки, методологическая культура не есть нечто априорное и неизменное. Она существенно зависит, во-первых, от содержания исследуемых учеными объектов, во-вторых, от сложившихся в той или иной науке методологических традиций, в-третьих, от исторических особенностей науки своего времени, в-четвертых – от ее философского осмысления. Только учет совокупности всех этих факторов может стать основой формирования методологической культуры современного ученого.

Ключевые слова: *эпистемология, научный метод, история науки, методологическая традиция, методологическая культура ученого.*

Как свидетельствует история науки, а также ее философское осмысление, методологическая культура большинства ученых формируется в основном через их подключение к той или иной методологической традиции, исторически сложившихся в науке их времени [1–4]. Выбор конкретным ученым некоторой методологической традиции обусловлен двумя группами факторов.

Первую группу факторов образует содержание объекта исследования и накопленное ранее знание о нем. Вторую группу образуют субъективные факторы. Это личностные предпочтения ученого: понимание им смысла научной деятельности, выбор авторитетов в науке, оценка значимости своей деятельности научным сообществом и социумом, философские взгляды. Интегралом второй группы факторов является принятие ученым решения либо о присоединении к одной из методологических традиций, либо о создании новой. Как показывает история реальной науки, подавляющее большинство ученых предпочитает первый путь, то есть присоединение к одной из уже существующих методологических традиций. Ведь за каждой из них уже стоят определенные успехи в науке и имена авторитетных ученых.

Время от времени, когда ни одна из имеющихся научных технологий не приводит к решению научной проблемы, ученые начинают интенсивно заниматься изучением истории науки, ее методологии и разработкой новых научных методов. Так происходит развитие методологии науки и в случае успешного применения учеными новых методов создание новых методологических традиций. Парадоксально, но имена создателей новых научных методов гораздо менее известны в обществе, чем имена тех ученых, которые их успешно применяли для получения новых научных результатов. Тем не менее необходимо подчеркнуть, что именно новые технологии получения, обоснования и применения научного знания обеспечивают главный прогресс в науке, а

отнодь не сами пусть даже крупные научные результаты, которые были получены с помощью этих технологий. Главная же ценность любой новой методологической традиции состоит в том, что она становится основой массового производства научного знания определенного рода, доступного большому числу ученых, а не только тем, кто впервые предложил новые методы научного познания. Список создателей новых научных методов на несколько порядков короче списка ученых, получивших новые результаты с помощью использования этих методов. Но тем значимее он для понимания огромного вклада методологии науки в развитие научного знания и науки в целом. Вот этот исторический список [5]:

1. Софисты, Зенон – метод доказательства от противного.
 2. Сократ – индуктивный метод обоснования общего знания.
 3. Платон – анамнесис (рефлексивная деятельность мышления по припоминанию своего содержания).
 4. Фалес, Эвклид – дедуктивно-аксиоматический метод построения научных теорий.
 5. Аристотель – методы силлогистического доказательства (раздел логики), индукция через перечисление, интеллектуальная интуиция (умозрение).
 6. Архимед – физический эксперимент.
 7. Леонардо да Винчи – моделирование.
 8. Галилей – мысленный эксперимент, математическая форма научного закона.
 9. Декарт – интуитивно-дедуктивный метод.
 10. Бэкон – элиминативная индукция.
 11. Милль – методы доказательства причинно-следственных связей между явлениями.
 12. Дживонс – индукция как обратная дедукция.
 13. Ньютон, Уэвелл – гипотетико-дедуктивный метод.
 14. Лейбниц, Лаплас – метод определения вероятности гипотез.
 15. Пуанкаре – метод научных конвенций.
 16. Мах – метод определения степени простоты гипотез.
 17. Гегель – диалектический метод.
 18. Лагранж, Эйлер, Максвелл, Эйнштейн – метод математической гипотезы.
 19. Гуссерль – метод феноменологической редукции.
 20. Маркс – практика как критерий истинности научного знания.
 21. Пирс, Дьюи – полезность как критерий истинности научного знания.
 23. Гиббс – статистические методы науки.
 24. Брауэр, Гейтинг – метод конструктивного доказательства в математике.
 25. Рейхенбах – частотная теория вероятности.
 26. Карнап – логическая теория вероятности (вероятностная логика).
 27. Гильберт – метод формализации научного знания, методы доказательства непротиворечивости и полноты теорий.
 28. Вейль, Вигнер – метод симметрий.
 29. Поппер – метод определения степени фальсифицируемости гипотез.
 30. Бор – метод определения корректности новой теории.
 31. Берталанфи, Мессерер – системный метод.
 32. Пиаже, Фуко, Глазерсфельд – структурный метод.
 33. Гайденко, Степин, Кун – социокультурный анализа динамики научного знания.
- Разумеется, этот список неполный.

Методологические традиции в науке могут быть рассмотрены как особые исследовательские программы (Лакатос) в структуре методологии науки как особой

области знания. Между ними имеет место постоянная конкуренция, и, как показывает опыт истории науки и ее методологии, окончательная победа одной из традиций невозможна в принципе. В современной науке существуют методологические программы разной степени общности и направленности. Двумя наиболее общими методологическими традициями (парадигмами) в науке являются монизм и плюрализм. Их коренное отличие состоит в разном понимании соотношения единства и различия в реальности и ее познании. И в той, и в другой парадигме признаются как единство, так и различие в объективном мире. Однако монизм утверждает, что основное движение научного познания должно идти от целого (единого) в действительности к его частям и различиям. Плюрализм действительности здесь признается, но только как следствие ее целостности. Различия в реальности есть не более чем конкретизация ее единства. Основу же научного плюрализма составляет противоположный принцип: в науке движение познания (мышления) должно идти от познания частей и элементов реальности к познанию ее единства и целостности. Монизм реальности здесь признается, но только как интеграл по отношению к ее частям и элементам.

Таким образом, монизм и плюрализм – это реализация сознанием двух диаметрально противоположных стратегий познания реальности, при этом одинаково непротиворечивых и логически законных: стратегия отождествления и стратегия различения любых объектов познания. Все дело в том, что как для эмпирического, так и для теоретического познания не существует как двух абсолютно одинаковых, так и двух абсолютно различных предметов. Но для стратегии монизма различие вещей вторично, и оно имеет осмысленный характер только как различие внутри их единства (общности). Для плюрализма же все наоборот – единство (общность) вещей вторично, оно может иметь осмысленный характер только как их единство внутри различия (общности). И это тоже верно.

В истории науки с момента ее зарождения также возникли две диаметрально противоположные методологические парадигмы: монизм и плюрализм. Сторонники монистической парадигмы исходят из того, что научное познание должно коренным образом отличаться от всех других способов человеческого познания (обыденного, мифологического художественного, религиозного, философского и др.) наличием особого универсального метода познания, характерного только и именно для науки. Их противники – приверженцы плюралистической методологической парадигмы – напротив, отрицают наличие универсального научного метода и указывают на использование в реальной практике научного познания самых разных методов, в том числе противоположных по своим функциям способов получения и обоснования знания: опыта и мышления, наблюдения и описания, индукции и дедукции, анализа и синтеза, абстрагирования и идеализации, констатации и интерпретации, обобщения и конкретизации, подтверждения и опровержения, гипотез и доказательных утверждений, материального эксперимента и мысленного, интуиции и логики, проектирования и его материальной реализации и др. В рамках плюралистической парадигмы понятие «научный метод» интерпретируется лишь как собирательный термин для обозначения множества самых разных средств познания, используемых в науке [4]. В истории науки и ее методологии обе указанных выше парадигмы имели своих видных сторонников как среди ученых, так и среди философов, получив развитие в различных вариантах [5].

Монистическая парадигма была разработана в методологии в двух версиях: эмпиризме и рационализме. Эмпирическая версия методологического монизма была представлена двумя вариантами: 1) классический индуктивизм (Бэкон, Милль и др.) и 2) неиндуктивизм (Карнап, Рейхенбах и др.). Согласно каждому из этих вариантов, именно индукция является специфическим для науки и вместе с тем универсальным для нее методом познания. Индукция это и способ открытия научных законов путем

постепенного восхождения познания от единичного и частного в опыте (данные наблюдения и эксперимента) к их обобщению в мышлении (классический индуктивизм – Бэкон, Милль, Гершель, Уэвелл), но это также и метод эмпирического обоснования научных законов опытом, подтверждение их истинности данными наблюдения и эксперимента (неоиндуктивизм: Дживонс, Рейхенбах, Нагель, Карнап). Рационалистическая концепция методологического монизма представлена в истории методологии науки тремя вариантами: 1) дедуктивно-интуиционистская методология научного познания (Декарт); 2) диалектическая методология познания (Гегель); 3) феноменологическая методология Гуссерля.

Однако в истории методологии науки были разработаны различные варианты не только методологического монизма, но и методологического плюрализма. В Новое время это были концепции Лейбница, Локка, Юма и Канта, которые стремились избежать односторонности – как эмпиризма, так и рационализма. Например, Лейбниц разработал концепцию противоположности аналитических и синтетических истин в науке. С первыми в науке имеют дело логика и математика, со вторыми – естественные и социальные науки. Методы открытия и доказательства аналитических и синтетических истин существенно различаются между собой. В свою очередь, Локк подчеркивал принципиальное различие между интуитивным, эмпирическим и математическим знанием и, соответственно, между методами получения и обоснования каждого из этих видов научного знания. Юм проводил четкое различие между случайными истинами в науке (истинами, полученными на основе чувственного опыта) и необходимыми истинами (истинами математики и логики). Наконец, в теории познания Канта было зафиксировано наличие в науке множества противоположных видов знания, таких как априорное и апостериорное, всеобщее и частное, фактическое и необходимое, методы получения и обоснования которых существенно различаются между собой (интуиция, логические методы, продуктивное воображение, эмпирический опыт).

В философии и методологии науки XX в. противоположность монистической и плюралистической методологических парадигм также имела место, но была воспроизведена на новой философской основе. Монистическая парадигма была представлена двумя непримиримыми между собой версиями. С одной стороны, это была марксистско-ленинская концепция о диалектико-материалистическом методе как единственно научном методе познания и практике как универсальном критерии истинности любого научного знания. С другой стороны, это были неопозитивизм и постпозитивизм (Карнап, Рейхенбах, Нагель, Поппер, Лакатос) с их концепцией гипотетико-дедуктивного метода как всеобщего метода науки. Обе эти монистические методологические концепции XX в. не выдержали проверки при их сравнении с реальной наукой. Марксистско-ленинская методология науки оказалась несостоятельной в том плане, что противоречила реальной науке, которая всегда имела и имеет дело с изучением и описанием свойств и закономерностей не только и не столько развивающихся объектов и систем, сколько просто изменяющихся или даже покоящихся. Развивающиеся системы как объекты научного исследования представлены лишь малым числом естественных и социальных наук в огромном объеме дисциплин современной науки.

Во-вторых, практика, считавшаяся в марксистско-ленинской методологии универсальным критерием истинности любого вида научного знания, не оказалась таковой на деле. Практика как критерий истинности знания оказался применимым лишь для оценки истинности экспериментального знания, а также знания технических наук, но он оказался абсолютно не применимым при оценке истинности математики, фундаментальных теорий естествознания, аналитического знания, а также метатеорий. Практика, даже в форме строгого научного эксперимента, принципиально не в состоянии быть критерием истинности научных теорий, не только наиболее общих, но даже частных.

Во-первых, потому, что в структуру любых теорий всегда входят научные законы, а любая теория всегда выходит за пределы не только наличного, но и возможного эмпирического опыта. А во-вторых, потому, что многие современные научные теории вообще имеют дело не с реальными или эмпирическими объектами, а с идеальными [6; 11]. Если же практику в науке понимать не как эксперимент, а более широко – как любого рода материальную деятельность, то практика тем более не может выступать критерием истинности научного знания, поскольку практика как не строго определенная реальность в принципе не может быть критерием оценки точного и определенного знания (научное знание). Да, практика как материальная деятельность действительно вполне правомерно может рассматриваться как критерий истинности знания в технических и технологических науках, поскольку они имеют дело с проектированием и созданием материальных же объектов и систем: различных видов техники, технологий, приборов, сооружений и других материальных артефактов. Но по отношению к научному знанию в целом практика может выступать в лучшем случае лишь в качестве одного из критериев истинности научного знания.

В рамках плюралистической парадигмы современной методологии науки также можно выделить два варианта. Это: 1) аддитивная (анархистская) методология науки (Фейерабенд) [12], полностью отрицающая необходимость всякого нормативного регулирования познавательной деятельности в науке и оправдывающая в ней безбрежный методологический плюрализм согласно принципу «go anything»; и 2) системный методологический плюрализм, когда используемые в науке методы рассматриваются, с одной стороны, как ограничивающие друг друга в различных областях их применения, а с другой – как дополняющие друг друга в научном познании в целом. Мы развиваем взгляд, согласно которому наиболее приемлемым вариантом современной методологии научного познания является именно системный плюрализм [3; 5]. Эта концепция исходит из того непреложного эпистемологического факта, что как в истории реальной науки, так и в ее современном состоянии всегда существовало множество самых разных единиц, видов и областей научного знания, качественно отличающихся между собой не только по содержанию, но и по форме и функциям [6]. Именно поэтому в науке не может существовать некоего главного или всеобщего метода познания, некоего единого алгоритма решения всех ее проблем. Закономерным следствием такого положения дел является и отсутствие в реальной науке некоего универсального критерия истинности для всех видов научного знания. Необходимо подчеркнуть, что каждая из указанных парадигм методологии науки и их различные варианты индуцируют некий ряд особых практических рекомендаций для познавательной деятельности ученых, определяя их методологическую культуру. Одним из вариантов системного методологического плюрализма является разработанная нами концепция уровневой методологии науки.

Методологическая культура ученого может быть определена как совокупность его знаний о способах получения, обоснования и применения научного знания и основанных на этих знаниях технологиях познавательной деятельности. Методологическая культура ученого формируется под действием двух основных факторов: 1) реальной практики его научной работы и 2) знания различных методологических теорий науки. Анализ содержания обоих факторов однозначно свидетельствует о том, что в каждом из них имеет место плюрализм. Многообразие методов научного познания можно зафиксировать уже в античной науке. Для системы современного научного знания, огромной по объему и состоящей из: а) качественно различных областей научного знания (математика, естествознание, технические науки, социально-гуманитарное знание), б) качественно различных уровней научного знания (чувственное, эмпирическое, теоретическое и метатеоретическое знание), а также в) большого числа научных

дисциплин, различающихся своими методами и методиками, наличие плюрализма в науке является достаточно очевидным. И это должно стать одной из основ в эмпирическом фундаменте современной философии науки.

Одним из важных аспектов методологического плюрализма в науке является наличие в ней особых кластеров методов на разных уровнях научного познания. С точки зрения уровневой методологии научного познания в любой научной дисциплине существует четыре качественно различных уровня знания: 1) чувственный уровень знания (данные наблюдения и эксперимента); 2) эмпирический уровень (факты и эмпирические законы изучаемой предметной области); 3) теоретический уровень (научные теории как логически доказательные системы описания определенного множества идеальных объектов); 4) метатеоретический уровень (парадигмальные теории, общенаучное знание, философские основания науки) [9]. Целью чувственного уровня научного познания является чувственное познание объекта с помощью научных приборов, а результатом (познавательным продуктом) – данные наблюдения и эксперимента над исследуемым объектом. Цель эмпирического уровня научного познания совсем другая. Это – создание понятийной модели объекта, его абстрактной дискурсивной схемы, значениями терминов которой выступали бы данные наблюдения и эксперимента. Основными результатами эмпирического познания в науке являются такие продукты взаимодействия мышления и чувственного познания, как протокольные предложения, их обобщения (научные факты), эмпирические законы, феноменологические теории (системы эмпирических законов).

Эмпирический уровень научного познания и знания это только первая, начальная ступень деятельности научного мышления, его рассудка. Вторая, качественно иная ступень рационального познания в науке это область действия разума или теоретического мышления. Цель теоретического уровня научного познания – создание логически доказательных моделей и схем эмпирического знания об объекте, дальнейшая мыслительная конструктивизация эмпирического знания с целью выделения в нем главных, наиболее существенных связей. Продуктами этого уровня научного познания являются идеальные объекты научных теорий, теоретические законы, теоретические принципы, логические доказательные системы знания.

Наконец, целью следующего, еще более высокого уровня научного познания, качественно отличного от всех предыдущих уровней – метатеоретического – является анализ и обоснование конкретных научных теорий на их внутреннюю логическую непротиворечивость, полноту, общенаучную и мировоззренческую значимость, практическую эффективность. Специфическими продуктами этого уровня научного познания являются метатеории, частнонаучная и общенаучная картина мира, идеалы и нормы научного исследования, философские основания науки. Таким образом, каждый из четырех уровней научного знания имеет свое специфическое содержание, свою онтологию, которые не сводимы к содержанию и онтологии других уровней. А потому каждый из уровней научного познания имеет и свою особую методологию.

В современной науке наряду с общенаучными методами получения и обоснования знания (методами, используемыми во всех областях науки и на всех уровнях научного познания: анализ, синтез, моделирование, конструирование, отождествление, различение, сравнение и др.) существуют методы, которые «привязаны» к содержанию только какого-либо одного уровня научного познания: чувственного, эмпирического, теоретического или метатеоретического [9]. Например, специфическими методами чувственного уровня научного познания являются научное наблюдение (систематическое наблюдение с использованием научных приборов), эксперимент (создание максимально контролируемых условий воздействия на познаваемый объект и изучение последствий этого воздействия) и физическое измерение свойств объектов с помощью

определенных измерительных процедур. Средствами эмпирического уровня научного познания, первого уровня рационального познания в науке, являются уже другие методы. Это такие методы, как абстрагирование, индукция, классификация, эмпирический анализ, эмпирический синтез, эмпирическое моделирование, аналогия, гипотеза эмпирического закона, экстраполяция, эмпирическое объяснение, эмпирическое предсказание и др.

Кластер методов теоретического уровня научного познания образуют уже другие методы, такие как идеализация, конструктивное введение теоретических объектов, логическая редукция, дедуктивно-аксиоматический метод, генетически-конструктивный метод, математическая гипотеза, метод симметрий, метод принципов, метод восхождения от абстрактного знания к конкретному знанию, диалектический метод.

Специфическими методами метатеоретического уровня познания в науке являются уже такие специфические методы, как парадигмальное, общенаучное и философское обоснование научных теорий. Таким образом, природа метода в науке определяется не только объектом и общими целями научного познания, но и тем, на каком уровне научно-познавательной рефлексии ученый имеет дело с изучаемыми объектами. Например, очевидно, что формализация как метод научного познания уместна только на метатеоретическом уровне исследования (да и то в основном только в математике или логике), но отнюдь не на теоретическом, а тем более – эмпирическом или чувственном уровне научного познания. Столь же очевидно, например, что философская рефлексия научного знания вполне уместна и даже необходима на метатеоретическом уровне познания, но она бессмысленна на уровне чувственного познания объекта, на уровне его эмпирического моделирования, а во многих случаях и на уровне построения частных теорий.

Все сказанное выше означает, что методологическая истина в науке столь же конкретна, как и все другие ее истины. Разбиение методов научного познания по различным уровням научного познания имеет и тот смысл, что отражает реальную практическую специфику качественно разных видов познавательной деятельности и разделения труда в науке. Например, деятельность и методы экспериментаторов по проведению эксперимента и обеспечению воспроизводства одних и тех же наблюдений при повторяющихся экспериментальных условиях – это один вид научной практики и разделения труда в науке. Эмпирическая же (статистическая) обработка данных наблюдения, их обобщение, создание эмпирических (рациональных) моделей и законов наблюдаемых явлений – это уже совсем другой вид научной практики, требующий от ученого других навыков и методов научной работы по сравнению с экспериментатором. Столь же сильно отличается от рассмотренных выше двух видов научной деятельности работа теоретика по конструированию логически доказательных моделей знания об объекте. Здесь от ученого требуется прекрасное знание математики и логики, виртуозное владение их аппаратом, развитое продуктивное воображение в сочетании с ясностью и строгостью мысли. Метатеоретическая же деятельность (общенаучная и философская рефлексия) требует от ученого таких навыков и способностей, как широкая научная и философская эрудиция, знание истории и философии науки, умение работать на стыке науки с философией, мировоззрением, культурой. Ясно, что данные навыки научного исследования мало востребованы или совсем не востребованы на всех других уровнях научного знания, на которых и занято подавляющее большинство ученых. Ведь перед ними стоят совсем другие научные и практические цели и задачи, чем перед метатеоретиками. Как свидетельствует история науки, функции метатеоретиков выполняют в основном создатели новых теоретических парадигм и фундаментальных исследовательских программ в науке.

Вместе с тем, в истории методологии науки был предпринят ряд попыток разработать некий единый для всей науки универсальный научный метод. В эпоху античной науки такие попытки были предприняты Аристотелем (индуктивно-дедуктивный метод), в Новое время – Бэконом (элиминативная индукция), Декартом (интуитивно-дедуктивный метод), Галилеем (мысленный эксперимент), Ньютоном (генетически-конструктивный метод), в XVIII в. – Гегелем (диалектический метод науки). В конце XIX в. – Гуссерлем (метод феноменологической редукции), а в первой половине XX в. – логическими позитивистами (гипотетико-дедуктивный метод) и сторонниками марксистской философии (диалектико-материалистический метод). Согласно требованиям последнего, любая наука должна рассматривать исследуемые объекты и явления обязательно в их развитии. Последняя попытка найти универсальный научный метод была предпринята во второй половине XX в. в рамках такого влиятельного направления западной философии науки, как постпозитивизм (Поппер, Лакатос, Агасси и др.) [10]. В качестве универсального научного метода ими был предложен также гипотетико-дедуктивный метод, но не в неиндуктивистском его варианте (как у логических позитивистов), а фальсификационистском (Поппер, Лакатос и др.).

Сегодня для всех ученых стало очевидно, что все попытки найти для науки некий единственный универсальный метод были изначально обречены. Невозможность осуществления такого методологического проекта коренится, во-первых, в качественном многообразии научных проблем и объектов научного познания, требующих от ученого при их решении всегда творческого конкретного подхода. Он требует от ученого учета не только знания специфики содержания новой проблемы по сравнению с прежними проблемами, но и вытекающей отсюда необходимости нахождения адекватного для новой проблемы метода ее решения (это будет либо новая комбинация уже известных науке методов, либо изобретение нового, еще не известного науке метода). Во-вторых, методологический монизм оказался неприемлем в науке в силу качественного различия основных структурных элементов научного знания не только по их онтологии, но также по их логической форме и функциям в системе научного знания. Качественно различными оказались не только такие наиболее крупные структурные единицы научного знания, как области научного знания: логико-математическое, естественнонаучное, техническое и социально-гуманитарное знание, соответствующие своим особым стандартам научной рациональности [7]. Как известно, впервые это обстоятельство четко зафиксировали, проанализировали и обосновали представители неокантианской философии (Риккерт, Виндельбанд и др.).

Но позже было выяснено, что качественно различными по своей онтологии и методологии являются также основные уровни научного знания в любой из развитых наук (чувственный, эмпирический, теоретический и метатеоретический). Качественно различными по своей природе и функциям оказались и разные виды научного знания, такие как аналитическое и синтетическое, априорное и апостериорное, исходное и выводное, чувственное и рациональное, дискурсное и интуитивное, явное и неявное, описательное и нормативное знание. Самое главное состоит в том, что все указанные выше структурные элементы научного знания имеют свои специфические методы получения и обоснования, а также свои особые критерии истинности. Так, наблюдение, эксперимент и измерение оказались только методами получения чувственного знания в науке, а абстрагирование и индукция – методами получения и подтверждения эмпирических фактов и эмпирических законов. Такие же методы, как идеализация, дедуктивно-аксиоматический метод, генетически-конструктивный метод, метод симметрий и метод восхождения от абстрактного к конкретному применяются только при построении научных теорий. А такие методы науки, как формализация, логический анализ,

парадигмальное, общенаучное и философское обоснование научных теорий используются только на метатеоретическом уровне знания.

Методологическая культура современного ученого с необходимостью включает в себя не только осознание отсутствия универсального метода научного познания, а также признания огромного по своей мощи и разнообразию методологического арсенала науки, но и того, что любой из используемых в науке методов имеет ограниченную область применения. Это означает, что методологическая истина в науке столь же конкретна, как и любая предметная истина науки. Сказанное выше отнюдь не означает отрицания важной роли методологического нормативизма в научном познании или правомерности истолкования методологического плюрализма только в духе методологического анархизма.

В противоположность концепции анархистского плюрализма в теории системного методологического плюрализма утверждается не только наличие внутренней взаимосвязи и взаимообусловленности между различными методами, но и существование дополнительности между противоположными методами: дискурсом и интуицией, индукцией и дедукцией, анализом и синтезом, описанием объекта и конструированием предмета познания, между абстрагированием и идеализацией, доказательством и опровержением, логическим анализом и практической апробацией научного знания [8].

Системно-плюралистический характер методологического знания получил сегодня свое закрепление не только в структуре современной науки, но и в структуре современной методологии научного познания. Необходимо подчеркнуть особый статус этой дисциплины. Сегодня она уже не является имманентным разделом философии, как это было в прошлом. Это уже область общенаучного знания, имеющая своим эмпирическим основанием реальную науку и ее историю, а предметом – описание многообразия научных методов реальной науки, оценки их познавательных возможностей и границ применения. В современной науке нет никаких универсальных философских методов, в ней есть только конкретно-научные методы разной степени общности. Должная наука, должное научное познание и должный научный метод (в представлении философов) и реальная наука, созданная учеными, оказались не только не совпадающими, но и во многом противоречащими друг другу.

Как известно, это несовпадение между должной и сущей наукой было впервые четко зафиксировано в 30-х годах XIX в. представителями позитивизма (Конт, Спенсер, Милль). Преимущественная ориентация реальной науки на получение точной, экспериментально достоверной и практически полезной информации имела своим неизбежным следствием то, что истинностная характеристика получаемого в науке знания стала рассматриваться самими учеными как менее значимая его характеристика, чем практическая полезность научного знания. Это нашло свое отражение в методологических концепциях инструментализма, операционализма, бихевиоризма, прагматизма и конструктивизма. Вполне закономерно поэтому, что уже в конце XIX в. в реальной науке было вполне узаконено вероятностное и статистическое знание как столь же полноценное, как и однозначное. Впоследствии же, после триумфа в первой половине XX в. квантовой механики с ее принципом неопределенности и статистическими законами, вероятностное знание стало уже часто рассматриваться даже как более адекватное по отношению к познаваемой реальности, чем ее однозначное описание. Параллельно с этим в технауках были узаконены приближительные модели материальных артефактов как вполне пригодные для использования в практической деятельности человека, поскольку практика, как правило, не является строго определенной реальностью и допускает некоторые люфты или интервалы значений своих основных параметров.

Важнейшей чертой методологической культуры современной науки является не только понимание системно-плюралистической природы методологического знания, но также проективно-конструктивного и исторического характера этого вида знания. Методологическая культура современного ученого предполагает осознание того важного обстоятельства, что все идеалы и нормы научного исследования также имеют, как и любой другой вид знания: а) социально-историческую природу, б) конструктивную сущность, в) конвенциональный или консенсуальный характер. Обращение к реальной истории науки убедительно свидетельствует, что методологические представления ученых развиваются вместе с содержанием науки, что методологическое знание не является ни априорным, ни зависящим только от содержания познаваемых наукой объектов. По мере развития науки и ее методологии некоторые методы научного познания отмирают и остаются только в исторической памяти науки (например, экспериментально-магические методы алхимии, герменевтические методы астрологии, чисто интроспективные методы классической психологии и др.), а некоторые методы заново конструируются наукой, открывая для развития научного познания новые возможности и перспективы. Среди новых и чрезвычайно плодотворных методологических конструктов современной науки можно назвать такие, как метод симметрий при построении научных теорий, метод математического моделирования, метод системного анализа, метод формализации научного знания, метод компьютерного моделирования. Методологическое знание в науке развивается в целом по тем же законам, что и содержание самого научного знания: единство прерывного и непрерывного, инвариантного и изменчивого, абсолютного и относительного, априорного и апостериорного, индивидуального и общезначимого, субъективного и объективного [8].

Список литературы

1. Лебедев С.А. Методологическая культура ученого: монография: в 2 т. М.: Проспект. 2021. Т. 1. 192 с.
2. Лебедев С.А. Методологическая культура ученого: монография: в 2 т. М.: Проспект. 2021. Т. 2. 216 с.
3. Лебедев С.А. Философия науки. Терминологический словарь. М.: Академический проект. 2011. 269 с.
4. Лебедев С.А., Лебедев К.С. Существует ли универсальный научный метод? // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 2. С. 56--72.
5. Лебедев С.А. Научный метод: история и теория. М.: Проспект. 2018. 448 с.
6. Лебедев С.А. Философия и методология науки. М.: Академический проект. 2021. 626 с.
7. Лебедев С.А. Культурно-исторические типы науки и закономерности ее развития // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2013. № 3(31). С. 7--18.
8. Лебедев С.А. Философия науки: позитивно-диалектическая концепция. М.: Проспект. 2021. 448 с.
9. Лебедев С.А. Уровневая методология науки. М.: Проспект. 2020. 208 с.
10. Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс. 1983. 605 с.
11. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Наука. 2000. 744 с.
12. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. 347 с.

THE METHODOLOGY CULTURE OF A SCIENTIST

S.A. Lebedev

Lomonosov Moscow State University, Moscow

One of the important areas of modern philosophy of science is the methodology of scientific cognition, the description of the technology of obtaining and substantiating scientific knowledge. Knowledge of such technology forms the content of the methodological culture of the scientist. As the real history of science shows, methodological culture is not something a priori and unchangeable. It significantly depends, firstly, on the content of the objects studied by scientists, secondly, on the methodological traditions that have developed in a particular science and, thirdly, on historic features of the science of its time, and fourthly, on its philosophical understanding. Only taking into account the totality of all these factors can become the basis for the formation of the methodological culture of a contemporary scientist.

Keywords: *epistemology, scientific method, history of science, methodological tradition, methodological culture of the scientist.*

Об авторе:

ЛЕБЕДЕВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник философского факультета ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова», г. Москва, Россия. SPIN-код: 9996-0832, e-mail: saleb@rambler.ru

Author information:

LEBEDEV Sergey Aleksandrovich – PhD (Philosophy), Professor, Senior Researcher of Philosophical Department, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. E-mail: saleb@rambler.ru

УДК 101.1:316

СИМВОЛ КАК ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

С.Н. Климов, Е.В. Сачкова

ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.016

Статья посвящена анализу эволюции понятия «символ» как одной из основополагающих категорий философии. В современном мире символ и символические системы подвергаются глубокой трансформации, меняется не только их смысловое наполнение, но и роль в жизни социума, что требует переосмысления данного понятия. Генезис символа рассматривается в диахронической ретроспективе с целью определения различных подходов к данному понятию и выявлению общего и особенного в понимании символа. Проанализированы философские учения о символе от античной философии до философии нашего времени. Зародившиеся в античной философии подходы к пониманию символа предопределили основные вектора движения философской мысли в его осмыслении: с одной стороны, онтологическое понимание данного феномена как атрибута божественной сущности, а с другой – гносеологический подход к символу как инструменту познания вызвал его десакрализацию и профанацию, в то же время расширив его понимание как эстетической категории, наделенной аксиологической и прагматической функциями. Коллизии XX в. привели к тому, что традиционные символические системы либо претерпели глубинные изменения, либо были разрушены, что способствовало деградации символа, его трансформации в симулякр.

Ключевые слова: символ, знак, миф, симулякр, онтология, гносеология, генезис символа.

Символ – такое же древнее явление, как человек, сопровождающее человечество на протяжении всей его эволюции. В ходе тысячелетней цивилизации символ отражает результаты гносеологической деятельности людей, в то же время являясь проявлением высшей формы бытия.

Философская мысль неоднократно обращалась к попыткам осмыслить это явление, сформулировать краткое, но всеобъемлющее определение символа, выявить его сущностные характеристики. Однако единого подхода к пониманию этой философской категории так и не сформировалось. Это в полной мере обусловлено тем, что символ представляет собой комплексное явление, включающее в себя как минимум три составляющих: является инструментом гносеологической деятельности; кодирует в себе результат этой деятельности; воплощает в себе онтос.

Актуальность исследования обусловлена тем, что человеческую цивилизацию можно смело назвать цивилизацией символов, а XXI в. стал не просто веком тотальной символизации сущего, а временем реформации символических систем многих этносов и символической системы человечества в целом. Благодаря развитию цифровых технологий и средств массовой информации, а также изменению моделей коммуникативных практик символ преодолел не только географические границы различных государств, но и границы социокультурных сообществ, подвергнувшись при этом цифровизации, что позволяет множить его бесконечное количество раз и наполнять, по необходимости, новым

содержанием. Разрушение традиционных символических систем привело к профанации и десакрализации символа: он превратился в симулякр, оболочку, потерявшую своё наполнение, форму без содержания, искусственно созданную гиперреальность.

Таким образом, осмысление такой основополагающей философской категории, как символ, выявление его сущностных характеристик, определение его места и роли в социуме можно считать одной из важнейших задач современной социальной философии.

В этой связи представляется важным обобщить философские труды по проблеме символа, выявить основные подходы к формулированию данного понятия и на основе комплексного анализа предложить собственное определение символа как одной из базовых категорий философии.

Символ вполне обоснованно можно назвать имманентным атрибутом человека. Являясь инструментом постижения бытия, он в то же время выступает результатом кодификации полученных знаний в знаке. Феномен символа находится на стыке интересов практически всех отраслей научного знания, которые в той или иной мере направлены на изучение человека и человеческой цивилизации. К проблеме символа обращались в рамках истории, археологии, психологии и антропологии, социологии, этнологии и других наук. Но, полагаем, лишь в рамках философии можно осуществить синтез данных этих наук и представить комплексный подход к осмыслению символа. Главным методом исследования выступает диалектический метод, принципы объективности, единства логического и исторического, системный подход. Принцип единства логического и исторического дает возможность рассмотреть движение философской мысли в диахронической ретроспективе и выявить различные подходы к определению символа в истории философии, представив точки бифуркации, в которых происходило качественное изменение данного явления. Системность и объективность позволяют упорядочить многообразие исследований по этому вопросу и систематизировать полученные данные.

Значимые исследования символа как неотъемлемой части социальности были проведены в рамках философской антропологии, в философии психологии и психоанализа, социологии и социальной философии [1; 4; 8; 13–15]. Новое видение символа было предложено в результате «лингвистического поворота», который привнес в данную философскую категорию положения лингвистики, семиотики и дал толчок к развитию феноменологии, герменевтики и лингвистической философии. В силу этого для анализа феномена символа были привлечены методы и принципы феноменологии и герменевтики. Методы семантического и структурного анализа использовались для выявления общего и особенного в понимании символа с целью сформулировать краткое, но универсальное определение данной философской категории. Таким образом, выбранный для нашего исследования подход можно определить как компаративный и синтетический.

Теоретико-методологической основой исследования стали работы представителей классической философии И. Канта [12], Г. Гегеля [3] и фундаментальные работы Ч. Пирса [9], К.Г. Юнга [13], Э. Кассирера [4]. Необходимо отметить, что существенный вклад в разработку проблемы символа в философии внесли отечественные философы: С.С. Аверинцев [1], А.Ф. Лосев [5–7], Ю.М. Лотман [8] и др.

Генезис символа непосредственно детерминирован процессом формирования человеческого сознания, появившись еще на этапе существования первобытного общества. Символ явился результатом познания, осмысления действительности человеком и попыткой закодировать этот результат познания в некой форме, понятной всем членам данной социальной группы. Первобытные сообщества уже обладали своей символической системой, представленной в виде тотемов, ритуалов и мифологии. Однако философское осмысление самого этого феномена возникает гораздо позже в трудах античных

мыслителей. Традиционно считается, что Пифагор был первым, кто отметил символ как самостоятельное онтологическое явление, рассматривая мир как структуру, созданную и поддерживаемую математическими символами, где символ выступал как элемент бытия. Позже философы-пифагорейцы рассматривали символ как путь толкования тайны.

В классической греческой литературе данный феномен еще не получает своего сверхчувственного наполнения [11, с. 339]. Он воспринимается как знак, содержание которого может указывать на знак иного рода, как эмблема или аллегория, выполняющая только дейктическую функцию. Однако уже в философии досократиков формируется понимание того, что смысл символа представляет собой нечто большее, чем сумма его частей. Под влиянием пифагорейцев складывается представление о разных типах символов: символы, чье значение лежит на поверхности и понятно всем; символы, значение которых требует определенной интерпретации; символы, имеющие такое глубокое и тайное значение, что оно доступно для понимания только посвященных. Как следствие, зарождаются две традиции, определяющие направления философской мысли в понимании символа. В первой традиции символ трактуется как конвенциональный знак с легкоузнаваемым и воспроизводимым смыслом. Вторая традиция постулирует понимание символа как особого вида знака, содержание которого выходит не только за пределы самого знака, но и за пределы чувственного познания.

По мнению А.Ф. Лосева, основоположником истинного символизма в античной философии становится Платон [6], который в своем учении утверждает наличие особого мира наряду с земным, мира сверхчувственных идей, которые имеют онтологически первичное происхождение. Эти идеи находят свое проявление в чувственных вещах. Такое постижение сверхчувственного мира Платон называет «подражанием» или «припоминанием». И, как отмечает А.Ф. Лосев, это и есть «чистейший символизм» [6, с. 629].

Античная философия дала два подхода к пониманию символа: онтологический и гносеологический. В онтологическом понимании символ указывает на высшую форму бытия, при этом символ понимается как непознаваемый, иррациональный элемент бытия, который познается неосознанно. Поскольку символ изначально присущ бытию, то его онтологическая функция состоит в осуществлении связи между идеальным и чувственным мирами. Гносеологический подход рассматривает символ как универсальный инструмент познания, наделенный функцией творчества и постижения культуры.

Эти два фундаментальных подхода определили основные вектора развития философской мысли в понимании символа. Онтологическое понимание символа привело к его сакрализации, что отразилось в теологически-философских воззрениях, которые интерпретируют символ как атрибут божественной сущности. В рамках данного подхода символ наделяется трансцендентальной составляющей, что выводит его за пределы чувственного опыта и делает недоступным для опытного познания. Не малую роль в этом сыграла и философия неоплатонизма, рассматривающая символы как часть религиозного ритуала. С этой точки зрения символ – это уже не условный знак, указывающий на высшую реальность, а сущностное выражение этой реальности. В момент священнодействия – это высшее бытие проявляет себя через символ.

Онтологический подход преобладал в эпоху Средневековья, когда происходит сакрализация символа как атрибута неопределяемой сущности Бога, понимание его как воплощения высших духовных ценностей и представлений. В частности, Фома Аквинский полагал, что символ – это инструмент постижения божественных атрибутов [12, с. 29]. Если же вести речь о христианской религиозной философии, то она рассматривает символ не только как субстанциональную основу сущего, но и как важную гносеологическую категорию.

Расцвет гносеологического подхода к символу как к инструменту познания приходится на эпоху Возрождения, период всеобщей символизации. Постепенно

символ из сферы религии и теологии проникает и в светскую культуру. Символами становятся самые различные явления повседневной жизни: одежда, прически, жесты. Возникают цветовая, флористическая символика. Особым символизмом наделяются драгоценные камни. Символизируются не только религиозные обряды, но и светские ритуалы, что приводит к определенной десакрализации символа и его профанации. Вместе с тем это расширяет философское понимание символа, и из чисто философской категории он становится важнейшей категорией эстетики, рассматривается как выражение эстетических представлений и ценностей. На первый план выходит аксиологический аспект символа и его прагматическая функция. Это позволяет выделить различные типы символов: философские, политические, религиозные, научные, художественные, мифологические. Соответственно, возникают и различные подходы к новому осмыслению данного явления.

Немецкая классическая философия также дает свои ответы на вопрос, что такое символ. Если И. Кант характеризует символ как вид интуитивного способа представления идей разума [12, с. 30], то Г. Гегель рассматривает его в двух значениях: как «законченный тип художественного созерцания» [3, с. 13] и как средство репрезентации и коммуникации значения. При этом он подчеркивает, что в символе необходимо различать его смысл и выражение. Однако, являясь не просто суммой смысла и его выражения, символ всегда суть нечто большее, это выражение «иного смысла», качества, взятого в своей всеобщности.

На современном этапе развития философской мысли сложилось два подхода к дальнейшему осмыслению символа: понимание символа как одной из философских категорий и интерпретация его в качестве эстетико-гносеологической категории.

В философской традиции данный феномен определяется как идейная, образная или идейно-образная структура, являющаяся обобщенным и неразвернутым знаком, указывающим на предметы или явления действительности [10, с. 87]. Символ понимается как знак вещи, в котором заключены все генерализированные характеристики этой вещи. На основе такого знака можно перейти от обобщенных характеристик к конкретным и единичным, что задает перспективу бесконечного развертывания смыслового содержания символа.

С точки зрения эстетико-гносеологического понимания символ есть образ, взятый в аспекте своей знаковости [1, с. 386]. Таким образом, он интерпретируется как некое единство знака и образа, то есть означающего и означаемого. При этом знак ограничен своей формой, а образ неисчерпаем и многозначен. В структуре символа выделяются две составляющие: предметный образ и глубинный смысл. Причем сущность символа состоит в том, что смысл являет себя через образ, а образ приобретает значимость при наполнении смыслом.

Такое категориальное разведение символа привело к появлению новых направлений в его исследовании. Он стал рассматриваться в оппозициях: символ – знак, символ – образ, символ – миф – архетип, что значительно расширило символическую типологию и ввело в сферу философского осмысления язык и языковые знаки. Расширилось и понимание функций символов, где кроме традиционных онтологической, гносеологической, аксиологической и прагматической стали выделяться функции воспитания, коммуникации, социализации и т. д.

Все вопросы противопоставления в символе смысла и образа были сняты диалектическим подходом к осмыслению этой философской категории. Как указывал А.Ф. Лосев, «указанные выше отдельные черты символики получают свою настоящую значимость только при условии их диалектического понимания» [7, с. 166]. Он отмечал, что каждый символ обладает идейной и образной сторонами. Но вместе с этим он является целым и неделимым феноменом. Его идейность и образность или образ и

смысл сплавляются в единое целое. Этот синтез идеи и образа представляется чем-то новым и оригинальным, тем, что уже нельзя поделить на образ и смысл.

А.Ф. Лосев отмечал символы первого порядка, в которых идея и образ имеют имманентное значение, символы второго порядка, указывающие на нечто, чем они сами не являются, символы третьего порядка, которые представляют переход абстрактного понятия к практике, и символы четвертого порядка, с помощью которых осуществляется творческое переделывание действительности при помощи диалектически разработанных понятий [7, с. 119].

Большое количество философских подходов и взглядов на символ привело к тому, что он перестал рассматриваться как единство образа и смысла, а был заменен на понятие «симулякр» [2]. Если символ указывает на некий предмет, то симулякр – это копия копий, образ, лишенный смысла. Утратив связь с реальностью, симулякр являет собой некую гиперреальность, не имеющую ни истока, ни основания.

Симулякр можно рассматривать как конечную стадию развития символа как знака определённого рода. Примечательно, что Жан Бодрийяр в своей работе «Симулякры и симуляции» практически не использует слово «символ», предпочитая такие выражения как «символическая форма», «символический порядок», «символический обряд» и т. д. [2]. Но он пишет о симуляции как о «радикальном отрицании знака как ценности», далее рассматривая фазы эволюции образа. Он подчеркивает целостность символа, который, как мы уже указывали выше, представляет собой синтез знака и образа. Зарождение симулякра обусловлено эволюционированием образа от отражения базовой реальности до её искажения, а затем подлога, на последней же стадии симулякр теряет всякую связь с реальностью, становясь «чистым симулякром» [2, с. 12]. Превращаясь в симулякр, символ более не может выполнять присущие ему изначально функции: быть отражением результатов познания, высшей формой Бытия, служить инструментом познания.

Рассматривая символ как философскую категорию, можно выделить его существенные характеристики, которые отмечались в трудах многих философов по этой проблеме.

Символ рассматривается как некая разновидность знака. В силу особенностей своего значения символ тяготеет к наглядности, поэтому в качестве символа рассматривают предметы вещного мира или языковые символы.

Символ выступает как особый знак в силу особенности его значения. Как и любой знак, он включает в себя форму (означающее) и содержание (означаемое). Форма рассматривается как вещное или вербальное выражение означаемого. Кроме означаемого и означающего, в значение знака входит и референт, т. е. объект или явление реальности, обобщенное представление о котором выражено в означаемом. Означаемое также называют «образ», «идея», «идейно-образная составляющая знака», «концепт», иными словами, ментальное представление о референте, закрепленное в сознании человека. Знак, таким образом, своей формой указывает и на референта, и на образ. Означаемое знака конечно и легко расшифровывается в рамках знаковой системы, к которой он принадлежит.

Символ, в отличие от знака, не только указывает на референта и на образ, но и на нечто большее, на наличие трансцендентального смысла, который трудно постичь до конца и вербализовать. Референт символа представляет собой лишь наименьшую часть в структуре символа. Как правило, это вещь или слово, выбранные в силу исторических причин и культурных традиций в качестве материального носителя символа. Означаемое символа, наоборот, представляет собой неисчерпаемую идейно-образную структуру.

По мнению К. Юнга, символ вырастает из мифа [13], который зарождается в коллективном сознании и в процессе дальнейшей эволюции переходит на уровень

бессознательного. Если миф остается актуальным для данного человеческого сообщества, то он продолжает развивать свою содержательную составляющую практически до бесконечности. А поскольку символ является кодифицированной, концентрированной репрезентацией мифа, то, следовательно, и его содержание тяготеет к бесконечности.

В силу того, что символ указывает на нечто, лежащее за пределами чувственного познания, а именно на ту часть мифа, которая перешла на уровень бессознательного, он часто подвергается сакрализации и рассматривается как проявление высшего Бытия или Божественной сущности. По этим же причинам символ выступает как инструмент познания и может также выполнять аксиологическую функцию.

На основании всего вышесказанного полагаем возможным дать следующее определение данного понятия: *символ – это некое обобщенное представление о предмете или явлении, являющееся результатом отражения, познания и осмысления действительности индивидом, выраженное в социально приемлемой для данного сообщества форме и закрепленное в материальном носителе.*

Принимая во внимание то, что символ являлся и остается объектом пристального внимания практически всех наук, которые изучают человека, насчитывается множество подходов к определению его сущности и роли в человеческом обществе. Поскольку человеческое общество развивается, постольку развивается и сам символ, особенно его идейно-образная составляющая. Активное продвижение наук по всем направлениям в современных условиях дает нам новую информацию о человеке, о работе его мозга, о том, как он познает окружающий мир и кодирует эти знания в доступных ему формах. Логично предположить, что предложенная интерпретация символа является далеко не исчерпывающей богатство данного социального феномена, а само функционирование символа в человеческом обществе подлежит дальнейшему исследованию, в том числе и в философском аспекте.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Собрание сочинений: София–Логос. Словарь. Киев: Дух и Литера, 2006. 912 с.
2. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. 240 с.
3. Гегель Г. Эстетика: в 4 т. М.: Искусство, 1969. Т. 2. 328 с.
4. Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб: Университетская книга, 2001. Т. 2. Мифологическое мышление. 280 с.
5. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. М.: Изд-во МГУ, 1982. 478 с.
6. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма. М.: Мысль, 1993. 959 с.
7. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 320 с.
8. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. 448 с.
9. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. 448 с.
10. Сачкова Е.В. Символ как знак языка // Иностранные языки в современном мире: сборник материалов XII Международной научно-практической конференции. Казань: КФУ, 2019. С. 86–90.
11. Тахо-Годи А.А., Лосев А.Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Алетейя, 1999. 716 с.
12. Тен Ю.П. Символ в межкультурной коммуникации: дис. ... д-ра филос. наук. Ростов-на-Дону: ЮФУ, 2008. 333 с.

13. Юнг К.Г. Человек и его символы. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2020. 403 с.
14. Bourdieu P. Language and Symbolic Power. Cambridge: Harvard University Press, 1991. 302 p.
15. Burke K. On Symbols and Society. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. 318 p.

SYMBOL AS THE OBJECT OF PHILOSOPHICAL REFLECTION

S.N. Klimov, E.V. Sachkova

Russian University of Transport, Moscow

The given article is devoted to the evolution of the concept of «symbol» as one of the fundamental categories of philosophy. In the modern world symbol and symbolic systems are undergoing crucial transformations. Their semantics as well as their role in the life of the human society are transforming. All these makes the philosophical rethinking of this concept quite necessary. The genesis of symbol is viewed diachronically which helps to identify different approaches to the notion of symbol and to indicate the general and the particular in it. The analysis of philosophical studies from ancient philosophy up to modern time is given the article. Ancient Greece philosophical studies defined the main trends of philosophical thought concerning the essence of symbol. The phenomenon of symbols was ontologically understood as the attribute of the divine essence. The epistemological approach to the symbol as an instrument of cognition led to its desecration. But at the same time, it expanded its understanding as an aesthetic category with axiological and pragmatic functions. The collisions of the XX century led to profound changes in the traditional symbolic systems or to their destruction thus contributing to the deterioration of symbol and its mutation into a simulacrum.

Keywords: *symbol, sign, myth, simulacrum, ontology, epistemology, genesis of symbol.*

Об авторах:

КЛИМОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры «Философия, социология и история», ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва, Россия. E-mail: klisn@mail.ru

САЧКОВА Елена Владимировна – кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры «Лингвистика», ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва, Россия. E-mail: november29@yandex.ru

Authors information:

KLIMOV Sergey Nikolaevich – PhD (Philosophy), Prof., Prof. of the Dept. of Philosophy, Sociology, and History, Russian University of Transport, Moscow, Russia. E-mail: klisn@mail.ru

SACHKOVA Elena Vladimirovna – PhD (Philology), Assoc. Prof., Assoc. Prof. of the Dept. of Linguistics, Russian University of Transport, Moscow, Russia. E-mail: november29@yandex.ru

УДК 001.8

МЕТОДЫ МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКОГО УРОВНЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

С.А. Лебедев*, В. О. Кодак**

*ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова», г. Москва

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.023

Цель статьи. Раскрыть специфику методов метатеоретического уровня научного знания. Процедура и методы. Описание трех методов метатеоретического анализа и обоснования научных теорий: метод формализации (математика и логика), методы парадигмального, общенаучного и философского обоснования (естествознание и социальные науки). Результаты. Раскрыты природа метатеоретического уровня знания в науке, его методы и их функции. Теоретическая и/или практическая значимость. Доказана теоретическая и практическая значимость метатеоретического уровня научного знания для целостного характера научной дисциплины и ее эффективного функционирования в общей системе научного знания.

Ключевые слова: наука, метатеоретический уровень научного знания, методы метатеоретического познания в науке.

Введение

Характеризуя структуру научного знания, необходимо отметить, что самым высоким и общим уровнем знания в любой из наук является метатеоретический уровень. Его предмет – анализ содержания научных теорий на их соответствие требованиям научной рациональности. Этот уровень научного знания любой из конкретных наук состоит из трех подуровней: 1) частнонаучное метатеоретическое знание (конкретно-научные метатеории); 2) общенаучное знание (научная картина мира, а также идеалы и нормы научного исследования); 3) философские основания науки. Каждый из подуровней метатеоретического знания имеет собственные специфические методы своего построения и обоснования [2]. Начнем с рассмотрения методов построения конкретно-научных метатеорий и характеристики их основных функций.

Множество научных метатеорий следует разделить на два разных вида метатеорий:

- 1) математические и логические;
- 2) естественнонаучные и социально-гуманитарные.

Предметом математических метатеорий являются реальные математические теории (арифметика, геометрия, алгебра, математический анализ, теория множеств и др.).

1.Метод формализации

Формализация некоторой содержательной теории означает построение для нее формальной модели, то есть отображение теории в некоторую чисто синтаксическую языковую конструкцию, состоящую только из терминов и символов, не имеющих никакой интерпретации, никакого внешнего значения.

Как известно, первым идею формализации всех математических теорий для установления их реальной логической структуры и решения проблем их непротиворечивости, полноты и эффективности выдвинул Д. Гильберт [1].

Для решения этих задач он сформулировал программу обоснования математики, которая получила название «формалистская программа обоснования», или просто формализм.

Прежде чем описать систему формализованной арифметики Гильберта, вернемся еще раз к понятию формальной теоретической системы, или просто формальной системы. Для ее построения необходимо осуществить следующие действия:

1. Вводится набор знаков формальной системы. Это – некоторое множество символов, как правило, множество букв некоторого алфавита, например, заглавных и прописных букв латинского алфавита (A, B, C... a, b, c...); запятые, отделяющие символы или строчки символов друг от друга; логические символы: \rightarrow («если, то»), $\&$ («и»), \vee («или»), \neg («не»), (x) («все»), $(\exists x)$ («существует x»).

2. Вводится понятие формулы. Под формулой данного языка понимается любая строчка или последовательность исходных символов данного языка.

3. Вводится понятие правильно построенной формулы для данного языка.

Из всего множества правильно построенных формул выбирается подмножество (небольшое), которое должно стать основанием формальной теории. Данное подмножество исходных формул формальной теории называется ее аксиомами.

4. Вводятся правила преобразования одних правильно построенных формул в другие (правила формального вывода).

Согласно Гильберту, существуют следующие три группы правил преобразования одних правильно построенных формул в другие:

Логические аксиомы следования.

Логические аксиомы, касающиеся конъюнкции и дизъюнкции.

Логические аксиомы отрицания.

Гильберт так подводит итог сущности построенной им системы формализованной арифметики натуральных чисел: «...В моей теории содержательные выводы заменены внешними действиями, подчиняющимися определенным правилам; тем самым аксиоматический метод получает ту надежность и законченность, которая для него доступна и в которой он нуждается для того, чтобы служить основным средством теоретических изысканий» [1, с. 366].

Принципиальные отличия формализованной теории от неформализованной теории:

1. В формализованной теории доказательство является предметом чувственного созерцания и полностью обозримо от начала до конца.

2. Основным критерием надежности, строгости и эффективности доказательства является его контролируемость чувственным созерцанием, его прозрачность и очевидность для последнего.

3. Правильность мышления и его результатов берется под контроль чувственного созерцания.

Однако любая, даже простейшая содержательная теория, начиная с арифметики натуральных чисел, описывает не только свойства некоторых объектов, но и отношения между ними, то есть включает в свой язык двухместные (и более местные) предикаты или термины, обозначающие отношения между объектами. В связи с этим

возникает существенный вопрос: а могут ли быть полностью формализованы математические теории?

Занимаясь проблемами полноты формализованной арифметики натуральных чисел и ее непротиворечивости, К. Гедель в 1931 г. получил результаты, радикально расходящиеся с первоначальным оптимизмом сторонников программы обоснования математики Д. Гильберта. Первая теорема Геделя гласит, что нельзя полностью формализовать такую теорию, как арифметика натуральных чисел, а значит, и все другие научные теории, включающие эту теорию в качестве своей части. Вторая теорема Геделя имела еще более пессимистическое эпистемологическое звучание. Гедель доказал строгим, финитным образом, что непротиворечивость любой достаточно богатой формализованной системы (и, в частности, формализованной системы арифметики натуральных чисел) нельзя доказать средствами самой этой системы.

Подводя итог, необходимо подчеркнуть, что сама по себе формализация математических теорий может быть только средством, но не целью. Она является средством решения метатеоретических проблем математики, средством обоснования содержательных математических теорий и решения проблем их полноты, непротиворечивости и доказательности.

Можно выделить следующие цели и ценность метода формализации в науке:

1. Только с помощью формализации теорий можно строго определить, достаточно ли аксиоматическая база тех или иных теорий как основание их логических доказательств.

2. С гносеологической точки зрения, формализация научных теорий полезна также тем, что позволяет минимизировать решение проблемы их истинности.

3. Он расширяет область применения научных теорий, не ограничиваясь только первоначальной областью объектов, с которой было связано их историческое возникновение.

4. Он позволяет существенным образом задействовать возможности чувственного познания при построении и обосновании научных теорий и тем самым осуществить гармоничное дополнение и взаимодействие в рамках теоретического моделирования действительности рационального, чувственного и интуитивного познания.

5. Формализованное научное познание может быть передано вычислительным машинам и компьютерам.

6. Только с помощью формализации научного знания удастся максимально точно и однозначно определить многие понятия науки.

2. Метод парадигмального обоснования научных теорий

В естествознании и в социально-гуманитарных науках в роли метатеорий часто выступают уже имеющиеся фундаментальные (парадигмальные) или наиболее общие конкретно-научные теории из этих областей науки. Но главный смысл этих метатеорий – тот же, что и у метатеорий в области математики. А именно, фундаментальные теории в естествознании и социально-гуманитарных науках также выступают в качестве средства обоснования менее фундаментальных и частных по отношению к ним научных теорий. И в качестве не только средства обоснования, но и критерия истинности для частных теорий соответствующей области научного знания.

Для этого слоя метатеоретического знания и способа обоснования научных теорий в естественных и социальных науках пока не существует какого-то общепринятого названия. Назовем этот способ обоснования теорий методом парадигмального обоснования конкретно научных теорий [3].

Раскроем сущность и функции метода парадигмального обоснования.

Парадигма, согласно Т. Куну, это общепринятая научная теория в период нормального (эволюционного) периода развития той или иной научной дисциплины. Первое, что необходимо подчеркнуть, это то, что при парадигмальном обосновании научных теорий используется не общенаучное и тем более не философское знание, а именно конкретно-научное знание из соответствующей области науки. Например, в физике эту роль выполняли такие фундаментальные физические теории, как механика Ньютона, теория относительности, квантовая механика, теория элементарных частиц, синергетика. В биологии это теория эволюции видов Ламарка, генетика и др. Механика Ньютона выполняла функцию метатеории по отношению ко всем другим физическим теориям своего времени: гидродинамике, термодинамике, оптике (корпускулярная теория света), электродинамике М. Фарадея, теории сопротивления материалов, теории механических устройств и систем и др. Все эти теории не только не противоречили механике Ньютона, но, напротив, являлись конкретизацией её законов по отношению к своим предметным областям. Не могло быть и речи о том, чтобы законы этих теорий противоречили бы законам механики Ньютона, которая оставалась парадигмальной физической метатеорией вплоть до начала XX в. Конечно, любые частные научные теории должны соответствовать и, как правило, соответствуют всем фактам своей предметной области, так как и создаются для объяснения и предсказания явлений этой области. Но вся беда в том, что соответствие эмпирическим фактам не может с чисто логической точки зрения рассматриваться в качестве доказательства и критерия истинности любой научной теории [4]. Дело в том, что с логической точки зрения «струя», или движение истины в любой системе знания, не может иметь направление «снизу вверх» (от фактов к объясняющей их теории), а только в двух других направлениях: либо – «сверху вниз» (от общего к частному, от теории к фактам), либо горизонтально (от знания одной общности к знанию той же степени общности). Поэтому обоснование истинности научного знания, как правило, идёт от общего к частному и, в частности, от наиболее общих фундаментальных теорий (метатеорий) к менее общим теориям той или иной области науки.

Если первой функцией научных метатеорий является обоснование менее общих теорий, то второй их функцией является более глубокое объяснение тех явлений и процессов, которые описываются в менее общих по отношению к ним теориях. Например, с позиций частной теории относительности были глубоко объяснены не только законы электродинамики, оптики, теории колебаний и других физических теорий, но и труднообъяснимые явления в рамках этих теорий (например, явления фотоэффекта, результаты опытов Майкельсона-Морли, ультрафиолетовая «катастрофа» и т. д.). С позиций же квантовой механики, ещё одной физической метатеории XX в., относящейся уже к описанию явлений микромира, удалось объяснить периодичность свойств химических элементов в таблице Д.И. Менделеева. Это удалось сделать с помощью принципа В. Паули, запрещающего двум различным фермионам и, в частности, электронам атомов, находиться одновременно в одном и том же энергетическом состоянии. В биологической науке только с позиций такой фундаментальной метатеории XX в., как генетика, удалось объяснить многие явления в эволюции живого и различные проявления жизни. Метатеориями в социальных и гуманитарных науках XX в. являются: в макроэкономике – теория Дж. Кейнса и теория экономических волн Н.Д. Кондратьева, в социологии и психологии – структурализм, бихевиоризм, деятельностная концепция психики (Л. Выготский, А.Н. Леонтьев), в гуманитарных науках – теория типов М. Вебера, теория бессознательного З. Фрейда – К.Г. Юнга, теория потребностей П. Сорокина и А. Маслоу. Третьей функцией метатеоретического уровня знания в науке является синтетическая и организационная по отношению ко всему объёму теоретического знания в той или иной области науки. Именно на метатеориях лежит непосредственная

ответственность за обеспечение целостности не только теоретического, но и всего научного знания, всех его уровней. Наконец, четвёртой функцией научных метатеорий является коммуникативная : обеспечение связи той или иной области науки с общим массивом научного знания. Именно метатеории являются главными репрезентантами той или иной области науки и её, так сказать, «полномочными представителями» для установления связей с метатеориями из других областей науки и тем самым обеспечения синхронного развития научного знания в целом. Речь, например, идёт о связях квантовой механики и генетики, социологии и теории относительности, квантовой механики и теоретической химии, теории биологической эволюции и космологии. Обеспечение метатеориями единства и целостности научного знания осуществляется не только путём их непосредственного контакта и взаимодействия между собой, в результате которого иногда появляются новые метатеории уже синтетического характера (типа биохимии, или квантовой химии, или социобиологии, или теории Большого взрыва и т. д.). Другим способом участия метатеорий в обеспечении единства научного знания является их взаимодействие с особым слоем научного знания – общенаучным знанием, представленным в науке такими единицами научного знания, как «общенаучная картина мира» и «идеалы и нормы научного исследования».

3. Метод общенаучного онтологического обоснования научных теорий

Слой общенаучного знания – это особый подуровень метатеоретического знания. Он является более общим, чем фундаментальные (парадигмальные) конкретно-научные метатеории в той или иной области науки. Общенаучное знание выходит за пределы онтологии и методологии не только конкретно-научных метатеорий, но и за пределы онтологии и методологии отраслей научного знания. Оно представлено общенаучной картиной мира и идеалами и нормами научного исследования науки определенного культурно-исторического типа науки (античной науки, средневековой науки, классической науки, неклассической науки, постнеклассической науки). Если конкретно-научное метатеоретическое знание является предпосылочным (априорным) по отношению к новым научным теориям, то общенаучное знание выступает в качестве предпосылочного (априорного) уже по отношению к фундаментальным теориям [4].

Например, конкретно-научные метатеории античной науки (геометрия Евклида, физика Аристотеля, астрономическая теория движения небесных тел Птолемея) находились в полном соответствии с общенаучным знанием античной эпохи. С одной стороны, они получили свое необходимое обоснование с позиций научной картины мира и идеалов и норм научного познания античной эпохи, а с другой – служили подтверждением истинности общенаучного слоя знания античной науки.

Если преимущественным типом моделируемых наукой объектов классической науки были объекты макромира, то для неклассической науки (лидерами которой были не только теория относительности и квантовая механика, но и теория элементарных частиц, молекулярная биология, генетика, биохимия, релятивистская космология, информатика и вычислительная математика) преимущественным типом объектов ее познания стали объекты микромира и мегамира. Преимущественным же типом объектов исследования для современной, постнеклассической науки стали сверхсложные системы, системы открытого типа, эволюционирующие объекты, человек и его поведение, техносфера и все системы, включающие в себя человека с его сознанием (общество, биосфера, экосфера, ближний Космос) [9].

В связи с качественно различными типами познаваемых наукой и осваиваемых ею на практике объектов реконструкция содержания общенаучных картин мира классической, неклассической и постнеклассической науки может быть представлена следующим образом. Общенаучная картина мира классической науки исходит из

следующих онтологических постулатов и принципов (перечислим не все принципы и постулаты, а лишь основные):

- 1) реальность – это мир чувственно-воспринимаемых объектов и отношений между ними; другой реальности не существует;
- 2) мир бесконечен в пространстве и времени;
- 3) мир не сотворим и вечен.

Общенаучная картина неклассической науки основана уже на существенно иных онтологических постулатах (приведены не все принципы и постулаты, лишь основные):

- 1) сложное в мире объектов не всегда сводимо к сумме составляющих его элементов и взаимосвязей между ними;
- 2) наиболее фундаментальным уровнем объективной реальности являются микрообъекты, из которых состоят все макрообъекты;
- 3) свойства и законы поведения микрообъектов качественно отличаются от свойств и законов поведения макрообъектов.

Наконец, постулаты современной постнеклассической общенаучной картины существенно отличаются не только от онтологии классической науки, но и от онтологии неклассической науки. Назовем только два из них, поскольку постнеклассическая находится еще в процессе своего становления.

1. В мире не существует абсолютно изолированных и абсолютно самодостаточных (закрытых) объектов и систем. Все реальные объекты и системы являются открытыми и постоянно обмениваются веществом, энергией и информацией с окружающей средой и другими объектами.

2. Все объекты и системы в мире не просто изменяются, их изменения всегда носят эволюционный, то есть направленный, характер[5].

Конструкты «классическая наука», «неклассическая наука» и «постнеклассическая наука» имеют, кроме онтологического, и другое, столь же важное измерение их различия. И таким измерением является их гносеологическое различие в представлениях об «идеалах и нормах научного исследования».

4. Метод общенаучного гносеологического обоснования научных теорий

Рассмотрим содержание общенаучного гносеологического метода обоснования научных теорий и метатеорий. Его суть состоит в приведении в соответствие содержания теорий и метатеорий с общенаучными представлениями об идеалах и нормах науки. Общенаучные идеалы и нормы исследования оказывают серьезное и самое непосредственное воздействие на весь ход процесса научного познания, на технологию получения нового научного знания и его оценку. Особенно существенное влияние господствующие в науке идеалы и нормы познания оказывают на построение фундаментальных научных теорий, а также на процесс принятия или отвержения конкретно-научных метатеорий.

Предложим модель реконструкции общенаучной эпистемологической составляющей (идеалов и норм научного исследования) неклассической и постнеклассической науки как новых культурно-исторических типов науки, пришедших на смену классической науке [6].

Идеалы и нормы (охарактеризуем лишь основные) научного исследования неклассической науки (исторического состояния науки как целого с начала по 70-е гг. XX в.):

- 1) основой научного познания в развитой науке может быть как эмпирический опыт, так и теоретическое мышление: все зависит как от области знания, так и от уровня знания, а также от содержания научной проблемы;

2) исходным пунктом научного познания на любом его уровне является проблема;

3) наука не способна дать абсолютно адекватное и абсолютно определенное знание об объектах; но она дает относительную объективную истину.

Эти общенаучные идеалы и нормы были хорошо подтверждены с точки зрения их адекватности и полезности всем развитием науки в первой половине XX в. – развитием, не имевшим аналога во всей прежней истории науки по своей масштабности и интенсивности.

Идеалы и нормы научного исследования постнеклассической науки (перечислим также лишь основные из них) – это представления современного этапа развития науки, начавшегося с 70-х гг. XX в.:

1) всякое научное знание – субъект-объектно;

2) процесс научного познания социален, а также антропологичен по существу; его подлинными субъектами являются научное сообщество и творческие личности;

3) любое научное знание – контекстуально и опирается на мощный пласт неявного, априорного знания;

4) в науке недостижима абсолютная истинность знания, абсолютная определенность его понятий, абсолютная доказательность его утверждений и теорий.

При постнеклассическом понимании идеалов и норм научного исследования упор делается, с одной стороны, на творческий характер научного исследования, а с другой – на когнитивную ответственность ученых, конструирующих научное знание, а впоследствии и применяющих его при решении разного рода теоретических и практических проблем. Таким образом, общенаучное знание, как онтологическое, так и гносеологическое, является необходимым и важнейшим элементом структуры метатеоретического уровня научного знания. Его главные функции – анализ, рефлексия и обоснование содержания научных теорий, особенно фундаментальных и парадигмальных (метатеорий).

5. Метод философского обоснования научных теорий

Общенаучным знанием и его методами при всей их важности отнюдь не исчерпывается структура метатеоретического уровня познания и знания в науке. Завершающим и наиболее общим слоем метатеоретического научного знания являются философские основания науки. Что такое философские основания науки? Это набор философских концепций и идей, используемых учеными при построении и обосновании ими научных теорий, метатеорий и общенаучного знания. В отличие от общенаучных оснований науки, выражающих объективные особенности определенного исторического состояния науки, определенного ее культурно исторического типа, философские основания науки выражают общие мировоззренческие взгляды и ценностные ориентации ученых [7].

Философские основания науки не однородны по содержанию. Это и философские утверждения о бытии (философская онтология), и философские утверждения о сознании и познании, их целях, возможностях и средствах (гносеология), понимание связи познания и общества, взаимосвязи научного знания и человека (аксиология и антропология).

Реконструируем содержание реальных и возможных философских оснований науки и их различных видов в качестве одного из подуровней метатеоретического знания в науке.

Философские основания науки

Философские онтологические (приведены лишь некоторые) основания науки (философские утверждения о бытии, используемые в науке):

1. Бытие – это множество материальных объектов и ничего более.
2. Объективно существуют не только материальные объекты, но и идеальные, включая мировой разум.
3. Бытие – это сверхсложная одноуровневая система взаимосвязанных и взаимодействующих объектов.

Философские гносеологические (приведены лишь некоторые) основания науки (философские утверждения о сознании и познании, используемые в науке):

1. Объективно существует лишь то, что может быть чувственно воспринято, по крайней мере, в принципе.
2. Непосредственно чувственное сознание познает только явления, но не сущности.

Философские социальные (приведены лишь некоторые) основания науки (философские утверждения о взаимосвязи познания и социума):

1. Содержание познания не зависит от общества и его интересов и обусловлено исключительно соображениями достижения истины.
2. Содержание знания зависит от социокультурного контекста его получения, а также использования (применения).

Философские аксиологические (приведены лишь некоторые) основания науки (философские утверждения о взаимосвязи знания и ценностей):

1. Объективное знание – нейтрально по отношению ко всем ценностям, кроме ценности истины.
2. Все человеческое познание, включая науку, испытывает влияние самых разных человеческих ценностей, главной из которых является не истина, а благо.

Философские антропологические (приведены лишь некоторые) основания науки:

1. Ученый – бесстрастный регистратор и созерцатель объективной истины.
2. Научная истина не может быть получена вне процесса ее личностного переживания и утверждения с помощью воли.
3. Невозможно стать большим ученым, не являясь сильной личностью [8].

Выводы:

1. Метатеоретический уровень научного знания является самым общим и необходимым уровнем в структуре научного знания любой развитой дисциплины.
2. Непосредственным предметом (онтологией) метатеоретического уровня научного знания являются научные теории, а целями и методами – анализ содержания конкретных научных теорий на их соответствие требованиям научной рациональности.
3. Основными методами обоснования научных теорий на метатеоретическом уровне их анализа являются следующие: метод формализации (математика и логика), метод парадигмального обоснования научных теорий, методы общенаучного онтологического и гносеологического обоснования теорий, а также метод их философского обоснования.

Список литературы

1. Гильберт Д. Основания геометрии. М.: ОГИЗ, 1948. 491 с.
2. Лебедев С.А. Уровневая методология науки. М.: Проспект, 2020. 208 с.
3. Лебедев С.А. Философия и методология науки. М.: Академический проект, 2021. 626 с.
4. Лебедев С.А. Научный метод: история и теория. М.: Проспект, 2018. 448 с.

5. Лебедев С.А. Философия науки: позитивно-диалектическая концепция. М.: Проспект, 2021. 448 с.
6. Лебедев С.А. Аксиология науки: ценностные регуляторы научной деятельности // Вопросы философии. 2020. № 7. С. 82–92.
7. Лебедев С.А. Научная деятельность: основные понятия. М.: Проспект, 2021. 136 с.
8. Лебедев С.А. Философия науки. Учебное пособие для аспирантов. М.: Проспект, 2021. 176 с.
9. Степин В.С. История и философия науки. М.: Академический проект, 2011. 423 с.

THE METHODS OF META-THEORETIC LEVEL OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE

S.A. Lebedev*, V.O. Kodak**

*Lomonosov Moscow State University, Moscow

**Bauman Moscow State Technical University, Moscow

Aim of the article. To reveal the specifics of the methods of the meta-theoretical level of scientific knowledge. **Methodology.** Description of three methods of metatheoretic analysis and substantiation of scientific theories: the method of formalization (mathematics and logic), methods of paradigmatic, general scientific and philosophical substantiation (natural science and social sciences). **Results.** The nature of the meta-theoretical level of knowledge in science, its methods and their functions are revealed. **Research implications.** The theoretical and practical significance of the meta-theoretical level of scientific knowledge for the holistic nature of the scientific discipline and its effective functioning in the general system of scientific knowledge is proved.

Keywords: *science, metatheoretic level of scientific knowledge, methods of metatheoretic cognition in science.*

Об авторах:

ЛЕБЕДЕВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник философского факультета ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова», г. Москва, Россия. E-mail: saleb@rambler.ru

КОДАК Владислав Олегович – студент факультета «Робототехника и комплексная автоматизация», ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э.Баумана (национальный исследовательский университет)», г.Москва, Россия. E-mail: kodak.v@yandex.ru

Authors information:

LEBEDEV Sergey Alexandrovich – PhD (Philosophy), Prof., Senior Researcher, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia. E-mail: saleb@rambler.ru

KODAK Vladislav Olegovich – student, Faculty of «Robotics and complex automation», Bauman Moscow State Technical University, Moscow, Russia. E-mail: kodak.v@yandex.ru

УДК 1(091):316.3

ВЛИЯНИЕ МЕГАТРЕНДОВ НА ПОВОРОТЫ В ИСТОРИИ ИДЕЙ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОГО ДИЗАЙНА (ЧАСТЬ 2)

Н.Н. Равочкин

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.032

Сегодня для объяснения тех или иных возникающих в обществе проблем принято апеллировать к институтам. Эти установления, функционирование которых ввиду их исключительной значимости распространяется на все сферы человеческой жизнедеятельности, представляют собой результат имплементации интеллектуальных конструкторов в координатах социального бытия. Именно идеи позволяют воплотить своего рода желаемый замысел и концептуальные основания институтов с учетом влияния на них множества параметров эмпирических контекстов. Более того, сочетания идей создают уникальный институциональный дизайн, а составляющие его структурные элементы позволяют национальным государствам в той или иной мере реагировать на перманентно возникающие перед ними вызовы. Настоящая статья посвящена рассмотрению влияния мегатрендов на повороты в истории идей институционального дизайна. Во второй части исследования автор завершает анализ мегатрендов рассмотрением коронавирусной пандемии. Осуществлен социально-философский анализ причин и особенностей COVID-19. Обозначено высокое инструментальное значение медиа в современном мире, которые могут быть выделены в самостоятельную сферу общественной жизни. Автором обобщены идейные основания всех трех мегатрендов и выявлены ключевые моменты в неготовности национальных правительств своевременно модернизировать институциональный дизайн. Репрезентирована роль предложенного А.О. Лавджоем проекта истории идей для социального развития. Определены разночтения в толковании базового термина «идеи-единицы», что существенно затрудняет понимание влияния идеальных факторов на осуществляемые различными акторами преобразования институционального дизайна. На примере с идеей «справедливое государственное устройство» продемонстрированы трансформации произошедших в контексте анализируемых мегатрендами смыслов. Обозначена связь между динамикой идей и эффективностью модернизации институционального дизайна национальными государствами. В заключение подведены итоги исследования и намечены перспективы дальнейших исследований.

Ключевые слова: идея, мегатренд, институциональный дизайн, мировое развитие, COVID-19, история идей, акторы, смысл.

COVID-19 как мегатренд

На заключительном этапе обзора мегатрендов целесообразно раскрыть сущность коронавирусной эпидемии, которая начала охватывать мир с 2019 г. Однако уже в первом квартале 2020 г. ВОЗ официально заявила, что COVID-19 представляет собой пандемию и остановить распространение инфекции в общепланетарном масштабе невозможно. Отсюда справедливым выглядит позиция группы зарубежных исследователей по поводу того, что данное явление представляет собой глобальную угрозу не только здоровью нации, но и экономическому процветанию и политико-правовой устойчивости национальных государств [20]. Как показала социальная практика, данное заболевание действительно несет в себе многочисленные угрозы для жизни и здоровья человека, представляя собой серьезную опасность как для отдельного человека, так и для национальных сообществ. Глобальность, драматичность, непредсказуемость и противоречивость, как, впрочем, и комплексный кризисный характер до сих пор не прекратившейся пандемии COVID-19, дает все основания полагать ее в качестве мегатренда.

Инфекционные пандемии не являются чем-то новым для человечества в историческом плане, поскольку лишь за последние десятилетия неоднократно наблюдалось распространение тех или иных вирусов. При этом колоссальное внимание к COVID-19 со стороны специалистов из самых различных областей общественной жизни, по нашему мнению, связано с именно многофакторным характером проявлений данной пандемии. Попробуем провести аналогию и задаться вопросом вроде «А почему к другим вирусам (свиной грипп, лихорадка Эбола и т. д.) внимание было иным?». В первую очередь обращают на себя внимания различия в восприятии предыдущих эпидемий. Однако если подходить к проблеме именно с позиции обозначенной нами тематики, то очевидны зависимости обусловленности понимания и оценки данных событий от институционального дизайна государств и общего расклада в системе международных отношений. Да, до недавнего времени мы могли наблюдать «миг однополярности» мира, но в текущей политико-правовой конфигурации на глобальном уровне уже конституирован мультикультурализм, обозначено несколько точек роста. Стало быть, пандемия COVID-19 обращает на себя многочисленные взгляды главным образом по причине политической маркированности, а не в масштабах опасности. По сути, одними из вариантов видения логики разворачивания пандемии можно увидеть в так называемых «гонках здравоохранений» или же «вирусологии идей». В частности, это выражается в противопоставлении успехов национальной медицины другим странам и регионам в разработке максимально обращающих на себя внимание концептов и сценариев по происхождению и будущему коронавируса соответственно.

Так, в качестве одной из таковых характеристик, отличающих текущую пандемию от других, называют «хорошо срежиссированное и скоординированное поведение СМИ (как национальных, так и глобальных), что заставляет предполагать наличие мощных, прежде всего наднациональных сил, пытающихся использовать эпидемию в собственных целях и интересах» [3, с. 4]. Иными словами, несмотря на реальные угрозы, обусловленные распространением вируса, палитра реакций национальных правительств и многочисленных СМИ на пандемию представлена достаточно широко, что позволяет констатировать беспрецедентные отличия от предыдущих пандемий. Более того, реализация столь кардинальных мер, имеющих ограничительный характер, в той или иной форме предпринимаемых практически во всех странах, обусловливается и особенностями освещения ситуации СМИ.

В современном мире медиа, в особенности их новые формы, существенным образом оказывают влияние на те или иные срезы социального бытия, что даже приводит к дискуссиям об их выделении в самостоятельную сферу общественной жизни. А.В. Анненкова определяет «медиа» как «ядро внешней жизни современного человека: через них он

получает информацию, которая становится все более глобальной и всеохватывающей, через них он формирует свое представление о мире, то есть образ мира, или картину мира» [1, с. 162]. Мы в полной мере соглашаемся с В.В. Андроповой в том, что «журналисты создают, скорее, виртуальную реальность, чем изображают происходящее» [2, с. 124],

Сила медиавоздействия во многом детерминирована спецификой создаваемого средствами дискурса. Сегодня он не столько нацелен на объективную репрезентацию процессов и событий актуальной социально-природной реальности, сколько укоренен в когнитивных интерпретациях окружающей действительности, когда «интерпретация событий нередко приобретает большую значимость, чем само событие» [16, с. 39]. Иными словами, на фоне сворачивания «больших -измов» и одновременном переходе удовлетворения потребностей и экспектаций индивидов на так называемый «молекулярный уровень» и укреплению методологических позиций конструктивизма, усиливается значимость именно моделирующих реальность нарративов, смысловых схем и фреймов.

По большому счету, при освещении пандемии медиа удалось обозначить те пандемии, которые способствовали усилению алармистических и конспирологических ожиданий, а также тревожному восприятию и одноименным оценкам при распространении вируса в национальных сообществах, вынуждая правительства принимать ограничительные меры. Конечно, отдельный акцент необходимо сделать на реальности болезни: в отличие от холодной войны и финансового кризиса 2008 г., COVID-19 действительно несет в себе медицинские риски для каждого отдельного человека, а в основании вызванного им кризиса лежат вовсе не идеи и/или идеологические факторы.

Общемировому кризису, разорвавшему привычные межличностные связи и до сих пордвигающему границы новой социальности, способствует не обычный страх человека перед экзистенциальной угрозой, но непредсказуемость собственной конечности: «Осознание собственной конечности порождает сопровождающее нас постоянно чувство случайности (заброшенности) существования и непредсказуемости судьбы» [4, с. 5]. В дополнение к этому необходимо сказать, что ученые как раз подчеркивают стохастический характер сопряженных с COVID-19 процессов, что только усложняет возможности объяснения социальных следствий пандемии. Для глубинного понимания данного мегатренда обратимся к аналитике исторического опыта и рассмотрим вспышку черной оспы в средневековой Европе. Как известно, данная эпидемия также обусловила множество социальных потрясений: (1) земля дешевела, а (2) стоимость рабочей силы повышалась, в свою очередь это (3) поощряло заключение смешанных браков между бедными дворянами и дочерьми богатых простолюдинов, резко форматируя свойственную для средневекового типа общества социальную структуру.

Однако в представленном случае, как и в схожих кейсах, происходящие в обществе деструктивные процессы ни в коей мере нельзя сравнить с теми, что, к примеру, происходят в архитектуре. Так, изменяются стили мышления – и появляются нетривиальные идеи по ремоделированию претерпевающих метаморфозы структур. Этим ментальным конструктам предстоит конкурировать и взаимодействовать с теми концептами и практиками, которые стремятся реконструировать, а то и вовсе сохранить социальную структуру в неизменном виде, что с учетом комплексного воздействия факторов уже при первом приближении выглядит утопией [20]. В пользу этого говорят многочисленные эмпирические факты: любые социальные или же политико-правовые трансформации хоть и носили фрагментарный характер, но способствовали оптимизации интеллектуальных ресурсов общества для хоть какого-нибудь реагирования на появляющиеся вызовы. Однако трансформации условного «средневекового сознания» позволили сформировать новые институты, которые и являются результатом идейной детерминации социальных преобразований, репрезентируя собой актуальные и в то же время устоявшиеся для конкретного общества варианты мышления и действий.

Сегодня научное сообщество сходитя во мнениях по поводу того, что интеллектуальные трансформации приведут к ремоделированию институциональной архитектуры. Вопрос лишь в одном: «Какой путь выберут национальные государства с учетом отсутствия в настоящее время поистине прорывных идей на фоне общепризнанного кризиса нетривиальных социальных конструктов?». Скорее всего, следует говорить о синтезах и модификациях смыслов идей будущих институциональных преобразований под актуальные реалии.

Итак, в 2020 г., как и в проанализированных ранее кризисных ситуациях, человечество оказалось не подготовленным к распространению вируса. Для преодоления кризиса национальными правительствами были осуществлены действия по обеспечению карантинных мер, были сформированы, модернизированы существующие политико-правовые институты, пандемия оказала влияние на реализацию внутренней и внешней политики национальных государств, что позволяет сделать вывод о мирополитическом характере COVID-19, а также об усилении роли государств в вопросах здравоохранения.

Интегральное обобщение мнений мировых лидеров и ведущих ученых также делают резонным понимание COVID-19 как мегатренда, поскольку они подчеркивают, что пандемия не просто будет иметь долгосрочный характер, но ее следствия негативным образом (по)вливают на экономическое, политическое, мировоззренческое, демографическое и прочее положение национальных государств, по сути ставя под вопрос само их наличие в общепринятом понимании [3; 19–21]. Принимая во внимание несоответствие принципов глобализма эффективному противостоянию сложным обусловленным пандемией вызовам, справедливо полагать, что COVID-19 приведет к усилению роли национальных правительств, тогда как некоторые международные институты, вполне вероятно, станут «жертвами коронавируса». Укреплению могущества государств могут способствовать, в частности, изменения в национальном праве, в первую очередь касающиеся миграционного аспекта [20].

Как показывает проведенный анализ, несмотря на то, что основные сферы протекания всех кризисных ситуаций отличаются, холодная война, финансовый кризис 2008 г., пандемия 2019–2020 гг. имеют глобальный, долгосрочный, устойчивый характер, меняют политико-институциональный дизайн государств, что позволяет рассматривать их как мегатренды. Объединяет их также отсутствие готовности национальных правительств к преодолению кризисов и отсутствие опережающих эффективных решений. Выявленные особенности мегатрендов могут быть представлены в таблице 1:

Таблица 1. Особенности холодной войны, финансового кризиса и COVID-19 как мегатрендов

	Холодная война	Мировой финансовый кризис	COVID-19
Сфера протекания	Политическая, геополитическая	Экономическая, финансовая	Медицинская, здравоохранение
Идея, лежащая в основе кризиса	Бинарная оппозиция государственного устройства «социализм – капитализм»	Свободный рынок	Страх перед смертью
Трансформации институционального дизайна	Создание политико-правовых институтов, оформляющих двухполярное, а позднее однополярное мироустройство	Возвращение государства в регулирование финансовой, экономической сфер	Возвращение государства в сферу здравоохранения

Данные результаты позволяют сделать ряд выводов. Прежде всего, можно сделать вывод, что в основании преодоления всех кризисных ситуаций лежат идеи как инструмент социальной инженерии, средством воплощения которых впоследствии становится возлагающий на себя многие функции институциональный дизайн. В данном случае нельзя не согласиться со словами Т. Шаклеиной и А. Байкова, которые подчеркивают, что «поражающий общество кризис – это всегда не только кризис сложившихся в нем институтов и избранных стратегий. Это еще и (а в некоторых случаях – прежде всего) кризис идей, представлений, ориентаций, установок – словом, того, что мы обобщенно именуем сознанием и что нередко находит отражение в идеологиях – официальных и неофициальных» [9, с. 36–37].

Необходимость критической ревизии идей в годы холодной войны привела к созданию политико-правовых институтов, среагировавших на постбиполярный мировой порядок. В отношении финансового кризиса года и пандемии коронавирусной инфекции можно сказать о возвращении государства, несмотря на то, что применительно к отечественным реалиям об этом следует говорить весьма условно. Так, в России рынки никогда не обладали той степенью свободы, которая свойственна для западноевропейских стран. Государство всегда оказывало воздействие на экономику и финансовую деятельность, а его участие, в частности, в экономической ощущается повсеместно. Здесь как нельзя лучше прослеживается инерция, вызванная длительным периодом существования в стране плановой экономики, которая традиционно маркируется как «малоэффективная» и «неконкурентоспособная». И хотя многие ученые подчеркивают, что СССР прекратил свое существование как государство из-за политических факторов, мы ни в коей мере не можем руководствоваться таким редуцированным пониманием, считая, что советские идеология и экономика также внесли свой весомый вклад в неконкурентоспособность выработки инструментов социального развития [12, р. 55–56].

Столь же условным в России случилось возвращение государства в здравоохранение. Усиление государственного регулирования в этой сфере относится преимущественно к странам, фундированным идеями либеральной демократии, где здравоохранение строится на принципах свободной конкуренции. С одной стороны, это действительно мотивирует отдельных медицинских работников и образовательные учреждения к повышению уровня профессионализма и качества оказываемых услуг, с другой – в ситуации с пандемией система оказывается не подготовленной к возросшей нагрузке: респираторы, вентиляторы и другое необходимое оборудование каждое учреждение должно найти самостоятельно. Выходит, что в отечественных реалиях забота об обеспечении медицинских учреждений койко-местами, оборудованием и лекарственными препаратами перекладывается на сами учреждения и граждан, которые оказываются незащищенными. Отсюда неудивительно, что отечественная система здравоохранения воспринимается как «авторизированный хаос», в котором одновременно представлены и избыток, и дефицит [15].

Как видим, все три проанализированных кризиса взаимосвязаны и взаимообусловлены, восходят, по сути, к все той же идее справедливого устройства государства, социалистического, с сильным государством, или капиталистического, основанного на принципах либеральной демократии с минимальным государственным вмешательством. Примечательно, что в качестве идейной основы финансового кризиса 2008 г. видится рецепция интеллектуальных конструкторов конца прошлого столетия, одобренных Западом после холодной войны. По мнению Т. Шаклеиной и А. Байкова, именно эти идеи обусловили «кризис общего мировидения, т. е. политической и экономической картины» [9, с. 49]. Указанное положение применимо и к мегатренду COVID-19, главное отличие которого в неумении властных акторов и интеллектуального сообщества увидеть медицинские факторы в качестве ведущих детерминант. С. Макинтош

указывает, что вследствие упущения из вида связей между факторами национальные государства находятся на катастрофически низком уровне эффективного реагирования и предвидения мегатрендов [18, р. 406]. Кризис мировоззрения – вот причина, по которой странам не удалось своевременно эффективно преобразовать институциональный дизайн до коронавирусной пандемии, и это невзирая на ожидаемый отход от давно критикуемых мер и решений в логике технократической парадигмы.

История идей: возможности повышения готовности к преодолению мегатрендов

Принимая во внимание тот факт, что ни к одному из представленных в статье мегатрендов национальные правительства оказались не готовы, а также тесную взаимосвязь всех проанализированных событий между собой в части идейных обоснований, перекинем дискурсивный мост на историю идей, изучающую роль и значение интеллектуальных конструктов, в том числе в их социальном приложении.

Общеизвестно, что истоки данного исследовательского направления были заложены А.О. Лавджоем. Его теория основывалась на необходимости выявления «идей-единиц», которые выступают базовыми единицами любой концепции или же системы представлений. Выявление и изучение данной разновидности идей и исследование особенностей трансформации их смыслов позволяет сделать определенные выводы об их воздействии на ход исторического развития обществ. Любопытно, что сам Лавджой избегает точной формулировки идей-единиц, однако подчеркивает их трансграничность и трансконтинентальность. Так, ментальные конструкты могут мигрировать из одной сферы в другую или же вовсе из одной исторической эпохи в другую, а также принимать порой совершенно неузнаваемый вид, проникая в религиозные и философские системы, в литературные произведения и различные виды научных дискурсов. Однако вне зависимости от контекста представленности идеи-единицы всегда автономны, они существуют вне его, пусть адаптируясь и приспосабливаясь к нему, но не сливаясь с ним [6; 7; 11].

Применительно к проблематике нашего исследования под такой идеей-единицей можно полагать представления о справедливом устройстве общества. Эти ориентации зародились в Античности и нашли одну из своих первых репрезентаций в платоновском «Государстве». Этот древнегреческий философ усматривал идеальную форму государственного устройства в создании иерархизированного общества с четким распределением обязанностей всех его членов. В дальнейшем представления Платона о справедливом устройстве государства не раз подвергались комментариям и обновлениям, находя свои многочисленные вариации в работах английских мыслителей Нового времени, французских просветителей, немецких классиков и целого ряда современных теоретиков, оформившись в создание динамичной либеральной идеологии.

Либерально-демократические идеи вообще фундаментализировали большинство западных государств мира, прежде всего США – чуть ли не единственного государства, изначально основанного на принципах либерализма. Показателен факт, как противоречивые последствия Великой французской революции, которые, наряду с провозглашением свободы, равенства и братства, привели к многочисленным негативным последствиям в экономической и социальной сферах, способствовали формированию идеи социализма как реакции на неудачи либеральной демократии [10].

Грандиозный эксперимент и создание СССР как первого социалистического государства вместе с целым рядом реальных успехов страны способствовали идейному противостоянию с США. По словам Дж. Гэддиса, детально изучавшего холодную войну, обе страны были рождены в революциях, практически одновременно отменили рабство и крепостное право, интенсивно развивались, и, что немаловажно, имели склонность к изоляционизму до тех пор, пока мир не стал «пустым», но впоследствии

заполнился этой конфронтацией [13; 14]. Однако общность параметров не удалось подвести под некоторое идентичное оформление, поскольку в рассматриваемых эмпирических контекстах для обоснования курса государств использовались разные идеологии, которые и маркировали специфику конфликта [13; 14; 17]. Можно сказать, что неприязнь укоренилась в истолковании идей-единиц применительно к трансформирующимся в новых исторических условиях практикам, способствующим созданию и поддержанию справедливого государственного устройства.

Сворачивание социализма на посткоммунистическом пространстве и распад СССР способствовали уже упомянутому краткосрочному в историческом плане «мгновению однополярности», а именно монополии либерально-демократических идей как единственного возможного варианта справедливого государственного устройства. Интеллектуальные конструкты о свободном рынке и невмешательстве государства были признаны универсальными в плане жизнеспособности, вследствие чего Запад и прежде всего США «переживал период не только морально-политического, но и геоэкономического триумфа» [5, с. 17]. Примечательно, что англо-саксонский нарратив о свободных рынках привел к тому, что национальные правительства снимали с себя ответственность и снижали уровень государственного регулирования в различных областях жизнедеятельности общества, в том числе применительно к финансово-экономической сфере и здравоохранению. Однако априори невозможное практическое воплощение идентичных институтов даже в близких эмпирических контекстах, игнорирование проективной обращенности при создании и преобразовании социальных структур, которая бы могла гарантировать опережающее реагирование на вызовы, и трансформация смысла идей обусловили неготовность национальных государств к двум последующим мегатрендам. Учитывая, что любые идеи имеют свою динамику, следует указать, что данная неготовность обусловлена несостоятельностью надежд по отношению к универсальным инструментальным возможностям неолиберальных идей и производной отсюда отсутствующей потребности в новых идеях, а также ввиду «нигилистического отношения к государству как механизму социально-экономического регулирования и стратегического планирования» [9, с. 47].

В свою очередь, и финансовый кризис, и COVID-19 показали необходимость преодоления последствий именно благодаря усилению роли государств и соответствующим изменениям политико-правовой архитектоники. Иными словами, отдельные идеи социализма уже не выглядят настолько оторванными от практики или же вовсе утопическими. Более того, сегодня все явственней проступает новая конфронтация либерально-демократических и социалистических идей, но уже с другим составом участников, что можно отчетливо увидеть через анализ конкуренции между США и Китаем. Данное противостояние также затрагивает несколько сфер, главным образом экономическую и политическую, но отныне сюда включена и медиасфера. Так, передовые методы информологии используются обеими странами при освещении борьбы с пандемией, в первую очередь для конструирования позитивной идентичности, в частности, Китай акцентирует внимание на успешности собственной модели преодоления пандемии, тогда как США не могут создать подобный образ, но отмечают бесполезность локдаунов и самоизоляции. Противостояние модифицированных либерально-демократических и социалистических идей уже стало новым источником роста международного напряжения и формирования ненависти и политики двойных, а то и тройных стандартов по отношению к оппонентам. Зарубежные исследователи отмечают, что даже сегодня в США человек азиатской внешности оказывается зачастую подвержен риску нападений и преследований. В свою очередь, в Китае широко функционирует мнение о том, что вирус в страну был «завезен иностранцами» – и это также способствовало проявлениям агрессии по отношению к обвиняемым в антисанитарии иностранцам [20].

Успехи Китая не могли остаться незамеченными, вследствие чего все чаще в отечественном и зарубежном дискурсе можно встретить мнения о несостоятельности философии той модели глобализации, в рамках которой высветились принципы неоллиберализма. Исследователи также подчеркивают, что национальные популисты, представленные сегодня в правительствах западных стран, не способны полностью справиться со столь масштабными вызовами, с которыми сегодня столкнулся мир [16; 18; 20]. Налицо парадоксальная ситуация: совсем недавно интеллектуальное сообщество говорило о несостоятельности социалистических идей, но вместе с тем сегодня национальные государства все чаще и спешно стремятся вернуть себе рычаги контроля различных сфер жизнедеятельности и готовы принимать на себя ответственность. При этом нам также представляется преждевременным категорично заявлять и о неэффективности либеральных конструктов. Скорее мы согласимся с В.В. Мухачевым в том, что борьба капиталистических и социалистических идей, де-факто продолжающаяся более двух веков, несет в себе как эпохальные победы, так и неизбежные поражения, а также периоды отступлений [10, с. 79].

Важно добавить, что публикация работ Лавджоя, сама концепция истории идей вызвала оживленные дискуссии в научном сообществе, положение об идеях-единицах было подвергнуто критике. Главным образом взгляды Лавджоя критиковались представителями исторической методологии контекстуализма. Ее сторонники настаивают на рассмотрении идей в качестве краткосрочных по своей функциональной значимости инструментов социальных преобразований, предпочитая не проследивать их неоднозначные траектории и не проводить операционализацию и концептуализацию содержащихся в них понятий [8, с. 92]. Однако нельзя не согласиться с контекстуалистами в том, что идеи действительно возникают при сочетании определенных исторических условиях, а некоторые из ментальных конструктов и вовсе теряют свою актуальность.

В целом же именно нежелание учитывать идеальные переменные ввиду трудности их схватывания обуславливает недопонимание роли интеллектуальных конструктов. Значит, многие из них не умирают, но трансформируются и продолжают влиять на социальное развитие в настолько расплывчатом виде, что различные акторы оказываются неготовыми к кризисам и, казалось бы, вполне ожидаемым действиям и институциональным преобразованиям [18, р. 406]. Можно сказать, что запоздалое осознание влияния тех или иных идей приводит к тому, что национальные правительства «готовятся к вчерашней войне» и вынуждены модернизировать институциональный дизайн непосредственно в условиях кризиса.

Все вышесказанное в очередной раз подтверждает динамичный характер идей, а также высвечивает необходимость вдумчивого анализа и непредвзятого учета сильных сторон обоих направлений для их последующего синтеза и адаптации под контекстуальные реалии для создания эффективного институционального дизайна. Проведенный анализ влияния идей на институциональный дизайн в реалиях современных мегатрендов показал, что «справедливое устройство» является лишь одним из смыслов, неодинаково воплощенным в тех или иных координатах социального бытия. Первоначальный идеальный замысел предлагаемой организации общественной жизни неизбежно трансформируется и приобретает новые национально маркированные значения, в то же время, начиная с Платона, в центре данной социальной идеи, в её основании по сегодняшний день находится стремление к созданию более справедливого общества, государства. Отсюда следует, что рассмотренный конструкт имеет все основания полагаться в качестве идеи-единицы.

Заключение

Таким образом, на основании проведенного анализа можно сделать вывод, что мегатренды – это глобальные, долгосрочные и устойчивые феномены мирового развития. Кроме того, они конституируют содержание каждого конкретного этапа эволюции общества в общепланетарном масштабе, на который они приходятся, вследствие чего приобретают ярко выраженный мирополитический характер. Анализ сущности холодной войны, мирового финансового кризиса и пандемии, их отличительных признаков позволяет сделать вывод, что все эти явления по праву именуется мегатрендами, поскольку затрагивают интересы большинства стран мира и им присущи остальные соответствующие сущностные характеристики, требующие от национальных государств трансформаций институционального дизайна.

Обращает на себя внимание, что в основании реагирования на каждое кризисное событие обнаруживается идея справедливого устройства государства, которая изначально вовсе обусловила первый из рассмотренных мегатрендов – холодную войну, которая вовлекла в противостояние большинство государств. Идеологический характер данного противостояния детерминировал изменения в онтологии институционального дизайна противоборствующих альянсов.

Мировой финансовый кризис и COVID-19 продемонстрировали неготовность национальных правительств и наличных институтов преодолеть новые вызовы и эффективно отреагировать на них. В некоторой мере данные мегатренды выступают отголосками событий холодной войны. Сами кризисные ситуации сопряжены с удовлетворенностью идеями «непорочного неоллиберализма», особой формы экономического и политического сознания, также требующей определенных содержательных изменений под актуальные условия.

Под влиянием кризисных ситуаций национальные правительства оказались в ситуации оперативного реагирования, принятия экстренных мер, следствием чего стало возвращение государства в регулирование финансовой, экономической сфер, сферы здравоохранения, усиление роли государства в целом. Иными словами, отмечается усиление позиций социализма как воплощения идей об идеальном устройстве государства.

Важно добавить, что ни к одному из проанализированных кризисов национальные правительства оказались не готовы – и это может отражать недостаточный учет роли и влияния идей на общественное сознание, на формирование и обновление политико-правового дизайна. В сложившейся ситуации особую актуальность приобретает изучение и исследование идей-единиц, которые могут трансформироваться на различных этапах исторического развития в различных национальных сообществах, однако при этом сохраняют каркас первоначальных замыслов и продолжают направлять социальное развитие.

Список литературы

1. Анненкова А.В. Язык СМИ и политика в риторическом дискурсе // Язык СМИ и политика. М.: Издательство Московского университета; Факультет журналистики МГУ имени М.В. Ломоносова, 2012. С. 162–199.
2. Антропова В.В. Динамика речевых жанров и демократизация языковых норм в журналистском дискурсе // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 5 (360). С. 124–129.
3. Гринин Л.Е. Пандемия, геополитика и рецессия // История и современность. 2020. № 1 (35). С. 3–22.
4. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. М.: Пер Сэ, СПб: Университетская книга, 2000. 243 с.

5. Караганов С.А. Новая «холодная война»? // Россия и мусульманский мир. 2008. № 12. С. 16–25.
6. Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.
7. Лавджой А.О. Историография идей // История философии. 2005. № 12. С. 159–168.
8. Левитский А.В. История идей как методология изучения христологических споров в Византии эпохи поздней Античности // *Via in tempore*. История. Политология. 2012. № 1 (120). С. 91–95.
9. Мегатренды: основные траектории эволюции мирового порядка в XXI веке / под ред. Т. Шаклеина, А. Байкова. М.: ЗАО Издательство «Аспект Пресс», 2013. 448 с.
10. Мухачев В.В. Социализм, домарксовский (утопический) социализм и марксизм: уточним понятия // *Terra Economicus*. 2013. Т. 11. № 2. С. 69–81.
11. Равочкин Н.Н. Логика развития социальных идей: обращение к концепции А.О. Лавджоя // *Научное мнение*. 2021. № 9. С. 10–16.
12. Cooper J. The Russian economy twenty years after the end of the socialist economic system // *Journal of Eurasian Studies*. 2013. Vol. 4, № 1. P. 55–64.
13. Gaddis J.L. *We Now Know: Rethinking Cold War History*. Oxford: Oxford University Press, 1998. 425 p.
14. Gaddis J.L. *On Starting All Over Again: A Naïve Approach to the Study of the Cold War* // *Reviewing the Cold War: Approaches, Interpretations, Theory*. London: Frank Cass Publishers, 2000. P. 27–43.
15. Gaffney A. America's extreme neoliberal healthcare system is putting the country at risk // *The Guardian*. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/mar/21/medicare-for-all-coronavirus-covid-19-single-payer> (accessed 12.04.2022).
16. Gronbeck B. E. *Negative Political Ads and American Self Images* // *Presidential Campaigns and American Self Images*. San Francisco, Oxford: Westview Press, 1994. P. 60–84.
17. Kangas R. Cold War // *The Encyclopedia of War*. Wiley Online Library [Электронный ресурс]. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338232.wbeow128> (accessed 12.04.2022).
18. Mackintosh S. Crises and Paradigm Shift // *The Political Quarterly*. 2014. Vol. 85, № 4. P. 406–412.
19. Perry S.L., Whitehead A.L., Grubbs J.B. Culture Wars and COVID-19 Conduct: Christian Nationalism, Religiosity, and Americans' Behavior During the Coronavirus Pandemic // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2020. Vol. 59, № 3. P. 405–416.
20. Woods E.T., Schertzer R., Greenfeld L., Hughes C., Miller-Idriss C. COVID-19, nationalism, and the politics of crisis: A scholarly exchange // *Nations and Nationalism*. 2020. Vol. 26, № 4. P. 807–825.
21. Wosnitza J.H. Alarm index for institutional bank runs // *International Journal of Finance & Economics*. 2019. Vol. 24, № 3. P. 1254–1270.

IMPACT OF MEGATRENDS ON TURNS IN THE HISTORY OF INSTITUTIONAL DESIGN IDEAS (PART 2)

N.N. Ravochkin

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

Today, to explain certain problems that arise in society, it is customary to appeal to institutions. These establishments, the functioning of which, due to their exceptional significance, extends to all spheres of human life, are the result of the implementation of intellectual constructs in the coordinates of social life. It is ideas that make it possible to embody a kind of desired design and conceptual foundations of institutions, taking into account the influence on them of many parameters of empirical contexts. Moreover, combinations of ideas create a unique institutional design, and its constituent structural elements allow nation states to respond in one way or another to the challenges that constantly arise before them. This article is devoted to the consideration of the influence of megatrends on the turns in the history of institutional design ideas. In the second part of the study, the author completes the analysis of megatrends by considering the coronavirus pandemic. A socio-philosophical analysis of the causes and features of COVID-19 has been carried out. The high instrumental significance of the media in the modern world is indicated, which can be singled out as an independent sphere of public life. The author summarizes the ideological foundations of all three megatrends and identifies key points in the unwillingness of national governments to modernize institutional design in a timely manner. The role of the proposed A.O. Lovejoy of the History of Ideas Project for Social Development. Discrepancies in the interpretation of the basic term «idea-units» are identified, which significantly complicates the understanding of the influence of ideal factors on the transformations of institutional design carried out by various actors. On the example of the idea of «a just state system», the transformations of the meanings that have taken place in the context of the meanings analyzed by megatrends are demonstrated. The relationship between the dynamics of ideas and the effectiveness of the modernization of institutional design by nation states is indicated. In conclusion, the results of the study are summed up and prospects for further research are outlined.

Keywords: *idea, megatrend, institutional design, global development, COVID-19, history of ideas, actors, meaning.*

Об авторе:

РАВОЧКИН Никита Николаевич – доктор философских наук, доцент кафедры истории, философии и социальных наук ФГБОУ ВО «Кузбасский государственный технический университет имени Т.Ф. Горбачева»; доцент кафедры гуманитарно-правовых дисциплин ФГБОУ ВО «Кузбасская государственная сельскохозяйственная академия», г. Кемерово, Россия. E-mail: nickravochkin@mail.ru

Author information:

RAVOCHKIN Nikita Nikolaevich – PhD, Associate Professor of the Department of History, Philosophy and Social Sciences, Kuzbass State Technical University named after T.F. Gorbachev; associate professor of the Department of Humanitarian and Law disciplines, Kuzbass State Agricultural Academy, Kemerovo, Russia. E-mail: nickravochkin@mail.ru

УДК 124 + 128 + 141

МИФОГОНИЯ, ИЛИ СПОСОБНОСТЬ НЕ ВЕРИТЬ*

В.Н. Дробышев

ЧОУ ВО «Русская христианская гуманитарная академия», г. Санкт-Петербург

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.043

В статье исследуется вера, взятая в модусе неверия, применительно к современным философиям имманентности (Ж. Делёз, М. Анри, А. Бадью, Ф. Ларюэль). Определяющая это исследование мысль заключается в том, что единственным основанием для признания значимости трансцендирования является само его осуществление верой, тогда как философское или практическое, включая научное, его опровержение, как и утверждение, противоречит его сущности. Философии имманентности, поскольку они отрицают трансцендентное концептуально, то есть без опоры на определяющую их веру, которую они отрицают или не видят, расхоже отождествляя всякую веру с уверенностью, попадают в число философий мифологических, то есть тех, что явно или неявно утверждают ту или иную теорию мифа и вытесняют в область мифического противоречащие им верования и умозрения. Но и философии, утверждающие трансцендентное, точно так же концептуализируют его, оказываясь в итоге столь же мифологичными. Предложенный в статье мифогонический подход, основанный на идее кантовской Критики, направлен на выявление веры, определяющей философское мифопорождение, и существа производимого ею трансцендирования, которое реализует обусловившее его абсолютное экзистенциальное полагание по ту сторону всякой концептуализации.

Ключевые слова: апофазис, вера, философии имманентности, миф, мифогония, негативная теология, экзистенция.

1. Мифогония вместо мифологии

То, что вера – а мы говорим о вере, не состоящей на службе у других способностей, то есть не об особом модусе познания или разной степени уверенности морального чувства либо целеполагания¹ – отрицает как недействительное, является мифом.

* Статья составляет вторую часть исследования религиозной веры, начатого в статье «Способность верить» // Вопросы философии. 2018. № 9. С. 197–206. Предполагается завершить его третьей частью, посвященной критике современных мифологий философского трансцендирования.

¹ С. Кьеркегор полагал, что вера и сомнение являют собой две противоположные страсти, но не подчиняющие себе волю, а, наоборот, осуществляющие её [5, с. 95], – вера возникла вместе с христианством, тогда как до неё единственно достойным актом воли в отношении непосредственного познания было сомнение, ставшее принципом греческого скептицизма (т. е. возрождение этого принципа феноменологией знаменует упадок веры). Мы же считаем, что вера есть не только лишь акт воли в отношении пассивно запечатлеваемого, утверждающий его смысл *sub specie aeternitatis*, а не сводимый ни к воле, ни к познанию акт трансцендирования или, что то же, абсолютного утверждения (отрицания) самой

Неверие определяет недействительность мифа независимо от всего, что признаётся в нём истинным и ценным, различая его в окружающих веру религиях и умозрениях соответственно тем культурным парадигмам, в которых оно реализуется. Мы попробуем показать, как это действие веры может быть осуществлено в наше время, расхоже определяемое как пост-секулярное, в отношении современных философий имманентности.

Как правило, философии одновременно являются мифологиями (теориями, задающими критерии мифичности)², поскольку они обосновывают истинность одного мировоззрения, отрицая все иные, и предполагают соответствующую практику, включая науку (магию) и символическое осуществление утверждаемой ими уверенности. Именно в силу уверенности философия является мифом, причём не только для других философий, но и для той веры, которой она сознательно или неосознанно служит, поскольку, отрицая чужое, вера не может быть уверена точно так же, как и тогда, когда она утверждает своё.

Однако существуют философии, которые так или иначе противятся мифологизации. Такова философия Канта, и хотя то «немногое», что делает её таким исключением, – место, оставленное вере, – продолжает подвергаться философскому остракизму, мы возьмём «вещь в себе» и идею Критики в целом на вооружение, реализуя заключенное в ней понимание непреодолимой онтологической неизвестности, которая исключает возможность познания, избавляющего от необходимости верить, с той важной оговоркой, что речь пойдёт не о «прикладной» вере в доказательства или теории и даже не о вере в (не)существование Бога, а о вере в возможность абсолютного осуществления экзистенции – будь оно положительным, как вечная жизнь, или отрицательным, как столь же абсурдная смерть, тождественная нерожденности или, точнее (ибо только Бог не рождён), никогда-не-бывшеести, – без которого экзистирование способно лишь бесконечно умирать. Эта лакуна познания, невосполнимость которой, обусловленная тем, что любое «приведение к очевидности» осуществимо в отношении сущего только как являющего себя и в этой явленности скрывающего смысл самого существования, высвобождает понимание веры как самостоятельной способности, не сводимой к уверенности как определению, общему другим способностям³.

Итак, философиям мифологическим, то есть тем, что отрицают чужую веру или веру вообще и мнят, будто укрепляют свою (своё неверие), подменяя её уверенностью, то есть предполагающим ту или иную теорию мифа, мы противопоставляем *мифогоническое философствование*, которое следует максиме об оставлении места вере, философски реализуя определяющую её неуверенность. В противовес концептуализациям мифа, мифогония направлена на выявление того, что представляет собой вера и

экзистенции, каковой акт определяет веру в качестве самостоятельной способности и делает сознающее себя существование собственно экзистирующим (отчего оно и не может быть воспроизведено никаким машинным или компьютерным способом).

² Путь, пройденный *мифософиями* – философиями, специально разрабатывавшими теории мифа, – слишком богат, чтобы его можно было здесь хотя бы кратко обозначить. Из числа свежих исследований, в которых он довольно детально представлен, следует назвать «Истину мифа» К. Хюбнера (Гл. III), где, однако, не упоминаются теории мифа А.Ф. Лосева и других отечественных исследователей. См. также: Kirk G.S. (1970) *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Cambridge University Press, University of California Press, London, Berkeley and Los Angeles (Chapter VI).

³ Пока в философии господствует понимание веры как модуса рациональности. Например, в одном из недавних исследований развивается и углубляется характерная для философских рассуждений о вере мысль де Серто о том, что вера являет собой «сложную структуру взаимосвязей между степенями знания» [26, p. 77].

порождаемые ею мифы, как она осуществляет себя, когда мотивирует ту или иную философию, и стремится ли она при этом избавить экзистенцию от бремени определяющей эту веру неуверенности.

Религиозные мифы вера порождает непосредственно. Там, где её действие опосредуется философиями и укоренёнными в них практиками, в особенности научными, реализующими её попытки упразднить себя на путях демифологизации, речь идёт о том или ином понятии мифического, вследствие чего любая утверждающая его мифология сама мифична, причем всегда – по отношению к вере, которую она отрицает, и, за редкими исключениями вроде философии С. Кьеркегора, в глазах утверждаемой ею веры, когда мнит, что уверила её, в то время как сама вера сознаёт ничтожность философских попыток своего преодоления (уверения). В плане религиозном рождение мифа означает приход иной веры на место той, что утверждала его как религию, тогда как философский миф – это теория, предполагающая преодоление самой веры через отрицание или истолкование.

Раскрывая способы, которыми философские мифологии упраздняют веру, мифогония действует изнутри их самих, не конструируя трансцендентальную среду, в которой равно отражались бы в своей полноте любые образы веры так, чтобы у каждого могли быть обнаружены достоинства и пороки, отображаемые на какой-то универсальной шкале, а все их можно было бы свести к единообразному представлению. Такой средой является как раз то, что противостоит мифогонии как абсолютная претензия философского разума, – апофазис. В меру своей разработанности он определяет всякую философскую теорию, замыкая освоенный ею мир в круге имманентности, и предполагает ту или иную концептуализацию трансцендентного, поскольку без этой философско-мифологической иллюзии формирование *апофатического наставления*, которым разум окончательно, как мнится ему и очарованной им вере, упраздняет её, не может быть завершено.

Недавний всплеск интереса к трансцендентному⁴ никак не повлиял на его обычную мифологизацию. Ограничивая её рассмотрение здесь философиями имманентности, отметим, что концепции, которые так или иначе утверждают трансцендирование, обращают определяющую их веру в миф тем, что уверяют в философской состоятельности трансцендирования, хотя опытов типологизации трансцендентного [12; 24], ссылок на его семиотику [11], на причины философской «нужды» в нём [25] и на примеры того, как философии имманентности не могут расправиться с трансцендентным [22, р. 9, 27, 38–41, 61, 71, 111, 126, 144, 160], достаточно для понимания того, что на подлинную за пределами философия не способна, а все, что ей доступно в этом отношении, сводится в конечном счете к «вещи в себе»⁵. Попытки содержательно мыслить трансцендентное в

⁴ Он выпал на начало века, когда практически подряд вышло несколько сборников посвященных этой теме статей: *Mutations culturelles et transcendance: À l'aube du XXIe siècle* (Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses Université, 2000); *Transcendence in Philosophy and Religion* (Indiana University Press, 2003); *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond* (Routledge, 2004); *Transcendence and beyond: a postmodern inquiry* (Indiana University Press, 2007); *Homo Transcendentalis? Transcendence in Science and Religion* (Pretoria Duplicating Company, 2010); *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art and Politics* (Rodopi, 2012); *Culture and Transcendence: A Typology of Transcendence* (Peeters Publishers, 2012).

⁵ Приведём характерный пример. М. Зарадер, анализируя феноменологические опыты трансцендирования (Э. Левинаса и Ж.-Л. Мариона, пытавшихся каждый на свой манер свести субъективность к совершенной пассивности, чтобы высвободить сияние Иного, очевидно теряя при этом полус феноменологического восприятия, который им приходилось восстанавливать теперь уже в ущерб трансцендированию), находит их ничуть не более успешными, чем опыты онто-теологические, и констатирует: «Мне кажется, что единственный способ мыслить без противоречия трансцендентность, прослеженную в пределах самой

пределе оборачиваются абстрактной работой негативности, отчего, как это ясно высказал уже Дионисий Ареопагит, религиозное трансцендентное своим появлением никогда не было обязано философскому «трансцендированию»⁶.

Прежде чем идти дальше, уточним в отношении веры то, что поможет нам удерживать отличие мифогонического подхода от мифологического.

Вера, когда она утверждает конечную цель экзистирования, является *надеждой*, а отрицая мифическую ложь, становится *неверием*. В обоих этих модусах она остаётся неуверенной, но может склониться в *уверенность* или *доверие*, если покорится иной способности, претендующей на гармонизацию субъективности. Неверие веры, потерявшей надежду, – *безверие* – не обязательно совпадает с отчаянием или с безразличием, близким к доверию, поскольку вера, если она не способна выдержать свое бессмертие, стимулирует создание образов своей смерти. Фигуры уверенности, производимые в этой установке *обезверивания*, строятся, как правило, на замещении фундаментальной экзистентной неуверенности эстетическими, политическими и иными практиками, обилие и пестрота которых в наше время рождает иллюзию, будто они-то и делают человека человеком без того, чтобы получать свою конечную значимость от трансцендирования⁷, или на стратегиях, подобных пирроновскому «счастливному» скептицизму.

Вера в Смерть или Жизнь задаёт обе эти трансценденции только лишь негативно, а их положительные проекции, определяющие понимание мира, являются – здесь следует согласиться с Ж. Делёзом – интенсификациями имманентного, которые разум, ведомый верой, конструирует в их горизонте. Но если переход к философскому «трансцендентному», которое остаётся «интенсивом» имманентного, непрерывен и обеспечен согласуемыми действиями способностей, то прыжок в пустоту запредельного, где диалектика, как говорил Плотин [6, с. 144], умолкает, вера совершает в одиночестве, оставив всякую опору на «правописания» иных способностей.

Сугубое воздействие мифологий на веру может привести лишь к абстрактному безверию, а собственно мифом вера становится, когда таковой её делает новая вера. Тогда содержание, накопленное мифическим прошлым, обретает новую перспективу, и хотя вера может быть разложена на «старые» мифологемы, но поскольку никакая предметность не вмещает определяющее лишь её трансцендирование, она находится «между» ними, и для того, кто, скажем, не верует в Христа, мифологемы христианства составляют предметы неверия точно так же, как и для христианина, когда он находит их в других религиях или среди трупов, разъятых мифософиями.

имманентности, это мыслить ее как то, что нарушает или расстраивает порядок явлений, но никогда не становится отделимым от них – то есть никогда не становится чистой трансцендентностью. И единственное понятие, если оно вообще возможно, которое позволяет нам отказаться от фантома чистоты инаковости [alterity], – это понятие ниспровержения [subversion]» [28, р. 117]. Не составляет труда увидеть в этом понятии одну из инкарнаций «вещи в себе», предвосхитившей как саму феноменологию, так и тщету её порывов к «абсолютной дружости».

⁶ Например, в самом начале «О мистическом богословии» говорится, что лежащая над всем Причина «намного первичнее и выше умалений, выше всякого и отрицания, и утверждения» [1, с. 741].

⁷ Ярким примером этому является «минимальная религия», в которой все земное возводится к «просто Богу» «просто верой» без обряда и догмы [9]. Этот род безверия вытесняет веру тем, что принимает за неё, говоря вслед за Д. Фергюссоном, «что-то вроде приверженности вере» там, где имеет место надежда на состоятельность и реализацию жизненных планов [13, р. 180].

2. Современные мифологии имманентности

В сущности, все философии имманентности атеистичны, поэтому их нынешний облик на Западе определяется кризисом просвещенческой парадигмы атеизма (см. [14; 27]), с одной стороны, и спорами о трансцендентном, с другой. Как правило, их стратегии зиждутся на безверии, а утверждаемый ими миф, которым является христианство и любая религия, понятая в этом качестве, как правило, по образу христианства, является единственным и только лишь негативным продуктом задающего их трансцендирования, поскольку последнее эти мифологии прямо отрицают. В силу этого отрицания вера, фактически их мотивирующая, парит в беспредметности, обманывая себя видимостью своего истощения или даже невозможности на фоне уверенности, почерпнутой из их апофатических наставлений, питаемых таким теоретизированием бытия, которое сулит бесконечное осуществление всё новых жизненных перспектив, помогающих развеять тревожное сознание того, что попытки оправдать жизнь имманентными ей стратегиями оказываются тавтологичными и принципиально незавершенными, то есть совершенно для этой цели непригодными.

Ж. Делёз развёрнуто воплотил принцип имманентности, состоящий в том, что она имманентна себе самой, а Ф. Ларюэль довёл этот принцип до отрицания философии ввиду того, что имманентность имманентности (Единое, Реальное, Эго) не может быть концептуализирована⁸. Но все это не избавило философию имманентности от возникающих на её пути фигур трансцендентного и, что важнее, не привело её к экспликации собственной веры. На этих моментах мы сосредоточимся и ими же в основном ограничимся.

Онтология имманентности негативно определяется через отрицание начала, которое бы не принадлежало бытию без остатка или нарушало бы его унивокальность, а также уподобления самого бытия высшему существу, предполагающему эссенциальную телеологию. Делёз безусловно прав в том, что философия, поскольку она не знает никакой другой трансцендентности и рано или поздно приходит к этим отрицаниям, всегда является философией имманентности. Но к этой истине следует добавить, что и имманентность в философии не может стать самодостаточной.

Наиболее важное для мифогонии возражение онтологическому принципу имманентности основано на опыте сознающего себя существования, которое принципиально ускользает от концептуализации, поскольку смысл экзистенции не может быть положен через любую цель, какую только наш разум способен помыслить в отношении бытия, тогда как сама она есть целенаправленное бытие. Позиция абсолютной имманентности в этом отношении определяется требованием унивокальности и

⁸ Более того, по Ф. Ларюэлю, «философы имманентности (Спиноза, Делёз) постулируют имманентность трансцендентным образом. Даже Анри постулирует в квази-трансцендентной манере неэкстатическую имманентность, которую он объективирует» [19, р. 141]. Отметим попутно специфическую апофазу «не-философии»: её Единое «не есть», но не так, что бытие может быть добавлено к нему, изменив его на Едино-Многое как во второй гипотезе «Парменида», а так, что бытие «есть»-в-Едином, но не как само оно и не как его определение. Ларюэль полагает Единое, «которое больше не является также и Иным, Единое, которое больше не является в конечном счете измеримым по отношению к сущности, то есть скорее оно без-сущностно в той степени, в какой оно больше даже не является «сверх-сущностью»» [20, р. 175]. И это «радикальное» Единое не заключено в самом себе [20, р. 182], то есть не является каким-то о-существованием Себя. Впрочем, специфика эта не нова, если вспомнить, что у Плотина Единое так же не определялось своей сущностью, с тем только отличием, что оно всё же «позволяло» Уму конституировать её в себе самом, то есть «вне» Себя.

исключением самого вопроса о смысле – дескать, глупо спрашивать о цели существования, поскольку оно «есть» не благодаря чему-то внешнему себе, а стало быть, сущее, которое его «реализует», делает это в конечном счете «не зачем». Но эта позиция не может поместить без остатка в бытие его же абсолютное отрицание себя, когда оно, экзистирова, вдруг «почтительно возвращает» билет в существование и требует, вопреки своей неуничтожимости, чтобы его самого в части этого экзистирования никогда не было, причём так, чтобы его не было бы и как не-бывшего.

Чувствуя эту экзистенциальную «дыру», мифология имманентности стремится так или иначе исключить субъективность из истины бытия, вытесняя её в область иллюзий. Но логика «великолепия безличного» нуждается в инстанции, которая могла бы её по праву провозгласить. Очевидно, что таковой не может быть сама субъективность, отчего Экхарт, например, когда он умолял Бога освободить его от сотворённой Им «формы я», апеллировал к своей трансцендентной до-божественности. Не может ею быть и любой «план имманенции», поскольку он производится имманентностью так же, как и любой концепт трансцендентного. К тому же принципы имманентной онтологии вполне позволяют перевернуть утверждаемое ею отношение субъективности и безличия хотя бы в виду того, что первая, в отличие от второго, демонстрирует гораздо более богатое проявление («существование») бытия.

Экзистирование проблематизирует абсолютную имманентность и тем, что не поддаётся редукции к «желанию желания». Если, например, до-индивидуальная Жизнь, которая, по Делёзу, обнаруживает себя в младенцах и умирающих, деградирует в субъективность, не способную обойтись без иллюзии субсистирования, то не в том ли дело философа, чтобы изобретать концепты, способствующие этой «деградации», поскольку в безличности нет ничего, что могло бы собственно переживаться, кроме монотонного «чувства жизни», которое к тому же едва ли способно длиться как сама жизнь, не притупившись однажды и навсегда? И какое может быть дело человеку до забавляющегося им «вечно юного» безличия, если только не то, чтобы избавиться от роли его игрушки и стать «для себя»?

Другим камнем преткновения имманентности является принадлежность ей инстанции, которая генерировала бы её изменения. В онтологии Делёза эту роль играет виртуальность, которая призвана обеспечить «вечное возвращение» актуализаций. Но взглядевшись в неё, мы увидим, что её интенсивность возникает как примышление к актуальному, призванное усвоить ему то, что в опыте не дано и лишь предполагается реализующим себя в ней верованием в бесконечность возможностей, которая должна во что бы то ни стало принадлежать самой вещи, не будучи сама актуальной. Заметив это, мы уже не сможем пройти мимо подозрения виртуального в трансцендентности, мимо ужаса, который неизбежно вызывает сознание Виртуального, невозможного без Памяти, разбухающей от бесчисленных актуализаций, и мимо веры, которая вопреки этой имманентности положила бы в ней трансцендентный разрыв в виде невозможного для неё Беспамятства.

В абсолютной имманентности, сконструированной М. Анри, к трансцендентному ведёт способность самости бесследно выпадать из непрерывного потока аффицирования, причем делать это в прошлом, хотя на его изменение утверждаемая Анри квазибожественность явно не способна. Трансцендентным оказывается у него и слияние актуального с потенциальным, которое мы должны разглядеть в Жизни [17, р. 63], если до этого нам удалось обнаружить её само-аффектацию. Жизнь, которая утверждается таким образом, есть та жизнь, которая дана в опыте и к которой примыслено свойство «нескончаемого само-возбуждения» [17, р. 7]⁹, но в таком виде она, как и Виртуальное, несет в

⁹ Здесь же Анри, словно забыв известные места из Писания, утверждает, что потусторонняя жизнь заимствует все свои характеристики у посюсторонней, и далее пишет:

себе ужас бесконечного умирания, отчего божественность у Анри оказывается своим антиподом. И наконец, в Жизни не уместается «движение без движения», посредством которого Анри пытается конституировать в её потоке субъективность [16, р. 473], поскольку за этой метафорой не стоит никакого феномена, хотя она создаёт его видимость, так как без него «само-аффектация» обречена оставаться теоретизированием, предполагающим за данными опыта не-дифференцируемый поток чувственности, не способной на субъективацию, но вынужденной её все же как-то производить.

В онтологии А. Бадью призрак трансцендентного возникает, когда он толкует событийность, находя её основание в неконсистентности множеств. Вдумавшись в это основание, можно заметить, что оно само основано на том, что из него выводится, – на событиях, порождающих множества, которые включают себя в качестве своего элемента. Эти множества опираются на пустоту, т. е. на отсутствие элементов, которые можно было бы подвергнуть счету-за-одно, и потому они исключают бесконечный регресс множеств. Но исчезновение возможности этого счета и есть то, что в данной теории оказывается собственно событием, которое она как раз не объясняет, довольствуясь видимостью замыкания событийности на себя. Если делёзовская виртуальность была для Бадью перевёрнутой трансцендентностью, которую Платон, не «мудрствуя имманентно», наделял реальностью, то его собственная пустота, по справедливому замечанию Дж. Молларки, повторяет эту виртуальность в количественном отношении, так же как самоаффектация Анри повторяет её качественно [22, р. 188].

Может показаться, что ближе всего к мифогонии стоит «не-философия» Ф. Ларюэля, поскольку для него любая философия есть Решение, вызванное Реальным и «трансцендирующее» его. Однако миссию возвращения духа из «идеализированного реализма» в состояние видения-в-Одном, Ларюэль усваивает науке, которая преодолевает Решения фактальным мышлением, пронизывающим а-логию Единого-как-хаоса [3, с. 140].

Указанная близость иллюзорна не только из-за этого «странного» противопоставления отрицаемого умозрения укоренённой в нём же научности, но и в силу отмеченного выше апофатизма, который можно представить как очищение платоновского Единого от элементов душеспасающей теологии и перевод его в режим «имманации». Место экзистенции, теологически обеспеченное Платином, при этом исчезает, что порождает проблему её мифологического уничтожения, решение которой в «не-философии» являет собой, по справедливому замечанию Л.А. Гоготишвили [2, с. 45], атеистическое повторение темы мистического соединения с Богом.

В перспективе «человеческого мессианства» «не-философия» отрицает веру. Основными ориентирами в этом отношении является её концепт «не-теологии» или «единой теории философии и религиозной веры» [21, р. 73] и фигура «будущего Христа». Чтобы скорее достичь здесь требуемого нам понимания, обратимся к Э.П. Смиуту, который, развивая идеи Ларюэля в этом направлении и действуя более ясно, определяет религию через ересь, которая подрывает Власть ортодоксии в интересах Единого, вследствие чего религия оказывается всем тем, что отрицает еретическое меньшинство [23]. О способности веры здесь речь идти уже не может, что довольно ясно демонстрирует страсть не-философии к обезвериванию. «Будущий Христос», или Еретик, реализующий его, призван реанимировать видение-в-Одном изнутри всякой Ортодоксии подобно тому, как действуют «ложные претенденты» Делёза, – не важно, в чём ересь противоречит её встраиванию в Истину, важно, что она высвобождает Единое из Решений и обеспечивает слияние с ним в мистическом экстазе.

«Никакая ситуация не является более отвратительной по своей сути, чем ситуация загробного мира».

Не-философия по-своему высказала нужду атеистической имманентности в религиозном откровении, но её пример подтверждает, что никакая мифология, утверждающая имманентность, заведомо не способна произвести догматику, в рамках которой атеист мог бы *исповедовать* совершенное уничтожение своей личности, скажем, на буддистский манер, а не топить свою религиозную потребность в апофатических наставлениях.

Экзистенциальная избыточность абсолютной имманентности может быть устранена только соответствующим ей трансцендированием. Содержание веры, которая могла бы его осуществить, должно обеспечить уничтожение не только всего бывшего, но и самой бывшести, поскольку иначе существование обречено бесконечно умножаться в себе самом виртуально и бесконечно же отрицать себя материально. Требуемое здесь небытие нельзя ни вообразить, ни помыслить, поскольку оно не является диалектической отрицательностью бытия и не может быть отринуту в пользу «(?)бытия» (Делёз), «пустоты» (Бадью) и подобных им концептов, как нельзя его вывести ни из какой конфигурации имманентности, зажатой между Материей, которая, будучи простым отрицанием всякого существующего нечто, не имеет насыщения для своего ничтожества, и виртуальностью Памяти, которая, напротив, не имеет механизма «забвения забвения», доступного пониманию. Однако свою потребность в этой вере мифология имманентности не замечает и продолжает конфигурировать бытие так, чтобы убедить себя в его объяснимости до конца из него самого.

С другой стороны, непреодолимость трансцендентного не означает правоту утверждающих его мифологий. Для философии, усвоившей школу Критики, «иллюзии» вечной жизни и абсолютной смерти в равной мере не являются ни содержательными концептами, ни реальными мифологемами. Несмотря на их присутствие в философских дискурсах, они никак не участвуют в определении условий реальности или возможности опыта, поскольку задаваемая ими перспектива являет собой невосполнимую феноменологическую недостаточность. Поэтому то, что здесь говорится об имманентирующих (как и о трансцендирующих) мифологиях хотя и можно рассматривать как опыт их преодоления в лоне Критики, но саму её нельзя осуществить как (мета)философскую теорию по образу, например, «не-философии» или «синергийной антропологии», поскольку указанное преодоление означает имманентное каждой мифологии разоблачение её претензий на то, чтобы отменить веру.

3. Мотив имманентности и конец философии

Философствование есть движение по пути Критики, на протяжении которого способности состязаются в том, чтобы «торжественно приподнять завесу над тайной» [4, с. 603] ради убеждения веры, пробуждающей их от умствующей, эстетствующей и прочей бессознательности¹⁰. Во всех других ипостасях философия не принадлежит себе, служа многообразным интересам иных способностей, когда осуществляется, например, как абстрактная любовь к мудрости, «языковая игра», моральная проповедь или суррогат теологии. Это могло бы означать, что Критика есть конец философии, если бы такой конец мог принадлежать ей самой, то есть мог бы осуществиться как теория или концепт, что, как было отмечено, противоречит сущности Критики.

¹⁰ «Творчество концептов» вместе с критикой интенциональности (Делёз) задают чистую стихию этой бессознательности – высвобождение творчества, пробужденного безликим «повелением внешнего», из-под власти веры, которая венчает реактивность субъективаций, чтобы мелькание порождаемого им многообразия не давало ей поднять голову и предьявить счет по поводу цели.

С другой стороны, философия не может быть закончена и теологически. Мифогония, поскольку она исключает философское переприсвоение религии на манер нынешнего «теологического поворота», обнаруживает право веры судить философию так же, как та судит дела веры, то есть обосновывает правомочность *теологии философии*, христианское содержание которой до сих пор пока ещё ограничено вариациями на тему высказывания ап. Павла о безумии мирской мудрости перед Богом¹¹ и не развёрнуто в вопросах о том, как христианская вера преодолевает свою уверенность, что заставляет её воскресать из забвения вопреки ученым демифологизациям, на утверждение которых она сама до этого тратила силы, и в чем смысл этой мудрости в определяющей её трансцендентной перспективе, поскольку очевидно, что её назначением не может стать ни пустая тщета, ни уверение веры. Несомненно, у каждой теологии найдутся ответы на подобные вопросы, однако та теология, чья вера не страдает гипертрофией уверенности, не станет, отвечая на них, мнить себя ни госпожой философии (Ц. Бароний), ни её слугой в деле её же исправления (Ж.-Л. Марион).

Итак, ни Критика изнутри, ни догматика извне не заканчивают философию, а любая её декларация о собственной смерти отрицает себя саму. И тем не менее, философия может закончиться. Но только этот конец имеет смысл лишь как сознание непреодолимости основного критического вывода, состоящего в том, что в своей основе философия являет собой дискурс, мотивированный верой, стремящейся к самоуничтожению, который способен привести её лишь к сознанию своей неуничтожимости. То есть конец философии, каким он только и может быть, не принадлежит ей самой, поскольку происходит как событие с конкретной экзистенцией и является абсолютно непредметным и неконцептуализируемым. Очевидно, что этот конец необратим, даже если приведшая к нему вера впоследствии изменится или извернется, как необратим и неповторим путь, на котором он случился. Но пока он не наступил, философия сохраняет указанный мотив, заслоняемый многообразной мотивацией её воспроизводства.

Идеология имманентности реализует этот мотив, скрывая его от себя на путях редукции экзистирования к безличию и, шире, освобождения различий от оков субъективации. Её мифологические механизмы уже давно опираются на иллюзию разрешения этой мотивации в экзистентной «материи» радости, поднятой на щит ещё Монтенем и Спинозой и подменившей внешне схожую с ней радость мистических экстазов, соединявших верующего с Истиной поверх всех тех мук, которые испытывала его вера. Эта радость, поскольку она очевидно осуществляет цель экзистирования в нём самом, лишая трансцендентное претензий на его восполнение, укрепляет и укрепляется сама расхожим отождествлением веры с уверенностью: «Ибо Вера – это не какое-то меньшее знание, лишенное собственной позиции и, следовательно, любого возможного оправдания. Это просто имя для непоколебимой уверенности, что жизнь жива, и для её гиперзнания. Вера происходит не из того, что мы верим, а из того, что мы живем жизнью» [18, р. 227]. Трудно не заметить в этих словах радующуюся себе уверенность, как если бы шекспировская «неизвестность после смерти» вдруг исчезла перед открывшим наконец-то себя растворением в Жизни, которое всех нас «там» ожидает.

Трансцендирование тоже не лишено радости, но в нём она обусловлена неуверенным предвосхищением недоступного блаженства Жизни или Не-бывшести, призванных

¹¹ В лице Д.К. Барбера [10] идеология имманентности пытается задать прямо противоположное направление – к ликвидации «остатков» трансцендентного, заключенных в различении секулярного и религиозного дискурсов, которое он считает порождением универсалистской парадигмы христианства. Ясно, что эта ликвидация утверждается в интересах другого универсального господства – дискурса имманентности, секулярность которого, как заявляет Барбер, стирает саму себя.

завершить экзистирование вопреки его «ещё-не», которое, как показал Хайдеггер, смерть не способна ни наполнить, ни устранить [7, с. 241–246]. И только это сознание своей сущностной не-целости – только сам факт существования веры – даёт экзистенции надежду на то, что абсурдность трансцендирования будет разрешена вместе с её смертью, а бытие-в-мире явит свою недостаточность, делавшую трансцендирование абсурдным. Вся радость верующего возможна лишь из этой надежды, состоящей из кратких моментов субъективной гармонии, как об этом говорил С. Кьеркегор применительно к «абсолютному решению» [4, с. 523], – в момент, когда радость касается верующей души, та всегда уже сдвинута вперёд и никогда не имеет её данной раз и навсегда, ибо что в следующий момент помешает смерти оставить абсурд надежды только лишь абсурдом?

Абсурдное чаяние не имело бы никакого смысла (кроме смысла «излишка» или эксцесса рациональности), если бы не ужас, размыкающий экзистирование. Но сказать, что «от-чего» ужаса есть само бытие-в-мире [7, с. 186], еще не значит выявить сущность того «ничто и нигде», которым оно ужасает. Выше существо ужасающего было обозначено как бесконечное умирание, которое теперь следует прояснить, – ужасание было бы случайным делом той или иной «уединенной, чистой, брошенной способности быть», если бы речь шла только о том, что она сознаёт свою смертность, поскольку это же сознание вполне примиряет её со своей конечностью при помощи, например, известной эпикуровской мудрости. И только через сознание невозможности этого примирения, – когда ужасающее раскрывает себя в том, что видимая в смерти пустота несуществования точно так же неисполнима, как и бытие-к-ней, что брошенность в круг существования-несуществования не обнаруживает путей, которые вели бы к спасению для вечности или *от* неё, – ужас являет своё исходное значение.

Фундаментальная онтология, как известно, поворачивает дело иначе. В её горизонте изначальной временности Бытие отличается от «онто-теологической» Идеи тем, что временности, в которых оно сбывается, не составляют моментов, снимаемых в перспективе высшей конкретности, вследствие чего и они, и само Бытие демонстрируют свободу от всякой «эссенциальной» вечности, которая нуждается в высшем Сущем. Вера в бесследность прохождения заслоняется здесь кажущейся очевидностью абсолютной уничтожимости всякого сущего, ведущей не к абсурдной надежде на преодоление бесконечности умирания, а к уверенности¹², которая в порыве воодушевления «бесстрашно» противопоставляет ужасу «мужественную веру» в «последнего Бога», знаменующего «Начальнейшее», которое «исторгает себя из любого фиксированного и бытийствует лишь в превосхождении всего того, что в качестве будущего уже уловлено в него и препоручено его определяющей силе» [8, с. 445], то есть знаменующего «обожествлённое» Бытие, недвусмысленно обещающее бесследное растворение в Себе. Таким образом, фундаментальная онтология явила ужас, размыкающий экзистенцию, и она же создала иллюзию его философского преодоления, повторив мифологему мистического слияния с Началом, которая всегда очаровывала немецкий дух.

¹² Хайдеггер прямо говорит о том, что сущность веры усматривается из сущности истины как её принятие: понимание веры следует избавить от оппозиции знанию как восполнение незнания, поскольку сущность знания непредметна, т. е. не сводится к известному, которое никогда не закончено и обременено предположениями, а есть пребывание в истине как открытости Бытия, пусть даже в предметном отношении знание, в котором содержательно реализуется это пребывание, потом окажется ошибочным. Знание всегда есть знание истинного, а вера – согласие на пребывание в этой истинности [15, с. 368–370]. Очевидно, что такая вера не способна на неуверенность, хотя бы она и отрицала «доморощенную» [selbstgemachten] уверенность знания, которое мнит себя *предметно* истинным.

Что же до останков религии, укоренённой в «забвении бытия», то душа, пока она захвачена мифологической истиной временения, еще ожесточена борьбой с нею, отчего мифу, которым для неё стала эта религия, пока далеко до того ностальгического облика, сквозь который душа станет вглядываться в утверждавшуюся ею когда-то истину и обнаруживать вместе с ней свою никуда не девшуюся неуверенность, как и тогда, в мифическом теперь уже прошлом, окутанную безверием.

Список литературы

1. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; изд-во Олега Абышко, 2002. 854 с.
2. Гогтишвили Л.А. Имманентное, трансцендентное и дуальное в не-философии Ф. Ларюэля // Синий диван. 2013. № 18. С. 31–47.
3. Губман Б.Л. Теория идентичностей Ф. Ларюэля // Философские науки. 2017. № 9. С. 129–143.
4. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. 679 с.
5. Кьеркегор С. Философские крохи, или крупницы мудрости. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 173 с.
6. Плотин. Первая эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. 317 с.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
8. Хайдеггер М. Очерки философии. О событии // Историко-философский ежегодник. 2000. М.: Наука, 2002. С. 432–452.
9. Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. 416 с.
10. Barber D.C. Secularism, Immanence and the Philosophy of Religion // Smith A.P., Whistler D. (eds.) After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne. 2010. P. 152–171.
11. Conradie E.M. A semiotic notion of transcendence, *Studia Historiae Ecclesiastica*. 2013. Vol. 39. Supplement. P. 39–54.
12. Crosby D.A. Transcendence and immanence in a religion of nature // *American Journal of Theology & Philosophy*. 2003. Vol. 24, № 3. P. 245–259.
13. Fergusson D. Faith and Its Critics: A Conversation. Oxford: Oxford University Press, 2009. 204 p.
14. Hägglund M. Radical Atheism: Derrida and the Time of Life. Stanford: Stanford University Press, 2008. 272 p.
15. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. Bd. 65. 529 S.
16. Henry M. Essence of Manifestation. Hague: Martinus Nijhoff, 1973. 764 с.
17. Henry M. The Genealogy of Psychoanalysis. Stanford: Stanford University Press, 1993. 253 p.
18. Henry M. Speech and Religion: The Word of God // Janicaud D. (eds.) Phenomenology and the Theological Turn: the French debate. New York: Fordham University Press, 2000. P. 217–243.
19. Laruelle F.A. Summary of Non-Philosophy // *Pli*. 1999. № 8. P. 138–148.
20. Laruelle F.A. Identity and Event // *Pli*. 2000. № 9. P. 174–189.

21. Laruelle F.A. Dictionary of Non-Philosophy. Minneapolis: Univocal, 2013. 171 p.
22. Mullarkey J. Post-continental philosophy. An outline. London; New York: Continuum, 2006. 260 p.
23. Smith A.P. What Can Be Done with Religion? Non-Philosophy and the Future of Philosophy of Religion // Smith A.P., Whistler D. (eds.) After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010. P. 280–298.
24. **Stoker** W. Culture and Transcendence. A Typology of Transcendence // Stoker W., van der Merwe W.L. (eds.) Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art and Politics. Amsterdam; New York: Rodopi, 2012. P. 5–28.
25. Verhoef A.H. Transcendence and Atheism // Veldsman D.P., Steenkamp Y. (eds.) Debating Otherness with Richard Kearney: Perspectives from South Africa. Cape Town: AOSIS, 2018. P. 87–111.
26. Ward G. De Certeau and an Enquiry into Believing // Boeve L., Brabant C. (eds.) Between philosophy and theology: contemporary interpretations of Christianity. London: Routledge, 2010. P. 73–85.
27. **Watkin** C. Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. 281 p.
28. Zarader M. Phenomenality and Transcendence // Faulconer James E. (ed.) Transcendence in philosophy and religion. Bloomington: Indiana University Press, 2003. P. 106–119.

MYTHOGONY, OR THE ABILITY TO DISBELIEVE

V.N. Drobyshev

Russian Christian Academy for the Humanities, Saint-Petersburg

The article examines faith, taken in the mode of unbelief, in relation to modern philosophies of immanence (J. Deleuze, M. Henry, A. Badiou, F. Laruelle). The thought that determines this study is that the only basis for recognizing the significance of transcending is its very implementation by faith, while philosophical or practical, including scientific, its refutation, like assertion, contradicts its essence. The philosophies of immanence, insofar as they deny the transcendent conceptually, that is, without relying on the faith that defines them, which they deny or do not see, commonly identifying all faith with certainty, fall into the category of mythological philosophies, that is, those that explicitly or implicitly affirm this or that theory of myth and push into the realm of the mythical beliefs and speculations that contradict them. But the philosophies that affirm the transcendent conceptualize it in exactly the same way, ending up just as mythological in the end. The mythogonic approach proposed in the article, based on the idea of Kantian Criticism, is aimed at revealing the faith that determines the philosophical myth generation, and the essence of the transcendence produced by it, which realizes the absolute existential positing that caused it beyond any conceptualization.

Keywords: *apophasis, faith, philosophies of immanence, myth, mythogony, negative theology, existence.*

Об авторе:

ДРОБЫШЕВ Виталий Николаевич – доктор философских наук, научный сотрудник, ЧОУ ВО «Русская христианская гуманитарная академия», г. Санкт-Петербург, Россия. E-mail: v.drobyshev@mail.ru.

Author information:

DROBYSHEV Vitalii Nikolaevich – PhD (Philosophy), research associate, Russian Christian Academy for the Humanities, Saint-Petersburg, Russia. E-mail: v.drobyshev@mail.ru.

УДК 17.035.3+37.011

СУЩНОСТЬ, ЦЕННОСТИ И МОДЕЛИ ОБРАЗОВАНИЯ

А.Б. Бакурадзе

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.056

В статье многоаспектно рассматривается сущность образования как социального феномена. Автор приводит ряд значений данного понятия, что позволяет выделить функции образования. Такое его рассмотрение позволяет выделить содержание организационной, процессной и результирующей составляющих образования; а обращение к идеалам образования дает возможность выделить его аксиологические модели, каждая из которых базируется на той или иной доминирующей ценности.

Ключевые слова: образование, сущность образования, содержание образования, функции образования, социальный институт, идеалы образования, ценности образования, модели образования.

Общеразделяемая система ценностей, определяющая ценностные ориентации членов общества, является необходимой предпосылкой его функционирования вне зависимости от стадии исторического развития. Механизмами, обеспечивающими наличие таких ценностей, выступают социальные институты, которые могут быть охарактеризованы как ценностно-нормативные комплексы. Благодаря им направляются и контролируются действия людей в различных сферах их жизнедеятельности. К числу указанных выше социальных институтов относятся системы образования, обеспечивающие потребности общества в передаче знаний, умений и навыков от старших к младшим поколениям, социализацию личности, профессиональную подготовку кадров для различных отраслей жизнедеятельности общества, совершенствование компетенций, необходимых для жизни в быстро меняющемся мире. Поэтому, будучи многоаспектным, понятие «образование» имеет несколько значений:

образование – это процесс овладения знаниями, умениями, навыками и разнообразными компетенциями;

образование – это социальный институт, который выполняет функции воспитания и обучения, развития знаний, умений, навыков и компетенций, необходимых человеку для самостоятельной жизни в обществе;

образование – это индикатор освоения знаний и наличия компетенций по шкале, установленной государством, которая имеет определенные уровни, к примеру, начальное общее образование, среднее общее образование, высшее образование;

образование – это показатель различных аспектов развития личности: духовного, интеллектуального, эмоционального, физического и пр.;

образование – это результат образовательного процесса, который включает в себя воспитанность и обученность человека;

образование – это совокупность знаний, умений, навыков и компетенций в конкретной предметной области, например, математическое образование, естественнонаучное образование, художественное образование и т. п. [11, с. 26].

Синтез приведенных выше определений понятия «образование» позволяет сделать вывод, что образование является ведущим фактором, влияющим на формирование

и развитие личности на всех этапах социализации. При этом ему отводится значительная роль в определении социального статуса человека, в эволюционных процессах внутри социальной структуры, в поддержании функционирования общества.

Однако при всей очевидности роли образования в жизни общества, о чем многократно писали еще античные мыслители, образование как социальный институт системно начали изучать лишь в начале XX в. Первые исследования в этом направлении осуществили М. Вебер и Э. Дюркгейм [4, с. 717; 7], которые выявили социальные функции образовательной сферы и изучили ее связи с экономикой и политикой государства. Э. Дюркгейм обосновал, что основная функция образования заключается в передаче от поколения к поколению ценностей культуры, господствующей в том или ином обществе. Развивая данную идею, Т. Парсонс провел исследование образования как института социализации личности. Его результаты были положены в основу дальнейшего рассмотрения образовательных организаций как социальных систем [13, р. 34]. В настоящее время в русле данного подхода исследуются как формальные структуры образовательных учреждений, так и неформальные образования участников образовательных отношений, морально-психологический климат в педагогическом и ученическом коллективах, причины и последствия конфликтов в них. Применение системного подхода позволяет проанализировать связь социального положения, обучающегося и его образовательных результатов, которая дает возможность установить взаимозависимости между уровнем образования и социальной стратификацией, а также выявить влияние различных внешних по отношению к образовательным учреждениям факторов на его результативность.

Таким образом, связь образования с социумом носит глубокий диалектический характер. Структура и содержание образовательных систем определяется социальными факторами, что обуславливает их влияние на результативность образовательного процесса. В то же время без изменения разнообразных социальных факторов, которые по отношению к системе образования являются преимущественно внешними, невозможно добиться ее совершенствования. Важно также, чтобы общество было ориентировано на опережающее развитие системы образования по отношению к достигнутым уровням социально-экономического и технологического развития, что позволяло бы удовлетворять не только актуальные, но и перспективные его потребности [1, с. 5].

В научный оборот понятие «образование» ввел И.Г. Песталоцци [10, с. 203]. В русском литературном языке оно появилось в начале XIX в. благодаря известному просветителю Н.И. Новикову. Он дал следующее определение понятия «образование»: «образовать разум, или дух детей называется вперять в них справедливые представления о вещах и приучать к такому образу мыслей и рассуждения, который соразмерен истине и посредством которого они могли бы быть мудрыми» [9, с. 313]. Вместе с тем, слово «образование» является исконно славянским. Оно использовалось еще в старославянском языке [8, с. 113]. Основой его выступает слово «образъ». По мнению В.И. Даля [6], от этой основы образованы слова «образить» (придать тому или иному объекту образ); «образованный» – единый, сложенный из элементов, а применительно к личности человека – достаточно развитый.

Очевидно, что уровень развития образования в настоящее время предопределяет как успешность жизненного пути человека, так и общественный прогресс в целом. Система образования способствует развитию природных задатков и склонностей личности, обеспечивая рост потенциала общества. Образование подготавливает молодых людей к жизни в нем, к участию в разнообразных социально-экономических, политических и духовных процессах, способствуя социальной мобильности и достижению социальной справедливости. При этом используются ресурсы как формальных, так и неформальных образовательных институтов [3, с. 27].

Проведенный нами анализ позволяет выделить следующие функции системы образования:

- функцию социализации человека, позволяющую ему интегрироваться в общество;
- функцию передачи знаний, умений и навыков от поколения к поколению, что является важнейшим фактором сохранения и развития культуры [5, с. 725];
- селективную функцию, которая позволяет осуществить дифференциацию членов общества;
- функцию обеспечения безопасности человека и социального контроля, дающую ему возможность противодействовать наступлению тех или иных негативных последствий;
- функцию осуществления социокультурных изменений, поскольку система образования способна порождать и развивать новые идеи, доводить их до уровня изобретений, технологий, ориентируясь на культурное обогащение общества.

Таким образом, образование является автономной социальной системой, которая обладает относительной самостоятельностью в социуме и способна осуществлять существенное влияние на его функционирование и развитие. От образовательного уровня существенным образом зависит качество трудовых ресурсов, а следовательно, и социально-экономическое развитие общества в целом; господствующие в нем идеи, что определяет социальную, политическую и духовную жизнь социума [12, р. 7].

Всякое общество имеет потребность в образовании своих членов. Известно, что даже в самые сложные периоды истории образовательная деятельность не прекращалась. Поэтому оно является той социальной ценностью, отказ или недооценка которой не позволяет осуществлять сохранение, воспроизводство и развитие как социума в целом, так и отдельных его сфер. Это определяет взаимную обусловленность прогресса общества и прогресса образования.

Поэтому при изучении феномена образования нельзя ограничиваться исследованием процессов, которые сосредоточены в стенах формальных образовательных организаций. Данный вывод нашел свое подтверждение в повсеместно наблюдаемом отсутствии существенной связи между образованием и образованностью людей. Это обстоятельство предопределяет понимание нами феномена образования как широкого процесса взаимодействия индивидуальных и коллективных участников образовательных отношений (или отношений воспитания и обучения). Этот процесс в определенной части носит стихийный характер, в то время как государство институционально организует образование, придавая ему целерациональную направленность, что проявляется в деятельности учреждений образования. Соотношение стихийного и организованного компонентов в образовательных результатах того или иного человека или общности может зависеть от множества факторов, прогнозировать влияние которых представляется делом достаточно сложным.

Сказанное выше подводит к мысли о том, что образование сочетает в себе организационную, процессную и результирующую составляющие, а именно:

- систему образовательных учреждений и органов управления образованием, которая представляет собой организационную составляющую образовательной сферы;
- процесс обучения и воспитания, который предполагает трансляцию, освоение и воспроизводство культуры общества. Он упорядочивает социальный опыт, обеспечивает его передачу от поколения к поколению, выступая в качестве механизма социальной наследственности и социальной памяти. В этом проявляется процессная составляющая образования;
- результат деятельности, воплощенный в понятии «образованность», включающее в себя как сертифицированный результат образовательного процесса, так и

определенный уровень неформального освоения социального опыта (результатирующая составляющая).

Понимание идеала образованности носит исторический характер и отражает значимые для общества представления о наиболее важных результатах образовательной деятельности, т. е. о значимых достижениях обучающихся, соответствующих состоянию развития общества, что обуславливает наличие разнообразных образовательных моделей.

Анализируя их, следует отметить, что в основании любой модели образования лежит представление об идеальной личности, которое проявляется в нормативном образе обучающегося. Вне зависимости от тех или иных различий он всегда включает в себя две составляющие: «вход» в формальную образовательную систему и «выход» из нее. Эти составляющие показывают состояние обучающегося до начала образовательной деятельности и состояния после ее окончания.

Исходя из аксиологических оснований, возможно выделить четыре нормативных образа обучающегося.

1. Образ, в основу которого положен педагогический детерминизм, а ключевой педагогической характеристикой его достижения является идея социализации, предполагающая развитие личности путем целенаправленного образовательного процесса.

2. Христианский образ обучающегося, который базируется на постулате о греховности человека и его спасении путем подчинения своей воли Господу и своим учителям, к числу которых относятся родители, священники, педагоги и другие значимые люди.

3. Гуманистический образ, исходящий из идеи того, что ребенок с рождения идеален. И задачей педагогов является стимулирование его саморазвития.

4. Образ, который основан на природном детерминизме, постулирует, что особенности обучающегося (интеллектуальные, физические, психологические и др.) в значительной мере заданы еще до его рождения. Поэтому ведущей идеей педагогики должна стать идея развития у обучающегося природных задатков, максимально возможная поддержка позитивных и ограничение негативных их проявлений.

Развиваемый нами философско-аксиологический подход к образовательной деятельности дает возможность выделить, ориентируясь на нормативные образы обучающегося, базисные ценности образования. К их числу следует отнести ценности социума, Бога, личности и природы (особенностей) человека. Эти ценности дают возможность обосновать четыре основные аксиологические модели образования: социоцентрическую, теоцентрическую, антропоцентрическую и натуроцентрическую, являющиеся ценностно-целевым базисом для многочисленных частных образовательных систем.

Анализируя теории развития личности, Л.А. Беляева отмечает, что теоцентризм опирается на главенство духовных ценностей над материальными, в то время как социоцентризм ориентирован на философию прагматизма и унитаризма. Натуроцентризм возводит в абсолют природную ипостась человека, а антропоцентризм рассматривает биологическое и социальное в нем как целостность, из чего следует ориентация образовательного процесса в такой модели образования не только на учет врожденных качеств обучающегося [2].

Социоцентрическая модель образования определяет, что обучающийся является продуктом социума, предназначенного для служения обществу, являющемуся высшей ценностью, доминирующей над ценностью личности. Поэтому образовательная деятельность ориентирована на подготовку обучающегося к жизни в обществе, в котором он должен играть различные социальные роли.

Существенной отличительной особенностью образовательных целей в социоцентрической модели образования является их четкая заданность и измеримость. Это позволяет сформировать нормативный образ личности выпускника того или иного образовательного уровня, например, образ выпускника начальной школы или образ выпускника вуза по определенному направлению подготовки. Такой нормативный образ детерминирован потребностями общества, удовлетворить которые призван человек, имеющий заданные знания и компетенции, отличающийся готовностью ставить интересы общества выше, чем личные интересы. Перечисленное задает достаточно жестко структурированные этапы деятельности, как педагогов, так и их учеников по образовательным уровням, четко соотносящиеся с этапами развития личности. В процессе образовательной деятельности осуществляется детально проработанный мониторинг ее хода, а по завершении – оценка ее результативности на базе четко установленных критериев, что дает возможность ее программирования. Это позволило в рамках данной образовательной модели создавать разнообразные частные образовательные системы.

Теоцентрическая модель образования основана на представлении о человеке как о результате деятельности Творца, бытия Абсолютного духа. Она предполагает доминирование теоцентрического подхода к развитию личности, который был сформирован мыслителями Древнего мира и Средневековья (Аврелий Августин, Боэций, Фома Аквинский и др.) и получил развитие как в Новое время, так и в современную эпоху.

Теоцентризм будучи аксиологическим основанием развития образования ориентирует образовательную деятельность на формирование качеств личности, угодных Богу, и обучение богоугодной деятельности. Это требует, с одной стороны, воспитания в людях таких качеств, как терпение и смирение, обучения основам вероучения и преодоления греховных искушений, а с другой стороны – развития активности в осуществлении праведной деятельности.

Антропоцентрическая модель образования ориентирована на проявления активности и творчества обучающегося. Ведущей целью образовательной деятельности в данной модели выступает развитие личности на базе ценностей ее свободы и автономности по отношению к социуму. Признание указанных ценностей – средств отличают эту модель образования от натуроцентрической модели, в которой человек также признается в качестве высшей ценности.

Признание ценности свободы формирует ответственное отношение обучающегося к достижению результатов своего образования. Поэтому воспитание в антропоцентрической модели образования концентрируется на осознании обучающимся своих проблем и формировании личностных смыслов образования.

Натуроцентрическая модель образования базируется на мысли о том, что человек с рождения обладает определенным набором свойств, которые обуславливают его индивидуальный темп развития. Этот темп может быть более быстрым, а может – более медленным, чем темп развития его сверстников.

Поэтому образование необходимо организовывать сообразно индивидуальным особенностям обучающихся, иначе говоря – их природе. Тем самым, базовой ценностью данного подхода признается обучающийся при абсолютизации влияния на образовательную деятельность его индивидуальных особенностей. При этом главной целью образования признается развитие положительных черт личности обучающегося и компенсация отрицательных черт, на что нацелены содержание, формы и методы обучения и воспитания. Данная образовательная модель исходит из предопределенности образовательных результатов, которые детерминированы индивидуальными особенностями («природой») обучающегося.

Таким образом, сущность образования как социального института заключается в осуществлении им процессов воспитания и обучения. Образование сочетает в себе

организационную, процессную и результирующую составляющие. Результаты образования, воплощающиеся в понятии «образованность», включают в себя как сертифицированный результат образовательного процесса, так и определенный уровень неформального освоения социального опыта. Понимание желательных результатов образования базируется на представлениях об идеальной личности, определяющих образ обучающегося. На основании выделения ведущей ценности–цели образования выделяются четыре образа обучающегося, определяющих четыре аксиологические модели образования: социоцентрическую, теоцентрическую, антропоцентрическую и натуроцентрическую. Каждая из этих моделей базируется на той или иной ведущей ценности, в качестве которой в социоцентрической модели образования выступает социум, в теоцентрической – Бог, в антропоцентрической – личность, а в натуроцентрической – природа человека.

Список литературы

1. Бакурадзе А.Б., Барина Г.В., Блонский Л.В. и др. Электронное обучение и дистанционные образовательные технологии в современной высшей технической школе. М.: Российский университет транспорта (МИИТ), 2018. 223 с.
2. Беляева Л.А. Философия воспитания как основа педагогической деятельности. Екатеринбург: Изд-во Уральского гос. пед. ун-та, 1993. 125 с.
3. Буйлова Л.Н., Бакурадзе А.Б. Перспективные модели развития дополнительного образования детей и механизмы их реализации // Муниципальное образование: инновации и эксперимент. 2016. № 2. С. 26–35.
4. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 707–736.
5. Губман Б.Л. Межкультурный диалог: контуры постклассического философского подхода / Россия: тенденции и перспективы развития. Ежегодник. М.: ИНИОН РАН, 2017. С. 724–726.
6. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/dal_vladimir/tolkoviy_slovar_givogo_velikorussskogo_yazika.html#14151680 (дата обращения: 02.04.2022).
7. Дюркгейм Э. Социология образования. [Электронный ресурс]. URL: <http://smolsoc.ru/index.php/home/2009-12-28-13-47-51/40-2010-08-30-12-17-02/1147-2011-02-16-01-25-56> (дата обращения: 28.03.2022).
8. Котовчихина Н.Д. Мировое значение русской литературы // Мир образования – образование в мире. 2014. № 1. С. 113–116.
9. Новиков Н.И. Об образовании разума // Антология педагогической мысли России XVIII в. М.: Педагогика, 1985. 480 с.
10. Песталоцци И.Г. Книга для матерей. М.: Карапуз, 2015. 203 с.
11. Пищулин Н.П., Ананишнев В.М. Образование и управление. М.: Жизнь и мысль, 1999. 295 с.
12. Brademas J. The Politics of Education. Conflict and Consensus on Capitol Hill. Oklahoma: Univ. of Oklahoma press. Norman and London, 1987. 152 p.
13. Parsons T. Action Theory and the Human Condition. New York: Free Press, 1978. 464 p.

THE ESSENCE, VALUES AND MODELS OF EDUCATION

A.B. Bakuradze

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

The article examines the essence of education as a social phenomenon in many aspects. The author gives a number of meanings of this concept, which makes it possible to distinguish the functions of education. Such an examination of it makes it possible to highlight the content of the organizational, process and resultant components of education; and the appeal to the ideals of education makes it possible to highlight its axiological models, each of which is based on one or another dominant value.

Keywords: *education, essence of education, content of education, functions of education, social institution, ideals of education, values of education, models of education.*

Об авторе:

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

Author information:

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

УДК 167.7

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ИЗУЧЕНИИ ОБРАЗОВАНИЯ: КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК ЭФФЕКТИВНЫЙ ЭКОСИСТЕМНЫЙ КОНСТРУКТ

Н.П. Суханова

ФГБОУ ВО «Новосибирский государственный университет экономики и
управления «НИНХ», г. Новосибирск

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.063

Экология образования рассматривается в качестве методологической исследовательской программы, экологические установки и подходы эксплицируются в новую научную область. Акцентируется внимание на проблеме исследования феномена образовательной экосистемы. Целью статьи является выявление методологических ориентиров экосистемного подхода к изучению образования, осмысление роли критического мышления в образовательной экосистеме. Показана насущная необходимость экологического подхода для прояснения идеалов и миссии образования в соответствии с цивилизационными требованиями постиндустриального общества. Анализируется приоритетная задача модернизации современного университетского образования, нацеленная на разработку образовательной экосистемы, ведущим постулатом которой будет обучение мышлению как исследованию, критическому мышлению в противовес традиционной информационной образовательной модели. Новизна заключается в разработке и обосновании критического мышления, опирающегося на логические правила, как эффективного конструкта формирующейся сегодня образовательной экосистемы. Проведен сравнительный анализ материалов университетских курсов по критическому мышлению, дано обоснование концепции курса «Логика и критическое мышление». В фокусе инструментария для развития навыков критического мышления, обучения разумному мышлению находится проблемно-деятельностный подход, его детализация в сравнении с культурно-информационным. Полученные результаты демонстрируют ведущие позиции «Логика и критического мышления» в обучении навыкам хорошего мышления. В образовательной экосистеме парадигмальные основы курса задают образец для выстраивания других дисциплин по принципу рационального дискурса и исследования.

***Ключевые слова:** образование, экология, образовательная экосистема, методология, критическое мышление, логика, информация.*

Введение

Экология в качестве методологического ориентира на сегодняшний день выступает в различных областях. Экологические принципы и подходы, являющиеся интегративными в своей сущности, становятся векторами в развитии предметно-научного знания. Вопросы экологии культуры, экологии науки, экологии человека, экологии образования как полемичные, проблемные поднимаются в научно-образовательном дискурсе. Инверсивное использование экологических установок в исследовании образования следует рассматривать как продуктивный опыт анализа образовательных инструментов сквозь призму

методов, понятий, концептов экологической науки [5]. Экология образования может быть представлена как методологическая исследовательская программа. В теории социальных эстафет М.А. Розова такой тип программ характеризуется как вид программ исследовательских, которые появляются «на базе переноса образцов или принципов одной области знания в другую» [7, с. 19]. Методологический арсенал одной науки может быть задействован другими науками, онтологические конструкты эксплицированы в новую научную область. Появившись как биологическая наука, изучающая взаимосвязь живых организмов и среды обитания, экология превратилась в программу для создания таких исследовательских направлений, которые никаким образом не относятся к биологии, примером чего может быть социальная экология, этническая экология или экологическая психология.

Экологические принципы в образовании, экология образования есть возможность для эффективного анализа проблем взаимодействия института образования и общества с учетом методологических достижений экологической науки, границы которой постоянно расширяются. Образование как социальный институт может быть успешно функционирующим при условии определенного ценностного поля. Образование чутко реагирует на запросы пространства культуры и изменения общественного настроения. Конечно, на сегодняшний момент мы слышим уверенные утверждения о неослабевающей популярности высшего образования, но мир быстро меняется и вполне вероятно трансформация этой картины. Какой должна быть обстановка в социуме, как градус общественного настроения может повлиять на систему образования? Целью настоящей статьи является выявление методологических ориентиров экосистемного подхода к изучению образования, анализ роли критического мышления в образовательной экосистеме. Экологический подход к образованию может помочь в прояснении идеалов и задач образования, соответствующих насущным цивилизационным требованиям информационного общества [8].

Образовательная экосистема: императив контекстуальности как методологическое требование

Экология образования обращена к изучению феномена образования и социокультурной среды его обитания. Экологическая модель позволяет нам выстраивать отношения образования и общества, опираясь на термины «организм» и «среда». Экологические установки дают возможность уйти от противостояния интерналистских и экстерналистских факторов, влияющих на развитие образовательных процессов, поскольку организм здесь сосуществует неотделимо от среды своего обитания. Методологическое достижение заключается в том, что понятие «экосистема» предполагает не противопоставление, а взаимодействие, выстраивание взаимоотношений, реализацию холистического подхода. Мотивирующие или ограничивающие развитие образования факторы обнаруживаются в среде его обитания. Реализация экосистемного подхода и исследование образовательной экосистемы обнаруживается в трудах таких авторов, как Н.И. Кузнецова, М.Б. Флек, Е.А. Угнич, А.А. Воскресенский, Ж.К. Леонова, Т.В. Третьякова, В.С. Тоискин, В.В. Красильников, М.В. Мигачева, Л.В. Кремнева, К.Е. Заведенский, П.Д. Рабинович, С.Н. Апенько, Э.К. Самарханова, И.А. Колесникова и др.

Образовательная экосистема предстает в качестве особой реальности, включающей в свое содержание образование и контекст, вне которого его нельзя помыслить. Императив контекстуальности предполагает выполнение методологического требования изучения образования через экосистему. Образование, изучаемое в социальном контексте, экосистемный принцип анализа дают возможность зафиксировать и подвергнуть изучению как формальный интерпретационный ресурс, выражаемый в научных публикациях, так и неформальный, осуществляемый в рамках личных бесед. Неформальный интерпретационный ресурс зачастую расценивается как не основной и не

принципиально значимый, а между тем здесь выявляются немаловажные для понимания процессов в образовании средовые факторы [9].

Модернизация современного университетского образования предполагает переориентацию образовательной системы, уход от традиционной информационной модели образования, где трансляция знания занимает ведущие позиции, к модели исследовательского образования, приоритетной составляющей которого будет обретение учащимися навыков самостоятельного, критического мышления [3]. Облик новой образовательной экосистемы предполагает выведение на первый план не объема усваиваемой (лучше сказать «не усваиваемой») информации, а навыков изучения информации, свободного оперирования большими данными, анализа информационных потоков. «Дидактика должна быть рассмотрена как логика обучения, которая из эпохи в эпоху меняется и открыта для нового содержания, методик и антропотехник» [2, с. 51]. Приоритетная задача модернизации образования высшей школы предполагает разработку программы образовательной экосистемы, ведущим принципом которой будет обучение мышлению как исследованию, обучение критическому мышлению. Стратегическое значение приобретает не образованность как таковая, но умение хорошо мыслить, выносить разумные суждения.

«Логика и критическое мышление»: обучение разумному мышлению

Тренд на критическое мышление приводит к появлению неоднородных по своему содержанию университетских курсов, таких как «Критическое мышление: инструменты прикладной рациональности», «Развитие навыков критического мышления», «Технологии развития критического мышления», «Критическое мышление. Психология научно-педагогического творчества», «Критическое мышление: философия на практике», «Критическое мышление и академическая культура» и пр. Тематическая наполненность этих курсов совершенно различна, поскольку психологи, педагоги, филологи, социологи, философы выстраивают формат этой дисциплины в зависимости от своих собственных методологических опорных конструкций. Однако представляется, что данный курс, творческая разработка которого продолжается по нарастающей, органичен в своем сосуществовании с логикой, поскольку логика есть наука о правильном мышлении, которое является фундаментальной основой для мышления критического.

Понятию «критическое мышление» даются самые разные объяснения, «наличие большого количества определений, подходов, характеристик критического мышления “размывает” его объем и содержание» [1, с. 1778]. Под критическим мышлением может пониматься аккуратное рассмотрение обоснованности суждения и выводов на его основе, или способность к самостоятельному беспристрастному суждению и открытость новому. В рамках дисциплины «Логика и критическое мышление» преследуется цель овладения приемами критического мышления, способствующими корректному оперированию аргументацией, логическому анализу высказываний, грамотному построению выводов, самостоятельной оценке информации. Так, Р. Пол критическое мышление определяет как процесс умелой и активной работы с информационными источниками [12]. Критическое мышление здесь понимается как способ мышления, позволяющий эффективно исследовать информацию, применяя логические правила.

Программные принципы курса «Логика и критическое мышление» предполагают использование логического инструментария для развития навыков критического мышления, обучения разумному мышлению, а не информации о логике и методологии. Доминантный вектор курса – изменение качества мышления, развитие навыков креативного и саморефлексивного мышления, формирование умения работать с новациями, разнородными задачами. Избежать излишнего абстрактного теоретизирования позволяет изначально заданный конструктив данного курса, приоритетом которого является практикоориентированность. Стратегические принципы курса предполагают проблемно-деятельностный подход

к изучению материала, насыщенность практическими задачами, превращение студенческой аудитории в сообщество исследователей, организацию занятия с учетом методов поиска новых идей. Оттачиванию навыков критического мышления способствует самостоятельный разбор актуальных проблемных ситуаций, осмысление решаемых задач. Применяемые здесь интеллектуальные техники креативного мышления необходимы для того, чтобы развивать критическое мышление во всей его полноте.

Сократический метод в образовательной экосистеме

Проблемно-деятельностный подход в реализации программы развития критического мышления существенно важен. Метод развития мышления, центрирующийся на проблемах, обосновывается такими философами, как Б. Рассел, Дж. Мур, Дж. Дьюи, М. Липман, Л. Нельсон, В.А. Лекторский, Г.П. Щедровицкий, Г.С. Батищев, Н.С. Юлина и др. Проблемный метод стал шире практиковаться в образовании во многом благодаря взглядам этих философов на развитие мышления и критику традиционной информационной образовательной парадигмы в противовес проблемной или исследовательской, он прочно закрепился в арсенале развивающего рефлексивного образования и стал одним из ведущих принципов реализации программы «Логика и критическое мышление».

Проблемно-деятельностная парадигма не нова, ее существование начинается во времена Сократа, но в фокусе рассматриваемой нами темы требуется уточнение ее отдельных параметров. Проблемно-деятельностная парадигма или сократическая, реализуемая в процессе обучения через форму диалога, беседы-дискуссии отлична по своему содержанию от культурно-информационной платоновской парадигмы, опорными принципами которой в образовательном процессе являются лекции и тексты. Сократический метод в своей основе неавторитарен, а это важное условие в вопросе развития критического мышления. Эта парадигма не предполагает трансляцию готовой мудрости учащимся и полное усвоение ими предложенных сведений. Складывающаяся сегодня информационная экосистема такова, что перед человеком не стоит проблема нехватки информации, а напротив, – избытие информационных потоков. И новая образовательная экосистема должна соответствовать этому факту, нельзя обучать студентов прошлому опыту работы с информацией, его уже не существует. Парадигмальная установка университета предусматривает «не только образовательные и исследовательские траектории, но и функции интегратора основных процессов внутри экосистемы инноваций» [6, с. 155].

В отличие от традиционного обучения, нацеленного на получение знаний, их заучивание и воспроизведение, вопросный метод Сократа является для студентов эффективным способом исследовать глубину мысли, «тот, кто мыслит критически, должен уметь задавать вопросы самому себе» [10, с. 330]. Применение этого метода развивает навыки независимого мышления, у студентов создается чувство причастности к предмету изучения. В обучении как открытии достижением становится не только знание, но и владение методом познания посредством вопросно-ответной системы, поиска непротиворечивых высказываний, аргументированных доводов, исследования понятий, классификаций, выводов. Сократический метод в обучении нацелен на активное субъект-субъектное взаимодействие, здесь учащийся не может быть пассивным субъектом, воспринимающим готовое знание. В проблемно-деятельностной парадигме нет жесткой иерархии и дистанцированности друг от друга всех субъектов образовательного процесса.

Заключение

В образовательной экосистеме «Логика и критическое мышление» занимает ведущие позиции в обучении навыкам хорошего мышления. Программные установки курса задают образец для выстраивания других дисциплин по принципу рационального дискурса и исследования, «проектируются образовательные модели, ориентированные

на формирование (эко)гуманитарных компетенций» [4, с. 22]. Логика представляется в качестве эффективного рычага для развития мыслительных навыков. Как интеллектуальный инструмент логика требует последовательности и рефлексивного отношения к объектам познания, ее специфические возможности незаменимы для формирования навыков контекстуального, гибкого, недогматичного, но доказательно строгого мышления.

«Мы достигли этапа, на котором все наши образовательные методики должны соответствовать новой информационной экосистеме» [11, с. 21]. Современная образовательная модель, отвечающая глобальным вызовам постиндустриального общества, существующая в условиях цифровизации и демократизации, предполагает выстраивание гибкой персонализированной траектории обучения в течение всей человеческой жизни. Такая модель нацелена на формирование «навыков будущего», к каковым относится критическое мышление, навык, который будет являться ориентиром в плане развития современных руководителей. В информационную эпоху быть успешным, значит, в том числе, быть квалифицированным специалистом в работе с информационными источниками, уметь работать в команде и быть коммуникативным. Критическое мышление, предполагающее развитие аналитической деятельности, самостоятельность мышления, фиксацию проблемы и успешное разрешение проблемной ситуации, принятие аргументированного решения и высказывание собственной точки зрения есть основа всякой рациональности.

Список литературы

1. Барбашина Э.В. Необходимость критического мышления в условиях трансформации // *Профессиональное образование в современном мире*. 2018. Т. 8, № 2. С. 1777–1787.
2. Глухов П.П., Попов А.А., Аверков М.С. Контуры нового антропологического проекта образования // *Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология*. 2021. № 60. С. 45–54.
3. Инкижекова М.С. Роль философских концепций в формировании критического мышления и рефлексии у обучающихся // *Alma mater (Вестник высшей школы)*. 2018. № 6. С. 21–24.
4. Колесникова И.А. Регуманитаризация образования: методологическая перезагрузка // *Экопоэзис: экогуманитарные теории и практика*. 2020. Т. 1, № 2. С. 20–34.
5. Кремнева Л.В., Заведенский К.Е., Рабинович П.Д., Апенько С.Н. Стратегирование образования: экосистемный переход // *Интеграция образования*. 2020. Т. 24, № 4 (101). С. 656–677.
6. Кряклина Т.Ф., Реттих С.В. Теория и практика трансфера знаний «Университета 3.0» // *Язык и культура*. 2019. № 48. С. 154–165.
7. Розов М.А. Понятие исследовательской программы // *Исследовательские программы в современной науке*. Новосибирск: Наука: Сиб. отд-ние, 1987. С. 5–27.
8. Самерханова Э.К. Проектирование образовательной экосистемы вуза в условиях цифровизации образования: монография. Нижний Новгород: Изд-во Мининского ун-та, 2020. 128 с.
9. Суханова Н.П. Наука и образование в российском обществе: проблемы взаимовосприятия // *Вестник Московского государственного лингвистического университета. Образование и педагогические науки*. 2020. № 4 (837). С. 173–183.
10. Универсальные компетентности и новая грамотность: от лозунгов к реальности / под ред. М.С. Добряковой, И.Д. Фрумина; при участии К.А.

Баранникова, Н. Зиила, Дж. Мосс, И.М. Реморенко, Я. Хаутамяки; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2020. 472 с.

11. Янг Ш. От «подрыва» к инновациям: о будущем МООК // Вопросы образования. 2018. № 4. С. 21–43.

12. Paul R. Critical Thinking: What Every Person Needs to Survive in a Changing World // NASSP Bulletin. 1991. Vol. 75, iss. 533. P. 120–122.

ECOLOGICAL APPROACH TO THE STUDY OF EDUCATION: CRITICAL THINKING AS AN EFFECTIVE ECOSYSTEM

N.P. Sukhanova

Novosibirsk State University of Economics and Management, Novosibirsk, Russia

Ecology of education is considered as a methodological research program, ecological attitudes and approaches are explicated in a new scientific field. Attention is focused on the problem of studying the phenomenon of the educational ecosystem. The purpose of the article is to identify methodological guidelines for the ecosystem approach to the study of education, understanding the role of critical thinking in the educational ecosystem. Shows the urgent need for an ecological approach to clarify the ideals and mission of education in accordance with the civilizational requirements of the post-industrial society. The priority task of modernizing modern university education is analyzed, aimed at developing an educational ecosystem, the leading postulate of which will be teaching thinking as research, teaching critical thinking as opposed to the traditional information educational model. The novelty lies in the development and substantiation of critical thinking, based on logical rules, as an effective construct of the educational ecosystem that is emerging today. A comparative analysis of materials from university courses on critical thinking is carried out, the concept of the course «Logic and critical thinking» is substantiated. The focus of the toolkit for developing critical thinking skills, teaching intelligent thinking is the problem-activity approach, its detailing in comparison with the cultural-informational approach. The results obtained demonstrate the leading positions of «Logic and critical thinking» in teaching good thinking skills. In the educational ecosystem, the course paradigm foundations provide a model for building other disciplines along the lines of rational discourse and research.

Keywords: *education, ecology, educational ecosystem, methodology, critical thinking, logic, information.*

Об авторе:

СУХАНОВА Наталья Петровна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Новосибирский государственный университет экономики и управления «НИИНХ», г. Новосибирск, Россия. E-mail: n.p.suhanova@edu.nsuem.ru. <https://orcid.org/0000-0003-2601-8236>

Author information:

SUKHANOVA Natalya Petrovna – PhD (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy and Humanities, Novosibirsk State University of Economics and Management, Novosibirsk, Russia. E-mail: n.p.suhanova@edu.nsuem.ru. <https://orcid.org/0000-0003-2601-8236>

УДК 111.12

ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ И ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ОБУЧАЮЩИХСЯ В УСЛОВИЯХ ЦИФРОВИЗАЦИИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО И СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА¹

С.А. Храпов

ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», г. Астрахань

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.069

Статья посвящена комплексной проблеме формирования социальной памяти и гражданской идентичности обучающихся в цифровом образовательном и социальном контекстах.

Ключевые слова: социальная память, гражданская идентичность, образовательное пространство, социальное пространство, обучающиеся, педагоги, цифровое обучение.

Формирование социальной памяти и гражданской идентичности обучающихся: постановка проблемы

Современная техногенная цивилизация совершает исторический переход, происходит становление цифрового мира, характеризующееся масштабными и глубокими «онтологическими» преобразованиями социального пространства, всей системы социально-когнитивных феноменов (общественное сознание, менталитет, язык, социальная память, гражданская идентичность). Очевидно, что традиционные культурные и социальные институты сохранения, регулирования памяти и формирования на ее основе гражданской идентичности (семья, религиозные организации, культурные традиции) значительно социально девальвированы и в этих новых исторических условиях система образования остается фактически единственным системным социальным институтом, отвечающим за сохранение социальной памяти и формирование гражданской идентичности молодежи. Очевидно, что данная задача сопрягается с целями образования и научных исследований, что приводит к поиску новых форм организации деятельности образовательных учреждений, в частности, к формированию и реализации в вузах программ «Третьей миссии».

Значимость формирования социальной памяти и гражданской идентичности молодежи отражена в государственной политике РФ и зафиксирована в нормативно-правовых актах, определяющих образовательную и воспитательную политику.

Глава государства В.В. Путин часто подчеркивает актуальность данной тематики, в частности, 19 сентября 2013 г. на заседании Международного дискуссионного клуба «Валдай» он указал следующие основные причины кризиса гражданской идентичности:

– «давление глобализации на национальную идентичность России и других стран;

¹ Статья выполнена при поддержке РФФИ, проект № 19-29-14007 мк «Оценка влияния цифровизации образовательного и социального пространства на человека и разработка системы безопасной коммуникативно-образовательной среды».

- тяжелейшие последствия национальных катастроф XX века, когда наша страна дважды пережила распад государственности;
- отсутствие национальной идеи, основанной на национальной идентичности;
- мировой тренд отрицания нравственных начал, в том числе христианских ценностей, и традиционной идентичности;
- кризис мультикультурализма» [2].

Данные основополагающие идеи развиваются в Указе Президента РФ «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года»: «Общероссийская гражданская идентичность (гражданское самосознание) – осознание гражданами Российской Федерации их принадлежности к своему государству, народу, обществу, ответственности за судьбу страны, необходимости соблюдения гражданских прав и обязанностей, а также приверженность базовым ценностям российского общества» [7].

Так же важно, что Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» определяет образование не только как обучение, но и как воспитание [8; 9]. Примечательно, что и Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г. [10], полностью соответствует основным положениям Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации [7]. Данная нормативно-правовая база и стратегический вектор государственной политики позволяют школам, колледжам и вузам разрабатывать собственные программы воспитания, в том числе в области формирования патриотизма, гражданской идентичности, развития социальной памяти молодежи. Особую роль в этом процессе играет повышение институционального уровня воспитательной политики в вузах: усиление роли классных руководителей и кураторов в колледжах и вузах.

В нашей стране на государственном и нормативно-правовом уровнях предельно ясно обозначена позиция об обязательной работе по формированию социальной памяти и гражданской идентичности обучающихся. Это подтверждается и научно-практическими исследованиями. Так, согласно мнению современного исследователя М.А. Красноборова, «особую роль в формировании исторической памяти любого общества играет школьное образование. Теоретики исторической памяти неоднократно утверждали, что именно школа формирует каркас представлений членов общества о своем прошлом» [3]. Понимание представителями органов власти и образования значения социальной и исторической памяти в формировании гражданской идентичности дает ученым в области социально-гуманитарных наук организационно-методическую возможность не только заниматься научными исследованиями, но и активно включаться в просветительские программы и проекты.

На наш взгляд, внедрение системы формирования у молодежи социально-исторической памяти и гражданской идентичности поможет снизить остроту социально-политических конфликтов и препятствовать расколу общества, повысит шанс на конструктивное общественное развитие. Данные педагогические и социально-гуманитарные инструменты, безусловно, должны учитывать специфику современной образовательной среды.

Проблемы и перспективы формирования социальной памяти и гражданской идентичности обучающихся в цифровом образовательном и социальном пространстве

Как известно, в классической системе образования доминировал принцип «воспитание ведет за собой обучение», то есть признавалась ведущая роль воспитательного процесса по отношению к получению знаний. Увы, экономинизация образования направленная на производство «образовательных продуктов» в форме набора компетенций в сознании обучающихся, в значительной степени, девальвировала воспитательную

функцию, поставила под угрозу развитие личности, приобщение к ценностям и социально-мнемическим основам российской цивилизации, формирование гражданской идентичности обучающихся. Это, безусловно, несет и существенные социально-политические риски, поскольку низкий уровень социальной памяти, кризис идентификационной связи молодежи и государства, гражданами которого они являются, не только приводят к проблемам социальной солидарности, включения в социально-экономическую жизнь, но и формируют некое свободное «социально-когнитивное» пространство, открытое для всевозможных манипуляций. Именно поэтому администрация и педагоги школ, средне-специальных и высших учебных заведений назначены государством ответственными за то, какие представления об истории, общественно-политическом и культурном развитии будут сформированы в сознании детей и молодежи, зафиксированы в их социальной памяти и идентификационных стратегиях. В этих новых онто-педагогических условиях важнейшие процессы фильтрации, сохранения, актуализации-деактуализации информации в социальной памяти во многом опосредуются цифровой образовательной средой, что еще сильнее обостряет вопросы безопасности и проблемы межличностной коммуникации, эмоционального контакта между педагогом и обучающимися [4; 5].

Мы полагаем возможным определить следующие проблемы формирования социальной памяти и гражданской идентичности обучающихся в условиях цифровизации образовательного и социального пространства.

1. В условиях цифровизации общества и сферы образования происходит девальвация мировоззренческо-гуманистической роли социальной памяти [6]. Социальная память сегодня функционирует зачастую отчужденно от основных слоев общественного сознания, особенно от сознания молодежи. Значимые смыслы, ценности, исторические и культурные образы, идентификационные ориентиры и адаптационные стратегии, зафиксированные в социальной памяти, часто неизвестны значительной части молодежи, поскольку традиционные институты трансляции социальной памяти значительно девальвированы, а институт образования перегружен иными задачами. Тем не менее именно институту образования общество сегодня «поручает» сохранение и трансляцию социальной памяти, что требует подключения различных общественных сил для выработки консолидированной образовательно-воспитательной политики.

2. Автономность (параллельность) сфер информационных потоков, определенная, в частности, изолированностью различных коммуникационных групп интернет-пользователей. Данная проблема раскрывается, на наш взгляд, в двух основных аспектах. Во-первых, на когнитивную сферу обучающихся, индивидуальную и социальную память, индивидуальную и гражданскую идентичность оказывает влияние множество разнотиповых (часто противоречащих друг другу) информационных потоков. Фиксированность молодого человека на каком-то конкретном (возможно, деструктивном) источнике информации делает его автономным, «эмоционально и интеллектуально глухим» к иным источникам информации, что усложняется низким уровнем критического мышления и эмоциональной незрелостью у большинства молодежи. Во-вторых, справедливости ради следует признать, что многие обучающиеся воспринимают цифровые образовательные ресурсы весьма формально. Фактически цифровой образовательный поток и «свободное» пространство Интернета в их сознании воспринимаются параллельно. В случае же трансляции в цифровой образовательной среде воспитательной информации, направленной на формирование социальной памяти и гражданской идентичности, часто возникает ее ироничное, отчужденное восприятие, для преодоления которого требуется особое педагогическое мастерство, в частности высокий уровень цифровой, психологической, общегуманитарной компетентности.

3. Отсутствие контроля над социокультурной фильтрацией и фиксацией информации в социальной памяти обучающихся. Очевидно, что они подвержены «педагогическому

воздействию» только в учебное время, в случае же цифрового обучения степень «педагогического воздействия», включая воспитательный компонент, весьма условна. Влияние же огромных объемов информации Интернета на сознание, память, идентичность молодежи очевидно. Большое количество деструктивной информации свободно фиксируется в социальной памяти молодежи. Часто эта информация имеет и антигражданские смыслы.

4. Отдельной проблемой является определение истинности, подлинности информации об историческом и современном развитии нашей страны, которая фиксируется через различные каналы в социальной памяти, общественном сознании, определяет развитие гражданской идентичности обучающихся. Перед педагогами стоят сложные задачи подбора наиболее объективной общественно значимой информации для материала дисциплин и воспитательной работы, формирования критического мышления обучающихся. Особую роль здесь играет научная деятельность философов, историков и доступность ее результатов широкой общественности. Известные философы А.П. Алексеев и И.Ю. Алексеева верно отмечают, что «процессы, происходящие в исторической памяти общества и отдельного человека, обусловлены действиями различных субъектов, имеющих разные цели и подчиняющихся разным правилам... Однако нельзя не признать правомерным стремление историков влиять непосредственно на активную память общества, и нельзя не признать разумной потребность общества в получении исторических знаний "из первых рук"» [1, с. 74]. Эта проблематика коррелирует и с вопросами подготовки студентов гуманитарных направлений (историков, философов, культурологов, политологов, социологов) в условиях цифровизации образования.

5. Ограниченность педагогических и воспитательных ресурсов для формирования социальной памяти и гражданской идентичности обучающихся, выраженная в нехватке педагогических кадров (особенно в сельской местности); загруженности учителей и преподавателей; недостаточности учебных часов по гуманитарным дисциплинам; в формальном проведении воспитательной работы (особенно в вузах, где институт кураторства фактически утрачен); дистанционном формате обучения, не позволяющем в полной мере донести ценности и смыслы гуманитарных дисциплин, и сокращении межличностного контакта педагогов и обучающихся

Осмысливая проблемы (риски) формирования социальной памяти и гражданской идентичности обучающихся в условиях цифровизации образовательного и социального пространства, приходится объективно признать данные тенденции. Тем не менее эти факты не являются аргументом для отказа от программы цифровизации образования. Поэтому в качестве итогов статьи мы предлагаем ряд рекомендаций по определению и реализации перспектив формирования социальной памяти и гражданской идентичности обучающихся.

Выводы

1. Необходим государственный, экспертный и общественный контроль за определением соотношения классического и цифрового форматов обучения и определения формата воспитательной работы в цифровой образовательной среде.

2. Перевод в полный цифровой формат дисциплин, формирующих мировоззренческие и общекультурные компетенции (история, философия, духовно-нравственные проблемы современного человека и общества, социология, культурология, политология, правоведение, культура речи, религиоведение и т. д.), несет серьезные социально-политические угрозы, поскольку именно в процессе их классического преподавания реализуется высокая степень межличностного, эмоционального взаимодействия преподавателя и студента, без которого невозможно осуществление воспитания и формирования духовно-патриотических ценностей, социальной памяти, гражданской идентичности.

3. Следует в полной мере использовать потенциальные эффекты цифровизации образовательного пространства, поскольку цифровое обучение существенным образом упрощает доступ обучающихся к огромному объему информации, в том числе социально-мнемической и гражданской значимости. Электронные библиотеки, виртуальные музеи, цифровые игровые историко-образовательные ресурсы и т. п. в значительной степени позволили компенсировать нехватку книг, отсутствие возможности посещать музеи и ездить на экскурсии у многих обучающихся в отдаленных районах и небольших населенных пунктах нашей страны, хотя вопрос цифрового неравенства до сих пор стоит весьма остро.

4. Необходимо повышать цифровую компетентность педагогов. Цифровые образовательные ресурсы значительно помогают педагогам в решении задач сохранения и трансляции социальной памяти, формировании гражданской идентичности. Педагогам стало легче получать информацию для подготовки к занятиям, разработки программ и мероприятий по воспитательной деятельности. Использование на занятиях электронных презентаций, видео существенно повысило уровень визуализации и эмоциональной наглядности. Очевидно, что демонстрация фильма исторического, общественно-значимого содержания или виртуальной экскурсии по картинной галерее, произведет большее впечатление на современных обучающихся и лучше запомнится, чем устный рассказ педагога или чтение главы в учебнике.

5. Значимым условием минимизации рисков цифровизации образования в контексте проблем формирования социальной памяти и гражданской идентичности обучающихся является более полная интеграция усилий научного и педагогического сообществ. Сегодня педагоги находятся в сложном поиске перспективных образовательных и воспитательных технологий, они остро нуждаются в актуальном знании о рисках и перспективах цифрового образования, динамике современных социокультурных феноменов: общественного сознания, социальной памяти, гражданской идентичности, языка и др., что ставит новые задачи перед социально-гуманитарной наукой.

6. Чрезвычайно важным является создание для педагогов реальных условий, позволяющих вести полноценную воспитательную работу, не заниматься формальным заполнением программ и отчетов. Для этого необходимо учитывать в учебной нагрузке данный вид деятельности.

Таким образом, конструктивный, системный подход позволяет в значительной мере минимизировать риски и масштабировать перспективы формирования социальной памяти и гражданской идентичности обучающихся в условиях цифровизации образовательного и социального пространства.

Список литературы

1. Алексеев А.П., Алексеева И.Ю. Философия исторической памяти // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 67–76.
2. Заседание международного дискуссионного клуба «Валдай» 19.09.2013 // Сайт Президента Российской Федерации. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/19243> (дата обращения: 11.02.2022).
3. Красноборов М.А. Социальные технологии формирования исторической памяти обучающихся в системе среднего общего образования: диссертация ... канд. соц. н. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dissercat.com/content/sotsialnyetechnologii-formirovaniya-istoricheskoi-pamyati-obuchayushchikhsya-v-sisteme-sred> (дата обращения: 11.02.2022).
4. Храпов С.А., Баева Л.В. Цифровизация образовательного пространства: эмоциональные риски и эффекты // Вопросы философии. 2022. № 4. С. 16–24.

5. Храпов С.А., Баева Л.В. Философия рисков цифровизации образования: когнитивные риски и пути создания безопасной образовательной среды // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 17–26.
6. Храпов С.А. Социальная память как когнитивный и «техногенный» феномен // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 99–106.
7. Указ Президента РФ «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» (ред. от 06.12.2018 703). [Электронный ресурс]. URL: http://parvo.gov.ru/proxy/ips/?docbody&link_id=0&nd=102161949 (дата обращения: 11.02.2022).
8. Федеральный закон от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ (ред. от 31.07.2020) «Об образовании в Российской Федерации» (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.09.2020). Статья 2. [Электронный ресурс]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/b819c620a8c698de35861ad4c9d9696ee0c3ee7a/ (дата обращения: 05.03.2022).
9. Федеральный закон от 31 июля 2020 г. № 304-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон “Об образовании в Российской Федерации” по вопросам воспитания обучающихся» // КонсультантПлюс. [Электронный ресурс]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_358792/3d0cac60971a511280cbba229d9b6329c07731f7/ (дата обращения: 05.03.2022).
10. Распоряжение Правительства РФ от 29 мая 2015 г. № 996-р «Об утверждении Стратегии развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года».

PROBLEMS OF FORMATION SOCIAL MEMORY AND CIVIL IDENTITY OF STUDENTS IN THE CONDITIONS OF DIGITALIZATION EDUCATIONAL AND SOCIAL SPACE

S.A. Khrapov

Astrakhan State University, Astrakhan

The article is devoted to the complex problem of the formation of social memory and civic identity of students in the digital educational and social contexts.

Keywords: *social memory, civic identity, educational space, social space, students, teachers, digital learning.*

Об авторе:

ХРАПОВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, руководитель программы аспирантуры «Социальная и политическая философия», ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», г. Астрахань, Россия. E-mail: khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Author information:

KHRAPOV Sergey Aleksandrovich – PhD (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy, Head of the postgraduate program "Social and Political Philosophy, Astrakhan State University, Astrakhan, Russia. E-mail: khrapov.s.a.aspu@gmail.com

УДК 172.1: 321.021

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ПАРТИЦИПАЦИИ И АБСЕНТЕИЗМА

И.В. Бутузова*, Е.А. Солина**

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

**ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.075

В статье рассматриваются роль и особенности партиципации и абсентеизма на современном этапе развития постиндустриального (информационного) общества. Определив основные причины абсентеизма в нынешних политических реалиях, авторы отмечают высокую вероятность трансформации политического потенциала населения в действия протестного радикального и экстремистского характера.

Ключевые слова: партиципация, абсентеизм, деятельностная активность, деятельностное сопричастие, абсентеистская модель поведения, аффилиация.

Деятельностная активность социальных субъектов в современном информационном обществе дает возможность каждому индивиду использовать достаточно широкий спектр способов влияния на процессы формирования общественной реальности. При этом действия социальных агентов не являются жестко заданными, наоборот, они многовариантны. Это обстоятельство придает специфическую окраску такому базовому институту современности, как избирательный процесс, в рамках которого осуществляется публичное взаимодействие общества и государства. В ходе данного взаимодействия каждый социальный субъект приобретает возможность выразить свои политические предпочтения, давая определенным лицам политическую санкцию на осуществление в установленных законом формах функций и полномочий законодательной и исполнительной властей. Именно этим обстоятельством может быть определена актуальность проблемы партиципации и абсентеизма на современном этапе развития общества.

Партиципация (франц. participation – причастность, сопряженность, соучастие) – деятельностное сопричастие, противоположное отпадению, причастность личности к целому, к сообществу, общине, государственности и т. д. Считается, что в традиционном обществе партиципация выступает основой интеграции данного общества. Личность воспринимает общество в виде реального субъекта, а себя в виде объекта воздействия со стороны общества, даже если речь идет о собственной активности. Это означает, что в традиционной цивилизации индивид и общество, являясь двумя полюсами целостной системы, выступают как оппозиционно-соотносительные элементы данной системы.

Смысловая нагрузка, которая закладывается сейчас в понятие «партиципация», при рассмотрении данной категории в контексте индустриального и постиндустриального общества трактует партиципацию как политическое участие социальных субъектов, проявление их деятельностной активности, в том числе в рамках избирательного процесса.

Одной из самых разработанных теорий партиципации, т. е. политического участия индивидов в современном обществе, можно назвать версию, которую в своём обзорном произведении описал Д. Гончаров. Данным автором эта категория исследуется с

позиции демократической теории, с учётом специфики современного общества. Автор опирается на определение политического участия, данное американским исследователем Дж. Нагелем. Тот считал, что участием в политике называется действие, с помощью которого члены любой политической системы осуществляют попытки влиять на результаты её внутренней деятельности. По результатам рассмотрения этого понятия утверждается необходимость разделять, во-первых, понятие инструментального политического участия, которое опирается на отчетливо осознаваемые индивидами процедуры, имеющие конкретный инструментальный и реализуемые в демократическом обществе; во-вторых, понятие «политического участия» как действие, которое представляет собой активное поведение, требующее иногда даже жертв и связанное с желанием повлиять на политическую жизнь в данном сообществе. Выборы могут относиться к обоим понятиям в зависимости от текущей ситуации в том районе или той стране, где эта процедура проводится [7, с. 21]. Также значительное место в современных теориях занимают трактовки политического участия с позиций концепции партиципаторной демократии, т.е. потребности участия широких слоёв населения в политической жизни для реализации собственных интересов и обеспечения полноценного функционирования сложившейся политической системы в рамках конкретного режима. Концепцию разработали современные политологи Кэрл Пейтман, автор термина «демократия участия», а также К. Макферсон и Дж. Циммерманн [10, с. 584]. Таким образом, политическое участие чаще всего понимается как акт участия в политических действиях. При этом данная трактовка в политической науке часто варьируется из-за двусмысленности того, что можно понимать как политическое действие. В рамках такого определения восприятие политического участия меняется в зависимости от разнообразных способов, интенсивности и качества участия: от голосования до прямого влияния на реализацию государственной политики

Одной из форм политического, в том числе электорального участия, является абсентеизм. Можно заметить, что данный термин во всех отраслях социально-гуманитарных наук обобщённо трактуется как «социальный феномен, который отражает невыполнение функций, возложенных на индивида в обществе» [12, с. 14].

Согласно информации, представленной в словаре Брокгауза и Ефрона, термин абсентеизм (лат. *absent* – отсутствующий) берёт своё начало в Ирландии. Там во времена тяжёлого экономического кризиса крупные местные землевладельцы долгие годы могли отсутствовать в своих поместьях. В этом видели причину обеднения народа Ирландии, так как деньги, полученные за счёт труда крестьян, тратились вне регионов и страны. Этих землевладельцев и стали называть абсентеистами (т. е. отсутствующими). Так сформировалось понятие «абсентеизм землевладельческий», который затем за свою характерность и ёмкость был перенят другими отраслями гуманитарного знания [14].

В индустриальном и постиндустриальном обществе наукой допускаются различия, но при этом концептуально соотносимые трактовки. С позиции электорального участия абсентеизм рассматривается как сознательное неучастие в голосовании на выборах граждан с активным избирательным правом. С точки зрения бихевиористского подхода – это особая форма протестного политического поведения. Если абсентеизм рассматривают как часть культуры общества, то им называют пассивность из-за низкого уровня общественного сознания граждан. Так, Е.Ю. Мелешкина считает, что абсентеизм – это тип политического поведения, предполагающий проявления пассивности индивидов, когда человек не является субъектом политических взаимодействий [11, с. 161]. А.И. Соловьев определяет абсентеизм как форму пассивного отношения индивида к политическим процессам (в т. ч. неучастие в выборах) [13, с. 101].

По мнению А.В. Гаврикова, для осознания сути абсентеизма его необходимо разделять на прямой и косвенный. Прямой абсентеизм – это сознательное нежелание принимать участие в избирательных процессах, обусловленное недоверием к выборам

как инструменту смены власти, или протестом против выборов, или солидарностью с не участвующим в выборах оппозиционным кандидатом. Косвенный абсентеизм подразумевает объективное желание поучаствовать в выборах, но невозможность осуществление этой идеи в виду веских на то оснований [6, с. 863].

Среди наиболее актуальных трактовок, предложенных иностранными исследователями, обращает на себя внимание версия Пьера Бурдьё. Он пишет, что абсентеизм, по крайней мере в активной форме, представляет собой форму бунта «против двойного бессилия – перед политикой, всеми предлагаемыми ею чисто серийными мероприятиями, и перед политическим аппаратом» [5].

При этом можно отметить, что абсентеизм может нести в себе не только отрицательный смысл. Абсентеизм является индикатором наличия у любого социального актора возможности свободно определять свою роль и долю участия в формировании социальной реальности, а значит, в умеренных дозах представляет собой атрибут любой правильно функционирующей общественной системы.

Так или иначе, каждый из случаев проявления абсентеистской модели поведения может иметь комплекс причин, оказывающих непосредственное влияние на природу данного вида деятельности. Выделяют три главных типа наиболее значимых социальных причин проявления абсентеизма в политической сфере современного общества.

Во-первых, политическая апатия может быть инициирована особенностями взаимодействия субъекта и объекта электорального процесса в ходе функционирования определенной избирательной системы. Прежде всего речь идет о функциональном наборе целесообразных действий, нормативно предписанных определенным субъектам этой деятельности.

Во-вторых, причины политического безразличия могут быть связаны с определенными материально-техническими условиями, пространственно-временными рамками и спецификой информационной среды, в пределах которой осуществляется тот или иной вид воспроизведения базовых принципов конкретной политической системы.

В-третьих, на активность в политических процессах отдельного индивида, социальных групп, общностей, слоев оказывает влияние процесс формирования определенного типа мировоззрения и внесение в массовое сознание представлений о значимости сложившегося в обществе нормативного, а не силового порядка, воздействующего на создание соответствующих социальных структур и принципов взаимодействия между ними. Данные процессы формируют в индивидах поведенческие образцы, а также убежденность, что соответствующим образом исполненная социальная (политическая) роль (роль гражданина, избирателя и т.д.) отвечает определенным ценностям, вносит упорядоченность в социальные отношения, структуру общества и государства [2].

К первому типу причин можно отнести утрату гражданами доверия к государственным органам власти. Сюда же относится и неучастие индивидов в электоральном процессе из-за отсутствия интересных и достойных кандидатов, которые были бы известны своей деятельностью достаточно широкой массе людей. Условная очевидность конечного результата с высокой вероятностью тоже служит причиной отказа от голосования [1].

Ко второму типу причин политического абсентеизма, кроме всего прочего, относят фактор социального положения. Он влияет на уровень участия граждан в политической жизни государства. А.В. Кузнецова в работе на тему политической апатии пишет, что граждане, находящиеся в группе малообеспеченных, чтобы обеспечить себя и своих ближайших родственников хотя бы минимумом необходимого, чаще всего вынуждены работать в нескольких учреждениях одновременно [8, с. 197]. Такой образ жизни не позволяет в нормальном виде реализовывать возможность проявления политической инициативы. Он не предполагает и внутреннего побуждения к участию в

выборах, хотя представители групп, находящиеся на низших уровнях стратификационной пирамиды, должны иметь высокий уровень мотивации для смены политических элит и прокладываемого ими политического курса. Но несмотря на это, можно сделать вывод, что индивидам, находящимся в соответствующей ситуации, свойственно проявлять абсентеистские настроения.

Причину абсентеизма социального характера можно усмотреть при анализе данного явления в контексте концепции социального капитала. Это понятие, подробно рассмотренное М. Блоком и Н.А. Головиным в работе «Социальный капитал: к обобщению понятия» через сравнение концепций П. Бурдьё, Р.Д. Патнэма, Д.С. Коулмана, в обобщённом и упрощённом виде представляется как совокупность различного рода ресурсов, которые заложены в социальных связях между людьми [4, с. 107]. Получается, что чем выгоднее для индивида будет реализация ресурсов в той или иной сфере, тем больше будет цена социального капитала в данной области. Поэтому абсентеизм в такой концепции может являться отражением ситуации низкой ценности социального капитала, особенно в электоральных отношениях избирателя и кандидата (политической партии).

Если говорить о последнем типе причин абсентеизма, то он объясняется «психологией конформизма», господство которой в обществе способствует выведению на политическую арену некомпетентных деятелей» [9, с. 167–168]. Безразличие и апатия как психологические термины, обозначающие отрешённое отношение к окружающему миру, отсутствие стремления к самореализации в какой-либо форме деятельности, являются в таком контексте основополагающими источниками безучастного отношения человека к обществу и его институтам, а значит и институту выборов, что выражается в проявлении абсентеистских настроений.

С личностным самоопределением и стремлением отрешиться от общественной жизни связан подход к трактовке причин абсентеизма с точки зрения концепции индивидуализированной личности. В книге «Индивидуализированное общество» Э. Бауман, развивая концепцию индивидуализированного человека в современном западном обществе постмодерна, высказывает мысль о том, что люди, отказываясь от коллективистских начал в пользу индивидуалистических, теряют возможность объединять свои усилия для выполнения общественных задач и не видят возможного разрешения проблем в переносе ответственности на третьих лиц, например, представителей в государственном аппарате [3, с. 60–61]. Они становятся безразличными ко всему, что так или иначе связано с общественными взаимодействиями. Такая ситуация приводит к инертности в вопросах политики, как деятельности с ярко выраженным общественным акцентом. Соответственно, подобное поведение индивида провоцирует кризис политического участия, проявляющийся и в разнообразных формах абсентеизма, в т. ч. и электоральном.

Одной из психологических причин, косвенно связанных с индивидуализацией, допустимо назвать недостаточность мотива аффилиации. Аффилиация (от англ. *affiliation* – присоединение к) в науке понимается как стремление быть с другими. Как причина, провоцирующая поведение в политике, она была предложена известными американскими психологами Д. Макклелландом и Дж. Аткинсоном. Аффилиация подразумевает стремление к эмоциональному комфорту в группе, неконфликтным отношениям. В контексте политики её интерпретируют как внутреннюю расположенность личности к участию в политических процессах, например избирательных, и присоединению к политическим организациям, которые могут обеспечить не только реализацию интересов и потребностей, но и полноценную социализацию внутри этих групп [10, с. 399]. Следовательно, нехватка подобной мотивации скажется на том, что индивид будет уклоняться от вхождения в коллективы. Это может привести к увеличению

апатичности в политическом поведении и, как следствие, сформировать или усилить явление абсентеизма.

Одной из важнейших причин, стимулирующих развитие абсентеизма, электорального в том числе, исследователи называют низкий уровень политической культуры общества. Индивид, неосведомлённый в вопросах изменений, происходящих в обществе, не понимающий, как с помощью электорального процесса в политическую систему могут быть интегрированы прогрессивные аспекты, не проявляет активного интереса к данной сфере жизни. Такой индивид из-за невысокого уровня компетенции склонен преуменьшать значение партиципации как института политического участия социальных субъектов, как проявление их деятельностной активности, в том числе в рамках избирательного процесса.

Согласно позиции А.В. Гаврикова, с которой трудно не согласиться, феномен абсентеизма несёт в себе серьезные последствия для всего человеческого общества. По мнению исследователя, чем масштабнее становится проблема абсентеизма, чем большая часть общества отказывается принимать участие в политической жизни государства, региона, муниципалитета, тем меньшее влияние на властные органы оказывают любые попытки общественного давления, такие как выступления, акции или просто деятельность политически активной части населения [6, с. 864]. Это объясняется тем, что отсутствие реализации потенциала партиципации формирует в обществе устойчивую установку на то, что позитивная значимость данного вида деятельности отсутствует, что решение актуальных социальных проблем с помощью политической активности индивидов, групп, слоев невозможно. При воплощении именно такого сценария накопленный потенциал может резко превратиться в политическое действие протестного радикального и экстремистского характера. Подобные обстоятельства отрицательно повлияют на стабильность государства, на скорость его экономического, социального, культурного и политического развития.

Список литературы

1. Абсентеизм и его причины [Электронный ресурс]. URL: https://uchebnikionline.com/politologia/politologiya_-_logvina_vl/absenteyizm_yogo_prichini.htm (дата обращения: 02.01.2021)
2. Абсентеизм. Понятия и причины [Электронный ресурс]. URL: https://studopedia.ru/15_146016_absenteizm-ponyatie-i-prichini.html (дата обращения: 02.01.2021)
3. Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005. 390 с.
4. Блок М., Головин Н.А. Социальный капитал: к обобщению понятия // Вестник СПбГУ. 2015. № 4. С. 99–111.
5. Бурдые П. Политическая социология. Политическое представление: элементы теории политического поля [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Bucks/Sociolog/Burd/index.php (дата обращения: 12.01.2021)
6. Гавриков А.В. Абсентеизм как политическая реальность социально-политической трансформации постсоветских государств (причины и последствия) // Материалы международного научного форума «Образование. Наука. Культура», 2016. С. 863–866.
7. Гончаров Д.В. Теория политического участия. М.: Юрист, 1997. 208 с.
8. Кузнецова А.В. Причины абсентеизма в политике // Символ науки. 2016. № 11-4. С. 196–198.

9. Логвина В.Л. Політологія. Навчальний посібник. Київ: Центр навчальної літератури, 2006. 304 с.
10. Мельвиль А.Ю. и др. Политология. М.: Проспект, 2004. 624 с.
11. Политический процесс: основные аспекты и способы анализа: сб. учеб. материалов / под ред. Мелешкиной Е.Ю. М.: Инфра-М: Весь мир, 2001. 302 с.
12. Самаркина И.В., Логунова В.П. Абсентеизм молодежи как форма политического участия // Общество: политика, экономика, право. 2017. № 2. С. 13–15.
13. Соловьев А.И. Политология. Политическая теория, политические технологии. М.: Аспект Пресс, 2014. 575 с.
14. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Абсентеизм [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Абсентеизм> (дата обращения: 02.01.2021)

SOCIO-PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE PROBLEM OF PARTICIPATION AND ABSENTEEISM

I.V. Butuzova*, E.A. Solina**

*Tver State University, Tver

**Peoples' Friendship University of Russia, Moscow

This article examines the role and features of participation and absenteeism at the present stage of development of the post-industrial (information) society. Having identified the main causes of absenteeism in the current political realities, the authors note a high probability of transformation of the political potential of the population into radical and extremist protest actions.

Keywords: *participation, absenteeism, activity activity, activity participation, absentee model of behavior, affiliation.*

Об авторах:

БУТУЗОВА Ирина Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры политологии ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», г.Тверь, Россия. E-mail: arnasha@mail.ru

СОЛИНА Евгения Андреевна – магистр направления «Политология» факультета гуманитарных и социальных наук ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов», г. Москва, Россия. E-mail: evgeniya.solina@mail.ru

Authors information:

BUTUZOVA Irina Vladimirovna – PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of Political Science, Tver State University, Tver, Russia. E-mail: arnasha@mail.ru

SOLINA Evgeniya Andreevna – Master of Political Science, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia. E-mail: evgeniya.solina@mail.ru

УДК 130.2

К ЭТИМОЛОГИИ ТЕРМИНА «ГИПЕРБОРЕЯ»

О.А. Матвейчев

ФГОБУ ВО «Финансовый университет при Правительстве
Российской Федерации», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.081

Разбираются различные подходы к толкованию термина «Гиперборея»: античные, научные, «политически целесообразные». В заключительной части статьи приводится авторский вариант этимологической интерпретации термина «Гиперборея». Обращаясь к раннеиндоевропейской корневой основе этого слова, автор приходит к выводу, что изначальный топоним имел смысл «Страна Большой Медведицы», или «страна первоисточка», «первородина».

Ключевые слова: история философии, мифология, религия, этимология, Древняя Греция, Гиперборея.

Происхождение термина «Гиперборея»¹ кажется самоочевидным. Согласно наиболее распространенному толкованию, Ὑπερβορεία – это «страна за (ὑπερ) Бореем», т. е. за владениями Борея или же, в более рационалистической трактовке, вне пределов досягаемости северного ветра. Подобное месторасположение объясняло для греков теплый мягкий климат Гипербореи и счастливую жизнь ее обитателей, которым не приходилось страдать от противного, губительного северного ветра

По свидетельствам Гекатея Абдерского (IV–III вв. до н.э.), переданным Диодором Сицилийским, Гиперборея – это северный остров, который «населен гиперборейцами, названными так потому, что находятся дальше борейского ветра» (Diod. Sic. II 47) [2, с. 154]. Сходным образом гипербореи как народ, живущий за Бореем, фигурируют у Каллимаха (Callim. Hymn. IV 281), а значительно позднее – у Юния Филаргирия, объясняющего в комментарии к «Георгикам» Вергилия, что «страна, лежащая на севере, называется гиперборейской, так как выходит за пределы дуновения Борей» (Schol. Verg. Georg. III 381) [14, с. 204].

В схолиях к Олимпийским песням Пиндара, однако, название северной страны уже выводится из созвучного греческого эпонима: «Названы ... гиперборей от некоего афинянина Гиперборея, как (говорит) Фанодем, а Филостефан утверждает, что Гиперборей – фессалиец, другие [выводят имя гипербореев] от пеласага Гиперборея – сына Фородея и Перимеды, дочери Эола». При этом схолиаст уверен, что гиперборей – это не отдельная народность, но лишь название для особой касты жрецов Аполлона (Schol. Pind. Ol. III 28a) [2, с. 160], и эта идея не является маргинальной. Так, поэт Ференик утверждал, что гиперборей происходят из рода титанов (Schol. Pind. Ol. III 28a). А категорически не верящий в гипербореев Страбон высказывал предположение, что название это относится не к какому-то конкретному народу, но ко всем северянам вообще:

¹ В русскоязычной литературе отдельным вопросам этимологии термина «Гиперборея» посвящены работы [16, с. 423; 9, с. 267; 11, с. 39; 17, с. 306–307; 8, с. 41–42]. Развитие представлений об этой легендарной стране с глубокой древности до наших дней прослеживается в книге «Гиперборея: приключения идеи» [1].

«если поэты употребляют это выражение скорее в мифическом смысле, то их толкователи, по крайней мере, должны были бы прислушаться к голосу здравого смысла; признать, что под “гиперборейцами” имеются в виду только народы крайнего севера» (Strab. I 3, 22) [20, с. 68–69]. К тому же склонялся и Птолемей (Schol. Dion. Perieg. 7).

Академический интерес к этимологии интересующего нас топонима возникает уже в XIX в. Наиболее распространенное толкование этого слова – «живущие за Бореем», «на севере» – перестанет удовлетворять исследователей. По мнению А.Ф. Лосева, «оно основано на чисто народной этимологии и имеет за собой только одну из многочисленных античных традиций, именно – традицию Аристия (если иметь в виду Геродота) или Псевдо-Аристия» [16, с. 423].

Альтернативных трактовок, впрочем, было выработано не так много. Одна из них была связана с описанным Геродотом визитом гипербореек Гиперохи и Лаодики с дарами на священный остров Делос – как это было принято у всех народов, почитавших Аполлона и Артемиду. «Вместе с ними были отправлены провожатыми для безопасности девушек пять гиперборейских горожан. Это те, кого теперь называют перфереями и весьма почитают на Делосе» (Hdt. IV 33) [5, с. 195]. Лексикограф Гесикий Александрийский объясняет значение слова *πέρφερες* так: *θεωροί* [23, S. 98]. Теорами назывались послы-«наблюдатели», исполнявшие поручения культового характера – обращения к оракулу или присутствия на религиозных празднествах в других странах. Слово *πέρφερες* очевидно происходит от глагола *φέρω*, “носить”, снабженного предлогом *περί*, “вокруг”, т. о. «“перфереи” – это “носители”, “переносители”, “переносчики”, “доставители” тех жертв и приношений, которые направлялись от населения Аполлону» [16, с. 423].

Именно от *πέρφερες* немецкий филолог Г.Л. Аренс выводит имя гипербореев. Аренс обращает внимание на тот факт, что на Крите месяц июль назывался *Ἰτερβέρητος*, а сентябрь в Македонии и Пергаме – *Ἰτερβέρηταιός*. Именно в эти месяцы праздновались в этих странах праздники урожая, посвященные Аполлону. Глаголу *φέρω* в македонском диалекте соответствует *βέρω*, а стало быть *Ἰτερβέρηταιός* тождественен здесь слову *Ἰτερβέρηταιός*, которое, в свою очередь, близко к *πέρφερες* Геродота.

Таким образом, *Ἰτερ* + *φέρω* дает, по мнению Аренса, *Ἰτερβέρητες*, *Ἰτερβόροι*. И гиперборейцы, если исходить из этимологии данного этнонима, – это не какой-то особый народ, а просто служители Аполлона, приносящие на Делос дары, посвященные их богу [21, S. 340–342].

Данная трактовка являлась одной из наиболее влиятельных в европейской классической филологии. Ее придерживались, в частности, В. Маннхардт, О. Крузиус, О. Граппе, А. Моммзен, Л. Вебер, А.Ф. Лосев.

Другая традиция в толковании топонима «Гиперборея» связана с упомянутой Титом Ливием горой Бора во Фракии (Tit. Liv. XLV 29, 8), служащей границей между установленными Луцием Эмилием Павлом третьей и четвертой македонскими меридианами. Какую именно гору имел в виду древнеримский историк, неизвестно. Однако было высказано предположение, что термины Бора, или Борейя могли употребляться не только в качестве топонима, но и в более широком смысле.

По предположению Э. Мааса, название *Βορέα* когда-то носили горы во Фракии, – видимо, Родопы. С ним увязывается версия автора «Индоевропейского этимологического словаря» Ю. Покорного, по которому название народности *Ἰτερ-βόροι* происходит из фракийского языка [25, S. 477]².

² Стронником фракийской гипотезы был петербургский лингвист Ю.В. Откупщиков [18, с. 295–296].

Таким образом, получается, что гиперборейцы – это «люди, проживающие за Борей», где бы она не находилась. Однако существует немало причин сомневаться в близком соседстве гипербореев с фракийцами. Отдаленный северный край мира, каковой представлялась грекам Гиперборея уже в первой половине VII в. до н. э., никак не мог находиться настолько близко от Эллады. Уже во времена Гомера, что явствует из его поэм, географический кругозор древних греков простирался далеко за пределы македонских и фракийских гор.

В силу этих обстоятельств, заявляет венгерский лингвист Я. Харматта, мы должны отвергнуть как предположение, что в названии гиперборейцев скрывается прежнее имя фракийской горы Ворéа, так и саму версию о происхождении имени гиперборейцев из фракийского языка. «Название гиперборейцев происходит, по всей вероятности, из греческого языка, и в его части -воре- должно быть искомо греческое соответствие индоевропейского слова *gʰorí- “гора”. Кроме названия народности Ὑπερβόρειοι, из этого корня произошли и слова βόρειος и Ворéας. Эти единицы греческой лексики должны быть рассматриваемы весьма древними, так как их основной элемент *ворí- не встречается даже в самых древних памятниках греческого языка. ... Исчезновение слова *ворí- “гора” из греческой лексики может быть объяснено тем, что это слово когда-то служило и названием большой мифической горы, за которой обитали – по верованиям греков – счастливые гиперборейцы, и язык стремился избавиться от омонимии. Несколько позже, но не позднее VIII в. до н. э. было вытеснено и имя *Ворéа другим названием: Ῥιταία ὄρη. Таким образом, возникновение названия гиперборейцев и их мифа произошло, наверняка, задолго до эпохи Гомера, по всей вероятности, во II тыс. до н. э.» [22, р. 66].

Таково состояние дел в классической филологии касательно этимологии термина «Гиперборея».

Вместе с тем в европейской истории предпринимались и альтернативные попытки истолковать термин «Гиперборея».

В XVI–XVIII вв. после фактического забвения научной мыслью термина «Гиперборея», который на протяжении столетий применялся лишь в качестве поэтической аллегории холода, мрака и предельной удаленности, в некоторых странах начинает пробуждаться интерес к гиперборианской тематике. Это был период становления национальных государств. На первый план выдвинулось представление о политическом интересе, связанном с международным престижем того или иного государства и с его историческими правами на господство. Возведение своей истории к древнейшим, гиперборейским временам должно было служить сильнейшим доказательством величия нации и ее «первородства» в мировой истории.

В первую очередь эта тенденция проявлялась в североевропейских государствах. Нидерландский ученый Горопий Бекан отождествил с гиперборейцами кимвров – предков антверпенцев, народа, по его мнению, сформировавшего античную цивилизацию. Язык гипербореев, т. е. антверпенский диалект голландского языка, Бекан провозгласил самым древним языком в мире, на котором говорили еще в Раю. Для доказательства этого тезиса он использовал изошренную этимологическую эквилибристику, которая стала предметом насмешек у научного сообщества (с легкой руки Лейбница разного рода абсурдные этимологии величались впредь не иначе как «горопизирование», *goropiseren* [15, с. 286]).

К «горопизированию» прибегали и прочие «наследники гипербореев». Так, шведский философ Г. Штэрнфельм доказывал, что все древнегреческие культы были рождены на шведской земле, что Аполлон – это Один, сын Одина Ньёрда – это Норд, которого греки перевели как «Борей», а имя Абарис – это искаженное Эварт или Иварт. А его соотечественник О. Рудбек объявил Швецию, якобы называемую греками иногда

Гипербореей, а иногда Атлантидой, колыбелью человечества, из которой по всему миру распространились важнейшие знания и идеи. Причина, по которой эта «величайшая истина» была забыта, заключалась в искажении шведских имен и названий, которые Рудбек взялся восстановить. Так, путем прихотливых генеалогических цепочек ученый возводит слово «Гиперборея» к «Yfwerbornes», некогда якобы означавшему по-шведски «место, где проживают высокороднейшие из людей» и неверно транскрибированному Диодором Сицилийским на греческий лад ([7, с. 51–52]; ср. [13, с. 175]).

Метод вольной реконструкции «испорченных» имен и топонимов был призван обосновать не только исключительную роль страны свеев в мировой истории, но и ее притязание на ведущее положение в современной Европе (напомним, что в XVI–XVII вв. Швеция выступала на международной арене как великая держава). Знаменитый шведский дипломат Петр Петрей, один из основоположников т. н. норманской теории, в своей «Истории о великом княжестве Московском» (1615 г.) доказывал с помощью этого метода шведское происхождение варягов, призванных княжить на Русь – Рюрика, Синеуса и Трувора: «Русские не могут так правильно произносить иностранные слова, как мы, но прибавляют к ним лишние буквы, особливо когда произносят собственные имена; так Рюрик мог называться у шведов – Эрик, Фридерик, Готфрид, Зигфрид или Родриг; Синеус – Сигге, Свен, Симон или Самсон; Трувор – Туре, Тротте или Туфве» [19, с. 219]. Таким образом, получалось, что основателями великокняжеской династии крупнейшего восточноевропейского государства – Древней Руси – также были шведы.

Такого рода этимологическая агрессия, формировавшая чувство национальной гордости свеев и подогревавшая их имперские амбиции, всецело поощрялась шведской короной.

На рубеже XIX–XX вв. к теме Гипербореи в очередной раз вернулся широкий интерес, в том числе благодаря усилиям модных мыслителей-эзотериков, представлявших Гиперборею в качестве прародины цивилизации, с утратой которой началась деградация человечества. Не все из них, впрочем, были склонны искать ее на реальной географической карте. Так, согласно основоположнику и ярчайшему представителю традиционализма Р. Генону, Гиперборея как «первоначальный Эдем» относилась к области сакральной географии, и ее поиски должны носить не эмпирический, а духовный характер. Экзистенциальный Север являлся изначальной ориентацией и истоком Традиции – именно это, по Генону, утверждают Веды и другие сакральные тексты. «Изначальным и высшим сакральным Центром в рамках всей нашей Манвантары» служил гиперборейский Туле, все же остальные «сакральные острова», в т. ч. Атлантида (связываемая в традиции не с Севером, а с Западом), были лишь его образами» [4, с. 497–498].

По мнению Генона, само имя «Гиперборея» – не более чем дань обычаю, принятому у древних греков. Однако «сам факт употребления именно такой формы уже свидетельствует, что греки, по меньшей мере, в эпоху “классицизма”, утратили понимание изначального смысла данного названия» [4, с. 499]. Правильнее использовать просто «Борея» – слово, эквивалентное санскритскому *Varahi*, или «Земля вепря» (корень *var* в имени вепря в северных языках встречается в форме *bor*), одному из наименований гиперборейского Туле как изначального духовного центра. Именно вепрь («вараха») фигурирует в Ведах как третий из десяти аватар Вишну в нынешнем космическом цикле – Манвантаре, а также – как вся наша Кальпа целиком, т. е. «весь цикл проявления нашего мира, обозначен в ней как Швета-вараха-Кальпа, “цикл белого вепря”» [3, с. 190]. Кстати, в северных говорах России слово «вараха» означает грязнуля, свинья.

С Геноном полемизирует современный русский традиционалист, историк Александр Елисеев, считающий, что греки использовали понятие «Гиперборея» совершенно сознательно, указав приставкой *ὑπερ* на неотмирность, сакральность Севера, общую для всех индоевропейцев: «Когда Золотой век окончился, Гиперборея исчезла с плана видимой нами (физической) реальности. Символически это выражалось в нашествии льдов, которые ныне сковывают Арктиду. Ледяная толща скрывает некоторое внутреннее измерение, в котором расположен земной “рай”. Греки населяли этот рай гиперборейцами – людьми золотого века. Собственно говоря, приставка “гипер” нужна была греками для того, чтобы указать на запредельность некогда утерянной священной страны. “За Бореем” – это нужно понимать не только географически, но и символически. Это означает, что гиперборейцы обитают на Севере, причем именно на внутреннем, сокрытом севере, который есть полюс духовной мощи» [10].

По мнению А. Елисеева, греки могли символически связывать с Гипербореей поляны, также именованных борисфенитами – от реки Борисфен (ныне Днепр), названной по имени Борей, бога северного ветра. В свою очередь, этимология слова «поляне» может быть возведена к слову «полюс» (как это уже осуществлялось в средневековой «Великопольской хронике»). Корректна эта этимология или нет, но она подчеркивает нордическую природу полян, их связанность в сознании греков с самим архетипом Севера, Норда. «Приднепровье и Скифия (Сколотия) рассматривались здесь как некие символические проекции изначальной северной страны – Гиперборей. Для человека традиционного общества само расположение в материальном пространстве было не главным, на первом месте находилось расположение в мистической, духовной вселенной. И тут важнее всего было наличие сходства с некими изначальными, сакральными реалиями» [10].

По мнению Л.П. Грот, выяснение происхождения термина «Гиперборея» позволит дать ответ на вопрос о том, кем являлись гиперборейцы из античных легенд. Историк обращает внимание на тот факт, что древние источники, прежде всего византийские, относили эпитет «гиперборейский» в первую очередь к народу руси. Например, Никита Хониат выражается о руси так: «которых называют и скифами гиперборейскими».

Грот напоминает, что грекам была присуща склонность переводить «заграничные» имена на свой язык, максимально сохраняя их значения. Аналогом греческого Борей, по догадке историка, выступает древнерусское имя Север, которое изначально не было обозначением стороны света (для северных широт использовалось слово «полночь»), а являлось, по всей видимости, именем первопредка народа, который назвался этим именем после его смерти.

Древнерусское имя Север Грот связывает с индоиранским *saurya-*, имеющим различные пространственные значения, т. е. его происхождение «связывается с индоевропейским субстратом в Восточной Европе. Соответственно, носители имени славян “нарекосаша съвер”, когда мигрировали в эти области» [6, с. 129–130].

Л.П. Грот совершенно правильно обращает внимание на тот факт, что жители Гиперборей не могли называть себя греческим словом. Верно и то, что греки не могли взять название произвольно, из «ниоткуда». Скорее всего, их слово в самом деле было калькой с настоящего названия. Или словом, указывающим на сущность страны. Взяв за основу этот тезис, предложим собственный вариант этимологической интерпретации термина «Гиперборея».

Если исходить из «народной», как считал А.Ф. Лосев, этимологии этого слова, Гиперборея – это то, что находится «за» Бореем, «за» Севером, т. е. еще дальше, чем те места, откуда на греков обычно дул северный ветер. Эпоним «Борей» до сих пор широко известен. Его знает даже британский премьер Борис Джонсон, заявивший во время

выступления на Генассамблее ООН, что подумывает сменить свое имя на «Борей» и тем поддержать ветряную энергетику [12].

Нужно, однако, отметить, что греческое *ὕπερ*- не вполне правильно переводить предлогом «за». Потому что по-гречески «за» или «после» – это *μετά*-. Например, «метафизика» – это то, что идет «за физикой», «после физики».

А *ὕπερ*- по-гречески это вовсе не «за», *ὕπερ*- – это что-то большое. Например, мы говорим «гиперзвуковой» самолет. Кстати, однокоренным словом является английское *super*- или немецкие *über*-, *ober*-. Мы знаем слово *superman* – это «сверхмужчина» или «большой мужчина». Или в немецком *Oberleutnant* – это «старший лейтенант», «большой лейтенант»...

Итак, Гиперборея – это Сверхборей, Сверхсевер. Не в смысле «за севером» где-то географически, а что-то такое «сверх», «очень» Север.

Казалось бы, это нам ничего не дает. Ну, сверхсевер, значит, еще более холодное, чем, например, скифские степи. Однако запомним, что в первую очередь, *ὕπερ*- означает «большой» или «огромный».

Рассмотрим корень слова **βορέϊα*. Почему они называли север **βορέϊα*? Почему мы называли север «севером» – это отдельный вопрос, и о нем ниже. Пока разберемся с греческим. Корень здесь – **βορ*. Гласные в корнях можно опускать, они ничего не значат, кроме обозначения диалектной специфики. Итак, корень *BR*-. Более того, поскольку греческий язык не знает различия между *B* и *V*, как и испанский, и ряд других индоевропейских языков, то корень здесь *BR*- и *VR*-.

Кстати, в слове «север», которое состоит из приставки *SE*, и корня *VER*, мы видим тот же *VR*-. «Борея» и «север» – однокоренные слова! И мы, кстати, «север» назвали «севером» не просто так, само название должно было указывать на суть, на то, что именно обозначается этим словом.

Этот индоевропейский корень очень богатый, в нем есть все, что угодно: и латинское *veritas* – «истина», и наше славянское «вера», и немецкое *Wahrheit* – «истина», и индийский бог Варуна, и славянские «ВЕРтеть», «ВРЕмя», «ВОРота», «ВРать» «ВоР», и прочее, означающее что-то поВОРачиваемое оБОРачиваемое. Также есть слова «ВАРить» и «ВАРганить», т. е. соединять что-то и перемешивать. «БРАТ» отсюда же – нечто родственное, соединенное в роду. Но здесь же и *war* – «война», и «БОРьба». Откуда и пошли БАРОны, БАРИны и БояРе. Да и мальчик, мужчина, *BOy* – отсюда же, как и «ВОин», потому что он в бою участвует.

Мы видим, что *B* и *V* легко заменяются в одном корне без потери смысла. Не удивительно, что эти значения связаны с предыдущими, которые относятся к верчению и оборотничеству. Война и борьба – это тоже что-то, где «смешиваются в кучу кони, люди», как сказал поэт. Да и М. Хайдеггер шутил: «кто борется, тот обнимается». А вот как смешение и переворачивание связано с истиной, верой и временем, это лучше спросить у Гегеля, у которого истина всегда является диалектическим противоречием, включающим в себя борьбу(!!!) противоположностей. Великий философ был всегда чуток к языку!

Все эти значения будем иметь в виду, а пока отметим еще вот что: одно из значений корня есть во всех европейских языках – это *бер*, «медведь». По-английски *bear*, по-немецки *Bär*. У нас медведь назывался тоже «бером», отсюда и слово «БЕРлога» – место, где лежит медведь. «Медведем» наш бер стал назваться, потому что есть поверье о том, что нельзя называть хищника его именем, чтобы его на себя не навлечь. Использовались иносказания: «тот, кто мед ест», **medv-ěd-*, «медведь». (Народная этимология «тот, кто ведает мед» не верна: в этом случае было бы «медовед», и соединительная «о» никуда бы не выпала. Хотя, если учитывать, что «есть» и «ведать» близки друг другу,

что наблюдается во фразе «отведай-ка медку», то исконный смысл слова сохраняется и в «народной» этимологии.)

Если на Руси медведя не называли его собственным именем *бер*, то, напротив, слова *bear* в английском языке и *Bär* в немецком языке, обозначающие медведя, сохранились.

Существует популярная гипотеза, возводящая английское *bear* и его эквиваленты в других языках к прагерманскому **beron* и, далее, к индоевропейскому **bhego-*, означающему «коричневый» (ср. *brown*) [24, р. 157]. Утверждается, что это слово пришло, как и в славянских языках, на замену индоевропейскому **rkso-* (> гр. *ἄρκτος*, лат. *ursus*), собственно, означавшему медведя. От страха перед медведем его называли, дескать, просто «коричневый зверь». Эта идея представляется сомнительной, поскольку не зверей называли по названию цвета, а наоборот – цвета «в честь» зверей, которых древний человек видел регулярно, или явлений природы. БУРый – это цвет БЕРа, а не наоборот.

Кстати, о слове *Berlin*. Если вы приедете в Берлин, то увидите, что везде стоят медведи, символы города. *Berlin* – это «медвежий угол», «медвежья линия». Это, между прочим, славянский город. Они это прекрасно помнят, у них это в летописях есть, что Берлин был у славянского князя по прозвищу Медведь немцами выкуплен, и теперь там столица этого государства. Есть гипотеза, что название города произошло от некоего корня «бирл», что означает грязь, и окончания «ин». Однако, аргументов за эту гипотезу меньше. Город связан с медведем с 1280 г., когда он точно зафиксирован на гербе. Имя князя тоже известно из летописей. В то время как другие князья называли свои столицы собственными именами (взять хоть у нас Владимир, Ярославль), немецкий князь зачем-то назвал свой город в честь грязи. К тому же окончание ИН свидетельствует о женском роде в немецком языке, тогда как Берлин пишется с мужским артиклем. Все таки Бер-лин, а не Берл-ин. В других городах со схожими названиями так же есть культ медведя, например, в Берне – столице Швейцарии – находится огромный медвежий зоопарк, который наблюдал профессор Плейшнер из знаменитого фильма. Итальянский город Верона получил свое название, как полагают, от этрусского названия ВЕРа, что означает время года – весна. Вспомним, что в древнерусском календаре, да и сейчас в украинском или белорусском, времена года и названия месяцев называются по характерным явлениям (жовтень, листопадень), возможно, весна получила у этрусков название по явлению пробуждения медведей из спячки.

Итак, Гиперборея означает «большой медведь» или «Большая медведица». Это «Страна большой медведицы». Именно так, собственно, они ее и называли, потому что там находятся Большая и Малая Медведица, там находится Полярная звезда, т. е. это направление в северную сторону. Согласно мифу, Рея, желая спрятать своего сына Зевса от пожирающего своих детей Кроноса (Хронос – время), отдала его на сохранение двум нимфам – дочери и матери. В благодарность спасенный от времени в вечность Зевс поместил их на небо, причем именно рядом с той точкой, которая неподвижна на небе, не вертится вместе с небосводом и поэтому может всегда указывать правильный путь, быть ориентиром. А если быть более точным, она вертится быстрее всех, но вокруг самой себя, поэтому Полярную звезду греки называли «собачий хвост», представляя себе собаку, которая гоняется за своим собственным хвостом. Как бы вокруг небесной оси вращается весь мир и две медведицы рядом. «Трутся об ось медведи, вертится Земля», как поется в популярной песне. Истину, *veritas*, опять корень ВР (!!!), как «вечное возвращение (!!!) одного и того же» постигал в своем мышлении Ницше.

Кстати, только очень пылкое воображение может представить себе на месте этих созвездий медведей, да еще и с длинными хвостами, как их рисуют – таких медведей не бывает. Скорее уж можно представить ковши или телеги, как в простонародье и

зовут эти созвездия. Однако вертящаяся вокруг себя звезда или звезда, вокруг которой все вертится, изначально была у части индоевропейцев связана с корнем ВЕР или БЕР, а поскольку этот же корень есть и в слове *бер* – «медведь», то пришлось придумывать легенду, которая бы связывала медведей с этой звездой.

Звездное небо, которое, по словам Канта, не менее величественно, чем моральный закон внутри нас, – прекрасный дидактический материал. У тебя не может быть с собой книг, ты можешь быть в разных местах Земли и даже в разных веках истории, но из любой точки возможно, глядя на звездное небо и вспоминая легенды и мифы, связанные с ними, рассказать детям или ученикам об устройстве мира, истории богов, героев и людей, о старине. Недаром звезды в некоторых индоевропейских языках имеют корень *star*- (например, *star* в английском): согласно индоевропейской мифологии, на небо после смерти попадают старики и предки и служат нам учителями, маяками, являются объектами подражания, как *superstar* (это слово сохранило оттенок смысла).

Давайте еще раз посмотрим на слово *супер*-, или *гипер*-. Это опять-таки индоевропейское слово, гиперборейское, если угодно, которое состоит из двух корней: СУ и ПЕР. Что такое СУ? В латинском и других романских языках *sui* – это «сам» и «суть». У нас – «суть», «сущее», «сущность», «самость».

А что такое ПЕР? Это, соответственно, ПР-, которое есть везде в индоевропейских языках: «пырнуть», «переть», «Перун». латинское *pro*, греческое *πέρη*. Кстати, П очень часто меняется на Ф в индоевропейских языках: «персы» = «фарси». Мы говорим «первый», а англичане – *first*. Соответственно: «пэры», т. е. палата пэров, первых и т. п., например, в немецком *Fuhrer* – вождь.

Но в первую очередь ПЕР – это «удар» («пырнуть»). Таким образом, Перун и все остальное относится к чему-то первичному, к удару, т. к. Перун – это же одновременно и молния. По-гречески «огонь» – *πῦρ*. А *πέρης* – это «край», «предел», «самое первое», «первоначало», «первотолчок». Поэтому СУПЕР – это что-то типа «сущность начала», «само начало», «самое первое». А если ВЕР – это борющаяся внутри себя, вертящаяся истина-время, то ГИПЕРБОР надо переводить как «самая первая истина», или «суть начального времени».

Когда начинаешь путь к корням, то так называемый «точный перевод» так же невозможен, как перевод поэзии или высшей философии типа ранних греков, Гегеля или Хайдеггера. Зато перевод будет глубоким и широким, дающим простор для мысли, точность же – обуживает. Этот ГИПЕРБОР у нас потерял середину, а именно ПЕР, и просто превратился в СЕВЕР, т. е. «самое верное», «надежное», «неизменное», символом чего, конечно, является Полярная звезда.

«Страна Большой Медведицы» – это, конечно, уже вульгарное, сниженное с эзотерического до профанного понимание и название. Сакральный же смысл названия легендарной северной страны, и, скорее всего, самоназвание, с которого греки и сделали кальку, было название со смыслом «страна первоистока», «первородина».

Список литературы

1. Беляков А.В., Матвейчев О.А. Гиперборея: приключения идеи. М.: Книжный мир, 2019. 416 с.
2. Гекатей Абдерский. О гиперборейях / публ. А.В. Подосинова // Труды кафедры древних языков. Вып. III. М.: Индрик, 2012. С. 145-185.
3. Генон Р. Символы священной науки. М.: Беловодье, 2002. 496 с.
4. Генон Р. Атлантида и Гиперборея // Атлантида и Гиперборея: Мифы и факты. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. С. 496-503.
5. Геродот. История. Л.: Наука, 1972. 600 с.

6. Грот Л.П. Прерванная история русов. Соединяем разделенные эпохи. М.: Вече, 2013. 184 с.
7. Грот Л.П. Призвание варягов, или Норманны, которых не было. М.: Алгоритм, 2013. 368 с.
8. Джаксон Т.Н., Коновалова И.Г., Подосинов А.В., Фролов А.А. Северная Евразия в картографии античности и средних веков. М.: Аквилон, 2017. 528 с.
9. Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М.: Наука, 1982. 456 с.
10. Елисеев А.В. Великая Скифия // Сайт Правая.ру. Радикальная ортодоксия. 2012. 29 марта / URL: <http://pravaya.ru/side/16346/22605>
11. Иванчик А.И. О датировке поэмы «Аримаспея» Аристея Проконнеского // ВДИ. 1989. № 2. С. 29–49.
12. Исакова Н. Борей вместо Бориса: Джонсон признался в желании сменить имя в честь бога ветра // Информационный портал Life.ru. 2021. 23 сент. / URL: <https://life.ru/p/1437673>
13. Карамзин Н.М. История государства Российского: В 12 т. Т. 1. М.: Наука, 1989. 640 с.
14. Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. 1949. №1. С. 730-838.
15. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 47-545.
16. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957. 620 с.
17. Матвейчев О.А. Гиперборея и гиперборейцы в трудах античных ученых // Социально-гуманитарные знания. 2017. №3. С. 291-309.
18. Откупщиков Ю.В. 'Απόλλων (Мифолого-этимологический этюд) // Откупщиков Ю. В. Очерки по этимологии. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2001. С. 293-301.
19. Петрей П. История о великом княжестве Московском // О начале войн и смут в Московии. М.: Фонд Сергея Дубова. Рита-Принт, 1997. С. 151-464.
20. Страбон. География. Л.: Наука, 1964. 944 с.
21. Ahrens H.L. Zur griechischen Monatskunde // Reinisches Museum für Philologie. 1862. XVII. S. 329-367.
22. Harmatta J. Sur l'origine du mythe des hyperboreens // Acta Antiqua Academiae scientiarum Hungaricae. 1955. Т. III. F. 1-2. P. 57-66.
23. Hesychii Alexandrini Lexicon. Vol. III. Π-Σ / ed. P. A. Hansen. Berlin: Walter de Gruyter, 2005. 404 s.
24. Klein E. A Comprehensive Etymological Dictionary of English Language. Vol. 1. Amsterdam, London, New York: Elsevier Publishing Company, 1966. 1776 p.
25. Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. B. 1. Bern-München: Francke Verlag, 1959. 1183 S.

ON THE ETYMOLOGY OF THE TERM «HYPERBOREA»

O.A. Matveychev

Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow,
Russia

Different approaches to the interpretation of the term «hyperborean» are understood: an altable, scientific, «politically appropriate». In the final part of the article, the author provides his version of the etymological interpretation of the term «Hyperborea». Referring to the early Indo-European root basis of this word, the author comes to the conclusion that the original toponym had the meaning of the «Country of the Great Bear», or «the country of origin», «the original homeland».

Keywords: *history of philosophy, mythology, religion, etymology, Ancient Greece, Hyperborea.*

Об авторе:

МАТВЕЙЧЕВ Олег Анатольевич – кандидат философских наук, профессор, ФГОБУ ВО «Финансовый университет при Правительстве РФ», г. Москва, Россия. E-mail: matveyol@yandex.ru

Author information:

MATVEYCHEV Oleg Anatolyevich – PhD, Professor, Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, Russia. E-mail: matveyol@yandex.ru.

УДК 130.2

ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ ВАРВАРСКОЙ КУЛЬТУРЫ

С.И. Сулимов, И.В. Черниговских

ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», г. Воронеж

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.91

Цель исследования – обнаружение и раскрытие основных черт варварской культуры. Новизна исследования заключается в выявлении компонентов, характерных для культуры любого общества, которое представители цивилизованного социума называют варварским. В результате исследования были выявлены такие непреходящие варварские культурные черты как циклическое понимание времени, восприятие земли как ничейной (и общей) собственности, сакральное отношение к индивидуальной и клановой репутации, дарению и получению подарков, верность социальному статусу, воспринимаемому как судьба.

Ключевые слова: варварство, цивилизация, циклизм, фатализм, клановый менталитет, воинское общество.

Введение

Актуальность данного исследования обусловлена тем, что каждое цивилизованное общество в процессе межкультурных коммуникаций с варварской периферией в одностороннем порядке создаёт представления о варварах. Такие акторы цивилизации как дипломаты, путешественники, разведчики и торговцы, знакомясь с варварским образом жизни, сохраняют свои впечатления в форме ярких описаний и донесений, в которых характеризуют варваров как простодушных, но агрессивных дикарей. Со слов таких наблюдателей получается, будто цивилизованное общество окружено человекообразными существами, которым только предстоит однажды стать людьми. Но так ли это? Может быть, пресловутая варварская «дикость» маскирует вполне объяснимые с рациональной точки зрения культурные особенности, не слишком отличные от категорий культуры цивилизованного общества? В данной работе мы найдём ответ на этот вопрос, используя в качестве фактического материала описания варваров, составленные античными и китайскими авторами.

Если выяснится, что описания, составленные цивилизованными наблюдателями с обоих концов Евразии, совпадают, то, значит, речь идёт не об этническом своеобразии германцев или монголов, а о культурных универсалиях, отличающих цивилизованное и варварское общество друг от друга на любом историческом и этническом ареале. Но ведь варвары не остаются варварами бесконечно: вряд ли Собор парижской Богоматери можно назвать варварским строением, хотя его построили потомки варваров-франков. Следовательно, варварство и цивилизация являются не исключающими друг друга типами обществ, а этапами единого историко-культурного ритма. Однако так это или нет, мы узнаем, лишь познакомившись с основными категориями той культуры, которую представители цивилизованных обществ считают варварской.

Целью нашего исследования является обнаружение культурных универсалий варварства. Эта цель предполагает решение следующих задач:

- выявить единство варварского культурного типа;

- установить основные категории варварской культуры;
- раскрыть духовные и социальные факторы, стоящие за функционированием культурных универсалий варварства.

Методологической основой исследования послужили компаративистский анализ описаний варваров, оставленных античными и китайскими авторами, а также историко-культурный подход к функционированию варварского общества в его кочевой и оседлой модификациях.

Теоретической базой работы являются описания германских и степных варваров, составленные античным историком Публием Корнелием Тацитом и китайскими дипломатами Сюй Тином и Пэн Да-я. Особенно важен для нас тот факт, что Тацит имел дело с германцами I в. н.э., а Сюй Тин и Пэн Да-я посещали двор монгольского хана в XIII в., а значит, замеченные ими культурные особенности не могли быть переданы германцами номадам или номадами – германцам: слишком уж велик промежуток во времени и пространстве между Тацитом и его китайскими коллегами. Но поскольку и античные, и китайские авторы при написании своих работ ориентировались в первую очередь на современных им соотечественников, то за пояснениями и дополнениями их материала мы обратились к исследователям-историкам, подробно изучавшим соседство античной и китайской цивилизаций с варварским миром. Так, при рассмотрении культуры кочевников евразийской степи мы ссылаемся на работы С.Г. Кляшторного, А.М. Хазанова, Т.Д. Скрынниковой и А.Г. Юрченко. Автохтонная духовная культура германцев, на наш взгляд, была блестяще охарактеризована такими западными авторами как А. Стрингольм, Дж.Б. Бьюри, В. Грэнбек и Г. Дельбрюк. Немалым значением для нашей работы также обладают исследования И.В. Зиньковской, подробно изучавшей культурные универсалии варваров-германцев, но, к сожалению, не уделившей внимания номадам евразийской степи и поэтому не предпринявшей сравнительного анализа социально-духовных традиций оседлых и кочевых варваров.

Практическая значимость исследования заключается в использовании данной работы при чтении таких гуманитарных курсов, как социальная философия, культурология и философия культуры. Так же результаты исследования могут использоваться в дальнейших исследованиях взаимодействия цивилизованного и варварского обществ.

Культурное единство кочевых и оседлых варваров

Возникает вопрос: разве оседлые германцы долин Рейна и Эльбы и кочевники евразийской степи имеют между собой что-то общее? На первый взгляд кажется, что между степными скотоводами и лесными охотниками нет никакого сходства. Евразийские кочевники также не являются единым народом, а их племена не только всегда говорили на разных языках, но и далеко не всегда приходились друг другу современниками. Однако евразийские степняки древности и Средних веков представляли собой единый культурный тип, который имел немало общего с германскими варварами. Но обо всём по порядку.

Говоря о кочевниках, необходимо отметить, что распространенный в массовом сознании типаж всадника-пастуха и грабителя хоть немного достоверен лишь по отношению к туземцам евразийской степи. На самом деле ареалов кочевого скотоводства и, соответственно, типов кочевых обществ гораздо больше. К примеру, можно выделить такие типы кочевников, как евразийский степной, евразийский пустынный (аравийский), африканский, арктический и т. д. Однако, как отмечает отечественный специалист в области номадистики А.М. Хазанов, кочевое общество, где бы оно ни располагалось, имеет важную экономическую и поведенческую особенность – сам тип его производящей экономики не позволяет вести автономное существование. Кочевое общество в силу самого факта своего номадизма вынуждено идти на контакт с оседлыми

соседями [13, с. 51]. Номады не располагают ни необходимыми для автономной жизни ресурсами, ни навыками. К примеру, почти все кочевые племена были в той или иной мере знакомы с ремеслом, но очень многие изделия первой необходимости они выменивали в поселениях земледельцев. Точно так же рацион кочевника включает в себя молоко, мясо и творог, но хлеб всё равно придётся покупать у земледельцев. Если оседлые варвары могли позволить себе некоторое время жить в изоляции лесных чащ, гор или джунглей, то номады по самой своей сути обречены идти на контакт с внешним миром. При этом они, подобно оседлым варварам, не стремились создать портрет цивилизованных соседей, ограничиваясь лишь утилитарными отношениями с ними. Поэтому образ кочевого варвара создан цивилизованными народами в одностороннем порядке.

Из всех типов и разновидностей кочевников наибольшее влияние на историю цивилизованных обществ оказали номады евразийского степного пояса, раскинувшегося от Дуная в Центральной Европе до Ордоса в Северном Китае. Именно евразийские степные кочевники легли в основу художественного образа степняка – всадника, живущего в юрте, искусного в верховой езде и стрельбе из композитного лука. Именно поэтому слова «кочевник» и «степняк» стали синонимами, хотя, как мы уже заметили, кочевой образ жизни ведут также жители пустынь и даже тундры. Культура номадов евразийского степного пояса имеет ряд общих черт, о каких бы племенах ни шла речь: универсальная для всех степняков цветовая символика [15, с. 32], практически одинаковое общественное устройство у всех племён евразийской степи в различные эпохи и, конечно же, экономический уклад, а также сходные религиозные верования. В частности, исследование надписей, сделанных туземцами Великой степи на протяжении древней и средневековой истории, свидетельствует о том, что на пространстве от Мадары в Болгарии до реки Орхон в Монголии степняки чтили один и тот же пантеон [5, с. 166].

Все эти черты наглядно проявлялись в моменты возникновения так называемых степных империй, которые не были современницами друг друга, но возникали и жили, подчиняясь единому ритму. Разумеется, эти государства по своим внешним формам ничем не напоминали германские королевства средневековой Западной Европы или цивилизованные империи Рима и Китая. Но алгоритм их функционирования паразитическим образом совпадает с аналогичным ритмом варварских государств эпохи «тёмных веков». Так же читателя не должно обмануть кажущееся противоречие между кочевым образом жизни и государственностью. Разумеется, трудно ожидать от номадов строительства столичных городов, хотя в исторической практике такие случаи встречались, но метрополия, понимаемая как властный центр, присутствовала не только в степных империях, но даже в племенных союзах номадов.

Выше мы отмечали, что кочевники не могут обходиться без контактов с оседлым миром. Однако необходимо опровергнуть стереотип, согласно которому степное племя тождественно орде грабителей-налётчиков. Бесспорно, кочевники обладают большей мобильностью, чем оседлые грабители, но нападение на цивилизованные поселения вовсе не является их первоочередной задачей. Более того, завися от ремесленной и сельскохозяйственной продукции, степняки далеко не всегда готовы портить отношения с долговременными торговыми партнёрами. И, наконец, кочевой образ жизни – это вовсе не беспорядочное бродяжничество по степным просторам. Степняк гонит свои стада по заранее известным маршрутам с зимних пастбищ на летние и обратно, и для того, чтобы он отказался от проторенных путей, в степи должно произойти какое-то серьёзное, внештатное событие, типа засухи или кровавой междоусобицы. Сбитые с привычных маршрутов кочевники становятся по-настоящему опасными для оседлых соседей, но по своей воле они маршрутов не покидают. Зато, как справедливо отмечает ирландский историк Дж.Б. Бьюри, стоит одному кочевому племени сойти с

традиционного пути перекочёвок, как на всём степном пространстве срабатывает цепная реакция [1, с. 42–43]. Именно этим объясняется появление разноплеменных кочевых орд у Дунайского лимеса Римской империи или Великой Китайской стены, а вовсе не каким-то характерным для одних лишь кочевников хищническим инстинктом. Аналогичные процессы происходят и в обществе оседлых варваров, вооружая их сначала друг против друга, а потом и против цивилизованных соседей.

Также очень важно отметить, что в отдельных случаях кочевники могут переходить к оседлому образу жизни и, тем самым, перестают быть кочевниками. Данный процесс называется «седентаризация», и история знает его примеры: мадьяры, турки и уйгуры начинали свой исторический путь как номады, но затем перешли к оседлому образу жизни и освоили земледелие на достаточно высоком уровне. Следовательно, взаимодействие цивилизованного общества со степными варварами не отличается от аналогичного взаимодействия цивилизации с любыми варварами вообще [11, с. 40–48].

Культурные особенности варварства

Отечественный исследователь И.В. Зиньковская сформулировала семь особенностей, отличавших культуру германских варваров от культуры античных греков и римлян. Вот их перечень:

- представление о земле как о неотчуждаемой собственности всех людей;
- циклическое понимание времени;
- вера в судьбу;
- сакральное отношение к богатству;
- ритуальное значение обмена подарками;
- почтительное отношение к оружию;
- мистическое, а не юридическое понимание воинской чести.

Данные черты в той или иной степени присутствуют у всех народов, но в цивилизованном зрелом обществе они выражены слабее, чем в молодом варварском, и поэтому цивилизованный наблюдатель, имея дело с варварами, всегда акцентирует внимание именно на этой специфике. Для формирования целостного образа внешнего по отношению к цивилизации варвара, который является важной фигурой изучаемого нами взаимодействия, применим особенности И.В. Зиньковской не только к тщательно изученным ею германским племенам эпохи «тёмных веков», но и к евразийским кочевникам, которых записывали в разряд варваров представители китайской и исламской цивилизаций.

Земля в представлении варваров представляет собой пространство, принадлежащее всему человеческому роду и лишь условно, на какое-то время, разделенное между конкретными владельцами. По сути дела, варварский землевладелец, индивидуальный или коллективный, является лишь жителем земли, которую он называет своей. Весь мир как бы представляет собой огромную соседскую общину, которая не может существовать без своих жителей. Именно поэтому, с точки зрения варваров-германцев, землёй нельзя торговать: каждый человек именно живёт на своём месте в мире, а не владеет им как вещью. Вот как И.В. Зиньковская описывает древнегерманское отношение к земле: «Земля (выделено автором) не являлась объектом неограниченного отчуждения в отличие от движимого имущества. Одаль у скандинавов, heimorpi у готов – это не только земля, но и Отчизна и совокупность прав её обладателей. Одаль предполагал право наследственного и нерасторжимого владения землёй. В усадьбе земледельца заключалась модель вселенной... Полное имя человека состоит из его собственного имени и названия двора, в котором он живёт. В скандинавской мифологии мир – это совокупность дворов, населённых людьми, богами, великанами и карликами» [4, с. 199]. Скандинавы делили земной мир на Мидгард и Утгард, которые условно можно

назвать «дворами» людей и чудовищ. Аналогично полагает датский исследователь В. Грёнбек, обнаруживший, что, по мнению язычников-скандинавов, весь Мидгард состоял только из человеческих «дворов», а всё, что под данный критерий не подходило, автоматически считалось принадлежащим миру чудовищ. «Узнав, что древние полагали, что границы мира располагаются неподалёку от их поселения, мы должны сделать вывод, что их мир был очень ограничен; но всё дело в том, что представления древних людей о мире основывались на том, что они вкладывали в понятие горизонта гораздо более глубокое значение, чем мы. Насколько большим было поселение? Наши ответы на этот вопрос, которые очень похожи на идеи древних, могут быть такими: здесь живём мы, оно наполнено честью, удачей, плодородием – это целый мир. Поселение – это и есть Мидгард» [2, с. 148]. То есть мир в представлении германских варваров не был пустым пространством, ведь двор не существует без жильцов. Поэтому пустоши и малолюдные земли всегда привлекали варварских переселенцев, даже если по пути им предстояло пересечь границу цивилизованной империи.

Похожие представления об обитаемом мире были и у кочевников евразийской степи: вся земля, лежащая под небом, являлась, по их мнению, единым целым. Одна территория никак не могла быть юридически отделена от другой, если обеими областями владела единая социальная общность. Более того, само владение землёй в понимании кочевников могло быть только коллективным и неотделимым от общности, которая на данной земле живёт. Термин «улус» означает вовсе не земельный надел, а группу людей, возглавляемую тем или иным правителем. Неслучайно синонимом улуса является слово «иргэн» – коллектив, члены которого необязательно приходятся друг другу родственниками. То есть степной хан правит не территориально локализованным ханством, а своими подданными, которых он волен вести на любую территорию, если ему хватит сил сразиться с её туземцами. Отечественный исследователь Т.Д. Скрынникова удачно предложила переводить термины «улус» и «иргэн» как «народ» или «племя», потому что именно люди и их скот занимают кочевье, пользуются его травами и водами, а без населения кочевье превращается в необитаемую равнину [8, с. 35]. Зная эту особенность варварского восприятия земли, мы легко уясним суть пограничных конфликтов между варварскими племенами и цивилизованными государствами. Ведь варвары, не отделявшие территорию от её владельцев, не могли понять, почему пограничная стража той или иной империи не позволяет им занять пустующие приграничные территории. А для цивилизованных чиновников варварские переселенцы были в первую очередь нарушителями границы, которые самовольно захватывают земли, находящиеся в собственности государства и не используемые лишь в данный момент.

Время воспринимается варварами циклически. Ритм жизни мира кажется им повторяющимся и требующим регулярного возобновления. В частности, ежегодным праздником, ритуальный смысл которого заключался в новом начале жизненного цикла, у скандинавов считался Йоль, самый короткий день зимы. Аналогичный праздник имел место и у кочевников, хотя и проводился летом. Сама человеческая жизнь не считалась варварами конечной. Не имея развитых представлений об индивидуальном загробном бессмертии, варвары парадоксальным образом считали, что рождение потомков обновляет жизнь покойных предков.

Важно отметить, что варварам чуждо стремление цивилизованного человека вести точный счёт времени. В представлении варвара вся жизнь представляет собой единый путь, по которому можно идти с различной скоростью и на котором ничего не исчезает безвозвратно. Любое событие или достижение, не произошедшее сегодня, обязательно случится завтра, или послезавтра, или когда-нибудь ещё, но ни один шанс на что-либо в принципе не может быть утрачен. Китайский дипломат Пэн Да-я,

посетивший ставку монгольского хана в XIII в., удивлялся степным представлениям о времени: «Что касается собственных обычаев татар, то сами по себе они ничего не понимали (в исчислении календарей). Стоило зазеленеть траве, они считали, что прошёл год, а стоило впервые появиться новому месяцу – что прошёл месяц. Когда кто-нибудь спрашивал их о возрасте, они считали на пальцах, сколько раз (за время их жизни) начала зеленеть трава» [14, с. 29]. Для образованного китайца нежелание кочевников точно считать годы и месяцы выглядело признаком крайней глупости и ограниченности. Однако дипломат не задумывался о том, что в масштабах человеческой жизни действительно неважно, какой в данный момент наступил месяц. Если варвар не занимается земледелием и поэтому не зависит от сельскохозяйственного календаря, то у него нет необходимости сверять свои решения и поступки с временами года. Точно так же легко объясняется отсутствие у варваров интереса к собственному возрасту: ведь их взгляд обращён на практические вопросы сегодняшнего дня.

Также для варварских народов характерна *живая и деятельная вера в судьбу*, ничем не напоминающая печальный фатализм представителей зрелого цивилизованного общества. Варвар признаёт, что далеко не все события и обстоятельства его жизни зависят исключительно от него, но не считает себя безвольной жертвой фатума. Он принимает унаследованные от предков и диктуемые ситуацией обязанности так, как актёр принимает роль, и старается соответствовать им наиболее убедительно. Именно поэтому цивилизованный наблюдатель считает варваров неприхотливыми и бесстрашными – ведь любой жизненный путь предполагает испытания, лишения и утраты. И если цивилизованный человек пытается «выправить» свою жизнь наиболее удобным для себя образом, то варвару достаточно неукоснительного исполнения своей социальной роли, к каким бы практическим результатам это не привело. Обратимся к историческим фактам. Уже знакомый нам Пэн Да-я так описывает отношение кочевых воинов к тяготам службы: «Что до их наград и наказаний, то по их обычаю выполнять свой долг считается само собой разумеющимся, и это никто не решается воспринимать как заслугу. Взаимно друг друга убеждая, они говорят: “Если мой господин пошлёт меня в огонь или в воду, я пойду ради него”. Когда речь заходит о голоде, холоде и тяжких лишениях, то они говорят только “*dai*” (курсив автора) [*dai* означает “нехорошо”]» [14, с. 37–38]. На самом деле «голод, холод и тяжкие лишения» беспокоили степняков не меньше, чем их китайского гостя, но, будучи воинами, они не видели альтернативы своему образу жизни. Можно образно сказать, что именно такова судьба воина, и он должен её принять от начала до конца. Аналогично понимали судьбу и оседлые варвары Западной Европы. В частности, шведский историк А. Стринггольм приводит такой вошедший в историю диалог между викингами: «Провожая на корабль сына, отец спрашивал его: “Как ты будешь вести себя в битве, если узнаешь, что должен пасть в ней?” – “Не жалея себя, я стану рубить обеими руками”, – отвечал юноша. “А когда тебе скажут, что ты останешься жив?” – “Тогда мне и не надобно беречь себя, пойду вперёд, сколько будет можно”» [9, с. 353–354]. Разумеется, с точки зрения цивилизованного человека такой подход к жизни казался безрассудным и нередко таковым являлся. Однако необходимо отметить, что варварами руководила всё-таки не безответственность. В частности, возможно, именно в этом кроется разгадка прочности браков у древних германцев и средневековых кочевников: их жёны не считали, что при помощи юридического бракоразводного процесса можно изменить свой предначертанный судьбой статус.

Описывая культурную картину мира древних германцев, И.В. Зиньковская делает акцент на *мистическом понимании ими материального богатства*. Если для цивилизованного человека богатство – это один из материальных ресурсов, которым можно пользоваться для достижения каких-то конкретных целей, то для варвара

богатство в первую очередь является признаком личного достоинства человека. Варвар понимает богатство не количественно (как некую сумму денег или дорогих вещей), а качественно – как признак доблести, трудолюбия или смекалки. «Согласно представлениям германцев, в сокровищах, которыми обладал человек, воплощались его личные качества и сосредоточивались его счастье и успех. Лишиться их значило погибнуть и потерять удачу. В золоте и серебре материализовалось счастье его обладателей. Украшения, кольца и браслеты были важными знаками общественного положения и доблести» [4, с. 201]. Сходным образом относились к богатству и степняки, но с важной оговоркой: от сундуков с золотом среди степи мало проку. Поэтому кочевые предводители использовали в качестве индикатора своего могущества скот. Хан или бай по своему статусу должен был владеть огромными табунами, стадами и отарами, что служило зримым воплощением его могущества. Но, как мы увидим ниже, это материальное могущество вовсе не считалось статичной единицей, и варвары не пытались его сберегать и постепенно преумножать.

С точки зрения цивилизованных дипломатов, торговцев и шпионов, варвары демонстрировали странное сочетание мелочности и простодушия: они могли тщательно хранить воинские трофеи, вовсе не интересуясь их рыночной стоимостью, и при этом отказываться от выгодных сделок с пришлыми купцами. Более того, воспринимая дорогую вещь именно как артефакт, а не товар, варвары часто даже не знали, как надлежит ей пользоваться, хотя при этом старательно берегли её. Тацит буквально высмеивает за эту черту германцев: «Можно у них видеть серебряные сосуды, полученные в подарок их послами или князьями, в таком же малом почёте, как и те, которые лепятся из глины. Правда, ближайшие к нам, по причине торговых сношений, ценят золото и серебро, знают и различают некоторые из наших монет, но у живущих внутри страны в употреблении более простой и старинный способ торговли – обмен товаров» [12, с. 44].

Из такого своеобразного отношения к вещам следует оригинальное, почти *романтическое отношение варваров к дарению и получению подарков*. Эта особенность варварского менталитета много раз ставила в тупик цивилизованных дипломатов, и поэтому необходимо рассмотреть её подробно. И римские, и китайские авторы поражались привычке варваров просто и буднично просить о подарках и дарить их. В частности, Тацит так описывает удививший его германский обычай: «По отношению к праву гостеприимства, никто не делает различия между знакомым и незнакомым. Если гость, уходя, что попросит, в обычае уступать ему; с такой же бесцеремонностью хозяин может попросить что-нибудь взаимно. Германцы любят подарки, но не вменяют своих во что-нибудь другому, ни получаемыми от других не считают себя обязанными: во взаимных отношениях между гостем и хозяином господствует ласковость» [12, с. 52]. Похожий обычай степняков описал Сюй Тин, китайский разведчик, посещавший монголов в XIII в.: «Если они видят чьи-либо вещи и хотят их получить, они называют это *сахуа* (здесь и ниже – курсив автора). Если [владелец] их отдаёт, они говорят: *на-ша инь*; на языке татар это значит “хорошо”. Если [владелец] их не отдаёт, они говорят: *мао-у*; на языке татар это значит “плохо”. *Сахуа* по-китайски означает “выпрашивать»» [14, с. 38]. То есть цивилизованные люди, привыкшие к тому, что вещи стоят денег, а деньги следует беречь и не тратить напрасно, удивляются готовности, с которой варвары безвозмездно отдают и беззастенчиво просят материальные предметы. Чтобы подчеркнуть контраст между варварским и цивилизованным отношением к деньгам и дорогим вещам, можно вспомнить китайское представление об отдельном круге преисподней, где мучаются те, кто обещал дать денег и не дал [7, с. 212–213]. При таком сравнении варварская готовность дарить и получать подарки ставила цивилизованных

наблюдателей в тупик. Тацит счёл её проявлением доброжелательной наивности, Сью Тин – вошедшим в привычку попрошайничеством, и оба автора не угадали.

Дело в том, что ни одно варварское общество не имело такого уровня рационализации труда, при котором стал бы возможен выпуск стандартизированной продукции. Поэтому почти каждая вещь могла быть только индивидуальной и поэтому запоминающейся. Отдавая её в подарок, человек, таким образом, дарил память о себе, и, соответственно, проситель подарка иносказательно выражал желание сохранить связь с дарителем (хотя бы через воспоминания о нём). Поэтому подарок вовсе не был для варвара мелочью, ведь даже самая незначительная вещь, будучи подаренной, порождала новую, персональную связь между людьми. Именно поэтому в варварском обществе и у германцев, и у кочевников был принят обычай, ускользнувший от глаз цивилизованных наблюдателей: обмен подарками, а не вручение их в одностороннем порядке.

Особо следует сказать об *отношении варваров к оружию*. Как мы отмечали выше, варварское общество всегда милитаризовано, следовательно, каждый мужчина независимо от своего желания считался потенциальным воином, а из-за отсутствия массового производства он мог быть вооружен только своим собственным оружием. Это означает, что личное холодное оружие было для варвара символом его социального статуса, с которым он по доброй воле ни за что не согласился бы расстаться. Оружием можно было обмениваться с кем-нибудь из друзей (и это была бы разновидность обмена дарами), но чья-либо попытка разоружить варвара воспринималась им как грабёж и унижение, подобно тому, как отреагировал бы наш современник на попытку публично отобрать у него штаны. Не случайно этнонимы таких германских племён как франки и саксы произошли от названий популярного в этих племенах оружия: франкские воины не расставались с метательными топорами, именуемыми «франциска», а все саксонские мужчины носили на поясе кинжал под названием «скрамасакс». То есть, условно говоря, франки – это «люди с топорами», а саксы – «люди с кинжалами» [10, с. 42–65].

При этом важно оговориться, что отношение варвара к личному оружию разительно отличалось от аналогичного восприятия вооружения цивилизованным воином-профессионалом. Для римского легионера или китайского воина-фубин оружие было лишь инструментом, который проверялся начальством и должен был соответствовать предписанным стандартам. Один клинок с лёгкостью менялся на другой, ведь все мечи и копья цивилизованных бойцов были однотипными и, в общем-то, одинаковыми. Варвар-германец же буквально щеголял перед товарищами своим оружием и доспехами, если они у него были, и ни при каких обстоятельствах не согласился бы пойти в бой с чужим мечом или отдать кому-нибудь собственный [3; с. 48]. Поэтому, если римские и китайские воины по команде меняли мечи на лопаты или учились владеть трофейными клинками, то германец воспринимал любые попытки разоружить себя как неприкрытый грабёж, а взять в руки чужое оружие вместо своего считал неприемлемым. То же самое можно сказать и о кочевниках, кузнецы которых умели ковать сабли, но металл для будущих кривых клинков приходилось покупать у оседлых соседей, и цена каждой сабли становилась весьма высокой. Поэтому кочевники так же, как и германцы, вряд ли бы согласились отдать кому-либо свои клинки и луки или провести перевооружение своих отрядов по образцу войск оседлых обществ.

Разумеется, в обществе постоянно вооружённых, считающих себя неотчуждаемо свободными людей *отношение к личной и групповой чести* могло быть лишь трепетным. Реальный или потенциальный воин воспринимал свою репутацию подобно тому, как современный россиянин воспринимает свою трудовую книжку или паспорт, и оберегал её от любых посягательств. Нанесённое ему оскорбление он воспринимал не как проявление чужой неучтивости, на которое можно обижаться или не обижаться

по собственному усмотрению, а как рану, которую может исцелить лишь месть за неё или, по меньшей мере, публичное извинение обидчика. Более того, человек, получивший оскорбление и не ответивший на него, воспринимался варварами как больной, которому грозит смерть от недуга [2, с. 59]. А поскольку в военизированном обществе все свободные мужчины номинально считались равными друг другу, то даже вождь старался быть предупредительным по отношению к своим подчиненным. Ведь любой простолоудин имел формальное право отомстить обидевшему его вождю. Отношения между ними, какими бы они ни были на самом деле, всегда представлялись как взаимная приязнь и товарищеские обязательства. Именно поэтому групповая честь оберегалась также тщательно, как и личная.

Если бросить беглый взгляд на понимание кочевниками воинской чести и места за неё, то степные воины окажутся ещё более принципиальными и беспощадными, чем их германские аналоги. Если германский обычай мести требовал возмездия именно обидчику и именно обиженным (хотя месть нередко принимала групповые формы), то обычай степняков позволял расправу над всем коллективом, к которому принадлежал обидчик. Например, главный герой киргизского эпоса богатырь Манас посватался к дочери бухарского правителя Атемира, красивой и образованной княжне Канькей, и получил согласие её отца. Однако когда он попытался проникнуть во дворец хана, чтобы лично познакомиться с невестой, то принцесса в грубой форме выставила жениха за дверь, не согласившись встречаться до свадьбы. Сочтя себя оскорблённым, Манас отдал своим сорока дружинникам такой приказ: «Пусть пыль этого города достигнет неба. Уничтожьте дворец хана Атемира» [6, с. 55]. Княжна Канькей смогла избежать расправы и спасти жизнь своего отца, лишь публично извинившись перед Манасом и предложив своих подруг в жёны его воинам. То есть кочевой варвар относился к своей чести не менее бережно, чем его оседлый аналог, но номад так же, как и германец, был готов принять извинения, если мог таким образом восстановить свою пошатнувшуюся репутацию.

Кроме культурных черт, отмеченных И.В. Зиньковской, мы можем указать такой важный аспект варварской культуры, как клановое мировоззрение. Это не значит, что варвары не признают иного общественного устройства, кроме родового. Например, в степных, морских и пеших дружинах кровное родство не играло серьёзной роли. Однако и оседлые, и кочевые варвары воспринимали человека лишь как члена какой-нибудь замкнутой и при обычных обстоятельствах нерасторжимой группы. Это могла быть кровнородственная общность или воинский союз, но в любом случае отношения между членами группы воспринимались как родство. Можно предположить, что клан или дружина, с точки зрения варваров, имеют общую душу и поэтому представляют собой нечто большее, чем союз людей-индивидов [2, с. 44]. Из этого принципа с необходимостью следует невозможность для варваров воспринимать индивида как полноценного члена общества: человек, который представляет только себя, а не какую-нибудь общность, в их глазах был как бы инвалидом, не имевшим конечностей или иных органов. По этой же причине варварам не было понятно гражданское единство подданных мировых империй: ни один варварский клан не допускал равенства перед законом между своими членами и другими людьми. Можно сказать, что людьми в полном смысле этого слова варвар считал только тех, кто входил в одну с ним общность. Все остальные воспринимались либо как временные союзники, либо как потенциальные враги, но ни в коем случае не как равные. Суд третьего лица над одним из членов клана автоматически воспринимался как покушение на всю общность, и варваров вовсе не интересовало, что этим «третьим лицом» мог быть государственный чиновник. Именно поэтому, поселившись в пределах цивилизованных государств, варвары всегда претендуют на политическую и правовую автономию: государство является слишком

абстрактной общностью и не может быть принято в клан на правах его авторитетного члена.

Из кланового мировоззрения с необходимостью следует система двойных стандартов, ведь кровный или названный сородич всегда оценивается кланом выше, чем посторонний человек, а, следовательно, единая система этических оценок в таком обществе невозможна. Ведь, с точки зрения кланового мировоззрения, чужак по определению не может быть прав в споре с родичем. При таком отношении варваров к своим и чужим цивилизованные чиновники могли даже не пытаться заставить их честно соблюдать государственные законы или считать себя гражданами, которые в правовом отношении равны любым другим гражданам.

Такова в самом обобщённом виде культурная картина мира варваров, живущих вне границ цивилизованного общества. Эти люди практичны, очень внимательны к нуждам данного момента и почти безразличны к прошлому и будущему. Центральной фигурой их картины мира является человек, понимаемый как физическое лицо и социальная роль. Как физическое лицо именно человек одухотворяет свои вещи и своё жилище, и поэтому любая, с цивилизованной точки зрения, мелочь наполняется для варваров особым смыслом: переезд из одного места в другое, вручение и получение подарков имеют для варвара буквально сакральное значение. Также варварское общество в силу слабой социальной дифференциации предписывает всем своим членам ограниченный набор ролей, следование которым воспринимается как судьба. А так как одна из самых древних и важных мужских ролей – воинская, то варварское общество акцентирует внимание на всём, что как-нибудь связано с воинским образом жизни: физической силе, оружию и личной и групповой репутации. С точки зрения цивилизованного наблюдателя варвар всегда неприхотлив, простодушен и агрессивен, хотя на самом деле за каждым его поступком стоят рассмотренные нами выше мотивы. Также варвар всегда ощущает себя членом какой-то кровной или воинской общности и поэтому не понимает, что такое личная ответственность. С одной стороны, вся общность повышает свою репутацию благодаря заслугам своего отдельного представителя, но, с другой стороны, общность расценивает действительное или мнимое притеснение своего члена как неуважение ко всем своим членам. Поэтому, с точки зрения цивилизованного наблюдателя, варвары ведут почти что стайный образ жизни, в то время как с варварской точки зрения цивилизованные граждане-индивидуалисты находятся в постоянном добровольном изгнании.

Заключение

Итак, в данной работе мы рассмотрели основные категории варварской культуры, обычно замечаемые и преувеличиваемые цивилизованными наблюдателями. При ближайшем рассмотрении выяснилось, что данные культурные черты вовсе не являются признаками дикости или неразвитости, а имеют вполне рациональное объяснение. Можно предположить, что они свойственны любому обществу на определенной стадии его развития. Просто цивилизованное общество успевает перерасти своих варварских соседей с точки зрения исторического времени и социального опыта, и поэтому не замечает своего культурного родства с ним.

Список литературы

1. Бьюри Дж.Б. Варвары и Рим. Крушение империи. М.: Центрполиграф, 2013. 221 с.
2. Грёнбек В. Эпоха викингов. Мир богов и мир людей в мифах северных германцев. М.: Центрполиграф, 2019. 607 с.

3. Дельбрюк Г. История военного искусства в рамках политической истории: в 7 т. М.: Воениздат, 1937. Т. 2: Германцы. 400 с.
4. Зиньковская И.В. Варварские государства раннесредневековой Европы: учебное пособие. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2015. 248 с.
5. Кляшторный С.Г., Савин Д.Г. Степные империи древней Евразии. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. 346 с.
6. Липкин С.И. Манас великодушный. Повесть. Л.: Советский писатель, 1947. 232 с.
7. Петрухин В.Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы различных народов. М.: АСТ, 2010. 416 с.
8. Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. СПб.: Евразия, 2013. Изд. 2-е. 384 с.
9. Стриннгольм А. Походы викингов. М.: АСТ, 2008. 400 с.
10. Сулимов С.И., Черниговских И.В., Черных В.Д. Варварство и цивилизация: специфика межкультурного взаимодействия: монография. Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2022. 526 с.
11. Сулимов С.И., Черенков Р.А. Кочевые и оседлые варвары: общее и особенное // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XVI междунар. науч.-практ. конф. (г. Челябинск, 20–21 мая 2020 г.). Челябинск: Изд-во Южно-Уральского гос. гуман.-пед. ун-та, 2020. С. 40–48.
12. Тацит П.К. Сочинения: в 2 т. СПб.: Изд-во Л.Ф. Пантелеева, 1886. Т. 1. 380 с.
13. Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008. 512 с.
14. «Хэй да ши люэ»: источник по истории монголов XIII в. / отв. ред. А.Ш. Хадырбаев. М.: Наука – Восточная литература, 2016. 254 с.
15. Юрченко А.Г. Элита монгольской империи: время праздников, время казней. СПб.: Евразия, 2012. 432 с.

THE MAIN CATEGORIES OF BARBARIAN CULTURE

S. I. Sulimov, I.V. Chernigovskikh

Voronezh State University, Voronezh

The purpose of the study is to discover and reveal the main features of the barbarian culture. The novelty of the study lies in identifying the components that are characteristic of the culture of any society, which representatives of a civilized society call barbaric. As a result of the study, such enduring barbaric cultural features as a cyclical understanding of time, the perception of land as a no-man's (and common) property, a sacred attitude to individual and clan reputation, giving and receiving gifts, fidelity to social status, perceived as fate, were revealed.

Keywords: *barbarism, civilization, cyclism, fatalism, clan mentality, military society.*

Об авторах:

СУЛИМОВ Станислав Игоревич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры, ФГБОУ ВО «Воронежский

государственный университет», г. Воронеж, Россия. E-mail: sta-sulimov@ya.ru

ЧЕРНИГОВСКИХ Игорь Васильевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры, ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», г. Воронеж, Россия. E-mail: igrchernigovskix@rambler.ru

Authors information:

SULIMOV Stanislav Igorevich – PhD (Philosophy), associate-professor, associate-professor of the Department of History of Philosophy and Culture, Voronezh State University, Voronezh, Russia. E-mail: sta-sulimov@ya.ru

CHERNIGOVSKIKH Igor Vasil'evich – PhD (Philosophy), associate-professor, associate-professor of the Department of History of Philosophy and Culture, Voronezh State University, Voronezh, Russia. E-mail: igrchernigovskix@rambler.ru

УДК 141.4:291.68

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС ПРОТЕСТАНТИЗМА И КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ

В.Ю. Лебедев

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.103

Статья посвящена структурной семиотике протестантского теологического дискурса. Сложность этой на первый взгляд часто дискутируемой проблемы начинается с семантической неопределенности самих слов, неизбежно используемых для номинации: например, фундаментализм используется в широком регистре, от неопределенного именованного с уничижительными коннотациями до самообозначения групп и направлений. Также и именованного протестантских объединений отличается асимметричностью: почти одинаковые наименования для существенно разных общин и наоборот. Следующая проблематичность определяется применением современного системно-структурного подхода в области анализа религиозных явлений. Конфессиональные и деноминационные объединения включают теологию с определенными дискурсивными свойствами в качестве подсистемы в системных границах. При попытке представить варианты теологического дискурса в рамках традиционного конфессионального подразделения добиться полного, симметричного соответствия не получается. Поля описания, используемые для разных компонентов религиозного сообщества (теология, богослужение и т. п.) несимметричны, так как сама система не функционирует в привычном для классического религиоведения «двоично-зеркальном» пространстве. В результате возникает необходимость характеризовать спектр вариантов теологии для каждого выделенного подразделения, порой с уточнением типичности того или иного типа теологического дискурса для выбранной конфессиональной единицы.

Ключевые слова: протестантизм, теология, фундаментализм, структура, теологема, квазитеологема.

Любое рассмотрение протестантской теологии (разумеется, в ее связи со всем комплексом церковного праксиса), включая и учебные курсы истории религии, истории теологии и под. сталкивается с затруднениями при попытке облегчить дидактические трудности путем рассмотрения «протестантизма» как некоего единого и монотипного феномена, вместе с тем легко и логично дифференцирующегося. Во многом эта проблема уходит в нерелевантное понимание конфессиональной истории.

Процесс исторического чередования конфессиональных форм протестантизма оказывается не только недискретным, сами закономерности этого чередования выглядят неочевидными. Дескриптивно-номинативный аппарат также оказывается недостаточным. Установка на познание неизбежно поднимает вопрос о семиотической организации исторического нарратива [4, с. 45]. Деформацию традиционного дескриптивного и объяснительного аппарата отмечают сами протестантские авторы, связывая это с

«новыми временами» [1]. О том, что терминологичность лексемы «протестантизм» оказывается безусловной, мы уже писали [6]. Собственно названия конфессий и специфика юридически зарегистрированных объединений, эти конфессии должны представлять, часто демонстрируют несимметричность, когда заметно различающиеся общины и иерархии носят очень похожие названия, и наоборот. О многовариантности понимания важнейшей для описания и понимания протестантизма лексемы «фундаментализм» пишет Д.А. Головушкин [3].

Внутренняя дифференциация важна не только сама по себе, как религиозно-исторический факт, – обычными являются попытки выявлять и демонстрировать корреляции конфессии (деноминации, направления, группы, движения и т. п.) с особенностями теологических установок, так что в итоге возникает картина полной семиотической симметричности; например, название конфессии четко соотносится с особенностями теологии. Поиски такой симметрии могут быть оправданы в целях дидактики, но на деле даже хрестоматийные факты заставляют признать неполную валидность этой модели. Например, общеизвестен богословский синкретизм англиканства, который и послужил позднее питательной почвой для теологического дискурса Оксфордского движения. Равным образом баптизм дифференцируется на субуровне, начиная с выделения кальвинистской и арминианской ветвей, различных групп, связанных с теми или иными местными традициями и факторами формирования общин. Сюда же относится и отсутствие единого стандартного вероисповедного документа, то есть факт, заведомо задающий рыхлый, разорванный дискурс.

Данная ситуация типична именно для протестантизма, появление богословских школ в православии или католицизме не связана с дифференциацией протестантского типа (она может быть ограничена разными учебными заведениями или разными монашескими орденами), а теологические различия почти всегда не являются принципиальными и не пересекают все разделы теологии целиком. Кроме того, специфична их оценка, семиотическое оформление этой оценки и меры, которые могут быть приняты в связи с теми или иными взглядами.

Дифференцированная структура в действительности обретает динамичность, характерную для системы, так что меняется соотношение, взаимодействие и взаимная проекция subsystem, страт и иных компонентов системы. Особенность традиционного изучения протестантизма отличается именно такой статичностью. История протестантизма (по указанным выше причинам мы принимаем это именование с определенной долей условности) с ее децентрализованностью и зависимостью от ряда внецерковных факторов породил не только массу самостоятельных общин и иерархий, порой признающих друг друга легитимными, а подчас пребывающих скорее в конфликте и обладающих разной идентичностью, но и множество более мелких общин и движений, как не стремящихся к полному обособлению и сепарации от породившего сообщества, так и отказывающихся от обретения богословской специфики, а тем самым и от конфессионального или деноминационного обособления (в частности, это разные виды pietistic общин, Чешко-братская церковь, приемлющая несколько вероисповеданий разных протестантских групп, которые трудно совместить без противоречий и лакун). Эти особенности оказываются следствием системности, что требует и соответствующей методологии.

Схематизация, в частности, дидактическая, помогает усвоить принципиальные факты и их координацию, но приводит к упрощениям, если над ней не надстраивается более серьезное структурирование материала. Бытование протестантских общин происходит не по учебникам. Конфессиональное имя уже не сообщает картину взглядов во всей ее полноте и четкости. В первую очередь картина усложняется за счет очень сильной гетероморфности и системных характеристик явлений.

Помимо организационно-административной и догматически-вероучительной дифференциации, наблюдается жестко и линейно с ними не связанная дифференциация теологическая, способная образовывать несколько субсистем или субуровней в пределах даже одной конфессии с единым и ясным вероучительным корпусом. Однако констатация такого рода несимметричности соотносится с методологией структурно-семиотического и системного религиоведения, рассматривающих социально организованную религию как обладающую, помимо прочих, системно-динамическими характеристиками, задающими сложный процесс, периодические сближения ряда звеньев системы, а также формирующих стадиальность, хотя и не столь равномерную, как это выглядит в рамках традиционной картины истории и эволюции религий (например, эволюционистские школы XIX в.). Системность предполагает также возможность видения разных элементов системы с разных подвижных семиотических точек зрения, а также пересечения разных элементов (иерархических и т. д.) и наложения их друг на друга.

Если использовать в качестве основного критерия специфику богословствования и организации самого богословского дискурса, то можно выделить следующие феномены, которые не проецируются однозначно на привычную конфессиональную «координатную сетку» (важным уточнением является не столько дискретный и оппозиционный, сколько спектральный характер дискурсивных феноменов).

Протестантская ортодоксия стремится сохранять «теологический стандарт» образца зрелой и поздней Реформации, а значит, в той или иной мере культивирует протестантскую схоластику (например, в виде трудов М. Хемница, до сих пор служащих учебниками для многих, изучающих лютеранское богословие), которая этот стандарт не только охраняла, но во многом и сформировала, определив, в частности, основные вопросы, границы проблемного поля, специфику дискурса. Установка на «предельную рациональную ясность» по причинам принципиальным не была реализована, так что для подкрепления ортодоксально-протестантского богословия требовались и вторичные истолкования, и распоряжения религиозной власти, и решения сообществ, функционально напоминающих соборы. Теология этого типа в структурно-дискурсивном плане порой заметно воспроизводит ортодоксальную теологию (типичный пример: [7]). Протестантская ортодоксия входит в структуру лютеранства, англиканства, старокатолицизма и, с рядом оговорок, кальвинизма, хотя в последнем случае теология становится более одномерной (что подчеркивает, например, классика лютеранского догматического богословия [7]), возможно, с еще более серьезными оговорками, участие методизма.

Либеральный протестантизм, преимущественно рационалистический или более мистический, существовал в пределах всех конфессиональных объединений, перечисленных выше с теми же оговорками. Либеральная теология не просто жестко рациональна (мы только что упомянули ее мистико-романтический извод), она продолжает ту деконструкцию экклезиальности, которая была начата непосредственно во время Реформации. В некотором роде она демонстрирует дискурсивное самоубийство: если в деконструкции следует быть последовательными, то нет оснований выносить Библию на некий островок безопасности, в пределах которого вся критика прекращается.

Пиетизм в теологическом плане является скорее принципиальным снижением значения и роли теологии, которой уделяется второстепенное значение, наряду с богослужением, собственно вероучением и особенностями организации, на первое место выходит напряженная набожность с культивированием переживаний непосредственной мистической связи с Богом. Богословие пиетизма формально имеет общие нигилистические черты с либеральной теологией, но они мотивированы существенно иначе, прежде всего, вместо рационализма и малого интереса к конкретной, индивидуально

акцентированной сотериологии ведущими установками являются иррационализм и сильная сотериологическая озабоченность. Однако в историческом плане можно видеть, как в ряде случаев либерализм и пиетизм оказываются сторонами одной медали; впрочем, этот вопрос требует отдельного рассмотрения. Группы пиетистского типа ярче всего представлены в лютеранстве (особенно если считать пиетистскими движения разного рода экстатиков). Это и собственно пиетисты, носители данного онима, ле-стадианцы, бридерские (братские) общины.

Такого рода настроения находят себе определенное место в многоукладности англиканства, но полностью и последовательно выражены в методизме, самую идеологию которого можно назвать пиетистской. Соответствующие тенденции в кальвинизме возможны, но яркими и широко известными они обычно не бывают. Сюда же можно отнести общины, не считающие свою идентичность связанной с вероучением и принципиальными богослужбными моментами, а соответственно, придерживающиеся либерального принципа в отношении допуска к причастию и вообще членства.

Лютеранский пиетизм часто распространяется в провинции, в деревнях, где уровень образованности населения заметно отличается от академического образования духовенства. Пиетизм демонстрирует тенденции к арефлексивности, приятию некоторой традиции (набожности, поведения, отношения к богослужению, чтения Писания и т. п.) просто как к данности, которую обязательно следует сохранять и никакой дополнительной верификации не подвергать. Подчас разнородные теологические элементы эклектически перемешиваются. Можно утверждать, что подчас пиетизм конвертируется в фундаментализм.

Фундаментализм блокирует и теологическую дискурсию в узком смысле, и собственно сам теологический дискурс. Теологемы в строгом значении этого слова в рамках фундаментализма исчезают, превращаясь в то, что мы предложили бы назвать *квазитеологемами*, или *интертеологемами*; второй вариант названия подчеркивает их промежуточное положение между теологемой (ср.: [8]) и типичной идеологемой, в которую интертеологема полностью не трансформировалась, поменяв семантическое наполнение, но не переняв семиотический облик, присущий идеологеме, и лишь частично обретя ее функции.

Квазитеологемы образуются двумя путями. Первый – это заимствование и перенос теологем в совершенно чуждые для них условия. Теологема изымается из экклезиального контекста ее бытия и из сложного исторического пути ее появления (в том числе богословских споров, способствовавших появлению ее четкого облика – см., напр.: [5]). Особенно необходимым становится такой перенос, если в библейском тексте нет явного указания на дискутируемую «истину», которая прочно функционирует в качестве *квазидогматизма* (классический пример – тринитарная догматика в радикальном протестантизме). Второй путь – выделение в процессе интерпретации Библии только через нее саму (фундаменталистский аналог богословствования), утверждений, которым усваивается функция, присущая только подлинным теологемам. Именно элементы второго рода, демонстрирующие при рассмотрении признаки, характерные для идеологемы, образуют наиболее типичные своды фундаменталистских истин, в которые, по мере эволюции самого фундаментализма и превращения его в совершенно обособленный дискурс (сходство с теологическим дискурсом становится минимальным), ставят трудноразрешимые вопросы (вроде: что вносить в реестры, *fundamenta*, а что нет) или требует внесения в подобные реестры эпитекстуальных, эпибиблейских методов, что чисто декларативно фундаментализм допускать не должен. Так, в виде эпибиблейской идеологемы в семиотическом пространстве фундаментализма появилось утверждение об особой религиозно-культурной миссии Америки, намеченное еще

в произведениях вроде «Magnalia» К. Мэзера. Фундаментализм культивируется последовательно радикальными конфессиями и деноминациями [9].

Высокоцерковный протестантизм представлен прежде всего лютеранством и англиканством, может охватывать и многообразные старокатолические юрисдикции.

Неоортодоксия фактически сочетает в себе либеральные теологемы с декларацией ревитализации ранней, еще не конфессионализированной Реформации. Она охватывает лютеранство и в меньшей степени кальвинизм, но ее функционирование в рамках старокатолицизма и англиканства вполне представимо. Будучи изначально морфологически рыхлым движением интеллектуалов-теологов, диалектическая теология дифференцировалась, породив целый спектр богословских систем, как относительно консервативных (К. Барт), так и фактически адаптировавших либеральные теологемы к реалиям культурной картины мира XX в. (Р. Бультман, П. Тиллих). Таким образом диалектическая теология трансформируется в более позднюю неоортодоксию.

Модернизм может рассматриваться как наиболее последовательное продолжение либеральной теологии, причем отличия от неоортодоксии подчас оказываются условными, плохо наблюдаемыми *in vivo*. Сюда можно отнести Д. Бонхеффера, хотя его теология демонстрирует если не преемство, то несомненную связь с диалектической теологией, и авторов второго порядка, выполнявших скорее популяризаторскую функцию, например, Д. Робинсона. Крайние варианты модернизма были явлены в виде «атеистического христианства», хотя здесь заметны признаки постмодернистского подхода к теологии и ресентиментное восприятие рационального, занимавшего исключительную методологическую и аксиологическую позицию и для протестантских ортодоксов-схоластов, и для либералов, и для типичных модернистов. Д. фон Гильдебранд, характеризуя прежде всего постсоборный модернизм, указывает на две его черты, относимые и собственно к протестантизму: сервильное, а значит, арефлексивное отношение к реальности, означаемое как «честность», и отсутствие теологической глубины (что создает некоторую, впрочем, неотчетливую, перекличку с фундаментализмом) [2]. Критическое обращение консерватора Гильдебранда к Г. Кюнгю не случайно: Кюнг демонстрирует не столько плоды «кабинетного богословия» в чистом виде, сколько пафос разрушения и разрыва традиции, включая и теологическую преемственность, из-за чего его откровенно протестантизирующий дискурс все же не отождествляется с протестантским модусом ответа на основные вопросы полностью, хотя безусловная тенденция к протестантизации очевидна.

Мы видим, что разные протестантские конфессиональные и деноминационные структуры демонстрируют возможность существования в их пределах целых спектров теологической дискурсии, причем диапазон такого спектра неодинаков для разных конфессий или иных групп. В наименьшей степени она существует там, где в качестве интеллектуального и вероучительного норматива провозглашается протестантский фундаментализм. Эту особенность мы считаем жесткой закономерностью, получаемой при применении системного религиоведения к изучению протестантизма. Указанные принципиальные моменты имеют и дидактические следствия. В дидактическом плане описанное отождествление каждой конфессиональной группы с абсолютным для нее типом богословствования не избегает схематизма; наложение конфессиональной идентичности, сопряженного с нею конфессионального онима и набора вариантов теологического дискурса может быть представлено в более сложных формах, например, с употреблением табличных структур, хотя схематизм и здесь не исключен полностью.

Список литературы

1. Вейз Э.Д. Времена постмодерна. Б.м.: Фонд «Лютеранское наследие», 2002. 240 с.
2. Гильдебранд Д. фон Торжество посредственности // Новая Вавилонская башня: Избранные философские работы. СПб.: «Алетейя», ТО «Ступени», 1998. С. 81–86.
3. Головушкин Д.А. От посттрадиционного фундаментализма к фундаментализму без ортодоксии: к проблеме «третьей волны» религиозного фундаментализма в современном мире // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. № 93. С. 77–90.
4. Губман Б.Л. Аналитическая и спекулятивная философия истории: от конфронтации к идее сосуществования // Лингвистический поворот и историческое познание в западной философии XX–XXI веков: Коллективная монография. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. С. 26–47.
5. Карташев А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. 542 с.
6. Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. «Протестантизм»: проблемы терминологической валидности // Бурнашева А. А., Давыдов И. П., Дик Й. и др. MAGNUM IGNOTUM. Т. 3: История понятий. (К 15-летию со дня кончины Райнхарта Козеллека): Коллективная монография. Изд. 3-е, перераб. СПб.: Издательство РХГА, 2021. С. 72–91.
7. Мюллер Д.Т. Христианская догматика. Б.м.: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. 764 с.
8. Прилуцкий А.М. Семиотика религии: философско-религиоведческие исследования. СПб.: Издательский дом «Инкери», 2007. 219 с.
9. McIntire С.Т. Фундаментализм // Теологический энциклопедический словарь. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. С. 1305–1308.

THEOLOGICAL DISCOURSE AND DENOMINATIONAL DIFFERENTIATION IN PROTESTANTISM

V.Y. Lebedev

Tver State University, Tver

The paper sets out to explore the structural semiotics of Protestant discourse. Although the topic is familiar for the research agenda, the words habitually used for nomination in discourse are semantically vague. Such word as *fundamentalism* has a wide register of meanings from general nomination tinged with pejorative connotations to regular self-naming chosen by groups and trends. Moreover, Protestant affiliations of almost opposite views are often named identically, rendering nomination in Protestant discourse asymmetric. Modern systemic and structural approach gives rise to other complications when used for analysis of religious phenomena. Denominational affiliations integrate theology with its discourse characteristics as a subsystem within a given systemic framework. But it proves impossible to present varieties of theological discourse within the frameworks of traditional denominational divisions as symmetrically consistent. The descriptive fields defining different components of religious community (such as theology, services, and the like) are far from symmetric as the system itself does not operate in binary-symmetric domain

traditional for classical religious studies. As a result, for each denomination an entire range of variants of theology should be described as typical for a chosen denomination.

Keywords: *Protestantism, theology, fundamentalism, structure, theologeme, quasi-theologeme.*

Об авторе:

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

Author information:

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

УДК 17.177

ДИСКУРС СПРАВЕДЛИВОСТИ В ЭПОХУ КОВИД-ПАНДЕМИИ

Е.А. Евстифеева, К.Д. Ханин

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.110

Статья посвящена философской концептуализации дискурса справедливости в годы ковид-пандемии, который претерпел изменения, имеющие поистине эпохальное значение: расширился набор стратегий борьбы за дискурс справедливости, значительно уменьшилась доля этических, историко-философских, психологических теоретических изысканий, тогда как число исследований прикладного характера явно возросло. Справедливость понимается как правильное соотношение таких ценностей, как благо, свобода и равенство.

Ключевые слова: справедливость, ковид-пандемия, ценности, свобода, равенство, коммуникативное пространство.

Ковид-пандемия вызывала и вызывает много тревог и дискуссий. Сложно не согласиться с тем, что она породила резкий рост социокультурного разобщения (к примеру, на сообщества людей с экзистенциальными позициями корона-паникёров, корона-лоялистов, корона-скептиков, корона-диссидентов [9, с. 63], и что, вместе с тем, что все наше будущее «зависит от знания, которое мы извлечем из этой пандемии и наших коллективных ответных мер» [6, с. 72]. Но каким будет это знание? Пока неизвестно. Пока вместе с Е.В. Карчагиным можно лишь констатировать, что «меняется контекст проблемы справедливости» [15, с. 36], трансформируется её дискурс. А вот основные тенденции в изменении дискурса справедливости в эпоху ковид-пандемии, сформулировать можно.

Начнём с того, что в понимании справедливости мы будем ориентироваться на определение, данное известным исследователем этого феномена Г.Ю. Караншем: «справедливость – это правильное соотношение таких ценностей, как благо, свобода и равенство» [12, с. 245]. В понимании дискурса мы будем следовать определению, данному М. Фуко: «дискурс – это желаемый объект соперничества, олицетворяющий власть и являющийся источником влияния на мышление и поведение людей». Согласно Фуко, в обществе осуществляется, контролируется и подвергается селекции производство дискурсов, вследствие чего каждый аспект социокультурной деятельности людей связан со своим дискурсом [29, с. 50, 60]. Эта связь свидетельствует о том, что данных людей объединяет общий предмет коммуникации и связанный с ним круг важных проблем и подходов к их решению, т. е. проблемное поле дискурса [18, с. 100, 102]. Кроме единого проблемного поля участникам дискурса, по наблюдению Ю. Хабермаса, свойственны общие критерии значения-значимости, обладание которыми изолирует их группу от других людей, объединенных иными критериями значения-значимости [30, с. 262]. Причастность к этим общим критериям создает и интегрирует «коммуникативное пространство» людей, причастных дискурсу [10, с. 13].

Соответственно, чтобы понять состояние дискурса справедливости в канун ковид-пандемии (а потом и ход его трансформации в её эпоху), нужно выяснить, что требовалось от исследователей, специализировавшихся на рефлексии феномена

справедливости, что представляло собой их сообщество, какова была его основная проблематика.

Дискурс справедливости накануне ковид-пандемии имел академический характер. Судя по научным публикациям того времени, успешное соперничество за этот дискурс обычно предполагало следование одной из трёх стратегий. Первая из них – детальное изучение многовековой традиции размышлений о феномене справедливости (в частности, его провели Г.Ю. Каранш [13], С.К. Нартова-Бочавер и Н.Б. Астанина [20]). Другое – всесторонний анализ понятия справедливости (например, его провели Е.В. Карчагин [14] и В.В. Тузов [28]). Третья из них – соотнесение представлений о справедливости с теми или иными современными процессами (статья Т.А. Аймалетдинова и Е.М. Моженковой «Угрозы принципам социальной справедливости в российской системе здравоохранения» [1]).

Коммуникативное пространство дискурса справедливости в канун ковид-пандемии в основном представляло собой сообщество специалистов по философии и ряду социогуманитарных дисциплин. Об этом свидетельствует приоритет теоретических тем статей по справедливости, таких как работы С.С. Гапоненко «Политическая справедливость: становление понятия» [11], Е.В. Карчагина «Справедливость как социокультурный феномен» [16], А.В. Прокофьева «Определения и типологии справедливости в истории западной этической мысли» [22]. Было намного меньше статей о справедливости со значительной практической значимостью, таких как работа Л.М. Мухарямовой, Ж.В. Савельевой и И.Б. Кузнецовой «Самосохранительное поведение, здоровье и представления о справедливости здравоохранения» [19] и работа Д.К. Стожко «Социальная справедливость в контексте хозяйственного развития общества» [25].

Проблемное поле дискурса справедливости до ковид-пандемии было сильно фрагментировано на ряд узко дисциплинарных секторов. Их можно выделить как минимум четыре. В одном из них правоведы-теоретики размышляли о соотношении права и справедливости (статьи И.И. Андриановской «Критерии справедливости в праве» [2], А.С. Воробьева «Соотношение справедливости и права» [7]). В другом секторе социологи и политологи пытались выяснить, какие концепции о справедливости предлагают оптимальный путь к построению общества, в котором всем хотелось бы жить (статья Е.В. Сырямкиной «Справедливость как индикатор устройства хорошего общества: путь от теории к практическому воплощению» [27]). Третий сектор связан с изучением взаимосвязи между историей этической мысли и ходом дискуссий вокруг концепций справедливости (статьи Д.В. Балашова [4], Н.А. Шавеко [31]). Специфика четвертого сектора связана с проблемами практической реализации принципа справедливости. Например, в уголовном судопроизводстве (статья Е.О. Воронковой «Принципы милосердия, справедливости и гуманизма: проблемы соотношения» [8]), в социальных отношениях (статья Н.А. Бутенко «Идея справедливого общества и социальные конфликты: анализ содержания и взаимосвязи» [5]), в функционировании системы здравоохранения (статья Л.Г. Сахаровой, О.Е. Гвоздецкого и В.Е. Слотина «Развитие идеи социальной справедливости в российской медицине: история и современность» [23]).

Весной 2020 г. ВОЗ объявила о начале ковид-пандемии, длящейся до сих пор. На первый взгляд, дискуссии, связанные с этой пандемией, могут иметь либо медицинскую, либо психологическую проблематику. Если бы ковид-пандемия продлилась несколько месяцев, скорее всего, так бы и произошло. Но теперь уже можно констатировать: она из-за своей длительности обострила проблемы, неотделимые от дискурса справедливости. Это оказало существенное влияние на характер борьбы за данный дискурс, на размеры его коммуникативного пространства, на содержание его проблемного поля.

Если анализировать статьи, вышедшие в эпоху ковид-пандемии, обнаруживается, что их авторы по-разному соотносят дискурс справедливости с наступлением данной эпохи. Одни авторы изучают эволюцию концепций справедливости (Д.В. Балашов «Дистрибутивные теории справедливости: от утилитаризма и обратно» [3]) или изучают соотношения представлений о справедливости с социокультурной действительностью (О.В. Омеличкин [21]), игнорируя ковид-пандемию. Эти авторы тем самым следуют привычным стратегиям борьбы за дискурс справедливости. Другие авторы статей делают акцент на анализ социокультурной специфики эпохи ковид-пандемии, прямо не говоря о справедливости, но анализируя те или иные последствия этой пандемии, актуализующие дискурс справедливости. Например, В.В. Касьянов, В.Н. Власова и Н.Х. Гафиатулина написали статью «Пандемия как социальная трагедия для российского населения: обострение проблемы неравенств» [17], Г.А. Василевич, И.Ю. Остапович и Е.Г. Калинина – статью «Пандемия коронавируса как основание ограничения прав и свобод человека» [6], Семина Т.В. и Тыртышный А.А. – статью «Социальная солидарность и конфронтация в период пандемии коронавируса Covid-19: социальные и правовые аспекты» [24]. Так как обострение проблемы неравенств, ограничение прав и свобод человека и угроза социальной конфронтации в эпоху ковид-пандемии неотделимы от размышлений о справедливости, можно утверждать, что авторы этих статей, пусть и косвенно, делают выбор в пользу использования новой проблематики в качестве своей стратегии борьбы за дискурс справедливости. Наконец, третья группа авторов непосредственно связывает новые социокультурные реалии, вызванные ковид-пандемией, с современным состоянием дискурса справедливости. К их числу относятся Е.В. Карчагин [15] и Е.Н. Струк [26]. Они целенаправленно используют рефлексию над переменами в обществе и культуре, вызванными ковид-пандемией, в качестве своей стратегии борьбы за дискурс справедливости. На данный момент все эти виды стратегий борьбы за этот дискурс современными исследователями используются в равной мере. Всё вышесказанное, на наш взгляд, свидетельствует об увеличении разнообразия в стратегиях борьбы за дискурс справедливости, происшедшем в эпоху ковид-пандемии.

Влияние ковид-пандемии на человечество оказалось длительным и затронуло самые разные аспекты социокультурной действительности. В частности, «практика реализации прав человека ... радикально пострадала от новой пандемии» [6, с. 63], точнее, от государственных мер, принятых с целью борьбы с ней. Также опыт применения этих мер существенно «сказался на возможностях людей трансформировать привычные практики (им)мобильности» [21, с. 36]. Так как в обоих случаях политика государств эпохи ковид-пандемии неотделима от дискурса справедливости и её реализация актуальна для очень многих (если не вообще всех) людей, можно прийти к выводу, что под влиянием ковид-пандемии произошло предельное расширение коммуникативного пространства дискурса справедливости – чуть ли не до масштабов всего человечества.

В эпоху ковид-пандемии проблемное поле дискурса справедливости в ряде своих сфер осталось неизменным. Как и ранее, проводятся исследования истории концепций справедливости. Так, Д.В. Балашов проанализировал корреляцию между дистрибутивными концепциями справедливости и этикой утилитаризма и пришел к выводу, что «новый импульс развитию теорий справедливости ... в 1990-х гг. придали подходы, основанные на синтезе элементов утилитаристской и деонтологической этики» [3, с. 27]. Как и до начала ковид-пандемии, сохраняет актуальность исследование функционирования системы здравоохранения России. В частности, О.В. Омеличкин изучил соответствие принципа справедливости ценности гуманизма как этическому ориентиру медицинской деятельности и принципу социального государства, зафиксированному в Конституции Российской Федерации [21, с. 31].

Осмысление негативных последствий ковид-пандемии побудило ряд авторов говорить об актуализации для всего человечества давних социальных проблем, связанных с дискурсом справедливости как правильного сочетания блага, свободы и равенства. Так, о явном нарастании несвободы в эпоху ковид-пандемии писали Г.А. Василевич, И.Ю. Остапович и Е.Г. Калинина. По их мнению, ковид-пандемия стала основанием для ограничения экономических и социальных прав человека посредством законов, указов, введения штрафных санкций, что усилило привлекательность правового нигилизма для граждан, уменьшило их доверие к государственной политике [6, с. 70]. В частности, В.В. Касьянов, В.Н. Власова, Н.Х. Гафиатулина, а также Г.В. Каргачин констатировали обострение в мире проблемы неравенства под влиянием ковид-пандемии. Но если авторский коллектив первой статьи сделал акцент на классификацию проявлений растущего неравенства в российском обществе [17], то автор второй статьи спрогнозировал во всём мире «снижение ... пространственной мобильности» [15, с. 36] ряда категорий граждан и тем самым увеличение социальной несправедливости. Например, Е.Н. Струк пришла к выводу, что ковид-пандемия во всём мире «вывела на передний план все социальные патологии общества», вызывающие ощущение усиления общественной несправедливости. В связи с этим, по её мнению, в каждой из стран возросла актуальность выработки «социального консенсуса, солидарности и доверия как основы социальной справедливости». Автор статьи высказала убеждённость в том, что только «страны с высоким уровнем межличностного и общественного доверия способны уравновесить риски пандемии» [26, с. 556].

Таким образом, дискурс справедливости в годы ковид-пандемии, какими бы короткими они не казались по меркам истории человечества, претерпел изменения, имеющие поистине эпохальное значение. Расширился набор стратегий борьбы за дискурс справедливости, значительно уменьшилась доля этических, историко-философских, психологических теоретических изысканий, тогда как число исследований прикладного характера явно возросло. Быстро – буквально до большинства людей мира – расширилось коммуникативное пространство дискурса справедливости, для его проблемного поля характерна актуализация многих нерешённых социальных вопросов, теперь уже получивших поистине глобальное значение.

Список литературы

1. Аймалетдинов Т.А., Моженкова Е.М. Угрозы принципам социальной справедливости в российской системе здравоохранения // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2015. № 6. С. 67–78.
2. Андриановская И.И. Критерии справедливости в праве [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kriterii-spravedlivosti-v-prave> (дата обращения: 25.05.2022).
3. Балашов Д.В. Дистрибутивные теории справедливости: от утилитаризма и обратно // Антиномии. 2021. Т. 21, вып. 3. С. 7–29.
4. Балашов Д.В. Идея справедливости Амартии Сена // Полития. 2019. № 4 (95). С. 25–38.
5. Бутенко Н.А. Идея справедливого общества и социальные конфликты: анализ содержания и взаимосвязи // Манускрипт. 2019. Т. 12, вып. 9. С. 112–115.
6. Василевич Г.А., И.Ю. Остапович, Е.Г. Калинина. Пандемия коронавируса как основание ограничения прав и свобод человека // Правоприменение. 2021. Т. 5, № 2. С. 62–76.

7. Воробьев А.С. Соотношение справедливости и права // Актуальные проблемы российского права. 2017. № 11. С. 23–28.
8. Воронкова Е.О. Принципы милосердия, справедливости и гуманизма: проблемы соотношения [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/printsiipy-miloserdiya-spravedlivosti-i-gumanizma-problemy-sootnosheniya> (дата обращения: 25.05.2022).
9. Воронов В.М. Пандемия COVID-19 как экзистенциальное и культурное событие: группы, культурные границы и феномен настроения (на примере российского общества) // Журнал Фронтирных Исследований. 2021. № 1. С. 42–68.
10. Воронцова Т.А. Коммуникативное пространство в лингвопрагматической парадигме // Вестник Уральского университета. 2009. Вып. 1. С. 11–17.
11. Гапоненко С.С. Политическая справедливость: становление понятия [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/politicheskaya-spravedlivost-stanovlenie-ponyatiya> (дата обращения: 25.05.2022).
12. Каранш Г.Ю. Справедливость // Философская антропология. 2018. Т. 4., № 1. С. 244–262.
13. Каранш Г.Ю. Элитаристский дискурс справедливости: теоретические истоки // Знание. Понимание. Умение. 2019. № 1. С. 83–98.
14. Карчагин Е.В. Проблема множественности справедливости [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-mnozhestvennosti-spravedlivosti> (дата обращения: 25.05.2022).
15. Карчагин Е.В. Справедливость в условиях пандемии COVID-19: мобильный капитал и новый социальный порядок [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/spravedlivost-v-usloviyah-pandemii-covid-19-mobilnostnyy-kapital-i-novyy-sotsialnyy-poryadok> (дата обращения: 23.05.2022).
16. Карчагин Е.В. Справедливость как социокультурный феномен // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7. Философия. 2015. № 4 (30). С. 28–37.
17. Касьянов В.В., Власова В.Н., Гафиатулина Н.Х. Пандемия как социальная трагедия для российского населения: обострение проблемы неравенств [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pandemiya-kak-sotsialnaya-tragediya-dlya-rossiyskogo-naseleniya-obostrenie-sistemy-neravenstv> (дата обращения: 23.05.2022).
18. Костина А.В. Предмет и проблемное поле глобалистики // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 3. С. 100–111.
19. Мухарямова Л.М., Савельева Ж.В., Кузнецова И.Б. Самоохранительное поведение, здоровье и представления о справедливости здравоохранения // Вестник экономики, права и социологии. 2017. № 4. С. 295–298.
20. Нартова-Бочавер С.К., Астанина Н.Б. Психологические проблемы справедливости в зарубежной персонологии: теории и эмпирические исследования [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=21279598> (дата обращения: 25.05.2022).
21. Омеличкин О.В. Принцип справедливости в российском здравоохранении // Вестник общественных и гуманитарных наук. Т. 2, № 3. 2021. С. 25–32.
22. Прокофьев А.В. Определения и типологии справедливости в истории западной этической мысли [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/opredeleniya-i-tipologii-spravedlivosti-v-istorii-zapadnoy-eticheskoy-mysli> (дата обращения: 25.05.2022).

23. Сахарова Л.Г., Гвоздецкий О.Е., Слотин В.Е. Развитие идеи социальной справедливости в российской медицине: история и современность [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/razvitie-idei-sotsialnoy-spravedlivosti-v-rossiyskoj-meditsine-istoriya-i-sovremennost> (дата обращения: 25.05.2022).
24. Семина Т.В., Тыртышный А.А. Социальная солидарность и конфронтация в период пандемии коронавируса Covid-19: социальные и правовые аспекты [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnaya-solidarnost-i-konfrontatsiya-v-period-pandemii-koronavirusa-covid-19-sotsialnye-i-pravovye-aspekty> (дата обращения: 23.05.2022).
25. Стожко Д.К. Социальная справедливость в контексте хозяйственного развития общества // Вестник Вятского государственного университета. 2018. № 3. С. 40–48.
26. Струк Е.Н. Социальная справедливость в условиях пандемии COVID-19 // Социальная компетентность. 2020. Т. 5, № 4. С. 549–559.
27. Сырямкина Е.В. Справедливость как индикатор устройства хорошего общества: путь от теории к практическому воплощению // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. Т. 1, № 4 (60). С. 204–207.
28. Тузов В.В. Справедливость как противоречие // Дискурс. 2018. № 4 (6). С. 27–34.
29. Фуко М.П. Порядок дискурса // Фуко М.П. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных работ. М.: Касталь, 1996. С. 48–95.
30. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М.: Весь мир, 2008. 416 с.
31. Шавеко Н.А. Либертарианская и коммунитаристская критика взглядов Джона Ролза и их эволюция в работе «Политический либерализм» [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/libertarianskaya-i-kommunitaristskaya-kritika-vzglyadov-dzhona-rolza-i-ih-evolyutsiya-v-rabote-politicheskij-liberalizm> (дата обращения: 25.05.2022).

THE DISCOURSE OF JUSTICE IN THE AGE OF THE COVID PANDEMIC

E.A. Evstifeeva, K.D. Khanin

Tver State Technical University, Tver

The article is devoted to the philosophical conceptualization of the discourse of justice during the years of the Covid pandemic, which has undergone changes that are truly epoch-making: the set of strategies for the struggle for the discourse of justice has expanded, the share of ethical, historical-philosophical, psychological theoretical research has significantly decreased, while the number of applied studies clearly increased. Justice is understood as the correct balance of such values as good, freedom and equality.

Keywords: *justice, covid-pandemic, values, freedom, equality, communication space.*

Об авторах:

ЕВСТИФЕЕВА Елена Александровна – доктор философских наук, профессор, проректор по развитию персонала, заведующая кафедрой психологии и философии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», Тверь, Россия. E-mail: pif1997@mail.ru

ХАНИН Константин Дмитриевич – аспирант кафедры психологии и философии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», Тверь, Россия. E-mail: pif1997@mail.ru

Authors information:

EVSTIFEEVA Elena Alexandrovna – PhD (Philosophy), Professor, Vice-Rector for Personnel Development, Head of the Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University, Tver, Russia. E-mail: pif1997@mail.ru

KHANIN Konstantin Dmitrievich – postgraduate student of the Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University, Tver, Russia. E-mail: pif1997@mail.ru

УДК 172.12

ОРГАНЫ ВНУТРЕННИХ ДЕЛ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ КАК СУБЪЕКТ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ ЭКСТРЕМИЗМУ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ

Н.Б. Бааль

ФГКОУ ВО «Академия управления Министерства внутренних дел Российской Федерации», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.117

В статье рассматривается роль органов внутренних дел как субъекта противодействия экстремизму в молодежной среде, а также факторы, от которых зависит успех этой деятельности.

Ключевые слова: *молодежь, молодежная среда, профилактика, политический экстремизм, практическая реализация, органы внутренних дел, противодействие экстремизму, оперативно-разыскная профилактика, преступность, безопасность, силовое ведомство.*

Масштаб экстремизма, постоянное увеличение численного состава за счет вовлечения в данный род деятельности несовершеннолетних, многообразие его форм, а также современные научные и технические разработки – основные особенности современного экстремизма. Радикальные взгляды и убеждения молодежи зачастую формируются под влиянием происходящих в обществе социальных, политических, экономических процессов, и молодежь, зачастую не понимая этого, является той частью общества, в которой наиболее быстро происходит накопление и реализация негативного протестного потенциала.

На сегодняшний день экстремизм в молодежной среде выражается в пренебрежении к действующим в обществе правилам поведения и закону в целом, в появлении неформальных молодежных объединений противоправного характера.

Так как же предотвратить вступление молодежи в различные экстремистские группировки? С этой целью проводятся регулярные профилактические беседы в учебных заведениях, разъясняются требования действующего законодательства. Обычно подобного рода мероприятия проводятся с привлечением сотрудников силовых ведомств.

Необходимо отметить, что в научной литературе имеется большое количество противоречивых, спорных позиций по поводу установления и применения термина «экстремизм». В концепции уголовного права также не имеется единого суждения относительно исследуемого определения.

Экстремизм по праву считается масштабным феноменом, который проявляется абсолютно в разных конфигурациях и почти во всех областях жизнедеятельности государства и общества.

Особенностью современного этапа молодежного экстремизма является выход на новый уровень, усиление агрессии, наибольшая опасность для государства и граждан, а это, в свою очередь, влечёт серьезные последствия.

Профилактика и противодействие экстремистским течениям включает несколько элементов: предупреждение, выявление, профилактику и пресечение. Статья 5 Федерального закона от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» (с изменениями и дополнениями) гласит, что органы

государственной власти, местного самоуправления имеют полномочия по осуществлению предупредительных, воспитательных и пропагандистских мер, которые направлены против экстремистской деятельности.

Статьи 6 и 7 приведенного выше закона указывают на иные органы противодействия экстремизму, в частности, на прокуратуру, Министерство юстиции, органы внутренних дел [2].

Активные действия в части противодействия экстремизму должны носить систематический характер, и содержать необходимость выполнения не только правоохранительных, но и культурных, просветительных, политических, информационных задач. В связи с этим работа по профилактике экстремистских выступлений возложена на различные органы государственной власти и органы регионального самоуправления, функционирующие на территории субъектов Российской Федерации.

В вопросах противодействия экстремистским проявлениям особая значимость отводится органам внутренних дел. Следует анализировать не только ключевые предпосылки появления и формирования экстремизма в молодежной среде в Российской Федерации, но кроме того, отдельные проблемы противодействия.

Немаловажно выделить и то, что в правовой литературе работа органов внутренних дел в России согласно профилактике экстремизма непосредственно сопряжена с предупредительными мерами в отношении предотвращения правонарушений террористической направленности. Довольно значимым нюансом работы органов внутренних дел считается предотвращение экстремизма, первейшим компонентом которого считается оперативно-разыскная профилактика преступности. Традиционное разграничение профилактики на общую и индивидуальную во многом устанавливает отличительная черта организации данной работы структур министерства по раскрытию и устранению (нейтрализации, блокированию, ограничению сферы действия) факторов, обстоятельств и иных детерминант терроризма и экстремизма.

Идеология экстремизма направлена на подрыв гражданского мира и согласия между гражданами и даже государствами, что впоследствии подрывает общественную безопасность и суверенитет государства. При этом создается угроза конституционному строю и межконфессиональному согласию.

Для того чтобы деятельность органов внутренних дел в Российской Федерации носила эффективный характер, необходим ряд факторов, от которых это и зависит:

- оперативность и достоверность установления признаков выявления правонарушений, которые могут совершаться на национальной, религиозной и политической почве;

- сотрудники полиции должны обладать хорошей физической формой и развитым интеллектом для успешного противодействия экстремистским организациям при угрозах силового характера.

Приведу лишь несколько примеров. Так, в Геленджике, Иркутске, Краснодаре, Саратове, Тамбове, Чите, Тюмени, Анапе, Московской области и Ярославле были задержаны члены преступных группировок, которые получали задания с территории Украины [4].

Специфическая отработка навыков на беззащитных людях, избиение бездомных, подготовка массовых убийств, нацистская символика и изготовление взрывных устройств – основные элементы деятельности преступников.

Чтобы стать участником такого рода группировки, требовалось сначала на деле доказать свои мотивы. Название тоже было выбрано не просто так – «Маньяки. Культ убийц».

Федеральной службой безопасности Российской Федерации во взаимодействии со Следственным комитетом Российской Федерации в городах Иркутске,

Краснодаре, Саратове, Тамбове, Тюмени, Чите, Анапе Краснодарского края, Пушкино Московской области, Переславле-Залесском Ярославской области задержаны 16 сторонников украинского молодежного радикального сообщества «М.К.У.» [4].

Участниками данной организации были в основном подростки, которые сообщали, что их главари посылали задания в специально созданные в социальных сетях беседы, которые они должны были выполнить. В том числе им присылали видео по изготовлению кустарного оружия, взрывных устройств, которые участники должны были применять в дальнейшем при выполнении заданий.

В одной из квартир-баз для собраний националистов нашли символику организаций. Приверженность к пропагандируемому культу они должны были доказывать, избивая на улице людей или совершая другие преступления против личности и государства.

На момент расследования преступлений выяснилось, что подозреваемые в период с 2019 г. по декабрь 2020 г. нападали на граждан по мотивам национальной ненависти и вражды и избивали их. При этом действия фиксировали на камеры мобильных телефонов и выкладывали в открытом доступе в сети Интернет.

Лидер экстремистской организации направлял участникам задания в виде террористических акций, которые они должны были выполнить на территории Российской Федерации. Путём массового убийства людей с помощью холодного и огнестрельного оружия они должны были доказать свою преданность экстремистской организации. Такая практика лишней раз доказывает масштабность преступных намерений и роль силовых ведомств в пресечении подобных организаций.

Ежегодно в Российской Федерации наблюдается увеличение правонарушений, совершенных с применением огнестрельного оружия. При этом усугубляются методы совершения правонарушений, которые становятся более высокого уровня, что ведет к увеличению человеческих жертв, разрушению большего числа материальных объектов и оказывает воздействие на концепцию внутренних ценностей, которая нередко не подлежит возобновлению [3].

Сотрудники органов внутренних дел Российской Федерации и других силовых ведомств должны быть осведомлены о планах экстремистских группировок. В этой связи в процесс высококлассной подготовки и переподготовки сотрудников организаций внутренних дел необходимо внедрить обучающие программы, направленные на освоение приемов выявления, а также профилактику преступлений и правонарушений экстремистской направленности.

В мире неоднородности указанного явления организация работы органов внутренних дел Российской Федерации должна постоянно совершенствоваться с учетом модификаций, происходящих в обществе, и иметь комплексный характер.

Бесспорно, предупредительные мероприятия больше реализовываются в их классических конфигурациях информирования граждан. Тем не менее в области профилактики экстремизма среди молодого поколения представляется целесообразным применять новые информативные технологические процессы с целью лучшего усваивания информации и выявления экстремистских настроений указанной категории граждан в процессе их возникновения.

В конгломерате направлений профилактики преступности со стороны органов внутренних дел России при взаимодействии с другими субъектами профилактики одним из особо значимых признано противодействие терроризму и экстремистской деятельности, защита потенциальных объектов террористических посягательств, в том числе критически важных и (или) потенциально опасных объектов инфраструктуры и жизнеобеспечения, а также мест массового пребывания людей (абз. 8 п. 6

Федерального закона от 23.06.2016 г. № 182-ФЗ «Об основах системы профилактики правонарушений в Российской Федерации»).

Преступность оказывает деструктивное влияние на поведение молодёжи, позицию общества, в связи с чем государством, в том числе и перед силовыми структурами, ставится вопрос о формировании мер противодействия экстремистской деятельности. Приоритетными направлениями профилактической борьбы выступают международный и национальный экстремизм, терроризм. Для правоохранительных органов одной из задач выступает взаимодействие с иными структурами, способными отражать преступные атаки и выявлять субъектов преступной деятельности.

Экстремистские преступления, как демонстрирует практика последних лет, часто предотвращаются, при этом особое значение приобретают профилактические мероприятия, осуществляемые органами внутренних дел Российской Федерации, которые в данном направлении действуют в соответствии с Федеральным законом от 28 декабря 2010 г. № 390-ФЗ «О безопасности», Федеральным законом от 23.06.2016 г. № 182-ФЗ «Об основах системы профилактики правонарушений в Российской Федерации», Федеральным законом от 07.02.2011 г. № 3-ФЗ «О полиции», Федеральным законом от 06.03.2006 г. № 35-ФЗ (ред. от 18.04.2018) «О противодействии терроризму», Указом Президента РФ от 31.12.2015 г. № 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации», и другими.

В Федеральном законе от 06.03.2006 г. № 35-ФЗ (ред. от 18.04.2018) «О противодействии терроризму» термин «противодействие терроризму» трактуется как деятельность органов государственной власти и муниципалитетов, индивидов и организаций, направленной, в частности, на предупреждение терроризма, включая обнаружение и дальнейшую ликвидацию причин и условий, которые способствуют совершению подобных преступлений (профилактика терроризма); на обнаружение, предупреждение, пресечение, раскрытие и расследование преступления (борьба с терроризмом). Социологические исследования в данной сфере свидетельствуют, что к факторам, которые способствуют вовлечению молодежи в экстремистские или террористические организации, относится социальная неустроенность (44 % респондентов), вера в иные идеалы (40 %), сложность социальной адаптации в большом городе и во взрослой среде (35 %), а также агрессивность и раздражительность, вредные привычки [1].

Состав преступных группировок экстремизма и терроризма «молодеет», в них всё чаще включаются радикальные группировки завербованной молодежи. За последние годы экстремизм становится всё масштабнее, активнее, и не всегда силовым ведомствам удаётся противодействовать жестокости экстремистской идеологии. Отмечается, что вопросы противодействия преступности исследуемой области должны быть более эффективно определены на законодательном уровне. На данном этапе в Российской Федерации действует утвержденная Указом Президента РФ от 28.11.2014 г. № Пр-2753 «Стратегия противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года». Отдельные меры в данном направлении принимаются в рамках межведомственных целевых программ (республики Бурятия, Удмуртия, Саратовская, Тульская, Белгородская области, Хабаровский край и др.) и программ муниципальных образований. В отдельных регионах действуют законы данного направления: закон Кабардино-Балкарской Республики «О запрете экстремистской религиозной деятельности и ответственности за правонарушения, связанные с нарушением религиозной деятельности»; закон Карачаево-Черкесии «О противодействии политическому и религиозному экстремизму», закон Республики Ингушетия «О регулировании некоторых вопросов религиозной и миссионерской деятельности в Республике Ингушетия», в Ставропольском крае – постановление губернатора «О мерах по противодействию политическому, национальному и религиозному экстремизму на территории Ставропольского края».

Важное значение при выявлении экстремистских организаций отводится содействию граждан органам внутренних дел, которые зачастую становятся очевидцами. Работа с гражданами даёт стражам порядка большую базу информации, достоверность которой они могут проверить и применить в своей непосредственной работе.

Эффективная антиэкстремистская работа должна быть направлена на выявление потенциальных сект, формирований, организаций, цели которых направлены на разжигание национальной розни и могут угрожать безопасности граждан и государства. При этом должно обеспечиваться неукоснительное соблюдение мер предосторожности при выдаче разрешений на пользование любым видом оружия.

При отражении экстремистской деятельности следует обратить внимание на использование бандами, организациями информационных и телекоммуникационных систем, через которые экстремисты ведут свою вербовочную и иную преступную деятельность, а также осуществляют диалог между участниками.

В практике имеются случаи перехвата связи между экстремистами, террористами при помощи специальных кодовых программ, направленных на расшифровку сигналов между преступными формированиями.

Среди основных функций противодействия экстремистской деятельности органами внутренних дел можно выделить следующие:

- меры по сохранению безопасности в период массовых мероприятий любой направленности;
- выявление и предупреждение преступлений, совершаемых несовершеннолетними;
- работа, направленная на снижение уровня рецидивной преступности;
- принятие мер по социализации лиц, освободившихся из мест лишения свободы, в частности, по направлениям экстремизм и терроризм;
- неукоснительное соблюдение транспортной безопасности и работа с водителями;
- борьба с незаконным оборотом наркотических и психотропных веществ, их аналогов, а также выявление лиц, пропагандирующих запрещенные в обороте предметы;
- контроль субъектов, у которых могут быть в наличии взрывчатые вещества и взрывные устройства, радиоактивные и химические вещества, представляющие опасность для общества и государства, а также иные направления контрэкстремистской деятельности.

Также предлагается в Концепцию противодействия терроризму в Российской Федерации включить моральное и нравственное воспитание молодёжи, а также профилактическую работу с потенциальными экстремистами и террористами. При этом большое внимание следует уделить лицам, совершившим административные правонарушения, а также тем, кто совершил преступления впервые.

Анализ профилактических направлений позволяет дифференцировать подобные задачи превентивной деятельности органов внутренних дел Российской Федерации, подразделив их на две основные группы: общие профилактические направления, характерные для профилактики всех преступлений, и специальные – имеющие отношение к отдельным видам преступлений.

Задачи органов внутренних дел по противодействию экстремизму сводятся к выявлению преступлений и иных правонарушений экстремистской направленности, включают анализ причин, условий и факторов, способствующих совершению и подготовке данных преступлений и иных правонарушений; к выявлению лиц, групп, организаций, объединений, имеющих намерения совершать преступления и иные

правонарушения экстремистской направленности, в том числе осуществление оперативно-разыскной деятельности.

Органы исполнительной власти субъектов Российской Федерации, органы местного самоуправления имеют большие возможности на стадии регистрации политических партий, организаций, объединений, тщательно изучив их программы и уставы. Это позволяет установить, намерено ли руководство организации придерживаться действующего законодательства, демократического политического порядка. При анализе проблем противодействия экстремизму органами внутренних дел следует отметить, что достижение положительных результатов возможно при совокупности мер, реализуемых в отношении преступников (экстремистов). К таким мерам следует отнести правовые, криминологические и социальные, которые предоставляют возможность для профилактической работы.

Правовая сфера современности достаточно многогранна и регулирует большое количество направлений, которым может угрожать экстремистская и террористическая деятельность.

При обнаружении экстремистских материалов у сотрудников социальных служб имеется свой план действий, которому они должны следовать:

- принять меры по задержанию нарушителей вместе с экстремистскими материалами;
- сообщить о настоящем правонарушении в дежурную часть полиции;
- провести предварительную проверку материалов на предмет соответствия установленным требованиям законодательства (на наличие признаков экстремистских материалов, наличие их в федеральном списке экстремистских материалов);
- зафиксировать факт совершения преступления экстремистской направленности на месте задержания (видео-, фото- или кино съемка, протоколирование);
- произвести опрос свидетелей;
- принять меры по установлению лиц, причастных к совершению правонарушения (распространению, производству, хранению);
- оформить изъятие агитационных материалов в соответствии со ст. 27.10. КоАП РФ «Изъятие вещей и документов»;
- доставить задержанных нарушителей вместе с материалами в отдел полиции.

Органы исполнительной власти, в частности, органы внутренних дел, заинтересованы в эффективном противодействии экстремизму, а профилактика преступности выступает первостепенной задачей как для силовых ведомств, так и для государства в целом.

Список литературы

1. Противодействие идеологии терроризма и экстремизма в молодежной среде: сб. статей. М.: МГИМО-Университет, 2017. 242 с.
2. Федеральный закон от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ "О противодействии экстремистской деятельности" (с изменениями и дополнениями). <https://base.garant.ru/12127578/>
3. Яковлева М.А. Взаимодействие органов внутренних дел с другими субъектами профилактики преступности // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России. 2018. № 3 (79). С. 139–143.
4. В России задержали сторонников радикальной группировки «М.К.У.» <https://www.kommersant.ru/doc/4793994>.

**BODIES OF THE INTERNAL AFFAIRS OF THE RUSSIAN
FEDERATION AS A SUBJECT OF COUNTERING EXTREMISM IN
THE YOUTH ENVIRONMENT**

N.B. Baal

Management Academy of the Ministry of the Interior of the Russian Federation,
Moscow

The article discusses the role of the internal affairs bodies as a subject of countering extremism among the youth, as well as the factors on which the success of this activity depends.

Keywords: *youth, youth environment, prevention, political extremism, practical implementation, internal affairs bodies, countering extremism, operational-search prevention, crime, security, law enforcement agencies.*

Об авторе:

БААЛЬ Наталья Борисовна – кандидат политических наук, старший научный сотрудник, ФГКОУ ВО «Академия управления Министерства внутренних дел Российской Федерации», г. Москва, Россия. E-mail: nata-baal@mail.ru

Author information:

BAAL Natalya Borisovna – PhD (Political Sciences), Senior Researcher, Management Academy of the Ministry of the Interior of the Russian Federation, Moscow, Russia. E-mail: nata-baal@mail.ru

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

К.Д. КАВЕЛИН ОБ УНИВЕРСИТЕТАХ: В ПОИСКАХ НАУЧНОЙ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ¹

Е.Е. Михайлова

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.124

Заграничные поездки русского историка и общественного деятеля второй половины XIX века К.Д. Кавелина рассмотрены как проявление академической мобильности и, одновременно, как поиск научной и образовательной идентичности. Изучая деятельность французских, немецких, швейцарских университетов, Кавелин стремился собрать материал, способный обогатить традиции российских университетов. Сделан вывод о том, что полученные сведения русского ученого-посланника оказались важными в нескольких перспективах. Во-первых, взгляд со стороны позволил обнаружить новые научные и образовательные формы университетской деятельности. Во-вторых, близкое знакомство с зарубежными коллегами помогло обрести чувство принадлежности к научному и профессорскому сообществу. В-третьих, взгляд изнутри способствовал критической переоценке ранее заимствованных представлений.

Ключевые слова: *К.Д. Кавелин, наука, образование, идентичность, заграничные поездки, университет.*

Концепт идентичности сегодня часто артикулируется в научных и профессиональных сообществах. Философы воспринимают идентичность как результат рефлексии ценностно-смыслового ядра жизни и деятельности человека и социальной группы. Психологи называют идентичность базовой антропологической характеристикой в пирамиде человеческих потребностей. Культурологи воспринимают концепт «идентичность» как едва ли не универсальный «объяснительный принцип» социально-гуманитарных проблем современного мира. Идентичность – результат идентификации. Главными аспектами этого процесса являются, во-первых, поиск в нарративе «другого» ценностных представлений и сопоставление их со своими установками; во-вторых, овладение чувством принадлежности и привязанности к «другому». Формально в качестве «другого» может выступать как отдельный индивид, так и социальная группа, и сообщество в целом. Поиск идентичности ведется, как правило, по разным направлениям. В зависимости от того, на какой вопрос идет ответ, выделяют личностную идентичность («кто я?»), социальную («кто я в социуме?»), гендерную («каковы мои ощущения в качестве мужчины/женщины?»), дискурсивную («как и с кем я говорю?»), ценностную («что для меня важно?») и т. д.

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ «Университетская философия в Санкт-Петербурге: опыт просопографического исследования» № 20-011-00071.

Цель данной статьи – рассмотреть способы обретения научной и образовательной идентичности профессорами университетов России второй половины XIX в. В частности, для изучения вопроса выбраны события, связанные с созданием университетского устава 1863 г. Начальный сюжет выглядит следующим образом. Министр народного просвещения А.В. Головнин, справедливо озабоченный необходимостью реформы высшего преподавания в России, ищет подготовленного человека для командировки по европейским университетам. Выбор падает на Константина Дмитриевича Кавелина. Это был профессор, хорошо знавший университетскую «кухню» изнутри, историк права, общественный деятель, полиглот и, что немаловажно, человек с личными связями в высшем свете. Все его компетенции пригодились как никогда кстати при выборе посланника России и говорили сами за себя. По природе любознательный, с открытым умом и отчетливой гражданской позицией, Кавелин согласился с предложением Головнина. Согласно способствовали также мотивы, связанные с частной жизнью. Дело в том, что в знак протеста против административного притеснения студентов, в октябре 1861 г. Кавелин оставил профессорскую должность в Петербургском университете и стал жить «вольным» ученым. Беды, к сожалению, умеют группироваться: внезапно умер 15-летний сын Кавелина. Так фигурально сошлись в одну точку служебные и личные мотивы. Принимая предложение министра, Кавелин был рад внезапному поручению, он надеялся уйти с головой в работу, сменить обстановку, чтобы забыть.

Практика служебной командировки по России и другим странам для обмена опытом была не новой, а наоборот, имела уже своих адептов. Например, великий князь Константин Николаевич считал нужным и важным отправлять критически мыслящих людей с «особым поручением» по России и Европе для исследования быта, традиций и экономического положения народов разных местностей. Незадолго до этого и сам Кавелин привлекался к подобной просветительской деятельности. Именно через Головнина великий князь обращался к нему с просьбой представить свои соображения о мерах по улучшению положения крепостных крестьян в России [7, с. 29].

Настоящая служебная командировка была организована как «изучение современного состояния западноевропейских университетов» [7, с. 26]. В феврале 1862 г. Кавелин выехал из Петербурга и до конца 1864 г. жил и работал во Франции, Швейцарии и Германии. В ранее написанной статье о заграничных поездках Кавелина подробно рассмотрены взгляды посланца русской науки на организацию немецких и швейцарских университетов. Был сделан вывод о том, что заграничные поездки Кавелина во многом положили начало межкультурному диалогу ученых. Отмечена социальная значимость поездок Кавелина по европейским университетам. Его отчеты для правительства и аналитические статьи об устройстве университетов, размещенные в открытом доступе, вызвали общественный резонанс, вовлекая все новых людей в разговор о значимости науки и высшего образования в России [8, с. 57].

В течение марта – октября 1862 г. Кавелин изучал организацию высшего образования во Франции. Результатом его занятий в Париже стали две статьи, напечатанные по распоряжению министра Головнина в «Журнале Министерства народного просвещения», – «Об организации учебной части во Франции» и «Очерк Французского университета». Уже в этих первых статьях бросается в глаза дискурсивная особенность автора: он задается вопросами ценностного характера «что важно?», «в чем смысл?». Эти же вопросы, прямо или косвенно, будут звучать и в последующих статьях, таких как «Свобода преподавания и учения в Германии» (1862), «Замечания на проект общего устава императорских российских университетов» (1862), «Устройство и управление немецких университетов» (1864) и др. Можно оформить мысль о том, что Кавелин не

просто описывал деятельность европейских университетов, а нащупывал общие точки научной и образовательной идентичности.

Рассмотрев политику и механизм внутреннего управления французских высших школ (так стали именоваться университеты после Французской буржуазной революции – *авт.*), Кавелин пришел к внешне безотрадным выводам. Французская революция бездумно разрушила традиции средневековых корпоративных организаций. Университеты были реорганизованы в отдельные высшие школы и факультеты и сориентированы главным образом на практические запросы современности. «Мы видим, что случилось с наукой во Франции, где требование, чтобы наука обратилась в практическую, укоренилось в учебных заведениях и в общественном мнении», – пишет Кавелин [5, с. 22].

Главной ошибкой французского учебного законодательства Кавелин считает отказ от свободы учения и на этом фоне внедрение принудительной системы с ее триадой «поощрение, предупреждение и наказание». Наука во Франции перестает быть серьезным делом, свободная мысль начинает стремительно терять всякий авторитет, уступая место регламентированному действию. Встав на этот путь, Франция, рассуждает Кавелин, уничтожает у себя университетское преподавание и науку. Мыслитель улавливает в этом культурный диссонанс: формализация и рутина вступают в противоречие с французским умом, «от природы подвижным, ясным и смелым» [3, с. 220].

Посещая университеты, Кавелин особо интересовался вопросами о правах профессора и студента, о пределах свободы их мысли и действий. Так, по его наблюдениям, в немецких университетах свобода профессора была очевидной. Она выражалась в том, что лектор сам определял проблематику своего курса и количество лекционных часов [5, с. 29–30]. Во Франции дело обстояло с точностью до наоборот. Во всех учебных заведениях были введены единые программы обучения. По закону о высшем образовании профессор не мог выбрать даже методику преподавания и должен был держаться той, которая предписана. Такая унификация явно не способствовала свободе мнений и действий. Кавелин образно описывает ситуацию, когда министр образования Франции, не выходя из своего кабинета, всегда точно знает, что и как читается в любом колледже страны [4, с. 73].

Права и свободы немецких студентов выражались в том, что они могли учиться в университете под руководством любого профессора и приват-доцента, а студенческие сообщества разрешались ректоратом университета. В Швейцарии власти пошли еще дальше: студенты получили право на организацию своих сообществ сразу на уровне государства. При этом, отмечает Кавелин, молодые люди придерживались убеждений в том, что им не следует вмешиваться в политику. По наблюдениям Кавелина, швейцарские и немецкие студенты проводили, как правило, свое время за чтением сочинений классиков или в интеллектуальных беседах. «В этом отношении Германия и Швейцария представляют пример удивительной гражданской и общественной зрелости, внушающей глубокое уважение», – пишет Кавелин [5, с. 32].

Вопрос о границах свободы обучения резко отличает немецких и швейцарских студентов от их французских собратьев. Первые могли слушать лекции на выбор, сколько угодно и в каком им захочется порядке, на одном из четырех факультетов – богословском, юридическом, медицинском или философском [6, с. 110, 154]. Как правило, контроль знаний проводился в конце обучения: студент сдавал экзамен или на научную степень, или на право поступить на службу. Исключение составляли студенты богословских факультетов и медики, где экзамены были чаще. Французские же студенты должны были слушать предметы, назначенные руководством университета и профессорами, строго по расписанию, и держали экзамен по окончании каждого курса. Сообщества студентов были запрещены, потому что считалось, что «свобода мнений и

преподавания может послужить предлогом и средством для пропаганды политических партий» [3, с. 219].

Заметим, что схожими аргументами, вопреки посылам Кавелина, воспользовались и авторы университетского устава 1863 г. в России. Студенческие советы были не только запрещены, но и вводилась целая система ограничений. Например, студентам и вольным слушателям лекций запрещалось: выражать одобрение и порицание преподавания; собираться в стенах университета для иных, кроме учебных, целей; составлять прошения и собирать подписи против университетских законов и постановлений. В качестве наказания прописывались такие формы (по нарастающей): замечание, выговор, арест, временное отстранение от занятий, увольнение из университета с возможностью восстановиться или перейти в другой вуз, наконец, исключение из университета без права продолжения обучения где бы то ни было [2, с. 232].

Кавелин критикует тактику российских чиновников, взятую у французов, ужесточать регламентацию жизни университета. «Французский путь, которому мы так усердно подражаем, есть заколдованный круг, в котором, как ни вертись, из анархии фраз, пустого либерализма и действительного рабства не выберетесь» [7, с. 36]. Он радуется за легитимацию студенческих обществ в университетах. Тот факт, что в России они запрещены, вынуждает их сбиваться «в одну густую массу недовольных, с некоторыми самозванцами-крикунами во главе» [4, с. 79]. Между тем самодеятельные общества могут оказаться полезными и для координации работы ректората со студенчеством, и для воспитания гражданского самосознания молодых людей. Кавелин выдвигает четыре аргумента в пользу создания студенческого самоуправления. Во-первых, университетское начальство будет иметь дело не со всей массой бунтующих студентов, а с выборщиками, способными удерживать порядок. Во-вторых, надзорной службе будет легче следить за организованными в группы студентами, чем за каждым в отдельности. В-третьих, внутри студенческого сообщества могут постепенно вызревать представления о достоинстве и самодисциплине. В-четвертых, в случае нарушения порядка в группе легче обсуждать проступки и вести поиск виноватых [4, с. 80–81]. К сожалению, столь убедительные аргументы не возымели своего действия, в новом университетском уставе 1863 г. организации студенческих сообществ были запрещены. Дальнейшая практика показала, что это было явной ошибкой правительства, т. к. работа студентов в группах по интересам (научным, религиозным, историческим и т. д.) отвлекала бы их от пустых бунтов и лозунгов, а следовательно, минимизировала бы радикальные настроения.

Изучение работы высших школ Франции психологически далось Кавелину нелегко. Находясь в Париже, он был подавлен одиночеством и горем утраты сына, все вокруг ему виделось в черном свете. Не исключено, что субъективными причинами объясняется столь негативная оценка системы высшего образования Франции. Следует учитывать также умеренно-монархические убеждения Кавелина, его явную неприязнь даже к самой мысли о возможности революционных разрушений. Подавленное состояние усугублялось еще и тем, что с родины доносились тревожные вести об усиливающейся радикализации общества, о волнениях в Польше. «Кавелин, по свойству своей психической природы, впечатлительный и на все отзывчивый, не мог, разумеется, оставаться безучастным зрителем происходившего вокруг него», – пишет Корсаков [7, с. 33].

В Париже Кавелин чувствует себя одиноким, скучает от отсутствия родных и близких людей. Личное горе переплетается с самодисциплиной и пониманием меры ответственности за порученное дело. Этот симбиоз производит внезапный эффект в его интеллектуальном и психическом состоянии. Наступает умозрительный перелом, уровень критического мышления поднимается настолько высоко, что открывается «новое

зрение». Кавелин начинает пересматривать свои былые восторженные оценки французской жизни. Прямо пишет своему давнему другу А.Д. Галахову о вреде нерелективного заимствования: «Я в Париже с 10-го марта и не могу из него выбраться по сию пору. Между тем, едва ли где полезнее изучение устройства учебной части для нас, русских, как во Франции. Вы здесь видите глазами, ощупываете пальцами, в самом источнике, то зло, которым мы страдаем. У нас оно заслонено нашей непоследовательностью, тем, что мы молоды-зелены, что мы только подражаем, что у нас это зло не родовое, а благоприобретенное...» [7, с. 35]. Та же мысль звучит и в письме к К.К. Гроту: «И так я был доволен, что нимб, скрывающий от нас (русских) действительное положение Франции, для меня исчез, повязка спала с глаз. Кроме того, я был очень рад другому открытию: множество плохого у нас скопировано буквально с французского» [7, с. 36].

Впоследствии о подобной переоценке ценностей напишет, сам будучи эмигрантом, В.В. Зеньковский. В своей работе «Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей» (1955) он отметит, что погружение в будничную жизнь народа, которым когда-то восторгался, довольно быстро рассеивает пелену обаяния. Из наблюдений Зеньковского читаем: «Все больше находится людей, объехавших Европу и вернувшихся домой – не только физически, но и духовно: создается возможность критики европейской культуры, как таковой, критики, свободной от политических тревог, от непосредственного ужаса перед французской революцией...» [1, с. 27–28].

Однако вернемся к Кавелину, охваченному новыми ощущениями «прозрения». Он покидает Париж, когда-то любимый, а теперь «ненавистный и омерзительный» [7, с. 32]. И едет на встречу с семьей в немецкий город-курорт Эмс. Планируемая быть короткой, эта встреча растягивается на месяц из-за случившейся с Кавелиным лихорадки. После болезни для восстановления сил он с женой и дочерью едет в Карлсруэ, город, стоящий на реке Рейн, недалеко от француско-германской границы. Здесь его посещают два добрых друга – Егор Петрович Ковалевский, горный инженер, коллега по департаменту иностранных дел, председатель русского общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым, а также Борис Исакович Утин, профессор Петербургского университета, вышедший в отставку вместе с Кавелиным в октябре 1861 г. Друзья рассказывают ему о недружелюбном отношении правительственных сфер к публицистам и писателям, о революционном брожении в Польше, перебирают самые разные столичные новости.

Встреча с семьей и друзьями, курортное лечение и выздоровление – все это оказывает на Кавелина целительное воздействие. Чувствуя подъем сил и душевное облегчение, в письме А.Д. Галахову он прямо именуется городок Карлсруэ как «Карлов покой» [7, с. 39]. А баронессе Э.Ф. Раден признается: «Карлсруэ действует на меня необыкновенно успокоительно. После России и Франции здесь впервые морщины на лбу распрямились, на душу повеяло покоем, которого я так ищу, который мне так нужен. Может быть, окончив поручения Головнина, поселюсь здесь. Работать можно отлично, гулять тоже, а главное – удивительно тихо» [7, с. 40].

С новыми силами Кавелин берется за дело и обнаруживает положительные стороны в организации учебных заведений Франции. На его взгляд, замечательными образцами прикладных наук и преподавания являются технические школы страны. В их числе – политехнический институт, центральная школа и промышленная консерватория в самом Париже, а также три школы мастерства и ремесел в Анжере, Эксе и Шалоне на Марне. Организация технических школ – это очевидный и верный ответ правительства на запрос времени. В перспективе их число должно расти во всех странах. Главной проблемой на сегодняшний день, отмечает исследователь, остается

разбросанность этих учебных заведений по разным ведомствам. «Тот же самый недостаток существует, к сожалению, и у нас», – констатирует Кавелин [3, с. 222].

Выводы. Данная статья начиналась с суждения о том, что процесс научной и образовательной идентичности нарративно нацелен на поиск «другого». Посмотреть на «другого», как известно, можно с трех ракурсов: «извне», «внутри» и «изнутри». «Извне» – это взгляд со стороны, т. е. взгляд прямого соседа, со всеми вытекающими из этого последствиями, или взгляд человека, реализующего свой интерес к данной культуре. «Внутри» – это взгляд временно присутствующего в стране человека, например, делового посланника, гостя, путешественника или работника. «Изнутри» – это взгляд того самого «другого», обращенный на самого наблюдателя. По аналогии напрашивается форма репрезентации Н. Лумана – «наблюдатель наблюдателя». Мысль о важности изучения «другого» извне, со стороны хорошо оформлена у А.В. Малинова и А.Е. Рыбаса. Рецензируя монографию о философах эмиграции, они пишут: «Отметим, что философы-эмигранты, а также зарубежные исследователи внесли значительный вклад в историко-философское изучение современной русской мысли. Возможно, взгляд «со стороны» более объективен и позволяет им зафиксировать и систематизировать основные идеи в потоке текущих идей [9, с. 211–212].

Взгляд Кавелина на науку и университетское образование в Европе вписывается, как видим из вышесказанного, во второй способ поиска идентичности. Это – взгляд человека, временно присутствующего «внутри» другой культуры. Изучая науку и устройство европейских университетов, Кавелин примерял их достижения и ошибки на отечественные традиции. Результатом его зарубежных поездок стала разработка практических предложений, часть из которых вошла в окончательный проект нового университетского устава 1863 г. Академически сориентированный, Кавелин явно одобрял немецкие традиции высшего образования и их восприятие российскими университетами. Примером тому служит система работы четырех факультетов: богословского, юридического, медицинского и философского, а также право факультетов присваивать ученую степень. Устройство французских высших школ, на взгляд Кавелина, вряд ли пока представляет образец, достойный подражания. Он сожалеет, что российские университеты перенимают у французов жесткую регламентацию жизни не только студентов, но и профессоров, а также берут курс на практическую направленность науки.

В ходе поездок по Европе у Кавелина постепенно складывались представления о том, что наука работает на всех, что она имеет общие начала, лишь усиленные национальными традициями и местным колоритом жизни. Эту мысль, актуальную для современных ученых и преподавателей университетов, живущих в глобализирующемся мире, можно обозначить как резюмирующую текст статьи.

Список литературы

1. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. Изд. 2-е. Париж: YMSA-PRESS, 1955. 279 с.
2. Кавелин К.Д. Замечания на проект общего устава императорских российских университетов // К.Д. Кавелин. Собр. соч.: в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. С. 227–240.
3. Кавелин К.Д. Извлечение из письма от 4-го марта (16-го) октября 1863 года из Парижа // К.Д. Кавелин. Собр. соч.: в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. С. 214–226.
4. Кавелин К.Д. Извлечение из письма от 25-го марта (6-го) апреля 1863 года из Тюбингена // К.Д. Кавелин. Собр. соч.: в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. С. 71–91.

5. Кавелин К.Д. Свобода преподавания и учения в Германии // К.Д. Кавелин. Собр. соч.: в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. С. 5–70.
6. Кавелин К.Д. Устройство и управление немецких университетов // К.Д. Кавелин. Собр. соч.: в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. С. 92–212.
7. Корсаков Д.А. Из жизни К.Д. Кавелина во Франции и Германии в 1862–1964 гг. (По его переписке за это время) // Русская мысль. М.: Тип. И.Н. Кушнерова и К, 1899. Кн. V. С. 26–43.
8. Михайлова Е.Е. К.Д. Кавелин: Заграничные поездки и встречи как способ научного сотрудничества // Вече: Ежегодник русской философии и культуры; СПб.: СПб. философское общество, 2021. С. 48–59.
9. Malinov A.V., Rybas A.E. Contemporary Russian philosophy: an experience of anthology // RUDN Journal of Philosophy. 2022. Т. 26. № 1. С. 211–220.

K.D. KAVELIN ABOUT UNIVERSITIES: IN SEARCH OF SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL IDENTITY

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

Foreign trips of the Russian historian and public figure of the second half of the 19th century K.D. Kavelin are considered as a manifestation of academic mobility and, at the same time, as a search for scientific and educational identity. Studying the activities of French, German, Swiss universities, Kavelin sought to collect material that could enrich the traditions of Russian universities. It is concluded that the information received by the Russian scientist-envoy was important in several perspectives. Firstly, the view «from outside» made it possible to discover new scientific and educational forms of university activity. Secondly, close acquaintance with foreign colleagues helped to gain a sense of belonging to the scientific and professorial community. Thirdly, the view «from the inside» contributed to a critical reassessment of previously borrowed ideas.

Keywords: *K.D. Kavelin, science, education, identity, foreign trips, university.*

Об авторе:

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

Author information:

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

УДК 1 (091)

ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

М.А. Талалов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.131

Цель статьи – анализ взаимосвязи общества и личности в философии Н.А. Бердяева; в статье обнаруживается генезис формирования представлений об обществе и личности в философии Н.А. Бердяева, социокультурная обусловленность его воззрений. Предложенный этим автором вариант истолкования кризиса европейской гуманистической культуры понимается как имеющий основание в его персоналистическом учении.

Ключевые слова: *личность, общество, свобода, персонализм, Бог, экзистенциализм.*

Философия Бердяева, основанная на религиозно-философской мистической традиции, представляет собой концепцию персонализма. Персонализм в философии Бердяева должен быть понят как концепция служения духовным интересам человека, способствующая реализации личностного предназначения, творчества и счастья личности.

Философская система Бердяева – это особый вариант экзистенциализма с опорой также на идеи философии жизни. Человек – центральное и главное понятие бердяевской философской системы. Интересы человека, жизнь личности как высшей формы духа и проявления божественного выражают персонализм философии Бердяева.

Главные и вечные человеческие вопросы, проблемы человека и общества, экзистенциальные вопросы смысла жизни, человеческого предназначения, жизни и смерти всегда являлись главным предметом размышления Бердяева, эти проблемы всегда занимали значительное место в его философии и чрезвычайно волновали его последователей. По Бердяеву, первичность личности обусловлена ее божественной сущностью, богоподобием и высшим назначением, уготованным для человека Богом-Творцом. Богоподобие человека заключается в его творческом потенциале. Личность есть высшая форма проявления человеческого и божественного. Личности надлежит обогащать бытие творчеством, создавать культурное бытие творческими усилиями, подобно Богу, который сотворил мир. В творчестве, как высшем и главном назначении, и заключается подобие Бога и Человека.

Личность и Человек – первоначала, они первичнее, важнее и главнее бытия. Бытие – воплощение причинности, необходимости, пассивности, дух – начало свободное, активное, творческое. Личность прежде всего категория религиозного сознания, и поэтому проявление человеческой сущности, ее уникальности и неповторимости может быть понято лишь в ее отношении к Богу.

Одним из главных фундаментальных понятий, образующих философию Бердяева, является понятие свободы. Свобода – особая категория бердяевской философской концепции. Она мыслится как абсолютный вектор самосозидания личности. Человек посредством творчества становится свободным. Свобода есть результат творческих усилий, творческой работы, религиозного созидания личности. Посредством обретения свободы человек возвышается и развивается как личность. Личности как

апофеозу божественного в человеке свобода присуща сама по себе. Априорность личностной свободы обусловлена богоподобием.

Свобода не является способностью, которой человек наделен от рождения, она не даруется природой или обществом. Свободу (по Бердяеву) следует рассматривать как первичную и фундаментальную реальность, проникающую во все сферы бытия – космос, общество и самого человека. Свобода является первичной, беспредпосылочной, беспредельной, безосновной и абсолютной. Объяснение сущности свободы в философском мышлении требует введения новых особых авторских понятий. Для толкования категории свободы Бердяев использует понятие *Ungrund* (безосновность, бездна), автором которого является немецкий мистик XVII в. Якоб Бёме [3, с. 312]. Трактовки свободы посредством *Ungrund* у Бердяева и Бёме несколько отличны друг от друга.

Бёме учил об *Ungrund* как о «темном начале» Бога, объясняющем муки мира, происхождение зла. Бердяев настаивает на том, что *Ungrund* – это состояние бездны, «добытийственности», «ничто», которое уже обладает свободой [2, с. 223]. Оно предшествует Богу, связано с Богом. Бог, в свою очередь, из добытийственной свободы творит мир и человека, обладающего свободой и потому принципиально равного Богу в творчестве и не зависящего от него.

В философии Бердяева осуществлен синтез идей В.С. Соловьева и Ф. Ницше, их оригинальное переосмысление. По Бердяеву, человек как носитель первоначальной свободы есть носитель новизны, прибавления бытия, реальности, добра или зла. Свобода человека заключена именно в творчестве добра и зла, а вовсе не в выборе между ними. Поскольку человек рожден из добытийственной свободы и сам обладает свободой (в этом он равен Богу), то задача философа заключается в том, чтобы обосновать не теодицею (оправдание бытия Бога), а антроподицею (оправдание человека). Для Бердяева «искание смысла первичнее искания спасения». Поэтому его христианские представления существуют в неприменном окружении и сопряжении с философским персонализмом.

Религиозный персонализм дополнен у Бердяева учением о «коммуотарности» – метафизической и мистической разновидности коллективизма, выработанной, по его мнению, русской народной жизнью и философской мыслью, начиная со славянофилов [3, с. 185]. «Коммуотарность» противопоставляется созданной теории и практике индивидуализма, современной дегуманизированной машинной цивилизации Запада [3, с. 202].

Философия истории Бердяева проникнута мотивами эсхатологии. Рассматривая три типа времени (космическое, историческое и экзистенциальное, или метаисторическое), он озабочен предсказанием того, как «метаистория входит в историю», обоснованием приближения конца истории. Эти мотивы особенно сильно проявились в его последних работах.

Труды Бердяева содержали критику социалистических преобразований в Советской России. Однако он одновременно выступал и в качестве критика капитализма и буржуазного общества. Гуманизм как продукт западной цивилизации, считал Бердяев, завершил полный цикл своего развития и перерос в свою противоположность. Современный гуманизм клонится к «царству Антихриста», доказательством чего являются бесчеловечные события XX в. – мировые войны, революции, социальные конфликты.

Важно отметить, что за рубежом Бердяев выступал как патриот, представитель русской культуры, противник различных форм русофобии. Его перу принадлежат глубокие исследования, посвященные А. С. Хомякову, К.Н. Леонтьеву, Ф.М. Достоевскому.

Таким образом, философия и мировоззрение Н.А. Бердяева, великого философа и мыслителя, вбирают в себя идейное разнообразие и продолжают религиозно-философскую традицию русской философской мысли. Система философских взглядов Бердяева звучит призывом к подлинным человеческим и нравственным ценностям. Философия Бердяева, не утрачивая актуальность и при этом обладая уникальной ценностью, повторяет и вновь утверждает в умах человечества вечные и незыблемы истины. Обращаясь к вопросам ценности и значимости личности, устанавливая главенство отдельного человека как воплощения добра, акта творения Бога, бердяевская мораль служит ориентиром, призванным спасти жизнь и мир.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 384 с.
3. Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. 622 с.
4. Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ – Фолио, 2016. 680 с.
5. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: СП «ДЭМ»: Международные отношения, 2020. 334 с.
6. Бердяев Н.А. Метафизическая проблема свободы // Путь. 1928. № 9. С. 41–53.

PERSONALITY AND SOCIETY IN N.A. BERDYAEV'S PHILOSOPHY

M.A. Talalov

Tver State University, Tver

The aim of the article is to analyze the relationship between society and personality in N. A. Berdyaev's philosophy. The article reveals the genesis of the formation of society and personality ideas in the philosophy of N.A. Berdyaev, the socio-cultural conditionality of his views. The variant of interpretation of the crisis of European humanistic culture proposed by this author is understood as having a basis in his personalistic doctrine.

Keywords: *personality, society, freedom, personalism, God, existentialism.*

Об авторе:

ТАЛАЛОВ Михаил Алексеевич – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь, Россия. E-mail: misha.talalov@gmail.com

Author information:

TALALOV Mikhail Alekseevich – PhD student of the Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver, Russia. E-mail: misha.talalov@gmail.com

УДК 1(091)

ПРОБЛЕМА РУССКОГО МИРА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ XI–XXI ВВ.

Н.В. Теплых

АНО ВО «Гуманитарный институт», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.134

Духовная ситуация времени в современной системе отношений «человек – общество» является критической. Обращение к истокам российской духовно-нравственной культуры, отечественным историко-культурным традициям, духовно-нравственным ценностям, которые унаследовали современные граждане России, способно преодолеть этот кризис. Осмысление традиций и ценностей не только оптимизирует и систематизирует современный процесс развития русской национальной культуры самосознания, но и способствует выработке продуктивного алгоритма к формированию диалога этнотрадиций. Исторический опыт взаимодействия разных народов, осуществляющийся мирным путем, характерный для многих регионов нашей страны, имеет глобальное, общечеловеческое значение. Возможно, столь долго искомое «высшее предназначение России», о котором задумывались многие выдающиеся мыслители, состоит именно в поиске и нахождении формулы гармоничного взаимосвязанного и взаимообуславливающего существования разных этносов.

Ключевые слова: *русский народ, русский мир, ценности, традиции, диалог, единство.*

Введение

Проблематика россиеведения постепенно варьировалось от рассмотрения Руси–России как варварской периферии Запада (историографические парадигмы Луи де Бональда, маркиза де Кюстина, русофоба Зб. Бжезинского), до признания ее независимого цивилизационного измерения, параметры которого, однако, ограничены точными временными рамками (А. Неандер в Германии, Т.Н. Грановский и А.П. Зернин в России). В общем, имеется типичный и стереотипный взгляд на прошлые традиции, в том числе на духовные, утвердившийся в западной науке вплоть до настоящего времени с представлением произведений Э. Гиббона и Т. Моммзена по вопросам культурных форм непрерывности как негативного фактора и негативных оттенков в определении. Это особенно заметно в понятиях новейшей традициологии. Работы последних лет, публикации отечественных ученых позволяют выявить необходимые для современности изменения, наметить пути дальнейшей разработки проблем отечественной этнологии на региональном уровне.

Анализ существующих исследований в духовно-культурной плоскости выявляет ряд проблем. Во-первых, имеется существенный разрыв между высокой социальной значимостью формирования ценностно-семантических основ концептуализации бытия традиционных этносов и слабой практико-эмпирической проработкой проблемы; во-вторых, в исследованиях обозначен четкий дискурс нахождения традиции на

стыке между практической необходимостью формирования духовных и культурных ценностей и недостаточным представлением в социогуманитарной науке целостного подхода в теоретическом аспекте развития аксиологической парадигмы будущего традиций; в-третьих, диссонанс между объективно существующей потребностью в формировании основных ценностей традиционного, в частности, передаточного механизма последнего наследия ученого, теоретика, педагога, наставника и неосведомленностью об этой потребности на всех уровнях современной системы культурного бытия общества.

Специфика развития общерусского национального самосознания

По наблюдениям современных исследователей развития русской общественной мысли, от истоков и до наших дней русская философская мысль отличалась провиденциальностью. Так, О.С. Парилов справедливо пишет, что идея мессианского призвания русского народа опирается на провиденциальное мировосприятие [12, с. 188].

Древнерусские мыслители уже в XI в. получили существенные послы в развитии социально-философской парадигмы единства общества не только из самой Руси, но прежде всего из кругов иерархии Восточной ортодоксальной церкви, где понимали, что общество разрушается от отсутствия социальной интеграции. Уже при созидании собора святой Софии в Киеве были выражены первые представления о «русском мире» в «Слове о Законе и Благодати» Илариона Киевского. Будучи первым киевским митрополитом, русским по происхождению, он впервые предпринял попытку осмысления места славян, Руси, православной веры в существовавшем геополитическом пространстве. Это был первый шаг формирования древнерусского патриотизма.

Относительно древнерусской специфики духовности, В.С. Барулин отмечает следующие ключевые моменты при характеристике духовно-сознательных факторов социальной общности. Так, эти факторы присущи любой социальной общности всегда и имманентны ей, их интегрирующая роль не должна отождествляться с сознательным перечислением каждого члена общности [3, с. 93]. Именно это и проявилось со всей очевидностью во время трансплантации духовных ценностей при христианизации Руси и создания российской общности.

Российские мыслители в XIV в. получили существенные импульсы в развитии социально-философской парадигмы единства общества не только из самой Византии, но прежде всего из кругов иерархии Восточной ортодоксальной церкви, где понимали, что византийское общество разрушается.

Зарождающаяся русская идея заключала в себе идею морального долга, мессианства русского народа. В то время, когда происходил процесс собирания русских земель вокруг Москвы, появился весьма популярный памятник в древнерусской книжности – «Повесть о новгородском белом клобуке», который утверждал идею духовного превосходства Руси, где русская церковь выступала хранительницей истины Христовой, т. е. Повести сразу была присуща идея «третьего Рима», утверждавшаяся в русском общественном сознании. В условиях изменившейся внутри- и внешнеполитической ситуации российское государство нуждалось в некоей общей парадигме, фундаментальной идеальной основе своего существования. Появление концепции старца Филофея «Москва – третий Рим» становится важной вехой в осмыслении русским обществом собственного значения в мировой цивилизации, заключавшегося в его особой религиозности и исключительной близости к Христу. Идея спасения мира и его обновления «третьим Римом» будет ключевой вплоть до XVIII в., пока Россия позиционирует себя единственным в мире убежищем для истинного христианства. Вера в собственную исключительность подкреплялась Флорентийской унией 1439 г., которая признавала первенство католицизма по отношению к православию. Неудивительно, что греки ничего,

кроме презрения, уже не вызывали. Русская идея трансформировалась: идею равенства всех христианских народов сменила мессианская идея богоизбранности русского народа. В общественном сознании утверждалось представление о России как колыбели истинного христианства. Так рождалась идея о «Святой Руси».

Русское единство складывалась как единое государство в результате единения русских территорий, некогда бывших Великим княжеством Владимирским, земли не совсем только Северо-Восточной Руси, но и финно-угорских, а также тюркских народов. Здесь особая роль принадлежала государственному народу – великороссам, одной из этнических русских групп. Следует отметить, что в средневековую пору бывшие земли киевского государства – славянские княжества – стремились создавать свои общегосударственные системы, о чем свидетельствует летописание. Между ними военные столкновения были еще более жестокими, чем с «иноплеменными».

Многое в становлении общегосударственной идеи сделала православная традиция. К середине XVII в., после кровопролитной гражданской войны этнических русских, Московия окрепла, вскоре присоединилась Украина. Последствия этого события трудно переоценить.

Московская Русь относилась к себе иначе, русские поданные считали себя приемниками совершенного «третьего Рима», а европейцев-западников – неправедными, грешными людьми и вовсе не христианами. Со времен Золотой Орды восточные славяне перемешались с татарами и другими тюрками, но в то же время русские осознавали свое системное единство. Начиная с конца XVII в. в России начинают доминировать секуляризационные процессы, отразившиеся на развитии духовной культуры. Принципы этатизма становятся социальной доминантой российского общества с такими ценностными категориями, как целесообразность и законопослушание. Таким образом, петровские преобразования положили начало новому этапу русской духовности, для которого характерен отход от «старомосковских религиозно-нравственных традиций». Новым детищем этой эпохи стал рабочий как новый социальный слой. Хотя он генетически и был связан с крестьянством, однако, как отмечает А.С. Ахиезер, в его сознании сохранился общинный принцип примитивного утилитаризма – «взять и поделить» [2, с. 124–125]. Трагичность ситуации не только для рабочего, но и в целом заключалась в разрыве пространства традиционной русской жизни и культуры, которое некогда было единым. Иными словами, народно-крестьянская культура и городская культура благодаря петровским преобразованиям противопоставлялись друг другу.

Русская идея и российское общество

Что касается специфики русской социальной философии, то следует выделить несколько особенностей, к которым относится приоритет онтологических проблем перед гносеологией. Западные философы именно в разработанности гносеологических проблем усматривают подлинную реальность для философии. Согласно же многим русским мыслителям, возведение логики, теории, научной истины в ранг абсолютного бытия есть «панрационализм», «пантеоретизм», «роковой теоретизм».

С.Л. Франк в работе «Русское мировоззрение» наиболее четко выявил истоки и основные черты приоритетов онтологии перед гносеологией в отечественной философии. Он писал, что бытие дано не посредством сознания, напротив, наше сознание есть проявление бытия как такового [18, с. 82]. По верному замечанию Франка, русское мировоззрение имеет ярко выраженную практическую направленность: оно изначально всегда рассчитано не на понимание мира, а на его улучшение.

Бытие не воспринималось как отвлеченная объективная реальность, оно переживается, как своя собственная судьба. «Русский онтологизм, – рассуждал В.В. Зеньковский, – выражает не примат «реальности» над познанием, а включенность познания

в наше отношение к миру, в наше «действие» в нем» [6, с. 384]. Таким образом, очевидна тяга для русских мыслителей к онтологизму или реализму как признанию примата реальности над «чистым сознанием».

В творчестве отечественных мыслителей красной нитью проходят проблемы любви, добра, смысла жизни человека, абсолютной ответственности за себя и остальной мир, борьбы со злом. Фундаментальный труд В.С. Соловьева «Оправдание добра. Нравственная философия» [14] в концентрированном виде выражает эти проблемы. В частности, в нем содержится онтологическая трактовка добра как высшей сущности, воплощенной не только в бытии человека, но и в истории всего человечества.

Н.О. Лосский также настаивал на том, что творчество выдающихся представителей русской философской мысли пронизано этикой любви и творчества. В наиболее яркой форме эта сущность русского духа выразилась в поисках правды [9, с. 468–476].

К.Н. Леонтьев видел большую опасность для российского общества и гибель России в отторжении собственных традиций и духовно-нравственных истоков культурного развития, связанных с византизмом [8, с. 64]. Он узрел охранительный палладиум для России с ее тысячелетней историей в консерватизме религиозно-нравственных установок византийского православия, которые предотвратили разрушение российского социума [5, с. 25]. В свою очередь, идея Святой Руси повлекла образование концепции мессианизма России, не всегда имевшей устойчивый и долговечный характер. Если во времена старца Филофея концепцию мессианства можно назвать своеобразным лозунгом русской истории, то в советскую эпоху она сбрасывалась с пьедестала, а богоизбранность власти подвергалась сомнению.

Е.Н. Трубецкой, рассуждая о нравственной правде, определял ее как фундаментальную составляющую всей духовной жизни русского народа: «Что же такое это нравственная правда? Очевидно, это цель, ради которой стоит жить, ... это сам предмет искания» [17, с. 64, 66]. Речь идет об искании истины вместе с правдой.

Среди специфических признаков русской философии считается софийность, т. е. рассмотрение образа Софии Премудрости Божией в древнерусской и русской культуре, на основе которой сложилась отечественная софиология. Как одно из важнейших направлений в истории русской мысли софийная традиция проникла на Русь после ее крещения из Византии в результате воздействия южного цивилизационного вектора, способствуя формированию образно-символического представления о мире. История софиологии неотделима от истории концепции о всеединстве, ведь софийность, по сути, объединяет благо, истину и красоту. Разрушение их единства есть путь к страданию. Поэтому для русских философов характерно поддержание традиции софийного понимания философии [16, с. 68].

Другим признаком русской философии является соборность. Идея соборности, противопоставлявшаяся индивидуальному мудрствованию, позволила русскому человеку понять смысл жизни, заключающийся в спасении ближнего своего, человечества, а не только самого себя. Поэтому соборность, порожденная патриархальной системой ценностей, имела глубокий сакральный смысл. Например, соборность по В.И. Иванову «есть такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободой» (цит. по: [7, с. 198]). Наиболее полное выражение соборности можно обнаружить в мифотворчестве, например, во всенародном религиозном сознании. Кроме того, наглядным воплощением идеи соборности русский философ считал отечественное религиозное творчество, опредмечивание, распредмечивание, проявляющиеся в форме символов софийного единства Бога, мира и человека.

Русская философия соборности на примере творчества русских религиозных философов П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова на первое место выводит принцип

религиозного единства. Н.А. Бердяев акцентировал свое внимание на социальных и личностных аспектах соборного единства, которое он определял как персоналистическую духовную общность, основанную на началах религиозности, свободы творчества и этики любви [1]. Кстати, созданное в русской эмиграции в 1923 г. братство святой Софии своей деятельностью полностью соответствовало представлениям Соловьева о том, что гибель человечества может быть предотвращена или отдалена благодаря совокупным усилиям организованного общественного союза, а не нравственным изменением человечества. Поэтому Россия выступает как этнокультурный феномен.

Воплощением «истинной духовности и нравственности» в России выступал царственный венценосец, где сакрализация монархической власти выражалась в панславистско-универсалистских категориях. Поэтому стремление военных элит к консервации имперской основы государственности привело их к распаду, который ускорила Первая мировая война. Реставрация единой и неделимой империи оказалась невозможной благодаря взятому большевиками на вооружение националистическому лозунгу права наций на самоопределение [20, р. 26–29]. Тезисы о негативном воздействии на Россию интернациональной модели интеграции можно обнаружить в статье националиста М.О. Меньшикова «Нецарственный империализм» (1910), в которой имперская политика предстает губительной для русского народа. Он критикует имперские идеалы октябриста А.А. Столыпина о «семье народов, объединенных общими идеалами» за якобы стремление «водительствовать» над подчиненными инородцами [11, с. 65].

Касаюсь вопросов идентификации Русского мира в специфике развития восточнославянских обществ и этнических групп, отметим, что уже в XVII в. Украина оказалась экономически и культурно более развитой, нежели сильная в военно-политическом отношении Россия. А присоединенные позднее Прибалтика и Польша оказались на порядок выше. Противники России в лице униатской церкви начинают проводить политику по искоренению православия. Альтернативой русскости с конца XIX в. становится утверждение украинской идентичности, идеологической основой которой выступала ярко выраженная русофобия [19, с. 52–60]. В XX в. стало очевидно, что Великобритания беднее и хуже живет, она более отсталая, в ней живет меньше образованных и культурных людей. Отсталость культурного слоя российского общества, имеющего склонность жить багажом исторического прошлого, потенциально чревато трагедией. Однако трагедии русскому миру избежать не удалось. В новейшее время наблюдается стремление с помощью идеологического оружия «свидомости» вытравить общерусские корни общественного сознания у восточных славян. Однако в системе российских традиционных ценностей приоритетом являются не убеждения человека, а его нравственная личность. Эта личностная доминанта в православной картине мира составляет фундамент российской цивилизации. Справедливо наблюдение Л.Н. Столовича о соотношении духовности и социальных ценностей. Во-первых, духовное состояние человека связано с актуализацией ценностей. Во-вторых, духовное состояние само является ценностью, либо является способом их освоения, тем самым обладая двойным бытием [15, с. 51]. Поэтому для созидания нового российского цивилизационного пространства важно развивать культурный диалог, межэтнические отношения, учитывая российские конфессиональные основания.

В поисках решения данных проблем русская религиозная философия ориентирована на обновление религиозного сознания, в частности, устранение его раздвоенности между выбором Бога и вещным миром. Итогом исследований становится утверждение, что поиск направлений отечественного социального философствования по проблемам социума в современном обществе вызывает не только мировоззренческий и логико-теоретический, но также методологический интерес. Глобализация, стремящаяся стандартизировать условия жизни современного российского социума, приводит к

либерализации системы межличностных отношений, атомизации личности. Общественное сознание русского народа постигает эти процессы на основе исторически сложившегося менталитета под воздействием геополитических факторов, централизованной системы государственного управления и особого типа религиозной организации – Русской православной церкви. Данная религиозная организация терпеливо и заботливо собирала русский народ, объединяла иные народы российского государства на протяжении всей его истории, отстаивая идеи социальной справедливости и высоких нравственных ценностей. Ее консолидирующее значение особенно велико в переломные моменты отечественной истории, когда она побуждает общество к подвигу и состраданию. По мысли С.В. Лурье, русские переживали свой драматический опыт, отличный от традиции политического изоляционизма [10, с. 129–130]. Современный исследователь проблем «русского мира» В.Д. Попков замечает, что: «Русский мир это не диаспора и не цивилизация, не транснациональные сети мигрантов и не совокупность каких-либо индивидов, объединенных какими-то кажущимися или реальными характеристиками. Русский мир – это мировоззрение и образ мыслей, он нематериален [13, с. 35].

Проведя ретроспективный анализ работ отечественных мыслителей, можно заключить, что в дореволюционный период для многих поколений мыслителей и духовных деятелей России интеграционной идеей выступал европоцентризм, тогда как для других великой ценностью выступала русская традиция социокультурной интеграции общества.

Таким образом, темы социокультурной интеграции российского общества в русской философской мысли затрагивали следующие узловые проблемы:

- проблема общенационального начала, что специфичного данный вопрос имел в России;
- взаимодействие российского государства с народом в имперском контексте;
- место русской идеи в российской национальной идеологии;
- противостояние русского национализма западному экуменизму.

Заключение

Можно определенно сказать, что для русского человека видение своего населения, территории проживания напрямую зависит от видения самого себя и своего государства, что находило отражение в русской общественной мысли. Прочность, логичность построения Российской империи зависела от религиозной составляющей населения, выхолащивание которой чревато для целостности и жизнеспособности империи. Важнейшими специфическими признаками русской философии явились идеи софийности и соборности как социального, свободного, органического единства общества, связанного силой любви и нравственных заповедей.

Соборность противопоставлялась индивидуальному мудрствованию, связанному с абстрактными спекуляциями, сухими черствыми словами. Напротив, соборное переживание ориентировалось на «движение сердца», определенную конкретность. Идея соборности позволила человеку понять высший смысл жизни, состоящий не только в собственном спасении, но также ближнего своего и всего человечества, осознать важность духовной онтологической приобщенности человека к универсуму. Соборность была порождена патриархальной системой ценностей, которая включала глубокий сакральный смысл. Применительно к Руси–России, по замечанию В.В. Бычкова, именно соборность как философская этическая категория дает право говорить об эстетическом сознании целой культуры, в отличие от Европы с ее «культурами» и преобладанием корпоративных и индивидуальных ориентиров [4, с. 228]. Однако продвижение русской интеллигенцией тезиса о соборном единении российского общества в его

имперской модификации в кризисной ситуации в значительной мере оказывалось онтологически несостоятельным и даже утопичным. Социальные реалии зачастую не совпадали с заложенными ориентирами экуменизма. Тем не менее отечественной интеллектуальной элитой был услышан тезис о социальном единстве, что, несомненно, является ее заслугой.

Список литературы

1. Андросенко С.В. Соборность как антропологическая и экклезиологическая категория в трудах Н.А. Бердяева // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 40. С. 9–34.
2. Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта (Социокультурная динамика России): в 3 т. М.: ФО СССР, 1991. Т. 1: От прошлого к будущему. 318 с.
3. Барулин В.С. Социальная философия. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. 560 с.
4. Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*: в 2 т. М.; СПб.: Университет. кн., 1999. Т. 2: Славянский мир. Древняя Русь. Россия. 527 с.
5. Елдин М.А., Малоземов С.И. Цезаропапизм и секуляризм в византийской и русской традиции // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2021. Т. 21. № 1. С. 19–30.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. Введение // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 379–397.
7. Коррадо-Казанская Ф. Соборность и гуманизм: культурфилософский анализ эссе Вяч. Иванова «Легион и соборность» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 2. С. 187–200.
8. Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 1232 с.
9. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
10. Лурье С.В. От древнего Рима до России XX века: преемственность имперской традиции // Общественные науки и современность. 1997. № 4. С. 123–133.
11. Нация и империя в русской мысли начала XX века / сост. С.М. Сергеев. М.: Издат. группа Скимень: Пренса, 2004. 351 с.
12. Париков О.В. Русская идея: от Древней Руси к Новому времени. Н. Новгород: Нижегород. правовая акад., 2005. 255 с.
13. Попков В.Д. Русский мир. Философские рамки понимания проблемы // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 27–37.
14. Соловьев В.С. Оправдание добра: нравственная философия. М.: Академический проект, 2010. 671 с.
15. Столович Л.Н. Мудрость. Ценность. Память. Статьи. Эссе. Воспоминания. 1999–2008. Tartu–Tallinn: InGri, 2009. 384 с.
16. Титов В.А. Софийный потенциал русской философии // Философия и культура. 2012. № 6(54). С. 60–69.
17. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 656 с.

18. Франк С.Л. Русское мировоззрение: сб. СПб.: Наука, 1996. 738 с.
19. Хижий М.Л. Архиепископ Антоний (Храповицкий) и митрополит Андрей (Шептицкий) в личной переписке начала XX в. (о попытке православного и греко-католического диалога) // Вестник С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. 2009. Вып. 1. С. 52–60.
20. Rowley D.G. Imperial versus National Discourse: The Case of Russia // Nations and Nationalism. Cambridge. 2000. Vol. 6. Pt. 1. P. 23–42.

THE PROBLEM OF THE RUSSIAN WORLD IN RUSSIAN SOCIAL PHILOSOPHY OF THE XI–XXI CENTURIES

N.V. Teplykh

Humanitarian Institute, Moscow

The spiritual situation of time in the modern system of relations «man – society» is critical. Appeal to the origins of Russian spiritual and moral culture, domestic historical and cultural traditions, spiritual and moral values that modern citizens of Russia have inherited, can overcome this crisis. Comprehension of traditions and values not only optimizes and systematizes the modern process of development of the Russian national culture of self-consciousness, but also contributes to the development of a productive algorithm for the formation of a dialogue of ethnic traditions. The historical experience of interaction between different peoples, carried out in a peaceful way, characteristic of many regions of our country, is of global, universal significance. Perhaps the long-sought «higher destiny of Russia», which many prominent thinkers thought about, consists precisely in the search and finding a formula for a harmonious interconnected and mutually conditioning existence of different ethnic groups.

Keywords: *Russian people, Russian world, values, traditions, dialogue, unity.*

Об авторе:

ТЕПЛЫХ Никита Валерьевич – ассистент Центра гуманитарного образования, АНО ВО «Гуманитарный институт», г. Москва, Россия. E-mail: ni.teplykh@yandex.ru

Autor information:

TEPLYKH Nikita Valerievich – Assistant of the Center for Humanities Education, Humanitarian Institute, Moscow, Russia. E-mail: ni.teplykh@yandex.ru

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 1:82-96:82-97:811.112.2.04

МЕТАФОРА ЗЕРКАЛА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ НЕМЕЦКОЙ ДУХОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА ТРАДИЦИИ

А.В. Симонян

ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.142

Предмет исследования настоящей статьи – метафора зеркала в немецкой духовной литературе XII–XIV вв. Цель данной работы: выявить общие тенденции в использовании метафоры зеркала в немецких духовных текстах, а также показать, что особенного привносит каждый отдельный автор, обращаясь к привычному для духовной литературы образу. Методология: при написании статьи были использованы методы историко-философского и сравнительного анализа. Автором статьи представлены выдержки из сочинений Мехтильды Магдебургской, Хильдегарды Бингенской, Давида Аугсбургского, Майстера Экхарта, Генриха Сузо, Иоганна Таулера, Генриха из Нёрдлингена, а также пассажи анонимного критически неизданного трактата, известного под названием «Мистический трактат о мессе и ее влияниях в любящей душе» (рукопись BSB, Sgm 89, Мюнхен, ок. 1375 г.). Результат проведенного исследования: метафора зеркала широко использовалась духовными писателями, теологами и философами средневековой Германии для изложения ряда тринитарных и мариологических тем, а также репрезентации учения о человеке и его душе.

Ключевые слова: средневековая философия, духовная литература позднего Средневековья, немецкая мистика, Майстер Экхарт, Генрих Сузо, Хильдегарда Бингенская, Мехтильда Магдебургская, анонимный трактат о мессе, зеркало, душа.

Отсылки к образу зеркала, а также и ко всему метафорическому ряду, связанному с феноменом отражения, достигают своего пика в текстах духовной литературы Высокого Средневековья, и в особенности у немецких авторов XII–XIV вв. Сплетающая воедино теологию, школьную философию и художественное слово, объединяющая разных по стилю и темпераменту мыслителей духовная литература позднесредневековой Германии представляет специфическое явление в истории философской и богословской мысли Западной Европы. Безусловно, к нему принадлежат представительницы так называемой «женской мистики» – Мехтильда Магдебургская (1207–1282) и Хильдегарда Бингенская (1098–1179), запечатлевшие в своих сочинениях эмпирический мистический опыт, в центре которого находится встреча Бога и души, описанная через брачную лексику Песни Песней [2, с. 320]. В некотором отношении самостоятельное направление образует богословие новых нищенствующих орденов, знаковым представителем которого выступает францисканец Давид Аугсбургский (ок. 1200–

1272), вошедший в историю средневековой мысли как выдающийся проповедник и наставник молодых монахов (новициев). Центральное место в этой интеллектуальной традиции принадлежит доминиканцу Экхарту из Хоххайма, или Майстеру Экхарту (ок. 1260–ок. 1328), теологу, философу и проповеднику, сочинения которого сыграли значительную роль в становлении немецкой философско-богословской терминологии, возникшей на стыке школьной философии и интуитивной мистики. В отдельное русло выделяется творчество учеников и последователей Экхарта. Наиболее яркими мыслителями, испытавшими его влияние, были Генрих Сузо (ок. 1295/97–1366) и Иоганн Таулер (1300–1361), перенявшие некоторые «мистические» аспекты учения своего учителя. Вместе с тем, наряду с упомянутыми авторами, значимой составляющей интеллектуального наследия средневековой Германии выступают анонимные, созданные на диалектах средневекового немецкого языка духовно-назидательные трактаты, проповеди, молитвы, жизнеописания святых. В данной работе будут использованы пассажи одного из таких текстов, а именно – из пока ещё критически неизданного трактата, известного под названием «Мистический трактат о мессе и ее влияниях в любящей душе», самый ранний из известных на сегодня списков которого датируется 3-й четвертью XIV в. (Мюнхен, BSB, Cgm 89) [13]¹.

Разнообразие форм, жанров, а также различие стилей и темпераментов авторов едва ли позволяют назвать это явление традицией в полном смысле этого слова. Тем не менее, в этих сочинениях можно усмотреть общие черты, проявляющие себя как в родстве философско-богословских концепций, так и в некоторой близости используемых понятий и образов, метафор, общих языковых форм изложения учения о Боге, мире и человеке. Одной из характерных метафор этой интеллектуальной традиции выступает метафора зеркала.

Фундаментального труда, посвященного метафоре зеркала в немецкой духовной литературе, на сегодняшний день не существует. Однако, данная тема освещается многими германистами и историками средневековой философской мысли. Наиболее полное исследование из существующих представлено в двухтомной монографии «Метафорика средневековой мистики» Микаэля Эгердинга [6, S. 530–537]. В главе, посвященной зеркалу, Эгердинг наглядно показывает, в каких контекстах эта метафора появляется у ключевых для традиции немецкой мистики авторов, т. е. в сочинениях Генриха Сузо, Давида Аугсбургского, Мехтильды Магдебургской, Майстера Экхарта, Таулера, Генриха из Нёрдлинга. Другой не менее важной публикацией, представляющей историю метафоры зеркала, выступает статья Н. Ларгира «Отражения. Фрагменты истории мысли» [9].

В настоящей работе мы хотели бы обозначить общие тенденции в использовании метафоры зеркала в немецких духовных текстах и вместе с тем показать, что особенного привносит каждый отдельный автор, обращаясь к привычному для духовной литературы образу. Охватить весь материал в рамках статьи не представляется возможным, поэтому мы хотели бы сосредоточиться на наиболее характерных случаях употребления метафоры зеркала. Для большей наглядности цитаты далее будут объединены соответственно типу их использования.

Христос как зеркало совершенства

Уже начиная с XII в. слово «зеркало» входит в лексикон многих средневековых авторов. Чаще всего оно употребляется в переносном значении, а именно как «зерцало», выступая синонимом понятия «образец». Слово «зеркало» в значении «зерцало»

¹ Трактат содержится также в рукописях: Cgm 851, Cgm 778, Cgm 839, Cgm 4373, принадлежащих фонду Баварской государственной библиотеки (г. Мюнхен) [10; 15].

использовалось в качестве названий средневековых трактатов. Среди наиболее известных «зерцал» такого рода можно упомянуть «*Speculum perfectionis*», написанное Братом Лео, секретарем Франциска Ассизского; «Зерцало судьбы», созданное Гийомом из Сен-Тьерри; «Зерцало пьяниц», «Зерцало души», «Зерцало добродетелей» Гартмана фон Ауэ [16, р. 74]. Такой заголовок сообщал читателю, что данное сочинение представляет собой некий рассказ о нормативном образце для подражания или идеале того или иного человеческого качества, добродетели, порока. В памятниках средневековой немецкой литературы того времени получает распространение также словосочетание «зерцало блаженства» [8, S. 319–320], которое использовалось в поэтическом языке как синоним слова «возлюбленный».

Благодаря этим коннотациям в средневековой духовной литературе складывается традиция именовать Христа «блаженным зеркалом» или «зеркалом блаженства». С одной стороны, Христос — возлюбленный души. Но благодаря тому, что человеческая природа являет себя в нем в своем совершенстве, он, с другой стороны, есть также и зеркало в значении образец, идеал для подражания для каждого человека. Этот мотив получил развитие в сочинениях многих духовных писателей. Так, например, Мехильда Магдебургская называет Христа «превосходящим всё в благодати зеркалом небесного Отца — *«allerwunneklichste (n) spiegel des himelschen vatter...»* (цит. по: [6, S. 531]): «О зеркало наибоженнейшего Отца Небесного, Иисусе Христе, ко Кресту высоко прибитый руками и ногами Своими!» [2, с. 245]. Давид Аугсбургский выводит на первый план этическую линию, объединяя буквальный и переносный смыслы слова зеркало. С одной стороны, Христос именуется им «зеркалом без пятен» (*spiegel anemale*), то есть, чисто и ясно воспроизводящим в себе образ Отца. С другой стороны, будучи отражением Отца, Христос есть «образец всякого совершенства и добродетели» (*spiegel aller vollkommenheit und der tugent*), а также «зерцало всякого блага» (*spiegel aller güete*) [6, S. 532]: «Однако Ты пожелал вести столь умеренную жизнь в еде, одежде и физической работе, так что Ты был и для великих высок, и к малым близок, ибо Ты еси общий и совершенный образец всех добродетелей для великих и малых, так что все, кто жаждет добродетели, находят в Тебе исполненное всяческой святости учение, зеркало всяческой благодати» (цит. по: [1, с. 517]). Тот, кто обладает святостью, которая, словно в зеркале, представлена в Сыне Божьем, сияет на небе, подобно сияющему зеркалу божественности Христа [6, S. 532]. В трактате «Зерцало добродетели» Давид Аугсбургский рассуждает о том, что «человек должен соотносить свои поступки с образцом, явленным распятым Иисусом Христом, подобно тому, как он ежедневно смотрит в зеркало, висящее на двери. Распятие Христа произошло именно для того, чтобы научить нас высшей добродетели» [1, с. 70]. Как замечает Н.А. Бондарко, «Давид дает основополагающее определение жизни Христа как образца для подражания, который нужно всегда носить в сердце. Степень духовного продвижения, цель которого заключается в восстановлении образа Божьего (*imago Dei*) в душе, определяется мерой подражания жизни Христа: „Во всех добродетелях и добрых обыкновениях всегда имей перед собой наияснейшее зеркало и совершеннейший во всей святости образец — а именно, жизнь и нрав Сына Божьего, Господа нашего Иисуса Христа, Который послан нам с небес для того, чтобы показать и открыть нам путь добродетелей и дать нам Своим примером закон послушания, и наставить нас своим собственным примером в том, чтобы мы, насколько от природы по образу Его созданы, настолько же, в меру наших возможностей подражая Его добродетелям, изменили бы себя ради уподобления его нраву“» (цит. по: [1 с. 514]).

Подобно Давиду Аугсбургскому, Генрих Сузо также указывает на то, что Христос есть образец для человека, называя его «ясным зеркалом кротости» (*ein luter spiegel aller zuht und sanftmuetikeit*) [14, S. 216]: «Господи, сколь милостив лик Твой, уста Твои

полны слов любви, вся перемена Твоя — яснейшее зеркало заботы и милости» [4, с. 79]. Помимо этого, Христос для него — отражение и зеркало человеческого сердца (*mines herzen spigel*) [14, S. 269], т. е. внутреннего человека, так как сердцем в этой традиции вслед за Августином именуется внутренний человек. Благодаря ему возможно самопознание человека: всматриваясь духовным взором в Христа как в зеркало души, разуму человека надлежит усмотреть сходство человека с образом Христа [6, S. 536]; достигая в акте созерцания единения с Христом, представляющим собой сияющее зеркало, душа через свой образ, отраженный в этом зеркале, становится с ним единым зеркалом, потому что отраженный в зеркале образ един с этим зеркалом.

Христос как зеркало Бога Отца

Помимо приведенного выше значения слова «зеркало» в переносном смысле, параллельно существовало и буквальное его использование. Специфически христианско-тринитарное представление о том, что Бог сам исходит из себя отраженным образом в рождении своего Сына, разделяли многие средневековые авторы. Так, например, Генрих Сузо называет Христа «чистым и ясным (сияющим) зеркалом божественного могущества» и вместе с тем «прекрасным светоносным образом благодати Отца», «блаженным блеском вечного света» (*wunneklicher glanz dez ewigen liechtes*) [6, S. 535]. Его интерпретация образа схожа с вышеприведенной, принадлежащей Давиду Аугсбургскому, с тем только различием, что, как замечает Сузо, Христос сам является светоносным, или же самим сиянием. Иначе говоря, то общее, что объединяет все три образа, — это «связь Отца и Христа посредством света, который отражается в зеркале. Бог Отец в форме отражения предстает в Христе, так что Христос, как свет особой природы, способен отражать Отца и потому именуется Сузо «отражением вечного света» (*widerglanz des ewigen liehtes*) [6, S. 535]. Поэтому «Христос отраженным образом являет через себя всю благодать и вечность» [6, S. 536].

Аналогичное использование метафоры зеркала можно констатировать в анонимном «Трактате о мессе» из рукописи Cgm 89. Составитель этой компиляции активно использует её для изложения своего учения о евхаристии. Через Христа, который есть отражение Отца и всей святой Троицы, душа соединяется с триединым Богом в таинстве причастия: «Об этом говорит Святой Иоанн, потому Слово Отца было в Начале, было Словом, ибо “оно есть явление или сияние божественной Славы”, отпечатанный образ природы Отца, как говорит святой Павел; сияние вечного света, чистота Отца, незапятнанное зеркало, отражённое отражение (*ein widerspilnde widerbilde*) всемогущества Отца и его Благодати» [13]².

Бог и божественная деятельность как зеркало

Для средневекового христианского мировоззрения характерно представление о том, что все вещи до их сотворения содержатся идеальным образом в Боге как в зеркале. На этом основании в богословско-философских сочинениях Средневековья Бог и божественная деятельность часто метафорически сравнивается с зеркалом. В частности, этот мотив обнаруживается у Хильдегарды Бингенской. В одном из пассажей своего сочинения «*Liber divinorum operum simplicis hominis*» она сравнивает Бога с зеркальной поверхностью, отражающей в себе образы всех вещей, подобно тому как

² «da von spricht sant Johannes da von ist ovch «daz wort got. In principio erat verbvm. wan ez ist ein schein oder ein glantz der gotlichen ere. vnd ein auzgedrvktes bilde der vaterlichen naturen spricht sant pavls ein glast dez ewigen lichtetes. oder chlarhait dez vater ein lutter spigel ane meil. ein widerspilnde widerbilde. der vaterlichen almahtichait vnd siner guete» (Cgm 89 BSB München, S. 4-5).

предметы отражаются в глади водоема. Хильдегарда пишет: «В Боге присутствует все, что он сотворил до начала времен. В чистом и святом божестве все видимые и невидимые вещи до начала времен являлись вневременными точно так же, как деревья и предметы отражаются в близлежащих водоемах, в действительности, не находясь в них. И когда Бог сказал: Да будет! Все вещи немедленно приняли форму, в которой божественное предвидение видело их лишенными телесности до начала времени. Ибо так же, как и в зеркале, всё, что находится перед ним, отражается в нем, так отразились вневременными в святом божестве все созданные Богом творения»³ [7, col. (колонка)746].

Схожее представление встречается и в сочинениях Майстера Экхарта. Обращаясь к метафоре зеркала, он излагает учение о том, что образы всех вещей содержатся в Боге. В 57 немецкой проповеди Экхарт сравнивает пребывание всех вещей в Боге с отражением лица в зеркальной поверхности, возникновение которого не требует никаких усилий от смотрящегося в зеркало: «Если бы поднесли зеркало и направили бы его на меня, то мое лицо отразилось и отобразилось бы в нем без моих усилий; и если бы это произошло вчера, это было бы ново, но и сегодня это было бы еще новее, и точно так же через тридцать лет или в вечности это было бы извечно новым; и если даже зеркал была бы тысяча, это происходило бы без моих усилий» [11, S. 600]⁴. Однако, продолжая свое рассуждение, Экхарт заключает, что, пребывая в Боге, вещи уже не знают различия и существуют в нем не как душа или как творение, но как Бог: «Бог извечно содержит в себе все образы, так что в нем они содержатся не как душа или другое творение, но как Бог. В нем не содержится ничего нового и нет образа, но, как я сказал прежде о зеркале, для нас оно одновременно ново и вечно»⁵ [11, S. 600].

Бог как зеркало. Саморефлексия внутри Троицы

Образ зеркала широко используется средневековыми авторами для прояснения соотношения Лиц Троицы и различения Бога и Божественности. Мехтильда Магдебургская прибегает к образу зеркала, чтобы наглядно изложить представление о том, что Бог Отец выступает в качестве зеркала божественности (*spigel der gotheit*). В Кн. III «Струящегося света божества» есть такой пассаж: «Далее над сим Божиим тронem нет ничего, кроме Бога, Бога, Бога. Вверху на троне зеркало Божества, образ Человечества, свет Святого Духа и (ты) познаешь, как Трое суть единый Бог, и как Они в одно сливаются. Ничего более не могу сказать о нем» [2, с. 65]. По словам Мехтильды, подобно тому, как в Сыне отражается Отец, так в Отце отражается вся божественная природа Троицы. Таким образом, вся Троица представляет собой «вечное зеркало» (*ewigen*

³ Перевод на русский язык мой – А.С. «*Omnia quidem quae Deus operatus est, ante principium temporis in prescientia sua habuit. In pura enim et sancta Divinitate cuncta visibilia et invisibilia absque momento et absque tempore ante aevum apparuerunt, quemadmodum arbores vel alia creatura aquis vicina in ipsis videntur, quamvis in eis corporaliter non sint, sed tamen omnis formatio earum in ipsis apparet. Quando autem Deus dixit: Fiat, statim formatione induta sunt, quae praescientia ipsius ante aevum nulla corpora habentia intuebatur. Sicut enim in speculo omnia quae coram ipso sunt radiant, sic in sancta Divinitate omnia opera ejus sine aetate temporum apparuerunt*».

⁴ Перевод на русский язык мой – А.С. «*Und würde ein spiegel bereit und hielte man in gegen mir, min antlütze würfe und bildete sich dar âne mîne arbeit; und geschæhe daz gester, sô wære ez niuwe, und aber hiute, sô wære ez noch niuwer, und alsô über drizic jâr oder êwicliche, sô wære ez êwic <niuwe>; und ob der spiegel tûsent wæren, daz wære âne mîne arbeit*».

⁵ Перевод на русский язык мой – А.С. «*Alsô hât got êwicliche alliu bilde an im, niht als die sêle und ander crêatûre, sunder als got: an im enist niht niuwe noch bilde, sunder, als ich gesaget hân von dem spiegel, alsô ist ez an uns beidiu niuwe und êwic*».

spigel) или «зеркало вечности»: «Там в зеркало вечности наглядевшись вволю, узнают Святой Троицы дела и волю, и что, как душою и телом устроен был человек, таким пребудет вовек» [2, с. 227]. Вместе с тем Мехтильда упоминает о зеркале Троицы также и в весьма неожиданном контексте, указывая на связь между отдельно взятым человеком и Богом. Зеркало Троицы (*spigel der dreivaltikeit*) отражает все добродетельные людские дела. Посредством этого зеркала каждая отдельная душа соединяется со своим телом и обретает все те дары, которых она удостоивается в земной жизни [6, S. 531]: «Сияет зеркало Святой Троицы и дает истину и познание всех добродетелей, какие душа когда-либо приняла на земле» [2, с. 223].

Давид Аугсбургский также использует образ зеркала, описывая процесс саморефлексии внутри триединого Бога. Как показывает Давид с помощью метафоры света, Отец также оказывает влияние на Сына, который, в свою очередь, обращает внимание Отца обратно на него. Поскольку Сын видит представленную «в зеркале», т. е. в себе самом, божественность божественного Отца, то, когда он узнает себя, он познает божественность в себе [6, S. 532]: «Так, видит Сын в зеркале Отца своего божественность и узнаёт себя в самом себе в чистой сияющей божественности»⁶ [5, S. 398].

Творение как отражение Бога

Изложенное еще Платоном представление о том, что сотворенный мир есть отражение своего создателя [3, с. 432–433], получает развитие у средневековых мыслителей. Горизонт их внимания теперь расширяется, охватывая все творение, которое получило бытие и сущность от единого Начала, а потому в своем основании также исполнено божественности. Ссылаясь на Послание апостола Павла к Римлянам (Рим. 1.20), Генрих Сузо проводит аналогию между Творцом и творением: «Творения подобны зеркалу, в котором отражается Бог» (*die creaturen sind als ein spigel, in dem got widerluhtet*) [9, S. 617]. Эта же мысль содержится в «Мистическом трактате о мессе»: «Все вещи имеют сущность от Бога, потому что сущность всех творений есть не что иное, как отражение (*widerplick*) божественной сущности»⁷ [13, S. 49].

Совершенные зеркала

У духовных писателей позднего Средневековья получает развитие также метафора совершенного зеркала, способного без изъяна воспроизводить на своей поверхности образы божественных Лиц. Так, например, Майстер Экхарт, разделявший оформившееся еще в патристике представление об ангелах как лишенных плоти творениях, сущность которых заключается в самопознании, в проповеди «*Ecce mitto angelum meum*» (Q 77) со ссылкой на Псевдо-Дионисия Ареопагита⁸ говорит о том, что ангел есть чистое, лишенное пятен зеркало и отражение божественного света [6, S. 533–534].

Помимо этого, образ незапятнанного зеркала (*speculum sine macula*), появляющийся в библейском тексте (Прем. 7, 26), в традиции духовной литературы ассоциируется также с Марией, избранной для воплощения Бога в физическом теле [9, S. 618]. Так, например, Иаков Ворагинский в Проповеди 7 «*Mariale aurum*» называет Марию

⁶ Перевод на русский язык мой – А.С. «alsô siht der sun in dem spiegel sînes vater gotheit und erkennt sich alsô selben in im selben in der reinen lûterkeit der gotheit».

⁷ «weslich sint auch elliv dinch von got. wan alle creature wesen ist niht mer denne widerplick gothliches wesens».

⁸ См. также: Майстер Экхарт, DW III, S. 334–335, примечание 2, а также примечание 1, 2, S. 335: «Согласно формулировке, речь должна идти о высказываниях четырех разных “мастеров”, в то время как на самом деле речь идет о свободном воспроизведении цитаты Дионисия» [12, S. 334–335].

«зеркалом, в котором отражается Христос, который сам есть образ Бога»⁹. Чистота Марии сделала возможным для Бога соединиться с человеческой природой, отразившись в ней. Эту же мысль мы находим у Генриха Сузо, у которого отношение Марии к Богу описывается посредством зеркальной и солнечно-световой метафоры. Мария именуется Сузо «сияющим отраженным светом зеркалом вечного солнечного сияния» (*ewigen sunnen glastes widerglender spiegel*) [6, S. 536].

В сборнике XIV в. «Рай разумной души» («*Paradisus animae intelligentis*») мотиву зеркала отводится важное место при обсуждении вопроса о связи человеческой души с Христом. Анонимный составитель предлагает интерпретацию проповедей Экхарта, концептуально соединяя знаменитое учение великого рейнского мистика о рождении Бога в душе с встречающимся у Псевдо-Дионисия Ареопагита мотивом отражения, пытаясь тем самым предложить свое собственное толкование слов Экхарта. В соответствии с его редакцией учение Экхарта о рождении Бога понимается как теория отражения. Это подкрепляется также другими проповедями, представленными в этом сборнике, например, толкованием на Книгу Премудрости Соломона (Прем. 7, 26) Иоханнеса Франка. В данном случае связанные воедино мотивы божественной благодати, чистоты Христа, ясности зеркала, божественного света, чистоты души и рождения Бога в душе, по замыслу составителя «*Paradisus animae*», отсылают к теории очищения, созерцания и единения с Богом, представленной в корпусе «Ареопагитик» [9, S. 621].

Душа как зеркало Бога

Особое место в средневековых духовных текстах отводится использованию образа зеркала при обсуждении антропологических концепций, природы человека и устройства его души. Согласно представлениям средневековых мыслителей, человек, наделенный разумной душой, обладает привилегированным местом среди всего творения. Как утверждает Сузо, каждая человеческая душа есть для Бога «зеркало божественности [...] образ Троицы [...] и образец (*exemplar*) вечности» [14, S. 237]. Мехильда Магдебургская описывает отношения между человеком и Богом как зеркальное отражение, сравнивая их с отражением солнца в каждом отдельном зеркале. Она называет душу «зеркалом внутреннего созерцания» («*spiegel der inwendigen anschawunge*»), в котором Бог созерцает самого себя [6, S. 530]: «Ты – основание Моего Божественного потока, ты – покой постоянна дев, ты – цветок возвышенного блаженства, ты – укротительница бесов, ты – зеркало внутреннего созерцания» [2, с. 147]. Очень близкий оборот встречается у Генриха из Нёрдлингена, который называет душу зеркалом внутреннего созерцания, в которое смотрится Бог: «[...] *du bist ain spiegel der inwendigen anschawung*» [6, S. 537].

Майстер Экхарт «сравнивает душу с глазом, органом восприятия, в котором все противостоящее ему является отраженным образом. В этом душа схожа с зеркалом, сущностным свойством которого является способность отражать» [6, S. 533], перенимать образы других вещей. Согласно Экхарту, соединение души с Богом «аналогично зрительному процессу. То есть окружающее воспринимается глазом не непосредственно, но как формы, как образы, которые отражаются в нем, словно в зеркале. В отличие от всех прочих образов, Христос выделяется тем, что он одновременно есть и образ, и содержание, т. е. образ Бога и Бог сам по себе. Это приводит к следующему парадоксу: с одной стороны, Бог отражается в зеркале души, но вместе с тем он одновременно присутствует в ней» [6, S. 533]. В 69 немецкой проповеди Экхарта об этом говорится следующим образом: «Вечное слово одновременно есть и средство, и образ сам по себе, который лишен посредника и образа. Так душа в Вечном слове постигает

⁹ Цит. по: [9, S. 618]: «*speculum in quo reflexit Christus, qui est imago Dei*».

Бога и познает его без посредника и без образа» (перевод мой – А. С.) [11, S. 168]. «В аспекте богопознания это значит, что, с одной стороны, душа познает Бога через Христа; с другой стороны, она познает Бога непосредственно, так как Бог в акте познания отражается в душе целиком и полностью» [6, S. 532].

Согласно Иоганну Таулеру, человеческая душа схожа с зеркалом, в котором в качестве образа являет себя Бог. Однако как отражение солнца в зеркале не умаляет его сущности, так и Бог, отражающийся в душе, ничего не теряет [6, S. 534]. Пустота зеркала выступает в данном случае как метафора души, очевидно, понимаемой как аристотелевская *tabula rasa*, в которой может отразиться Бог. Для того чтобы Сын Божий смог отразиться в душе, она должна быть свободна от других образов. Схожий мотив звучит в «Мистическом трактате о мессе». Описывая преображение души в таинстве причастия, анонимный автор этого сочинения сравнивает душу с живым зеркалом, в которую вглядывается и созерцает собственное отражение Вечное Слово: «Пятая звезда преподносится ей [душе] херувимами, которые суть переполненные божественным знанием сосуды. Благодаря этому душа преисполняется радостью созерцать [божественное] и размышлять всем сердцем о божественных вещах, так что Вечное Слово отражается [в душе] и смотрится в душу, словно в некое живое зеркало»¹⁰.

Данный пример интересен тем, здесь присутствуют несколько уже упомянутых нами выше способов использования метафоры. Как следует из пассажа, с помощью метафоры зеркала автор «Мистического трактата о мессе», как и Генрих Сузо, описывает акт познания душой Божества. Наряду с этим в этом же пассаже имплицитно содержатся еще два упомянутых нами ранее способа использования метафоры зеркала. Душа, созерцающая Бога и сравниваемая с отражающей поверхностью, вероятно, должна быть незамутненной, чтобы быть способной отразить образ Бога. Этот мотив, как упоминалось нами выше, находит отражение как в сочинениях Экхарта, так и у его учеников. Кроме того, в «Мистическом трактате о мессе» метафора зеркала используется для обозначения Христа, отражающего природу Отца. Поэтому, несмотря на то, что в данном пассаже прямо не утверждается, что Бог-Сын – это зеркало Отца, такое представление, очевидно, негласно сохраняет свою силу. Таким образом, анонимный автор метафорически выстраивает своего рода систему зеркал: Вечное Слово, зеркало Отца и всей божественной природы отражается в обращенной к Богу человеческой душе. Это сравнение, описывающее коммуникацию между душой и Богом, также типично для немецких мистиков, как было показано выше. В данном случае примечательно то, что, сравнивая человеческую душу с зеркалом, автор трактата уточняет, что это живое зеркало, т. е. не просто глянцевый предмет, безучастно воспроизводящий некий образ в своей «поверхности», но обращенное к Богу и наполненное жизнью творение.

Подводя итоги нашего исследования встречающейся в немецкой духовной литературе XII–XIV вв. метафоры зеркала, можно резюмировать, что, во-первых, в текстах данной интеллектуальной традиции образ зеркала встречается довольно часто и широко используется для изложения ряда тринитарных и мариологических тем, а также при обсуждении учения о человеке и его душе. Во-вторых, в сочинениях Мехтильды Магдебургской, Хильдегарды Бингенской, Давида Аугсбургского, Майстера Экхарта, Генриха Сузо и ряда других авторов этой интеллектуальной традиции метафора зеркала приобретает характер более или менее устойчивого языкового

¹⁰ «[D]en funften stern ir petent die cherubin die sint die vbervliezzende vaz gotlicher bechantnvsse da von div sel nimt fur als creaturen frevde trachten vnd denchen mit vollen hertzen nach gotlichen dingen so daz ewig wort sich selber spigel und schowe in der sel sam in einen lebenden spigel» [13, S. 91].

топоса, что наглядно демонстрируют представленные в данном исследовании параллели в её использовании. В-третьих, несмотря на выявленное сходство, индивидуальность каждого автора дает о себе знать в расстановке отдельных смысловых акцентов, о чём также свидетельствуют приведенные в статье примеры. В-четвёртых, в некоторых текстах можно говорить как о смешении, так и об одновременном использовании нескольких характерных приёмов употребления метафоры зеркала. Примером такого интегративно-синтетического подхода к метафоре зеркала можно считать анонимный «Мистический трактат о мессе», в котором в концептуально единое целое соединяются сразу несколько характерных и при этом гетерогенных способов использования метафоры зеркала, типичных для немецкой духовной литературы эпохи Средневековья в целом.

Список литературы

1. Бондарко Н. А. Немецкая духовная проза XIII–XV веков: язык, традиция, текст. СПб.: Наука, 2014. 674 с.
2. Мехильда Магдебургская. Струющийся свет Божества / пер. со ср.-верх.-нем., комм. Р.В. Гуревич, Е.В. Соколовой, В.А. Сухановой. М.: Наука, 2008. 358 с.
3. Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий / пер.с древнегреч.; общ.ред. А.Ф. Лосев; В.Ф. Асмус, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. 656 с.
4. Сузо Г. Книга Вечной Премудрости / пер. со ср.-верх.-нем. М. Хорькова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. 296 с.
5. David von Augsburg // Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Bd. Leipzig: Hrsg. von Franz Pfeiffer, 1845. 894 S.
6. Egerding M. Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 1997. Bd. 2. Bildspender – Bildempfänger – Kontexte. Dokumentation und Interpretation. 752 S.
7. S. Hildegadis Abbatisae Opera Omnia: Ad Optimorum Librorum Fidem Edita: Physicæ Textum Primus Integre Publici Juris Fecit D' Car. Daremberg: Prolegomenis Et Notis Illustravit Dr F.A. de Reuss., Patrologiae cursus completus. Series Latina 197. Apud J.-P. Migne, 1855. 702 S.
8. Kellner B. Spiel der Liebe im Minnesang. Paderborn: Verlag Wilhelm Fink, 2018. 583 S.
9. Largier N. Spiegelungen. Fragmente einer Geschichte der Spekulation // Zeitschrift für Germanistik. Neue Folge. 1999. Vol. 9, No. 3. S. 616–636.
10. Marburger Repertorien, Repertorien zur Überlieferung der älteren deutschen Literatur (Mittelalter und Frühhumanismus). URL: <http://www.marburger-repertorien.de> (дата обращения: 19.12.2021).
11. Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer. 1988. Bd. II. Meister Eckharts Predigten (25–59). 968 S.
12. Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Hrsg. und übersetzt von J. Quint. Stuttgart: Kohlhammer, 1976. Bd. III. Meister Eckharts Predigten (60–86). 702 S.
13. Mystischer Traktat über die Messe und ihre Wirkungen in der minnenden Seele / München, Bayerische Staatsbibliothek (BSB), Cgm 89. Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Bibliothek. URL: <https://digitale-sammlungen.deen> (дата обращения: 07. 07. 2020).

14. Seuse H. Deutsche Schriften, im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte. Hrsg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1907. 826 S.
15. Schneider K. Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 691-86. Wiesbaden: Harrassowitz. 1984. S. 633-638 *manuscripta mediaevalia*. Handschriftenkataloge online. URL: <http://bilder.manuscripta-mediaevalia.dehskatalogeHSK0046.htm> (дата обращения: 20.12.2021).
16. Terry W.R. Seeing Marguerite in the Mirror. A Linguistic Analysis of Porete's Mirror of Simple Souls. Leuven: Peeters, 2011. 169 зр.

MIRROR METAPHOR IN MEDIEVAL GERMAN SPIRITUAL LITERATURE: TOWARD THE PROBLEM OF THE UNITY OF TRADITION

A.V. Simonian

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

This study analyses the metaphor of mirror in German spiritual literature of the 12th–14th centuries. The aim of this study is to identify the main trends in the use of the mirror metaphor in German medieval spiritual texts and to show the individual traits of each of the authors who actively use this metaphor. Methodology: The author of the study uses the method of historical-philosophical analysis of the writings of Mechtilde of Magdeburg, Hildegard of Bingen, David of Augsburg, Meister Eckhart, Heinrich Suso, Johann Tauler, Heinrich of Nördlingen, as well as passages of vernacular theological and philosophical treatise that is known as «The Mystical Treatise on Mass and Its Influences in a Loving Soul». It is preserved as manuscript Cgm 89 in the Bavarian State Library (BSB) in Munich. The result of the study: the mirror metaphor was widely used by medieval spiritual German writers to present a number of trinitarian and mariological issues, including doctrines of man and his soul.

Keywords: *medieval philosophy, spiritual literature of the Late Middle Ages, German mystics, mirror, Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, anonymous treatise on mass.*

Об авторе:

СИМОНЯН Арина Владимировна – младший научный сотрудник сектора истории западной философии ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва, Россия. 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, Russia. E-mail: arina.smn@mail.ru.

УДК 1(091)

ГЕРАКЛИТ В ФИЛОСОФИИ НИЦШЕ: К СОВРЕМЕННОЙ ДИСКУССИИ (1980-Е – 2020-Е ГОДЫ)

Г.В. Бисеров

ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.152

В статье проанализирована дискуссия о взаимосвязи Гераклита и Ницше в научной литературе за последние 40 лет. Предложены критерии для систематизации подходов к рецепции Гераклита Ницше, выборочно рассмотрены работы А. Дженсена и М. Тонса и Д. Мандалиоса и более общие интерпретации Г. Вольфарта, К. Кокса и М. Мейера, предлагающие соотнесение первых попыток специального анализа рецепции Гераклита Ницше с общими положениями ницшевской философии. Тематически анализ сфокусирован на онтологическом тезисе Ницше о становлении (*Werden*) и эпистемологических тезисах об истине и интуиции. Обнаруживается, что полноценная историко-философская реконструкция Гераклита в рецепции Ницше пока не проведена и является актуальной темой для дальнейших исследований философии Ф. Ницше.

Ключевые слова: *Ницше, Гераклит, онтология, эпистемология, бытие, становление, Werden.*

Введение

Известна критическая позиция Ф. Ницше по отношению к коллегам по цеху – философам. Редкое исключение сделано для Гераклита, которого Ницше называет самым близким по духу философом, в компании которого «становится теплее и уютнее, чем где-либо еще» [5, с. 235]. О том, что Гераклит сыграл значительную роль в становлении философии Ф. Ницше, говорили и писали еще в начале XX столетия¹. Сегодня история рецепции идей Гераклита у Ницше предстает старой-новой темой: очевидной и как будто бы не требовавшей объяснений для первого поколения интерпретаторов Ницше, затем преданной забвению, а теперь вновь открываемой современными комментаторами. Объем и обилие ссылок на Гераклита в современных исследованиях Ницше актуализируют, с одной стороны, анализ и систематизацию подходов к рецепции Гераклита у Ницше, а с другой – историко-философскую реконструкцию рецепции Гераклита у Ницше, которая стала наконец возможной благодаря новым источникам².

В настоящем обзоре рассмотрены исследования рецепции Гераклита Ницше за последние 40 лет. Вначале кратко перечислены общие направления дискуссии, затем выборочно рассмотрены несколько специальных исследований А. Дженсена, М. Тонса

¹ Анализ соответствующего периода рецепции (1890-х – 1930-х гг.) будет предметом другой статьи автора.

² Ранние фрагменты Ницше 1858–1868 гг., впервые опубликованные в первых двух сериях критического издания Колли и Монтинари (КGW) в 1990-е гг., комментированные издания – переводы базельских лекций о доплатониках, осуществленные П. Д'Иорио (1995) и Г. Уитлоком (2001), а также издание персональной библиотеки Ницше и факсимильное издание черновиков Ницше, подготовленные в Веймарском архиве Ницше.

и Д. Мандалиоса и более общих интерпретаций Г. Вольфарта, К. Кокса и М. Мейера, предлагающих соотнесение первых попыток специального анализа рецепции Гераклита Ницше с общими тезисами о ницшевской философии. В обзоре использованы два самоограничения: рассмотрены преимущественно немецко- и англоязычные тексты, а тематически обзор сфокусирован на «философском ядре», включающем онтологический тезис Ницше о становлении (*Werden*) и эпистемологические соображения об истине и интуиции. Эта сфокусированность, возможно, выбрана в ущерб рассмотрению других, более широких, в том числе эстетических, антропологических или культурно-исторических параллелей между Гераклитом и Ницше.

Результат исследования свидетельствует о том, что, несмотря на широту интерпретаций и обилие референций к Гераклиту в контексте изучения философии Ф. Ницше в современной литературе, тщательная реконструкция рецепции Гераклита у Ницше пока не проведена, и только недавно начались первые попытки связать ту или иную интерпретацию или отсылку к Гераклиту с полноценным контекстным чтением рецепции Гераклита у Ницше. В действительности пока лишь одна работа – исследование Г. Вольфарта – может считаться соответствующей этому методологическому критерию.

I. Контуры дискуссии

Современные интерпретации философии Ф. Ницше можно разделить на (1) общие интерпретации, которые упоминают Гераклита и так или иначе сообщают о влиянии Гераклита на Ницше без специального рассмотрения, (2) интерпретации, которые вообще не учитывают гераклитовскую сторону философии Ницше, и (3) специальные исследования на тему отношения Ницше к античности вообще либо к Гераклиту в частности. В свою очередь, современные интерпретации роли Гераклита у Ницше можно подразделить на герменевтические и аналитические. Первые предпринимают попытку реконструировать контекст рецепции Гераклита у Ницше и соответствовать этому контексту, в то время как вторые выбирают те или иные аргументы и параллели в мысли Гераклита и Ницше, иногда некритически воспринимая оптику, используемую для восприятия этих аргументов. Наконец, интерпретации Ницше можно также разделять на (I) метафизические, предполагающие ту или иную метафизическую позицию у Ницше, (II) антиметафизические, отрицающие наличие у Ницше метафизики или позиции по поводу действительности вообще, и (III) синтетические, стремящиеся так или иначе выйти за рамки вопроса о наличии метафизики у Ницше.

Среди примеров англоязычных метафизических интерпретаций, выполненных в рамках аналитической традиции и вне Гераклита, можно выделить М. Кларк [24] и Дж. Берри [15]. В этом же направлении движутся интерпретаторы Ницше, упоминающие Гераклита, но как будто не сведущие об упоминаниях Гераклита в ницшевских лекциях и в его ранней работе «Философия в трагическую эпоху греков» (далее – ФТЭ), в частности, К. Браун [18]. Дж. Митчелл [47] разрабатывает концепцию критики Ницше метафизики, но обходится без упоминаний Гераклита. С другой стороны, А. Нехамас [50] и Р. Рорти (1989) [59] без учета Гераклита Ницше выступают за внеметафизическое (II) прочтение Ницше, согласно которому, по выражению Рорти, Ницше предлагает «отбросить саму идею “знания истины”» [59, р. 27].

Широкие метафизические интерпретации ницшевской онтологической позиции, признающие влияние Гераклита на Ницше, включают работы Р. Шахта [61], П. Пёльнера [52] и Г. Абея [10], упоминающие Гераклита в контексте более широких интерпретаций ницшевской метафизики «воли к власти». Среди «континентальных» внеметафизических (II) интерпретаций следует отметить В. Мюллера-Лаутера [48] и Я. Деллиндера [29]. Мюллер-Лаутер утверждает, что Ницше не только развивает онтологию антагонистических сил, которая делает реальность противоречивой, но и

привержен различным доктринам, таким как вечное возвращение и сверхчеловек (*Übermensch*), которые не согласуются друг с другом. В то время как некоторые по этой причине отвергают или игнорируют мысль Ницше о вечном возвращении, Мюллер-Лаутер считает, что такие логические несоответствия на самом деле вытекают из онтологии антагонистических сил Ницше. В результате их следует понимать как существенную часть его философского проекта [48, p. 79].

Отдельно нужно отметить влиятельные герменевтические работы Т. Борше [17] и В. Герхарда [31]. Борше говорит об «изобретении» Ницше досократиков и анализирует для этого ФТЭ и лекции о доплатониках, Герхард рассматривает *Werden* в контексте Гераклита. Во французском ницшеведении того же времени можно отметить работы Ж. Годера, в которых как разрабатывается специальный анализ ницшевской рецепции Гераклита [32], так и выстраивается более общая экзистенциальная схема прочтения Ницше, связанная с рецепцией Гераклита [33].

С. Кофман [41] описывает интерпретацию Ницше досократиков в противопоставление реконструкциям Аристотеля и Гегеля, полагая, что для Ницше археология античной мысли означает принципиально иной жест. Для Ницше, по мнению Кофман, «раскапывание» первых философов означает не превращение их беспристрастной неясности в концептуальную ясность, а, скорее, возвращение им их действительной формы. Кофман видит ницшевскую передачу этой формы не как форму особой «истины», а как форму «красоты». Метод Ницше в данном случае, по мнению Кофман, заключается в том, чтобы читать древних греков как древний грек, иными словами, стремиться не навязывать собственных когнитивных схем при этом чтении. Таким же образом Ницше просит читать и его самого, таким же образом «отдельную вселенную» для него составляет и Гераклит. И, как показывает практика, более успешными оказываются те интерпретации Ницше, которые также стремятся к чтению Ницше на его языке.

Д. Ричардсон [58] полагает возможным соединить ницшевскую критику бытия с платоновской метафизикой и использует для этого в том числе анализ становления в «Кратиле» и «Теэтете». Ричардсон, как и П. Пёльнер, представляют современное направление вчитывания платоновской метафизики в философию Ницше. Ричардсон обращается к Гераклиту большое количество раз, однако не разрабатывает контекст ницшевского чтения Гераклита, а, скорее, представляет через Гераклита физикалистский тезис о становлении как чувственно данном факте.

В рамках внеметафизического подхода А. Пржибиславски [53] проблематизирует само использование у Ницше терминов *Werden* и *Wille zu Macht* для означивания становления, полагая, что использование точных толкований противоречит гераклитовскому подходу Ницше к отказу от бытийного предиката: «Ницше хочет найти имя для неизменного, а это то, чего не пытался сделать Гераклит, выражающий противоположный образ мышления. Всё перечисление гераклитовских метафор в конечном счете бесполезно, поскольку оно отменяется именем (существительным. – Прим. автора), от которого следует отказаться» [53, p. 94]. Работу Пржибиславски можно считать радикально-лингвистической трактовкой Гераклита Ницше, которая требует для настоящего отказа от бытия в пользу становления таким же образом очищать язык от бытийного предиката.

Э. Мюллер в обширной монографии [49], посвященной контекстуализации Ницше в древнегреческой культуре, продолжает традицию герменевтической интерпретации Ницше. Мюллер обращается к Гераклиту и Пармениду как двум полюсам древнегреческой мысли, противопоставлению милетской философии становления и элейской философии бытия, между которыми Ницше в первый раз формулирует собственную философскую позицию [49, p. 139–162]. По мнению Мюллера, Ницше в этом процессе многое вчитывает в обоих мыслителей. В частности, Ницше присваивает Гераклиту

доктрину становления, несмотря на то, что во фрагментах Гераклита становление (*γίνεσθαι*) не употребляется. Важный тезис, прозвучавший в книге Мюллера, заключается в утверждении первичности диалога Ницше с древнегреческой мыслью для формулирования собственной философии. Об этом свидетельствует и наш разбор [2], в котором сравниваются ФТЭ и лекции Ницше на предмет использования тезисов Шопенгауэра.

Из последних современных работ можно отметить статью Р. Решке [57], в которой выдвигается тезис о приоритетности фрагмента В52 для интерпретации Гераклита Ницше, освещается важная связь между Гераклитом Ницше и чтением Ницше Гёльдерлина и подчеркивается примат эстетического в интерпретации философии Ницше в целом. Решке вновь обращается к одной из важных дилемм Ницше, к противопоставлению художника и философа (см.: [6]), и полагает, что через фигуру Гераклита это противопоставление трансцендируется: «Понимая эту игру как художественную, Ницше не только удается отождествить логос и искусство: сам Зевс и весь космос становятся мировым художником (“Художественная игра космоса”), а Гераклит – философом, обладающим “оптимизмом художника”» [57, s. 506]. Сходный подход во французском ницшеведении отстаивает Ф. Миллс [46].

Подводя итог этому максимально сжатому обзору периметра современной дискуссии³, можно констатировать, что большинству указанных работ недостает контекстного чтения Гераклита Ницше, учитывающего ранние работы Ницше о Гераклите (в первую очередь конспекты лекций о доплатоновских философах), источники, на которые опирался Ницше, и интерпретацию Гераклита Ницше в ранних черновиках (*Nachlass*). Перейдем к нескольким специальным исследованиям, которые предпринимают такие попытки.

³ Отдельные аспекты взаимоотношения Ницше и Гераклита проанализированы в работах К. Джентили [30] (фрагмент В56 и афоризм 372 «Веселой науки»), агональная природа становления освещена в работе У. Карьон-Караведо [21], вопрос гераклитового понятия «справедливости» у Ницше и Хайдеггера освещен Ч. Бамбаком [14]. Г. Хайт суммирует ценные историко-философские сведения, расширяющие контекст работы Ницше над Гераклитом в базельский период [36]. Отметим также статьи П. Диорио [27] и Г. Уитлока [67], вводящие в оборот соответственно французскую и английскую версии «Доплатоновских философов». Каждая из них представляет собой краткий конспект формулирования мысли Ницше о досократиках, в том числе о Гераклите. Статьи Й. Томпсона [63] и К. Энселл-Пирсона [11] признают историческую несправедливость, случившуюся с базельскими лекциями о доплатоновских философах в вопросе важности этого источника для интерпретации Гераклита Ницше, отмечая, что до сих пор, особенно в англоязычной литературе, ведущее место лекций по отношению к ФТЭ многими пока не осознано. Перечислим также для полноты еще ряд авторов, публиковавших за последние 40 лет работы на тему Гераклита у Ницше. Обзоры Ницше в контексте древнегреческой философии/филологии выполнили Х. Канцик [20], Б. Бабич [13], Н.Р. Доу-Нэй Эванс [28], Д. Уилкерсон [68]. Небольшие специальные исследования на тему Гераклита Ницше провели на французском языке Ф. Миллс [46], Ф. Шуле [22], К. Рапп [54], А.Ж. Фельке [66]. На немецком языке: Л. Тот-Ковач [65], Д. Ратнер [55]. На английском языке: В. Паркхёрст [51]. На испанском языке: У. Карьон-Караведо [21], Х.Р. Арана [12]. На итальянском языке: К. Россильоне [60], П. Кьяраволо [23], И. Леврини [42]. В русскоязычной литературе отдельные темы затронуты в классических работах о Ницше и античности (например, у Ф. Зелинского [3] и Е. Трубецкого), а также в нескольких современных ницшеведческих статьях (см.: Фаритов [7], Колесников [4]).

П. Гюнтер Вольфарт. Мир как игра: Ницше и фрагмент В52

В 1991 г. выходит малоизвестная за пределами немецкого ницшеведения монография Г. Вольфарта [69], посвященная разбору рецепции Ницше Гераклита, и в особенности фрагмента В52. Эта работа оказывается первой монографией, полностью сфокусированной на рецепции Ницше Гераклита. Впервые рассматриваются историко-филологический контекст рецепции Гераклита Ницше [69, s. 210–214], вопросы влияния современного для Ницше уровня исследований о Гераклите на рецепцию Ницше [69, s. 214–220], а также новизны прочтения Ницше и его заслуг как исследователя Гераклита [69, s. 265–275]. В целом книга Вольфарта знаменует собой начало нового «внимательного» этапа историко-филологических исследований Ницше и тем самым является продолжением работы Шлехты и Андерс [62].

Признавая очевидную близость Гераклита и Ницше, Вольфарт так ставит вопрос: «Вычитал ли Ницше свою философию из Гераклита или же он вчитал ее в Гераклита?» [69, s. 215]. Исследователи до Вольфарта разделялись в этом вопросе на два лагеря: так, Хайдеггер и Ясперс полагали, что Гераклит в рецепции Ницше имеет очень отдаленную связь с оригинальным Гераклитом, в то время как, например, Левит видел, что Ницше многое почерпнул у Гераклита непосредственно. С помощью тонкого и подробного историко-философского и филологического анализа Вольфарту удается показать, насколько сведущим читателем Гераклита был Ницше и – одновременно – насколько нестандартной, нефилологической и внеисторической оказывается интерпретация Гераклита у Ницше.

Одним из условий успеха Вольфарта в анализе рецепции Гераклита Ницше является выбор источников для реконструкции. Вольфарт рассматривает базельские лекции Ницше как основной источник и впервые верно с историко-философской точки зрения определяет как их значимость для понимания Гераклита у Ницше, так и взаимосвязь с ФТЭ: «Ядро ницшевских занятий Гераклитом вообще и фрагментом В52 в частности составляют связанный с Гераклитом 10 параграф базельских лекций о доплатах и вытекающие из него главы 5–8 ФТЭ» [69, s. 301]. С дотошностью классического филолога Вольфарт затем перечисляет каждый фрагмент Гераклита, упомянутый в том или ином виде в десятом параграфе лекций и в ФТЭ.

Далее у Вольфарта рецепция Ницше впервые вписана в круг известных Ницше исследователей античности – Бернайса, Целлера, Лассалья и других, что предоставляет очень ценный контекст для интерпретации собственно ницшевского чтения. Подробно освещены заимствования Ницше у Бернайса в лекциях, в том числе о внетелеологическом характере игры и о противопоставлении Гераклита и зороастризма, а также точки расхождения Ницше и Бернайса. Ряд заимствований Ницше у Бернайса в лекциях опущен и будет обнаружен лишь в позднейшее время (см.: [34; 35]). Описано дистанцирование Ницше от телеологических трактовок Гераклита вслед за Бернайсом.

Вольфарт дает подробный разбор фрагмента В52 и его рецепции в немецком гераклитоведении XIX столетия. Кроме того, он подробно анализирует в исторической перспективе упоминания Ницше фрагментов Гераклита, начиная с заметок 1870-х гг., а также кратко рассматривает контекст создания базельских лекций и ФТЭ. Поднимается и вопрос о понятии зона, которое, по мнению Вольфарта, в оригинале Гераклита обозначает человеческую жизнь, а Бернайсом и Ницше вслед за Ипполитом и христианскими трактовками гипостазировано до понятия «мировое дитя», демиурга, мирового принципа [69, s. 272].

Для Вольфарта центром ницшевского гераклитства является как раз его приверженность к В52, которая позволяет соединить эстетическое и натуралистическое начала Ницше в гармоничной концепции. Превосходя Бернайса, Ницше, по мнению Вольфарта, понимает «космическую креативность» демиурга-зона как творческую

креативность и противоположность мирового процесса гармонического противостояния в смысле некоего эстетического мировосприятия. По мнению Вольфарта, Ницше менее интересовала *правильность* того или иного прочтения, чем «истина» Гераклита. Ницшевская истина Гераклита нераздельно связана с тем, что Ницше называл «эстетическим мирописанием» Гераклита. Это *эстетическое*, соответственно, *художественное понимание Гераклита Ницше* есть заслуга ницшевской рецепции Гераклита, по мнению Вольфарта. Данный тезис направляет Вольфарта в область более подробного рассмотрения ницшевской эстетики и определения игрового понятия искусства и интерпретации мира как искусства.

Главный философский тезис Вольфарта заключается в том, что фрагмент B52, «Эон – дитя, играющее...», является связующим и главным для всего образа Гераклита у Ницше. Через этот тезис связываются и тезисы о противоположности (единстве противоположностей), и тезисы о становлении, и о борьбе, и о справедливости (δίκη). С философской точки зрения работа Вольфарта также ценна, поскольку она предлагает новый взгляд на иерархию Гераклита Ницше и подробно обосновывает первенство B52 в этой иерархии. Таким образом, работа является «узким» исследованием одного фрагмента лишь на первый взгляд: во-первых, этот фрагмент в работе оказывается связан с другими основными фрагментами у Ницше, во-вторых, через этот фрагмент обосновывается весь Гераклит Ницше.

Вольфарт также впервые ставит вопрос о том, каковы были достижения Ницше в изучении античности, что для дальнейшей дискуссии, начиная с 2000-х гг., становится одним из ключевых направлений исследований раннего Ницше [36]: «Заслугой Ницше является скорее не открытие досократиков из перспективы классической филологии, а дохайдеггеровское открытие досократиков для новой философии; его заслуга – “отвоевание античной почвы” “из высшей силы настоящего”» [69, s. 267]. Ницше, по мнению Вольфарта, понимает – иначе, чем Гегель – доплатоновское мышление не как только прелюдию (пост)платоновского. Ницше трактует «катабасис» к древности как «анабасис». Путь мысли Ницше назад есть его путь вперед, его возврат к Античности для Вольфарта означает то же самое движение, что и его опережение (пост)модерна [69].

В целом работа Вольфарта впервые рисует подробную картину ницшевского понимания Гераклита. Оказывается, что Ницше, с одной стороны, во многих местах был современен и точен в прочтении Гераклита, а с другой – черпал свое прочтение существенным образом из трудов Бернайса. Работа Вольфарта чрезвычайно ценна с историко-философской и справочной точки зрения. Однако ей, возможно, не хватает философской глубины: на контрасте с работой Вольфарта проявляется разница между современными немецким и американским ницшеведением, а именно «опасливость» немецкого ницшеведения в сравнении с «дерзостью» американского (англоязычного). Кроме того, Вольфарт начинает реконструкцию с базельских лекций, хотя в анализ можно было бы включать и ранние фрагменты 1860-х гг. и начала 1870-х гг., вышедшие в KGW и демонстрирующие возникновение и эволюцию интереса Ницше к Гераклиту.

III. Кристоф Кокс. Τὰ πύκτα ῥεῖ как эпистемологическая перспектива

Кристоф Кокс в статье 1998 г. [26] и в опубликованной диссертации 1999 г. [25] демонстрирует совершенно противоположный взглядам Вольфарта подход, который, однако, также приводит его к признанию необходимости обратиться к Гераклиту Ницше для интерпретации ницшевской философии. Работа Кокса в целом подчинена аналитической методологии и в то же время приходит к постмодернистским результатам: вместо длительных археологических раскопок автор фокусируется на одном вопросе и аргументационных стратегиях поиска удовлетворительного ответа. Кокс впервые ставит напрямую вопрос о «ловушке становления», а именно: как пояснить

очевидное противоречие между тезисом о становлении всего сущего и эссенциализмом, присущим этому тезису⁴? Этот вопрос, так или иначе присутствующий в интерпретации онтологической позиции Ницше со времени монографии Бертрама [16], также разделяет интерпретаторов ницшевского становления на два лагеря: для одних становление в той или иной форме представляет собой метафизическую позицию, в то время как для других такая позиция невозможна, и тезис о становлении необходимо трансцендирует вопрос о бытии. Кокс, таким образом, осуществляет критику диалектического и неокантианского прочтения Ницше, для которых становление представляет собой кантовский ноумен [25, p. 170–176].

Для удовлетворительного ответа на поставленный им вопрос Кокс обращается к Гераклиту: «Проблема растворяется, если мы поверим Ницше на слово, отвергнув кантианское прочтение и приписав ему строгий антидуализм и антиметафизику. Это, конечно, потребует другого понимания становления. А для этого мы должны обратиться к Гераклиту Ницше» [26, p. 51]. Далее Кокс выдвигает пять тезисов о становлении [26, p. 55–57]:

- 1) Становление – это не «вещь в себе» и не ноумен. У становления нет субстрата, внутреннего бытия.
- 2) Становление следует рассматривать физически, натуралистически.
- 3) Становление не имеет цели.
- 4) Становление имеет агональный характер.
- 5) Становление захватывает и эпистемологическую перспективу.

Если первые четыре пункта на момент выхода публикации Кокса уже являются общим местом, то последний тезис добавляется впервые, трансцендируя бытие через понятие становления в ультимативный перспективизм: «Ницше и его Гераклит обнаруживают невозможность противопоставления между знанием и бытием, эпистемологией и онтологией, которые делали бы нас зрителями и выводили бы нас за пределы арены становления. Наоборот, они бросают нас на арену и в борьбу, которая является не только борьбой между вещами, но и состязанием интерпретаций» [26, p. 59].

Трудно оценить возможность подобного перспективистского прочтения Гераклита с точки зрения аутентичности, но этот вопрос Кокса не интересует. В его работе речь идет исключительно о Гераклите Ницше, а из перспективы философии Ницше проблематичным оказывается лишь то, что Кокс находит всего одну цитату из ФТЭ для подтверждения своего критически важного тезиса [26, p. 58]. Отмечая, что центральной фигурой ФТЭ является Гераклит, Кокс фокусирует свое чтение Гераклита у Ницше на ФТЭ, упуская из виду (в отличие от Вольфарта) более глубокий и теоретически фундаментальный текст лекций. Если добавить в этот контекст, например, лекции о доплатониках и лекции Ницше о Платоне, то возможно было бы подобрать дополнительный материал для рассмотрения *Werden* в качестве эпистемологической перспективы, происходящей из *πάντα ῥεῖ*.

IV. Энтони Дженсен. Попытка контекстной интерпретации

Э. Дженсен в статье 2010 г. [38] представляет «немецкую» школу герменевтики в американском ницшевеведении. Отмечая дистанцию между ранним Гераклитом и Гераклитом в «Ессе Ното», он полагает невозможным прямое сопоставление позиций позднего Ницше с Гераклитом, критикуя и Хершбелла [37], и Кокса за внеконтекстный

⁴ См. дискуссию о «парадоксе перспективизма» Ницше: [40, p. 154], а также [56, p. 217] и [19, p. 10–11].

подход. Далее он отмечает важность определения дистанции между Гераклитом Ницше и интерпретациями Гераклита современности, в том числе критикует Хершбелла за использование реконструкции Керка и Равена [39]. Необходимый контекст интерпретации Ницше, по мнению Дженсена, включает «переплетение филологических исследований античности, посткантианского научного натурализма, романтически окрашенных мировоззрений Шопенгауэра и Вагнера, психологии и историографии» [38, p. 336].

У Дженсена, возможно, впервые должное место получает персонализм Ницше в контексте его чтения Гераклита. Он обнаруживает параллель между превозношением Ницше персоны Гераклита и тезисом, высказанным в «Пользе и вреде истории для жизни»: «Акцент Ницше на личности – не просто филологический уклон: акцент на личности – следствие историографической схемы, сформулированной Ницше как раз в то время, когда были написаны эти лекции. Короче говоря, деятельность по исторической реконструкции ценна постольку, поскольку она способна предложить своим читателям целостную картину цветущей жизни (*Gesamtbild*)»⁵ [38, p. 337]. В этом смысле приобретает значение редкое по глубине и силе погружение Ницше в личность Гераклита в лекциях и ФТЭ.

Анализируя доктрину становления у Гераклита Ницше, Дженсен, осознавая ее антитеологический и натуралистический характер, не может отказаться от признания двойственности этой доктрины и полагает ее «окрашенной в цвета дуальной метафизики Шопенгауэра, в которой то, что кажется нашим способностям представления конкурирующими субстанциальными сущностями, является с точки зрения актуального вечным выражением единства космоса» [38, p. 351]. Для Дженсена Гераклит раннего Ницше во многом означает шопенгауэровского художника, а эпистемология раннего Ницше неразрывно связана с эстетической интуицией (*ästhetische Anschauung*) Шопенгауэра.

Дженсен полагает, что рецепция Гераклита у раннего Ницше позволяет выдвинуть теорию справедливости. По его мнению, Ницше использует тезисы Гераклита, чтобы постулировать теорию справедливости «в мире, в котором отсутствует возможность свободного воления. Характер справедливости обеспечивается слепой судьбой и обеспечен физическими космическими условиями. Ницше можно рассматривать, по крайней мере в этом отношении, принимающим теорию справедливости с точки зрения космодицеи» [38]. Далее, по мнению Дженсена, Ницше вчитывает в Гераклита физиогномическую окраску посткантианской теории восприятия. Здесь Дженсен отмечает натурализм Ницше, присутствующий в лекции о Гераклите. Достоверность чувственного опыта соотносится с физиогномическими чертами, такими как частота пульса, сила органов восприятия и т. д. Признаком зарождающегося натурализма Ницше является понимание репрезентации как функции мозга. Наконец, Дженсен отмечает эстетическую интуицию Шопенгауэра как основную познавательную оптику раннего Ницше: Гераклит есть пример шопенгауэровского художника, понявшего себя как «ясное зеркало внутренней природы мира» [38]. В отличие от Вольфарта, считающего, что Гераклит в рецепции Ницше противопоставлен Зороастру и зороастризму, Дженсен полагает, что «Ницше, вслед за Шлейермахером, Велкером, Лассалем и Крейцером, действительно предполагал эту связь – исходил из этой персидской симпатии и тематической общности с персидской религией» [38, p. 354].

⁵ Стоит заметить, что эта концепция выдвинута Ницше намного раньше. Еще в работе над Демокритом Ницше стремится выстроить общую картину (*Gesamtbild*) этой жизни, о чем он сообщает в письме Герсдорфу от февраля 1868 г.

В попытке целостного прочтения Гераклита Ницше в базельский период работа Дженсена явно не дотягивает до скрупулезности Вольфарта⁶. При этом ей не хватает и аналитической ясности аргумента, как у Кокса. С одной стороны, Дженсену удастся выявить несколько значимых и относительно новых мест в чтении Гераклита Ницше, таких как персонализм и космодицея. С другой стороны, он приписывает Гераклиту Ницше образ «шопенгауэровского художника», а становлению – метафизический дуализм.

V. Мэттью Мейер. «Реляционная онтология» Ницше

Мэттью Мейер [45] развивает интерпретацию онтологической позиции Ницше из перспективы Гераклита. Его книга – первая специальная монография на английском языке, посвященная теме Гераклита Ницше. Мейер создает собственную терминологию, полагая Ницше приверженцем «реляционной онтологии» – метафизической позиции, согласно которой «всё существует и является тем, что оно есть, только в связи с чем-то другим» [45, р. 265]. Мейер, таким образом, вносит и иерархию в нарратив Ницше, полагая реляционную онтологию тем основным зерном или главным элементом, который позволяет «объединить натуралистические принципы Ницше, его доктрину становления, его очевидный отказ от [логического] принципа непротиворечия и его перспективизм в единое целое» [45]. Интерпретацию Мейера можно отнести к метафизическим аналитическим интерпретациям, при этом базирующимся на Гераклите. Благодаря Гераклиту, а точнее, вычлененной из рецепции Гераклита во ФТЭ «реляционной онтологии», Мейер также остается на стороне тезиса о последовательности (см., например, [45, р. 117]).

Основной процедурой Мейера является утверждение и обоснование «реляционной онтологии» в различных текстах Ницше. Обращаясь к «Философии в трагическую эпоху», он стремится «установить теоретическую связь между учением Гераклита о единстве противоположностей и его учением о становлении» [45, р. 35]. Определяя становление физикалистски (как базовый тезис об изменчивости, текучести материи), Мейер далее утверждает, что через тезис о единстве противоположностей сущее конституируется противоположными качествами или противоположными силами, которые обязательно соединены друг с другом. Построенное таким образом единство противоположностей влечет за собой то, что всё существует и является тем, чем оно является, только по отношению к чему-то другому. В этом Мейеру видится смысл «реляционной онтологии» Ницше.

Второй тезис Мейера заключается в том, что принятие «реляционной онтологии» у Ницше влечет за собой радикальный отказ от «вещи в себе», позволяет «описывать мир таким образом, который противоречит не только субъектно-предикатной структуре языка, но и общепринятым законам мышления» [45]. По мнению Мейера, двойная приверженность Ницше гераклитовской онтологии (речь идет о *Werden* и единстве противоположностей) с одной стороны и вера в то, что структуры языка и логики каким-то образом фальсифицируют реальность (то, что Мейер называет протагорским перспективизмом), действительно сближают позицию Ницше с позицией Кратила, описанную Аристотелем в *Метафизике*, кн. IV [1].

При этом Мейер занимает простую классическую позицию по поводу истинности: «Проще говоря, Ницше считает реляционную онтологию Гераклита истинной, а отрицание такой онтологии – ложным» [45, р. 41] – переступая границы эпистемологического перспективизма ницшевской мысли, очевидные для Кокса и Дженсена. Применение Мейером классической схемы истинности к собственному, весьма сложному построению приводит в текст такие высказывания, как «Ницше считает, что

⁶ Дженсен иногда допускает досадные ошибки с точки зрения контекста базельских лекций, утверждая, например, что они читались с 1869 г. [38, р. 353]. Подробнее о контексте создания базельских лекций см.: [2].

оптимистическое мировоззрение, которое Сократ привнес в греческую культуру, ложно, тогда как фактический пессимизм, сформулированный в мифе о Силене, а затем заново открытый Кантом и Шопенгауэром, истинен» [45, р. 42].

Одним из сильных мест монографии Мейера можно считать подробный разбор литературы на тему Ницше, Античности и Гераклита, а также блестящий обзор дискуссии о перспективизме Ницше [45, р. 202–210]. При этом контекстное чтение Ницше остается одним из слабых мест. Мейер практически не рассматривает историко-философский контекст рецепции Ницше Гераклита, упуская из виду как процесс подготовки базельских лекций о доплатониках, так и поворотный момент между «Рождением трагедии из духа музыки» (далее – РТ) и «О лжи и истине...», который эта подготовка означает (см.: [2]). В итоге на стр. 128–130 неверно представлено взаиморасположение базельских лекций и ФТЭ. Мейер, таким образом, не прослеживает дистанции между РТ и ФТЭ, полагая эти работы близко связанными «трагической философией». Мейер также недостаточно учитывает необходимость контекстного чтения Гераклита, поэтому бедному Гераклиту приписывается что угодно, от ницшевских мыслей до собственных мыслей Мейера. В конечном счете сложная монография во многом заново поднимает старые вопросы: есть ли у Ницше метафизика? Как рецепция Ницше Гераклита освещает метафизическую позицию Ницше? Последователен ли Ницше в своей онтологической позиции, либо его позиция претерпевает изменения от РТ и «Человеческое, слишком человеческое» (далее – ЧСЧ) и обратно от ЧСЧ к «По ту сторону добра и зла?»

VI. Мэтью Тонс и Джон Мандалиос. Становление и неопределенность

Одну из проблем становления у Ницше, вновь обозначенных Мейером, а именно то, что для возможности мыслить становление необходима метафизика (или некий метафизический остаток, называемый иногда «тонкой онтологией» (см.: [47])), решают М. Тонс и Д. Мандалиос (2015) с помощью понятия «неопределенности». Авторы [64] еще раз подчеркивают преимущество зрелой концепции *Werden* и гераклитовского становления в ранних работах Ницше, при этом отмечая связь анаксимандрова вопроса (апейрон – становление), через который Ницше приступает к Гераклиту, с Шопенгауэром (воля – представление). Тонс и Мандалиос полагают, что Ницше не сразу удается отказаться от кантовского дуализма, присущего и метафизике воли и представления, но на этом пути работа над Гераклитом и связанная с ней рецепция идей физика Руджера Иосипа Бошковича в 1873 г. сыграли основную роль. Тем самым авторы статьи развивают тезис Шлехты и Андерс.

По мнению авторов, физика экстремальных точек Бошковича стала для Ницше необходимым дополнением концепции становления Гераклита, заполнив теоретический разрыв, возникающий из-за проблемы «неопределенности». Проблема неопределенности сформулирована так: если физический мир представляет собой лишь становление, или пульсирующую колебательную динамику, каким образом мыслить «остаток» этого становления, такой как бесконечность времени или телеологическая неопределенность, в рамках которой становление становится? Таким образом, возникает потребность отыскать в имманентной теории продолжительности (темпоральной бесконечности) становления. Гераклит дает, по мнению авторов, один (мифологический) ответ: «мир – это игра» (B52), а Ницше добавляет: «не воспринимайте ее слишком серьезно». По мнению авторов, далее Ницше обращается к Бошковичу за вторым и, возможно, более удовлетворительным секулярным и онтологическим ответом на вопрос о неопределенности бесконечного. В конце концов, теория бесконечного Бошковича дополняет гераклитовское становление у Ницше.

Достижение Бошковича заключается в том, что он формулирует теорию саморазвивающейся бесконечности на границах колебаний. В теории Бошковича имеются

два случая бесконечности, которые существуют на противоположных полярностях: один – как крайняя точка отталкивающей силы, которая служит для того, чтобы вернуть уходящую силу обратно в качестве ее противоположности, а другой – в точках крайнего напряжения притяжения, где аналогичным образом притягивающая сила становится своей противоположностью. В пределах существования также существует возможность бесконечного встраивания новых временных точек. Существование выступает в качестве перемирия между этими двумя точками бесконечности, которые поддерживают поток становления: «Эта пропасть бесконечного на внешних границах модели Бошковича предоставила Ницше продвинутую концептуальную модель для пересмотра антропоморфной позиции гераклитовской модели, а также для объяснения восстановления апейрона без регрессии к метафизике. Он создал вселенную, границы которой постоянно развиваются, подобно амебе Ницше, где усиление и рассеивание происходят в соответствии с колебаниями приближения и отталкивания бесконечно, согласно их собственным внутренним отношениям становления» [64].

VII. К дальнейшей дискуссии

В 2021 г. вышла статья известного американского исследователя Пола Лёба «Гераклитова доктрина Ницше о вечном возвращении» [43], свидетельствующая как об актуальности вопроса рецепции Гераклита Ницше, так и о том, что еще многое предстоит сделать, по крайней мере в англоязычном ницшеведении, для помещения Гераклита Ницше в историко-философский контекст. В своем исследовании Лёб стремится решить проблему вечного возвращения, обозначенную Тонсом и Мандалиосом (а еще ранее – Хайдеггером [8; 9] и Левитом [44]), с помощью гераклитова понятия потока (фр. 12, 91). За отсутствием места для предметного обсуждения отметим лишь, что работе Лёба столь же остро не хватает контекстного анализа ранних работ Ницше о Гераклите и *Nachlass* того периода, как и более ранним рассмотрением. Помимо основного вывода о необходимости специального контекстного анализа рецепции Гераклита у Ницше, к которому приводит настоящий обзор литературы, можно выдвинуть несколько дополнительных соображений.

В зависимости от глубины и приверженности интерпретатора «гераклитству» Ницше можно говорить об одновременной его приверженности и тезису о последовательности (*continuity thesis*); примером такого подхода является работа Вольфарта. С другой стороны, относительное безразличие к «гераклитству» Ницше выглядит важным условием для формулирования интерпретации, утверждающей наличие разрывов в ницшевской философской позиции, – например, у Кларк и Лёба. Анализ рецепции Гераклита у Ницше позволяет интерпретаторам объединить различные тезисы Ницше на основе артистической философии и метафоры «дитя играющее», тем самым утверждая *continuity thesis* (Вольфарт), рассматривая онтологию и эпистемологию Ницше через единство становления (Кокс) или выстраивая иерархическую систему в философии Ницше с приматом онтологического тезиса (Мейер).

В последние десятилетия заметны как постепенная специализация, так и признание значимости контекста и полноты рассмотрения источников Ницше. Тем не менее, в современных специальных исследованиях до сих пор слишком мало внимания уделяют базельским лекциям Ницше о доплатониках. Примером может служить интерпретация Мейера, построенная на ФТЭ без учета лекций. Кроме того, бросается в глаза отличающаяся немецкоязычная ницшеведение от англоязычного, в особенности американского, разница в интерпретациях. Если первое, теряя «уверенность в себе», довольствуется в основном историко-философскими штудиями без претензий на философскую позицию, то второе, как правило, демонстрирует амбициозность в поисках нового философского прочтения, но часто не учитывает контекст и допускает ошибки. Редким

исключением из этих двух лагерей выглядит работа Гюнтера Вольфарта, в которой подробный разбор рецепции Ницше фрагмента В52 и частичный разбор рецепции других фрагментов соединен с попыткой более общей интерпретации философии Ницше с точки зрения приоритета тезиса об игре.

Список литературы

1. Аристотель. Метафизика. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. Кн. IV. С. 118–152.
2. Бисеров Г.В. Базельские лекции. Историко-философская реконструкция (в печати).
3. Зелинский Ф.Ф. Фридрих Ницше и античность // Ницше: Pro et contra: антология. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. С. 966–980.
4. Колесников И.Д. Фридрих Ницше и античность: Образ классической древности в немецкой гуманитарной мысли XVIII–XX веков. М.: Культурная революция, 2020. 432 с.
5. Ницше Ф. Эссе Homo // Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2009. Т. 6. 408 с.
6. Ницше Ф. О пафосе истины // Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2006. Т. 1. Ч. 1. 416 с.
7. Фаритов В.Т. Трансгрессия в античной философии: Ницше и досократики // Философская мысль. 2016. № 12. С. 105–114.
8. Хайдеггер М. Ницше: в 2 т. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 1. 608 с.
9. Хайдеггер М. Ницше: в 2 т. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 2. 464 с.
10. Abel G. Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Second Edition. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998. 471 S.
11. Ansell-Pearson K. Circumnavigators of life's remote and dangerous regions: Nietzsche and the pre-platonic philosophers // Journal of the Dialectics of Nature. 2017. Vol. 39. No. 3. DOI:10.15994/j.1000-0763.2017.03.01.
12. Arana J.R. Nietzsche: de Heráclito al mundo // Estudios Nietzsche. 2011. No. 11.
13. Babich B. Nietzsche's Preplatonic Philosophers: Diogenes Laërtius, 'Personality,' and the 'Succession' of Anaxagoras. N.-Y.: Fordham University, 2018. P. 1–27.
14. Bambach C. Heraclitean justice between Heidegger and Nietzsche // Heidegger & Nietzsche / ed. by Babette Babich, Alfred Denker & Holger Zaborowski. Amsterdam; New York, 2012. P. 235–245.
15. Berry J.N. Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2010. 248 p.
16. Bertram E. Nietzsche: Attempt at a Mythology. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2009. 424 p.
17. Borsche T. Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker // Nietzsche und die philosophische Tradition / ed. Josef Simon. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985. P. 62–87.
18. Brown Kr. Nietzsche and embodiment: discerning bodies and non-dualism. N.-Y., Albany: State University of New York Press, 2006 (Online Access to Whole Book).
19. Campioni G., Müller-Buck R. Nietzsche Personliche Bibliothek. Berlin; New York: De Gruyter, 2003. 736 p.

20. Cancik H. *Nietzsches Antike: Vorlesung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1995. 228 p.
21. Carrión Caravedo Ú. *La buena Eris: reflexiones en torno a la lógica agonal en Heráclito y Nietzsche // Instantes y azares: escrituras nietzscheanas*. Buenos Aires, 2012. Año 12. No. 10. P. 37–54.
22. Choulet P. *Nietzsche versus Héraclite: Nietzsche qui rit, Héraclite qui pleure // Nietzsche: philologue et philosophe / textes réunis par Anne Merker*. Strasbourg, 2016. P. 143–168.
23. Ciaravolo P. *Nietzsche eracliteo*. 2 ed. Roma: Aracne, 2007. 212 p.
24. Clark M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 298 p.
25. Cox C. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999. 294 p.
26. Cox C. *Nietzsche's Heraclitus and the doctrine of becoming // International studies in philosophy*. 1998. Vol. 30. No. 3. P. 49–63.
27. D'Iorio P. *L'Image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche // Centauren-Geburten. – Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim Jungen Nietzsche*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1994. P. 383–417.
28. Daw-Nay Evans N.R. Jr. *Nietzsche and classical Greek philosophy: beautiful and diseased*. Lanham [u.a.]: Lexington Books, 2017. 150 p.
29. Dellinger J. *In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor. Nietzsches Wissenschaftsbegriff zwischen Selbstaufhebung und Wille zur Macht // Nietzsches Wissenschafts-Philosophie / eds. H. Heit, G. Abel, and M. Brusotti*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2012. P. 149–160.
30. Gentili C. *Das «gefährliche südlichere Eiland» aus FW 372: Quellen aus Heraklit 22 B 56 D.K. und Aristoteles Fr. 76 Rose // Nietzsche-Studien*. Berlin; Boston, 2017. Bd. 46. S. 245–248.
31. Gerhardt V. *Die Metaphysik des Werdens: Über ein traditionelles Element in Nietzsches Lehre von 'Willen zur Macht' // Nietzsche und die philosophische Tradition / ed. Josef Simon*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985. S. 9–33.
32. Goedert G. *Heraklit als Quelle ästhetischer Welterfahrung: zu Nietzsches Heraklit-Rezeption // Brücken schlagen...: "Weit draußen auf eigenen Füßen": Festschrift für Fernand Hoffmann, eds. J. Kohnen, H.-J. Solms, and K.-P. Wegera*. Frankfurt: Peter Lang, 1994. S. 67–82.
33. Goedert G. *The Dionysian Theodicy // Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985. S. 319–340.
34. Guarde-Paz C. *Nachweis aus Jacob Bernays, Heraklitische Studien, in: Rheinisches Museum 7 (1850) // Nietzsche Studien*. 2012. Vol. 41 (1). S. 356.
35. Guarde-Paz C. *Nachweise aus Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1869) und Jacob Bernays, Die heraklitischen Briefe (1869) // Nietzsche Studien. – 2012. – Vol. 41 (1). S. 364–367*.
36. Heit H., Jensen A.K. *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2014. 320 p.
37. Hershbell J.P., Nimis S.A. *Nietzsche and Heraclitus // Nietzsche Studien*. 1979. Vol. 8. P. 17–38.
38. Jensen A.K. *Nietzsche's Interpretation of Heraclitus in Its Historical Context // Epoché: A Journal for the History of Philosophy*. Spring 2010. Vol. 14. Iss. 2. P. 335–362.
39. Kirk G.S., Raven J.E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: University Press, 1957. 490 p.

40. Knight A.H.J. *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche*. Cambridge: The University Press, 1933. 194 p.
41. Kofman S. Nietzsche et l'obscurité d'Héraclite // *Furor*. 1986. No. 15. P. 3–33.
42. Levrini I. Forma breve e filosofia: Eraclito e Nietzsche // *Configurazione dell'aforisma ricerca sulla scrittura aforistica / dir. da Corrado Rosso*. Vol. 2 / a cura di Gino Ruozzi. Bologna: CLUEB, 2000.
43. Loeb P.S. Nietzsche's Heraclitean Doctrine of the Eternal Recurrence of the Same // *Nietzsche-Studien*. 2021. Vol. 50. No. 1. P. 70–101.
44. Löwith K. *Nietzsche Eternal recurrence*. London: University of California Press, 1997. 276 p.
45. Meyer M. *Reading Nietzsche through the Ancients*. Boston; Berlin: Walter de Gruyter, 2014. 317 p.
46. Mills P. La philosophie entre art et science: l'opposition Héraclite-Parménide dans «La philosophie à l'époque tragique des Grecs» // *Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs / sous la direction de Céline Denat & Patrick Wotling*. Reims, 2016. P. 267–284.
47. Mitchell J. A Nietzschean Critique of Metaphysical Philosophy // *Journal of Nietzsche Studies*. 2017. Vol. 48. No. 3. P. 347–374.
48. Mueller-Lauter W. *Über Werden und Willen zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. 398 S.
49. Müller E. *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin: De Gruyter, 2005. 292 S.
50. Nehamas A. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. 261 p.
51. Parkhurst W.A. B. *Nietzsche and Eternal Recurrence: Methods, Archives, History, and Genesis: dissertation*. – University of South Florida, 2021. 293 p.
52. Poellner P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 2000. 336 p.
53. Przybyslawski A. Nietzsche contra Heraclitus // *The journal of Nietzsche studies*. 2002. Vol. 23. P. 88–95.
54. Rapp C. Friedrich Nietzsche et la philosophie préplatonicienne // *L'art de bien lire: Nietzsche et la philologie / textes réunis par Jean-François Balaudé et Patrick Wotling*. Paris: Vrien, 2012. P. 187–215.
55. Rattner J. Nietzsche und Heraklit // *Miteinander lebenlernen*. 1994. Jg. 19. Berlin, H. 6, S. 2–10.
56. Reginster B. The Paradox of Perspectivism // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2001. No. 42. P. 217–233.
57. Reschke R. «Die Welt ist ein Spiel des Zeus...»: Friedrich Nietzsches ästhetische Sicht auf Heraklit // *Heraklit im Kontext / hrsg. von Enrica Fantino*. Berlin; Boston, 2017. S. 485–506.
58. Richardson J. *Nietzsche's System*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 316 p.
59. Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 201 p.
60. Rosciglione C. Apollineo e dionisiaco nell'interpretazione nietzscheana di Eraclito // *Apollineo e dionisiaco: prospettive e sviluppi con Nietzsche e oltre Nietzsche / a cura di Simona Bertolini*. Roma: ARACNE, 2010. P. 63–76.
61. Schacht R. *Nietzsche*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1983. 546 p.
62. Schlechta K., Anders A. *Friedrich Nietzsche. Von Den Verborgenen Anfängen Seines Philosophierens*. Stuttgart: F. Fromann, 1962. 171 S.
63. Thomson I. Interpretation as Self-Creation: Nietzsche on the Pre-Platonics // *Ancient Philosophy*. 2003. Vol. 23. Iss. 1. P. 195–213.

64. Tones M., Mandalios J. Nietzsche's actuality: Boscovich and the extremities of becoming // *The journal of Nietzsche studies*. 2015. Vol. 46. No. 3. P. 308–327.
65. Tóth-Kovács L. Der rechte Schüler Heraklits: Geschichtsauffassung bei Friedrich Nietzsche // *Krisen als Wendepunkte: Studien aus dem Bereich der Germanistik; Beiträge zur V. Internationalen Germanistentagung an der Christlichen Universität Partium Großwardein / Nagyvárad / Oradea, 6–8. September 2012 / Hrsg. von János Szabolcs...* Wien, 2015. S. 55–67.
66. Voelke A.-J. La figura d'Héraclite dans la pensée du jeune Nietzsche // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 1990. Bd. 37. S. 119–135.
67. Whitlock G. *Pre-Platonic Philosophers*. Chicago: University of Illinois Press, 2001. 287 p.
68. Wilkerson D. *Nietzsche and the Greeks*. London; New York: Continuum, 2006. 192 p.
69. Wohlfart G. «Also sprach Herakleitos»: Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption. Freiburg; München: Alber, 1991. 384 S.

HERACLITUS IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY: TOWARDS A CONTEMPORARY DISCUSSION (1980S– 2020S)

G.V. Biserov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

The paper analyses the contemporary scholarly debate on the role of Heraclitus in Nietzsche's works. It offers clear criteria for systematizing approaches to this topic, concentrating on some selected examples of studies by A. Jensen, M. Tones and J. Mandalios and on the more general interpretations by G. Wohlfart, C. Cox and M. Meyer which establish a correlation between the attempts at a specific analysis of Nietzsche's view of Heraclitus and the general postulates of Nietzsche's philosophy. The analysis focuses on Nietzsche's ontological thesis of becoming (Werden) and epistemological theses on truth and intuition. We find out that a full-fledged historical-philosophical reconstruction of Heraclitus' role in Nietzsche's philosophy has not yet taken place and should be a goal for further research.

Keywords: *Nietzsche, Heraclitus, ontology, epistemology, being, becoming, Werden.*

Об авторе:

БИСЕРОВ Глеб Владимирович – аспирант, стажер-исследователь, ФГБУН Институт философии Российской академии наук, г. Москва, Россия. E-mail: gleb.biserov@gmail.com

Author information:

BISEROV Gleb Vladimirovich – PhD student, trainee researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. E-mail: gleb.biserov@gmail.com

УДК 1(091)

ИСТОКИ ГЕНЕАЛОГИИ: ФРИДРИХ НИЦШЕ И ЖИЛЬ ДЕЛЁЗ

А.Д. Чехаленков

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2. 167

В статье рассматривается становление генеалогической стратегии постижения смыслового содержания культуры Ф. Ницше в перспективе интерпретации его наследия Ж. Делёзом. В свете прочтения Делёзом принципиальных моментов ницшеанского способа истолкования культурно-исторического процесса прослеживается генезис формирования неклассической интерпретации этой проблемы, сложившийся в полемике с идеями Просвещения и немецкой классической философии. Делёзианское видение Ницше позволяет, как показано в статье, обнаружить существенные характеристики основных этапов формирования его генеалогической стратегии. Предложенный им подход обнаруживает глубокие связи генеалогии культуры Ницше с его философской интерпретацией идей «воли к власти» и «вечного возвращения».

Ключевые слова: Ницше, Делёз, генеалогия, генеалогический метод, исторический анализ, диалектика, Античность.

Генеалогический метод анализа культуры, имплицитно присутствующий в философии Ницше, является реакцией на попытки создать универсалистские конструкции и метафизические основания хода истории развития культуры. Первичной, или ранней, генеалогией Ницше считается его философское размышление о началах античного мира и создание триады Аполлона, Диониса и Сократа, в которой он определил ключевые функциональные точки генеалогического взгляда. Это было первым проявлением, демонстрацией нового подхода к историческому прошлому и связи настоящего с минувшим. Ницше в этом плане оказался очень оригинален и продуктивен, развив начальные генеалогические попытки заглянуть в историю, применив свой взгляд на человеческий концепт истории вообще и на роль самого человека как субъекта постижения истории. Таким образом появились концепции, которые лейтмотивом проходят через всю ницшеанскую философию, – «ressentiment» и воля к власти как побудительные мотивы человека, связывающие воедино прошлое, настоящее и будущее, взаимосвязь этих временных категорий, влияние друг на друга и необходимость в сосуществовании. В данном тексте упор делается больше на первичную основу генеалогии Ницше, её проявление и на интерпретацию ницшеанского подхода Жилем Делёзом.

Одним из важнейших элементов ницшеанского восприятия истории и культуры как таковой является понятие «ценности» и их места в историческом процессе. Философ же должен рассматривать эти концепты критически, к чему ведет знаменитая «переоценка ценностей». В делёзианском прочтении ценности необходимо рассматривать с точки зрения их соотношения с собственными истоками – критический взгляд на ценности подразумевает под собой уже наличие какой-то ценности до себя самого, эта «проблема ценности ценностей» ведёт нас к следующей – проблема созидания ценностей [3, с. 34]. Генеалогия Ницше нацелена как раз на поиск истока и момента созидания ценности, для проведения «силовой линии», прослеживания тела ценности с предмомента её зарождения, через её путь, угасание, смерть, воскрешение и дальнейшее существование

до контемпорального момента изучающего субъекта. Изучающий субъект – исследователь, тот, кто со своей контемпоральной вершины смотрит вглубь истории, прослеживая генеалогические линии культурных явлений. Субъективность в этой парадигме очень важна и необходима, так как является неотъемлемой частью генеалогического процесса анализа. Тема своеобразной сопричастности истории и одновременно тенденции разрыва с ней характерна для платформы перспективизма, на базе которой рождается генеалогическая установка, являющаяся, по мнению многих современных интерпретаторов философии Ницше, вариантом созданной им герменевтики [1, с. 2]. Делёз видел Ницше как философа, который ведёт борьбу с двух сторон – с одной стороны, Ницше против тех, кто не допускает критики ценностей (Кант, Шопенгауэр), с другой – он же против и тех, кто критикует или устанавливает ценности с позиции объективных фактов, т. е. он против утилитаристов и «учёных» [3, с. 35]. Во втором случае проявляется та самая важность субъективности при генеалогии – ницшеанская перспективистская эпистемология являет собой субъективное «unmasking» явления [8, р. 366], при этом учитывая, что и маска, и то, что под ней, являются частью игры. Эта позиция отходит от традиционной герменевтики, которая снимает маску за маской, отбрасывая их в поиске «начала», а также противопоставляет себя метафизическому утверждению ценностей Канта и Гегеля.

Триада Аполлон – Дионис – Сократ

Одна из ранних версий ницшеанской генеалогии состояла из рассмотрения эстетико-философских начал древнегреческого мира и дихотомии первого уровня Аполлон – Дионис, которая позже эволюционировала в дихотомию второго уровня, Дионис на стороне человеческого трагического противостоял сократическому миру идей [6]. Именно эту, вторую оппозицию Делёз считает «настоящей» в его прочтении ницшеанской генеалогии и поиске ключей к ней [2].

Аполлоническое построено на привативной оппозиции. Это привычная нам модель логики, разума, чёткой разграниченной структуры. Логика Аристотеля – это аполлоническая логика с законами тождества, противоречия и исключённого третьего. Трёхфункциональное общество Платона также является полностью аполлоническим с этой точки зрения. Аполлоническими являются такие привычные для гомеровского грека вещи, как вечность и олимпийские патриархальные божества. По Ницше, в Аполлоне греки видели гармонию, порядок, солнечную модель мира, которая оберегает человека от страдания и хаоса.

Дионис – это уже более диалектическая модель, мистическая и хаотическая, с совершенно иной логикой. Дионисийство основано на природной цикличности, на возвращении к началу, в противовес вечности Аполлона. Ницше видел в аполлоническом порядке не оберег, а попытку сбежать от страданий и скорби этого мира. Дионис интерпретируется как дикий, оргийный и безумный, подобный варвару. Он разрывает иллюзию аполлонического порядка, тем самым показывая настоящую, единственную истину жизни. Аполлоническая вечность явления уступает своё место хаосу и безумию Диониса, благодаря которому в человеке просыпается нечто Сверхприродное.

Первоначально кажется, что это действительно противостояние, однако Делёз видит решение трагического именно в синтезе Аполлона и Диониса. Аполлон и Дионис предстают генеалогическими понятиями, суть которых – решение одной проблемы двумя путями. Настоящим же противником трагического является линия Сократа (рис. 1). Из этого и возникает триада – смерть трагического от рук диалектики Сократа. Сократовская линия представляет собой антитезу и Аполлону, и Дионису. «Между тем как у всех продуктивных людей инстинкт представляет утвердительную и творческую силу, а сознание – силу критическую и отрицающую, у Сократа инстинкт становится критическим, а сознание – творщим», «Сократ – первый гений декаданса: идею он

противопоставляет жизни, он судит жизнь на основании идеи, он полагает жизнь как нечто, обязанное быть судимым, оправданным и искупленным идеей. На этом основании он требует от нас проникнуться ощущением того, что жизни, раздавленной тяжестью негативного, не стоит желать ради нее самой, что как таковую ее не стоит претерпевать. Сократ – это “теоретический” человек, единственный подлинный противник человека трагического» [3, с. 56].



Рис. 1. Ницшеанская триада.

В этой триаде Ницше делает попытку решения проблемы созидания ценностей – Диониса в «Рождении трагедии» [6] он преподносит как Диониса утверждающего. Именно дионисова сила созидает ценности, утверждает жизнь, вопреки её решению. Это он показывает при генеалогическом поиске начал «морали». В античности своим рождением «мораль» была обязана аристократам, «мораль» – детище аристократизма. Таким образом, получается, что именно человек, обладающий определёнными качествами, дионисийским духом, способен созидать и утверждать ценности: человек постольку созидает ценности, поскольку в нём проявляет себя Дионис утверждающий. Этот контраст между генеалогией и метафизическим утверждением, между критикой и объективностью ярко выражен при сравнении философии этики, нравственности и эстетики у Ницше и Канта.

Следующий и не менее значимый контраст мы наблюдаем в развитии ницшеанской концепции до критики христианства и диалектики. До этого мы рассматривали лишь греческий мир, но «дионисийское не всегда греческое». Делёз понимал это, как никто другой, и важнейшим этапом развития генеалогии он выделяет сравнения христианских ценностей и диалектики Нового времени с ницшеанским подходом. С одной стороны, для него фигуры Диониса утверждающего и Христа похожи, они ведь оба страдают, но страдают по-разному, а следовательно, имеют полностью противоположные смыслы – Дионис утверждает страдание, оправдывая его жизнью, Христос, в свою очередь, отрицает жизнь, уничтожая её страданием. Последователь Христа уходит от трагического, отрицает его, вместе с этим отрицая и жизнь. Для Ницше это означало умножение пустого страдания, он это назвал итериоризацией страдания, что подчёркивает Делёз. Христианские ценности – отрицание ценностей, то есть тот самый христианский нигилизм. Трагическое погибает второй раз.

Термин «диалектика» Сократа был не случайно употреблён Делёзом при рассмотрении античной триады. Для Делёза в этом плане история циклична, и трагическое вместе с Дионисом утверждающим погибает в третий раз – от рук гегельянской «христианской» диалектики. В делёзианском понимании философии Ницше «почему

Ницше не Гегель?» – принципиальнейший вопрос, а противопоставление Диониса Ницше всей диалектике – нерв этой проблемы. В истории уже были случаи, когда диалектическая интерпретация ницшеанского наследия имела место и даже приобретала определённый успех. Речь о антиковедах первой половины XX в. Вальтере Фридрихе Отто и его ученике Карле Керензи, благодаря которым свет увидел такие труды, как «Дионис. Миф и культ», «Аполлон. Ветер, дух и бог», «Дионис: прообраз неиссякаемой жизни» и т. д. Главным образом речь идёт о диалектической интерпретации Диониса Вальтером Отто, на что Делёз даже возглашает: «Нет ничего более далекого от ницшевской интерпретации Диониса, нежели интерпретация, впоследствии предложенная Отто: гегельянский, диалектический Дионис, Дионис-диалектик!» [3, с. 62]. Современные исследователи также отмечают тот факт, что для Делёза одной из первостепенных задач является отделение Ницше от Гегеля: «Главный пафос данного знакового для Делёза (и Фуко) произведения [речь о «Ницше и философия»] – это критика философской диалектики Гегеля с её концептами тождества и противоречия» [7, с. 31].

Для поиска ответа Делёза на вопрос о разнице между подходом Ницше и диалектикой необходимо перейти от античных ключей к генеалогии и их проявлению при анализе истории к непосредственно применению генеалогии, к тому, что означает быть генеалогом-Гесиодом. Делёз начинает с того, что провозглашает всю философию симптоматологией и семиологией, так как невозможно найти смысл в самой вещи (термин «вещь» для него тождественен «феномену» в данном случае), без учёта силы, воздействующей на неё. Для него ницшеанский феномен является неким симптомом или знаком, который обладает наличием смысла только тогда, когда его актуализирует действующая сила. Так он ставит разделы, отделяя ницшеанский генеалогический вариант познания от двух других основных концепций: в метафизике есть дуализм видимости и сущности, в науке – отношение причины и следствия, у Ницше – корреляция феномена и смысла [3, с. 37]. Это отделение очень важно и ведёт нас к следующей ключевой точке – ницшеанскому пониманию исторического процесса и роли генеалогии. Признавая то, что смысл актуализируется силой, Делёз выводит, повторяя за Ницше, следующее утверждение: «история любой вещи предстает как последовательность сил, этой вещью овладевающих, а также – как сосуществование сил, борющихся за обладание ею» [3, с. 38]. Такое виденье предполагает множественность, что весьма органично для Делёза, и он, подчёркивая это, называет плюрализм истинной философией. Однако это только одна сторона монеты. Генеалогия для Делёза занимается не только проследиванием влияния сил извне и рассмотрением актуализированных этим влиянием смыслов, то есть не только интерпретацией, у неё есть и другая задача. Эту задачу Делёз обозначает как «оценивание». Что это значит? Это значит, что мы не отказываемся от того, что на феномены воздействуют силы и рождают этим смыслы, но при этом мы перестаём воспринимать эти самые феномены как «инертные объекты», которые пассивно только и ждут, чтобы на них что-то как-то повлияло и «оплодотворило» смыслом. *Феномены тоже обладают силой, являются её неким воплощением, какой бы они ни были.* Это нас ведёт к тому, что сила рассматривается Делёзом не как единое, а как множественное (вот он, плюрализм), что позволяет ему сделать дальнейший шаг и связать с генеалогическим подходом одно из главных понятий философии Ницше – «волю к власти» [4]. Благодаря множественному пониманию силы – силы, влияющей извне, и силы самого феномена – Делёз получает такое ницшеанское понятие силы, в котором сила требует соотношения с другой силой, что Делёз и называет волей к власти. Эта воля в его понимании является тем самым «различающим элементом» силы.

Теперь стоит вернуться к проблеме противостояния диалектике. Делёз рассуждает, что для того, чтобы назвать что-то диалектикой, нам недостаточно лишь взаимосвязи одного элемента с другим, в данном случае одной силы с другой. Суть диалектики

сосредоточена больше в роли «негативного» в этом взаимоотношении. Ницшевский подход к множеству сил ведёт нас к плюрализму, истинной философии, так как в нём нет именно «негативного» воздействия одной силы на другую, нет «негативного элемента сущности, вместо которого Ницше как раз предлагает различающий элемент, который даёт возможность проявиться генеалогии.

Помимо частных концепций, их развёртывания в истории и перекрёстного сравнения, необходимо сказать несколько слов и об общем взгляде на исторический процесс Ницше и соотношении его текста с анализом генеалогии Делёза.

В одном из фундаментальных для понимания генеалогии как метода тексте – «О пользе и вреде истории для жизни» [5] – Ницше обосновывает генеалогический взгляд на постижение исторического опыта человеком. Он выделяет три рода истории, их тройную сопричастность к ныне живущему и те вызовы и препятствия, которые встретит человек, постигая и используя историю тем или иным образом. Эта концепция трёх родов истории и трёх способов её постижения также является ключом к пониманию генеалогии в делёзианском прочтении ницшеанской философии как таковой, т. к. Делёз атрибутировал генеалогии три компонента, которые чётко просматриваются в трёх родах истории Ницше.

Первый род истории – монументальный. Такой историей пользуются деятельные и созидающие люди, которые черпают вдохновение из великого прошлого для создания великих настоящего и будущего. Главное препятствие на пути этих людей – современники, которые канонизируют великое в истории, утверждая, что всё великое уже было создано до, а следовательно, нет смысла что-либо созидать, черпая вдохновение в монументальной истории. Преодолением этой преграды Ницше видел в необходимости убежденного начала деятельных людей, которое можно отнести к концепции «вечного возвращения». Оно заключается в том, что человек, способный к великому, должен подходить к великому историческому прошлому как к тому, что «было, во всяком случае, хоть раз возможно, и что поэтому оно может стать возможным когда-нибудь еще раз». Это «возвращение великого прошлого» и должно быть опорной точкой для начала созидания великого будущего, которое создаётся хоть и с оглядкой на прошлое, но не в морфологическом сопоставлении с ним. Этим Ницше оставляет те «индивидуальные и разнообразные углы и грани», которые не могут и не должны быть срезаны в проявлении исторических явлений. Такая интерпретация разрешает конфликт противоречия между генеалогическим методом и концепцией «циркуляции» в истории.

Что касается проблематики самого генеалогического метода постижения истории, то в монументальном роде истории и его сопричастности к вдохновению великих деятелей современности содержится уже вышеописанная проблематика созидания ценностей как таковых. Делёз утверждал необходимую важность в генеалогии именно истока ценностей, «ценности ценностей». Именно эту сторону генеалогии мы видим в монументальном взгляде на историческое прошлое у Ницше.

Второй род истории – антикварный. Этим родом истории пользуются люди, которые хранят прошлое, которое так или иначе определило их настоящее, «кто с верностью и любовью обращает свой взор туда, откуда он появился, где он стал тем, что он есть». Например, это люди, которые изучают и хранят историю родного края, города, своего рода, династии или поместья, дабы «пустить корни» вглубь истории и закрепиться в настоящем, стать устойчивее, определив себя, через исторический опыт былого. Этот взгляд на историю Ницше связывает с *различением* того протяжённого исторического опыта, который, словно силовые линии, проходит к современности из глубин истории. Одним из главных принципов генеалогии он провозглашает различение в отдалённом, а не в близком. То есть различия проявляются на дистанции, а не в момент создания ценностей, а люди с антикварным подходом к истории приобщаются

к умению различать исторические явления в настоящем. Делёз в понимании различающего элемента пошёл гораздо дальше. Он, как и Ницше, говорит, что генеалогия исследует не только момент создания ценности, но и различение и дистанцию, которая есть в источнике, больше того, он называет их: «суть в следующем: высокое и низкое, благородное и подлое – не ценности; они представляют собой различающий элемент, а уже из него выводится ценность самих ценностей». Этим он разграничивает рождающиеся ценности и ценность самих источников. Ведя речь о неких нерождающихся, а лишь проявляющихся различительных элементах, он говорит о генеалогии: «Да, ценности рождает Дионис, но и у Диониса есть ценность». Таким образом, генеалогия заключается не только в исследовании источника, но и в исследовании тех различительных элементов, которые в источнике содержатся.

Последний род истории, по Ницше, – критический, ибо «всё, что было рождено, уже достойно смерти». Человек критический должен обладать способностью уничтожать ценности прошедшего, чтобы дать место будущему. Он является такой же активной силой, как и человек монументального взгляда на историю, с той лишь разницей, что он действует противоположным способом. Делёз также рассматривает критику в ницшеанской генеалогии как «акцию», а не как «реакцию». Критика в его интерпретации ницшеанской генеалогии как раз и заключается в различительном элементе, благодаря этому Ницше, по словам Делёза, удерживается между двух полюсов, критикуя и тех, кто критикует ценности с позиции плоской объективности, и тех, кто отказывается критиковать ценности.

Выделив три компонента генеалогии Ницше, как их видел Делёз, мы подошли к определению генеалогии как таковой на основе этих компонентов. Делёз говорит о генеалогии как о новшестве Ницше, которое противостоит «судье» Канта и «механику» утилитаристов. Делёз предлагает рассматривать философа-генеалoga как Гесиода, который анализирует исторический опыт через призму генеалогической необходимости ценности источника и источник ценности, проводя через них созидающую силу и критикующее «позитивное» действие. Как пишет сам Делёз, «с такой концепцией генеалогии Ницше связывал большие ожидания – ожидания новой организации наук, новой организации философии, определения ценностей будущего» [3, с. 37].

Для философии Делёза такой взгляд также имел огромное значение. Его рассмотрение ницшеанских генеалогических основ, а позднее и привлечение генеалогии к концепции воли к власти, которую он считал важнейшей, безусловно, повлияло и на ход собственных философских построений Делёза, к примеру, это проявляется в антифрейдистских совместных работах с Феликсом Гваттари, где большое внимание уделено генеалогической связи человеческих «драйвов» и их влиянию на современность. Так же современными исследователями отмечается, что заслуга интерпретаций Делёза ницшеанской генеалогии состоит ещё и в том, что он вывел её на новый, более позитивный уровень. Критический характер ницшеанской философии, в частности, и генеалогии, очевиден, но именно Делёз сделал акцент не только на критический характер ницшеанского генеалогического метода, но и на его созидающую ценность.

В данном тексте рассматривалась концепция к построению генеалогии культуры Ницше в перспективе его анализа Жилем Делёзом. Показаны внутренние имманентные ресурсы и эволюция генеалогических представлений Ницше, анализируется их характер в свете концепции прочтения Делёза. Генеалогия изучена в её философском потенциале сообразно эволюции воззрения Ницше. Концепция генеалогии культуры Ницше соотнесена с аналитикой его взглядов «вечного возвращения» Жилия Делёза.

Список литературы

1. Губман Б.Л. Ф. Ницше: перспективизм и опыт постижения истории // Вестник ТвГУ. Серия: Философия. 2020. № 1. С. 267–283.
2. Делёз Ж. Ницше. СПб.: Аксиома, Кольна, 1997. 186 с.
3. Делёз Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. 392 с.
4. Ницше Ф. Воля к власти. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
5. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 158–230.
6. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм // Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 47–158.
7. Ирицян Г.Э. Культурологический посыл идей Ф. Ницше и Ж. Делеза // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. № 3. С. 30–34.
8. Babich V. Friedrich Nietzsche // A Companion to Hermeneutics / ed. by N. Keane and Ch. Lawn. Malden; Oxford: John Wiley & Sons, Inc., 1915. P. 366–377.

ORIGINS OF GENEALOGY: FRIEDRICH NIETZSCHE AND GILLES DELEUZE

A.D. Chekhalev

Tver State University, Tver

The article examines the formation of the Nietzschean genealogical strategy for comprehending the meaningful content of culture in the Deleuzian perspective of interpreting his legacy. In the light of the Deleuzian reading of the fundamental points of the Nietzschean way of interpreting the cultural-historical process, the genesis of the formation of a non-classical interpretation of this problem, which developed in the polemic with the ideas of the Enlightenment and German classical philosophy, is traced. The Deleuzian vision of Nietzsche allows, as revealed in the article, to discover the essential characteristics of the main stages of the formation of his genealogical strategy. The approach proposed by him reveals deep connections between the Nietzschean genealogy of culture and his philosophical interpretation of the ideas of «will to power» and «eternal return».

Keywords: *Nietzsche, Deleuze, genealogy, genealogy method, historical analysis, dialectics, antiquity.*

Об авторе:

ЧЕХАЛЕНКОВ Алексей Дмитриевич – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г.Тверь, Россия. E-mail: rinjinbuu@gmail.com

Author information:

CHEKHALENKOV Alexey Dmitrievich – PhD student of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver, Russia. E-mail: rinjinbuu@gmail.com

УДК 177.5:321. 74

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ Р. ДУНАЕВСКОЙ: ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ

Н.Н. Козлова, С.В. Рассадин

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2. 174

Марксистский гуманизм Р. Дунаевской концептуально и практически направлен на построение свободного от эксплуатации общества. Полагая, что вся история – это история борьбы за свободу, исследователь обратилась к малоизученным работам К. Маркса, читая его сквозь призму гегелевской диалектики. В своих трудах Р. Дунаевская показала, что диалектический подход позволяет выявить задачи освобождения для конкретного этапа исторического развития, понимать под классовой борьбой не только движение пролетариата, но и женщин, афроамериканцев и др., рассматривать во взаимосвязи теорию и практику. Разработав на материалах СССР, КНР, концепцию государственного капитализма, философ продемонстрировала, что категории марксистской политэкономии применимы к анализу плановых экономик, а рабочие ищут способы борьбы с эксплуатацией независимо от формы экономической системы.

Ключевые слова: марксистский гуманизм, свобода, диалектика, эксплуатация, революция.

Труды Раи Дунаевской (1910–1987) мало известны российскому академическому сообществу, в то время как за рубежом ее концепция марксистского гуманизма вызывает как теоретический, так и практический интерес. Предисловия к ее монографиям писали такие авторитетные мыслители XX в. как Г. Маркузе, Э. Фромм, ее вклад в реализацию эмансипаторских проектов отмечен многими исследователями и общественно-политическими деятелями [7; 8; 21]. Современность исследованиям Р. Дунаевской придает актуальность поставленных философом проблем, связанных с поиском новых способов преодоления отчуждения, достижения свободы и утверждения гуманистических идеалов. Будучи активным публичным актором, Р. Дунаевская обращается к философии Маркса как интеллектуальной рамке достижения практических задач: «Марксистский гуманизм будет жить до тех пор, пока на подлинно человеческих началах не будет построен новый мир» [1, с. 33].

В трудах зарубежных исследователей творчества Р. Дунаевской тщательно рассматриваются этапы ее биографии, публикации. Успех трудов философа эксперты связывают с ее активной практической деятельностью: Р. Дунаевская была членом Социалистической рабочей партии США, секретарем Л. Троцкого, основателем марксистской группы «Джонсон-Форест», редактором газеты «Новости и письма» [15].

Т. Жанно предлагает рассматривать труды Р. Дунаевской не просто как критическую социологию или экономическую теорию, но как «настоящую философию» [18, р. 276]. Исследователи подчеркивают достижения мыслителя в оригинальной интерпретации наследия Г.Ф.В. Гегеля [13] и К. Маркса [7; 19; 23], формировании самостоятельного направления социогуманитарного знания – гуманистического марксизма,

называя Р. Дунаевскую «крупнейшим и самым независимым теоретиком левого крыла современного марксизма» [3, с. 14]. «Гуманистическое, гегелевское прочтение основного труда Маркса является основным теоретическим вкладом Дунаевской в изучение марксистской мысли», – заключает Л. Дюпре [3, с. 11]. К. Андерсон полагает, что большое значение в генезисе гуманистического марксизма имело обращение Р. Дунаевской к ранним работам Маркса (она впервые перевела на английский язык «Экономико-философские рукописи 1844 года», которые назвала «основанием нового континента мысли и революции» [8]) и трудам Ленина о Гегеле 1914–1915 гг. Исследователи утверждают, что труды Р. Дунаевской смогли преодолеть разрыв в исследованиях Гегеля и Маркса. Г. Маркузе пишет по этому поводу: «За несколькими выдающимися исключениями (такими, как “Geschichte und Klassenbewusstsein” Георга Лукача и более поздние исследования марксизма во Франции), диалектический материализм был либо низведен до неудобного “метафизического остатка”, либо формализован в качестве технического метода, либо схематизирован в Weltanschauung. В своей книге Рая Дунаевская устраняет подобные искажения и делает попытку восстановить внутреннее единство марксовской теории в самом ее основании: в гуманистической философии» [4, с. 19–20]. Исследователи продемонстрировали сходство и различия между концепцией диалектики Р. Дунаевской и других марксистов-гегельянцев, таких как В.И. Ленин, К.Л.Р. Джеймс, Г. Маркузе и Г. Лукач, а также провели сравнения между ее работами и трудами критикующих диалектическую традицию философов Т. Адорно и Ж. Деррида [17]. Исследователи так же обращают внимание на изучение Р. Дунаевской этнологических записок К. Маркса, посвященных докапиталистическим обществам, из которых она эксплицировала идею многообразия диалектических вариантов социального развития [3, с. 14]. Американские эксперты отмечают работы Р. Дунаевской как пионера в изучении «американской составляющей» марксизма. П. Хадис в своем исследовании американского рабочего класса отмечает, что Р. Дунаевская оспорила традиционное восприятие данного класса как аполитичного, показывая, что, несмотря на отсутствие у трудящихся США собственной партии, они боролись за свои права [16]. Комплексное изучение различных аспектов жизнедеятельности философа представлено в книге одного из ее секретарей, главного редактора марксистско-гуманистической газеты «Новости и письма» в 1980–1992 гг. Е. Гоголя [14]. Автор исследует истоки и развитие марксистско-гуманистического подхода в трудах Р. Дунаевской, анализирует ее государственно-капиталистическую теорию, сформулированную мыслителем в 1940–е гг. Е. Гоголь отмечает, что каждая работа Р. Дунаевской связана с осмыслением мировых событий, которые разворачивались с 1940-х по 1980-е гг., поэтому философ дополняла и корректировала свои труды, вводя новые факты в канву теории гуманистического марксизма – соперничество сверхдержав, китайско-советский конфликт, подъем афроазиатских, латиноамериканских и восточноевропейских революций, движения афроамериканцев, женщин, молодежи за свои права.

Среди российских исследователей, анализировавших творчество Р. Дунаевской, можно назвать только двух авторов, написавших предисловия к переведенным на русский язык монографиям философа – А.В. Шубина [6] и И.А. Рисмухамедова [5]. На данный момент для исследователей доступен практически весь архив Р. Дунаевской – статьи, книги, переписка и пр., размещенный на специализированном портале [22].

Выработанная философом концепция гуманистического марксизма нашла свое отражение в оригинальных статьях, опубликованных в основанной ею газете «Новости и письма», в трилогии «Марксизм и свобода» (1958), «Философия и революция» (1973) и «Роза Люксембург, освобождение женщин и философия революции Маркса» (1983) и др. [9–12].

Анализируя наследие Р. Дунаевской, эксперты выделили в её учении несколько проблемных полей: теория государственного капитализма, философия марксистского гуманизма, концепция неразделимости философии и революции как диалектики освобождения, роль интеллектуалов в обществе и др. [5, с. 4–5; 6, с. 482].

«Что же такое марксизм Маркса?» – вопрос, ответы на который Р. Дунаевская предлагает в своих исследованиях. Основной пафос всех трудов Р. Дунаевской заключается в том, чтобы «вернуться к марксизму в его первоначальной форме гуманизма» [1, с. 33], «воссоздать подлинный марксизм, философию, которую Маркс назвал “последовательным натурализмом, или гуманизмом”» [1, с. 26]. Анализируя труды Р. Дунаевской, исследователи отмечают, что она «предприняла попытку спасти марксизм от интерпретаций, которые в виде последствий политических революций умили значение марксизма как философской системы» [3, с. 10] от «постмарксистских марксистов, начиная с Энгельса» [20]. Автор «Марксизма и свободы» настаивает на том, что задачей К. Маркса являлась разработка и построение гуманистического общества, тогда как достижение коммунизма он не считал самоцелью [1, с. 34–35]. Дунаевская полагает, что «гуманизм присутствует в каждой строчке его (К. Маркса – прим. авт.) “Коммунистического манифеста”» [1, с. 88]. Тезисы К. Маркса – «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех», «коммунизм – гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия частной собственности» – мыслитель считает основополагающими для концептуализации гуманистического марксизма [1, с. 88].

Согласно Р. Дунаевской, обращение К. Маркса к научным изысканиям диктовалось стремлением выявить исторические возможности для конструирования общественных отношений, создающих условия для всесторонней реализации личности, что способствовало превращению марксизма в теорию освобождения [1, с. 27]. Дунаевская выдвигает идею, что опиравшийся на принципы гегелевской диалектики К. Маркс не ограничивался задачей ликвидации капитализма. Для исследователя очевидно, что «без углубления в гегельянские корни Маркса нельзя открыть новые горизонты мысли» [2, с. 21]. Рассматривая марксизм как философию человеческой деятельности, в центре которой – «деятельность рабочих в процессе производства», в том числе восстание живого труда «против господства мертвого труда, против превращения рабочих в придаток машины» [1, с. 217], Дунаевская стремится раскрыть гегелевскую диалектику в понимании Маркса для современной ей эпохи как диалектику революции. В результате Дунаевская предложила развитие «абсолютной идеи» как нового начала: «Абсолютная идея как новое начало ставит все поколения перед необходимостью конкретно разработать такое новое начало для их собственной эпохи» [1, с. 423]. Фиксируя с 1960-х гг. «голоса нового поколения революционеров» [1, с. 423], Дунаевская рассматривает марксистскую диалектику применительно к любому освободительному движению. Разделяя идею перманентной революции Л. Троцкого и рассматривая по Марксу социальную революцию как следствие диалектического отрицания, Дунаевская расширяет понятие «субъекта революции», включая в него различные социальные общности – половозрастные, национальные, расовые и т. д. Поскольку, по мысли Дунаевской, в процессе практики человек постоянно открывает новые грани революционной диалектики, то мыслитель настаивает на единстве теории и практики. Дунаевская показывает, что «движение от практики само по себе является формой теории»: «Именно такое понимание философии – как укорененной в движении от практики – поставило перед теоретиками задачу разработать новую стадию познания» [1, с. 422]. В рамках данных двух измерений (теории и практики) Р. Дунаевская изучает исторический период с конца XVIII в. до конца 1980-х гг., всю машинную эпоху, «начиная с ее зарождения во время промышленной революции и заканчивая современной автоматизацией» [1, с. 27]. Р. Дунаевская анализирует эволюцию английской политической экономики,

французских революционных доктрин и немецкой идеалистической (гегелевской) философии в их связи с общественным развитием с 1776 по 1831 гг.; развитие марксизма в связи с классовой борьбой эпохи Гражданской войны в Америке и Парижской Коммуны, а также период Первой мировой войны и русской революции. Наиболее актуальным философ считает изучение через призму марксизма экономических и социально-политических практик капиталистических и социалистических обществ в XX в., ибо «мы живем в эпоху абсолютов – на пороге абсолютной свободы, которая рождается из борьбы против абсолютной тирании» [1, с. 29].

В контексте принципа о единстве теории и практики Р. Дунаевская рассматривает актуальную для философской мысли XX в. проблему роли интеллектуалов в обществе. Мыслитель настаивает на том, что «движение от теории к практике почти прекратилось» [1, с. 333], что «теоретики ищут только “коренные причины” угнетения», [11, р. хх], в то время как марксизм никогда не отделял философию революции от реальной революции, а потому задачей интеллектуалов является разработка теории освобождения. Поэтому, посвятив анализу философии «властителя дум масс и левых интеллектуалов» Ж.П. Сартра главу «Жан Поль Сартр. Взгляд постороннего» в книге «Философия и революция: от Гегеля к Сартру, от Маркса к Мао», мыслитель критикует его как «чужака», философия которого «не может служить поляризующей силой для масс и, будучи от них изолированной, не несёт энергии борьбы» [2, с. 17]. Концепции «практико-инертности», прогрессивно-регрессивный метод, с точки зрения Р. Дунаевской, не позволили «антисталинистскому, антикапиталистическому, революционному мелкобуржуазному интеллектуалу» Сартру увидеть в массах «Субъекта истории» [2, с. 185], а потому экзистенциализм остался «желанием революции без “новых сил, новых веяний”», «эскапизмом в “мировую революцию”» [2, с. 188].

Напротив, идеи Р. Люксембург, отстаивающей основополагающую роль масс в освободительном движении, близки Р. Дунаевской, посвятившей революционерке третий том трилогии «Роза Люксембург, освобождение женщин и философия революции Маркса». Разъясняя феминистские наследие Р. Люксембург, Дунаевская раскрывает требования женского освободительного движения. Анализируя все аспекты творчества немецкой социал-демократки, Р. Дунаевская приходит к выводу о «половинчатой диалектике» ее идей: «Она (Р. Люксембург – прим. авт.), тем не менее, отказывалась рассматривать “национализм” как субъект, как новую революционную силу» [1, с. 425]. С точки зрения Дунаевской, позиция Р. Люксембург противоречит идее Маркса о многолинейном характере человеческого развития и разнообразии путей к революции.

На основе анализа теории и практики построения коммунистического общества в СССР и КНР философ выдвигает концепцию государственного капитализма. Мыслитель приходит к выводу, что русская революция оказалась неспособной осуществить на практике философию свободы, а трансформация рабочего государства в свою противоположность осуществилась в конце 1930-х гг. Демаркационной линией в рамках данной метаморфозы, как утверждает Р. Дунаевская, явилось подписание пакта Молотова–Риббентропа в 1939 г., обнажившего отказ советского государства от пролетарского интернационализма. Опираясь на анализ довоенных советских пятилеток, Р. Дунаевская утверждает, что советская модель плановой экономики базируется на теории стоимости и прибавочной стоимости К. Маркса, описывающей капитализм как эксплуататорское отношение капитала к труду. В основе российского коммунизма, полагает Р. Дунаевская, лежит движущий мотив капиталистического производства «платить рабочим по минимуму и выжимать из них по максимуму» [1, с. 279]. Согласно мыслителю, советская модель сделала фетиш из огосударствления средств производства и плана. Отличие от негосударственного капитализма философ видит в том, что в

СССР монополистом-эксплуататором является государство, а «государственная монополия отличается от частной монополии тем, что стирает всякое различие между политикой (государством) и производством (экономикой)» [1, с. 311]. Признаки сопротивления рабочих социально-экономической системе Р. Дунаевская видит не только в виде забастовок, но и в снижении производительности труда.

Автор «Марксизма и свободы» фокусируется также на идеологической трансформации советского режима, полагая, что «коммунисты извращают “Капитал” и “Экономическо-философские рукописи” Маркса [1, с. 37]. Причиной данного феномена Р. Дунаевская считает внутриэлитную борьбу за власть, «когда бюрократия Хрущева развенчала миф о Сталине только для того, чтобы увековечить еще более гнусную клевету на Ленина – закрепить за ним титул основателя их партии и защитить его именем сталинскую партийную верхушку» [1, с. 218]. По мнению философа, превращение рабочего государства в государственно-капиталистическое общество и строительство социализма в одной стране было призвано «обслуживать узкие цели великодержавной политики» [1, с. 348], на службу которой было поставлено международное коммунистическое движение. В рамках модели госкапитализма мыслитель рассматривает и природу коммунистического Китая. В целом, делает вывод Дунаевская, псевдокоммунистические режимы не только были государственным капиталистическим обществом, но и государственный капитализм был новой стадией мирового развития. При этом философ полагает, что, как рыночный капитализм, так и госкапитализм формирует своих «могильщиков» и создает предпосылки к актуализации гуманистических принципов. Способом снятия противоречий на современном для мыслителя этапе являлась социальная революция, начинающаяся «с отношений между людьми на уровне производства и продолжающейся со стихийным вовлечением мужчин, женщин, детей к окончательному преодолению противоположности между умственным и физическим трудом так, чтобы индивидуальность освободилась от всего, что препятствует ее универсальному, то есть свободе» [2, с. 256]. Согласно Р. Дунаевской, главный принцип управления свободным обществом заключается в опоре на массы, который философ вслед за Марксом и Лениным видел в Парижской коммуне, в Советах. По мнению Р. Дунаевской, «только с появлением Совета рабочих депутатов Россия узнала демократию и цивилизацию» [1, с. 199]. Таким образом, исходящий от угнетенных масс импульс к свободе способен ответить на вызов саморазвития Идеи и обеспечить «революцию в постоянстве», движение общества вперед.

Итак, марксистский гуманизм Р. Дунаевской концептуально и практически направлен на построение свободного от эксплуатации общества. Полагая, что вся история – это история борьбы за свободу, исследователь обратилась в малоизученным работам К. Маркса, читая его сквозь призму гегелевской диалектики. В своих трудах Р. Дунаевская показала, что диалектический подход позволяет выявить задачи освобождения для конкретного этапа исторического развития, понимать под классовый борьбой не только движение пролетариата, но и женщин, афроамериканцев и др., рассматривать во взаимосвязи теорию и практику. Разработав на примерах исторических реалий СССР и КНР концепцию государственного капитализма, философ продемонстрировала, что категории марксистской политэкономии применимы к анализу плановых экономик, а рабочие ищут способы борьбы с эксплуатацией независимо от формы экономической системы.

Список литературы

1. Дунаевская Р. Марксизм и свобода: С 1776 года до наших дней / пер. с англ. И.А. Рисмухамедова; под ред. А.В. Гусева. М.: НПЦ «Праксис», 2011. 481 с.
2. Дунаевская Р. Философия и революция: От Гегеля к Сартру, от Маркса к Мао. Самара: Б.и., 1993. 273 с.
3. Дюпре Л. Вступительное слово Луи Дюпре к изданию «Морнингсайд» // Дунаевская Р. Философия и революция: От Гегеля к Сартру, от Маркса к Мао. Самара: Б.и., 1993. С. 10–14.
4. Маркузе Г. Предисловие Герберта Маркузе // Дунаевская Р. Марксизм и свобода: С 1776 года до наших дней / пер. с англ. И.А. Рисмухамедова; под ред. А.В. Гусева. М.: НПЦ «Праксис», 2011. С. 18–25.
5. Рисмухамедов И.А. Рая Дунаевская: от троцкизма к философии марксистского гуманизма // Дунаевская Р. Марксизм и свобода: С 1776 года до наших дней / пер. с англ. И.А. Рисмухамедова; под ред. А.В. Гусева. М.: НПЦ «Праксис», 2011. С. 3–17.
6. Шубин А.В. Наследие Раи Дунаевской: Ленин, диалектика, революция и гуманизм // Литература двух Америк. 2017. № 3. С. 480–490.
7. Afary J. The Contribution of Raya Dunayevskaya, 1910-1987: A Study in Hegelian Marxist Feminism // Extramares. 1989. № (1)1. P. 35–55.
8. Anderson K. From 1954 to Today: «Lefebvre, Colletti, Althusser, and Dunayevskaya» // Lenin, Hegel and Western Marxism: A Critical Study. Urbana: University of Illinois Press, 1995. P. 210–250.
9. Dunayevskaya R. Marxism and Freedom: From 1776 Until Today. Chicago: Bookman Associates, 1958. 388 p.
10. Dunayevskaya R. Philosophy and Revolution: from Hegel to Sartre and from Marx to Mao. Oxford: Lexington Books, 2003. 372 p. ISBN 0-7391-0559-0
11. Dunayevskaya R. Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution. New Jersey: Humanities press; Sussex: Harvester press, 1981. 234 p.
12. Dunayevskaya R. The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx / ed. by P. Hudis and K.B. Anderson. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2002. 386 p. ISBN 0-7391-0266-4.
13. Easton J. Raya Dunayevskaya // Bulletin of the Hegel Society of Great Britain. 1987. № (16). P. 7–12.
14. Gogol E. Raya Dunayevskaya: Philosopher of Marxist-Humanism. Eugene; Oregon: Wipfandstock Publishers, 2003. 338 p.
15. Greeman R. Raya Dunayevskaya: Thinker, Fighter, Revolutionary // Against the Current. 1988. January/February. [Электронный ресурс]. URL:<https://againstthecurrent.org/atc013/raya-dunayevskaya-thinker-fighter-revolutionary/> (дата обращения: 10.05.2022).
16. Hudis P. Workers as Reason: The Development of a New Relation of Worker and Intellectual in American Marxist-Humanism // Historical Materialism. 2003. № (11)4. P. 267–293.
17. Hudis P., Anderson K.B. Raya Dunayevskaya's Concept of Dialectic Raya // Dunayevskaya R. The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx / ed. by P. Hudis and K.B. Anderson. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2002. P. xv–xlii.

18. Jeannot T.M. Dunayevskaya's Conception of Ultimate Reality and Meaning // *Ultimate Reality and Meaning*. 1999. № (22)4. P. 276–293. DOI:10.3138/URAM. 22. 4. 276
19. Kellner D. A Comment on the Dunayevskaya-Marcuse Dialogue // *Quarterly Journal of Ideology*. 1989. № (13)4. p. 29.
20. Le Blanc P. The Philosophy and Politics of Freedom / *Monthly Review*. 2003. № (54)8. [Электронный ресурс]. URL:<http://www.monthlyreview.org/0103le-blanc.htm> (дата обращения: 11.05.2022).
- 21.
22. Moon T. *Dunayevskaya Raya // Women Building Chicago 1790–1990: A Biographical Dictionary*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. P. 238–241.
23. *Raya Dunayevskaya Archive. 1910–1987*. [Электронный ресурс]. <https://www.marxists.org/archive/dunayevskaya/index.htm> (дата обращения: 11.05.2022).
24. *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954-1978. Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory / Kevin Anderson & Russell Rockwell (eds.)*. Lanham: Lexington Books, 2012. 331 p.
25. *Women–s Liberation and the Dialectics of Revolution: Reaching for the Future*. Detoit: Wayne State University Press, 1996. 294 p. ISBN 0-8143-2655-2.

R. DUNAIEVSKAYA'S POLITICAL PHILOSOPHY: A PROBLEM FIELD

N.N. Kozlova, S.V. Rassadin

Tver State University, Tver

R. Dunaevskaya's Marxist humanism is conceptually and practically aimed at building a society free from exploitation. Believing that the whole history is the history of the struggle for freedom, this author turned to the non-sufficiently–studied works of K. Marx, reading them through the prism of Hegelian dialectics. In her writings, R. Dunaevskaya revealed that the dialectical approach makes it possible to identify the tasks of liberation for a specific stage of historical development, to understand under the class struggle not only the movement of the proletariat, but also women, African Americans, etc., to consider theory and practice in their interrelation. Having developed the concept of state capitalism on the materials of the USSR, the People's Republic of China, the philosopher demonstrated that the categories of Marxist political economy are applicable to the analysis of planned economies, and workers are looking for ways to combat exploitation regardless of the form of the economic system.

Keywords: *Marxist humanism, freedom, dialectic, exploitation, revolution.*

Об авторах:

КОЗЛОВА Наталия Николаевна – доктор политических наук, кандидат исторических наук, доцент, заведующая кафедрой политологии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь, Россия. E-mail: tver-rapn@mail.ru. ORCID Id 0000-0003-1212-6412, Scopus Author ID: 56446454300, ResearcherID D-5405-2019, SPIN-код РИНЦ: 6273-0895

РАССАДИН Сергей Валентинович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры политологии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный

университет», г. Тверь, Россия. E-mail: s_r08@mail.ru. ORCID Id 0000-0002-3478-0792, Scopus Author ID: 56518236300, ResearcherID AAS-7665-2021, SPIN-код РИНЦ: 7952-3904

Authors information:

KOZLOVA Natalia Nikolaevna – PhD (Political Sciences), Associate Professor, Head of the Department of Political Science, Tver State University, Tver, Russian Federation. E-mail: tver-rapn@mail.ru. ORCID Id 0000-0003-1212-6412, Scopus Author ID: 56446454300, ResearcherID D-5405-2019, SPIN-код РИНЦ: 6273-0895

RASSADIN Sergey Valentinovich – PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of Political Science, Tver State University, Tver, Russian Federation. E-mail: s_r08@mail.ru. ORCID Id 0000-0002-3478-0792, Scopus Author ID: 56518236300, ResearcherID AAS-7665-2021, SPIN-код РИНЦ: 7952-3904

УДК 1(091): 930.1

ПРОСВЕЩЕНИЕ И КОНТРОПРОСВЕЩЕНИЕ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ И. БЕРЛИНА

В.П. Потамская

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.182

Рассматривается подход Берлина к Просвещению и Контрпросвещению. Отмечается, что, хотя Берлин прославлял интеллектуальную честность Просвещения и смелость их кампаний против несправедливости и невежества, он также являлся и его критиком. В центре интеллектуальной мысли Берлина стояло Контрпросвещение, выразившееся в убежденности, что модели культуры, созданные людьми, должны быть объяснены иначе, нежели научными методами познания природы. Именно в границах Контрпросвещения зарождается плюрализм, стоящий в центре мысли Берлина. Особое внимание уделяется Берлинской трактовке философии Дж. Вико.

Ключевые слова: интеллектуальная история, плюрализм, Просвещение, Контрпросвещение.

Научная деятельность Исаяи Берлина – английского философа, историка идей – заключалась в изучении всего разнообразия представлений о взглядах на жизнь, воплощающих различные и подчас несовместимые ценности и цели. На ранних этапах творчества он находился под сильным влиянием аналитической эмпирической британской традиции. Но, в отличие от своих оксфордских коллег-философов, Берлин с самого начала проявлял безграничный интерес к всему разнообразию человеческой жизни: к истории, литературе, искусству, политике, общественной жизни. Берлин являлся носителем оксфордской традиции интерпретации текста, отличной от контекстуалистской традиции Кембриджа [14]. Им двигало почти фаустовское желание воочию увидеть разнообразие человеческого существования. Именно подобная страсть к знанию ради самого знания, к поиску истины во всех ее проявлениях была главным мотивом его отказа от чистой философии в 1950-х годах и обращения к области истории идей [11, р. 35].

Интеллектуальная история Берлина сосредотачивается вокруг величайшей революции в концепциях и категориях со времен Возрождения и Реформации: бунте против монизма во всех областях человеческой мысли и деятельности. Общим для монистических представлений является платоновский идеал: 1) на все подлинные вопросы возможно дать один истинный ответ, а все остальные обязательно ошибочны; 2) существует единственный надежный путь к обнаружению подобных истинных ответов; 3) все истинные ответы обязательно должны быть совместимы друг с другом и составлять единое целое, ибо ни одна истина не может быть несовместима с другой [5]. В то же время человек пока не может достичь состояния совершенного знания по ряду причин. Подобные воззрения находились в центре этической мысли от греков до христианских провидцев Средневековья, от эпохи Возрождения до мысли Просвещения, которая привлекала особое внимание Берлина [10, р. 7].

Несмотря на очевидные монистические подтексты, эпоха Просвещения сыграла «исключительную роль в борьбе с мракобесием, гнетом, несправедливостью и безрассудством» [6, р. 70]. Берлин всячески прославлял интеллектуальную честность

Просвещения и смелость их кампаний против несправедливости и невежества, характеризуя себя как либерала-рационалиста, приверженного либеральным ценностям Вольтера, Гельвеция, Кондорсе и просветительской мысли в целом, выступающей против жестокости, угнетения и предрассудков [16]: «умственная сила, честность, ясность, мужество и бескорыстная любовь к истине наиболее одаренных мыслителей XVIII века остаются до сих пор непревзойденными. Их эпоха – один из лучших эпизодов в жизни человечества» [11]. По мнению Р. Уорлера, Берлин сам был философом просвещенного склада, чья жизнь и творчество отражали дух Просвещения [16].

Но, несмотря на подобную оценку, Берлин являлся и критиком Просвещения, которое казалось ему упрощенным, рационалистским, универсалистским, откровенно оптимистичным [7, р. 43]. Центральной идеей французских просветителей было убеждение, что существует человеческая природа, такая же неизменная, как Вселенная Ньютона, управляемая определенными законами [6, р. 70]. Мыслители рассуждали о человеке как создании природы, чьи основные качества могли бы быть проанализированы с помощью рациональных методов исследования: «одни подчеркивали, что цивилизация обусловила развитие этого естественного человека, иные – что она повредила ему, но и те, и другие сходились в том, что всякое движение вперед – в области нравственности, политики, ума и общественных отношений – зависит от удовлетворения его потребностей» [9, р. 99]. В целом, просвещенческая программа, по мнению Берлина, основывалась на убеждении, что только научные знания, разум могут спасти человека: необходимо научно обнаружить, что представляет собой человек, что нужно для его роста и развития, и затем, удовлетворив потребности людей, достигнуть таким образом если не полного совершенства, то гораздо более счастливого и рационального порядка вещей [7, р. 34].

Берлин ассоциировал Просвещение с мыслью французских философов XVIII в., создавая в большой степени монолитное образование, что является достаточно дискуссионным. Например, М. Лилла ставил под сомнение обсуждение Просвещения как единого проекта вследствие антиномий, возникающих при попытке объединения ряда убеждений [12]. Первая антиномия касается отношения между разумом и моралью. Наряду с тезисами, согласно которым в основе проекта Просвещения лежит новая форма разума, разрывающая оковы естественных человеческих чувств и превращающая людей в машины, существует утверждение, что Просвещение стремилось сузить горизонт разума, давая свободу воле. Вторая антиномия касается отношений между разумом и сакральным. Тезис о том, что, рационализируя мир, Просвещение одновременно лишило его подлинного человеческого опыта религии, противоречит убеждению, согласно которому Просвещение само является секуляризованной формой религии, сакрализующей человеческое творчество в политике и искусстве. Третья антиномия касается отношений между разумом и политической властью. С убеждением о том, что Просвещение стремилось деполитизировать социальные отношения, увлекая людей преимуществами частной жизни, существовало представление, что Просвещение было движением, политизировавшим каждый аспект человеческого взаимодействия, порождая новые формы нетерпимости, утопизма и абсолютизма [12, р. 4–5].

Тем не менее, Берлин сводит интеллектуальное содержание всей эпохи Просвещения преимущественно к французскому Просвещению [15]. Однако главная цель Просвещения не была достигнута средствами интеллектуальной мысли данной эпохи, поскольку вера в разум препятствовала его использованию в человеческих делах, отождествляя его с недостижимым идеалом и вызывая, таким образом, иррационализм, проистекающий как разочарование неизбежной несостоятельностью разума. Поэтому огромную значимость для Берлина приобрело Контрпросвещение, возникшее как ответ на доминирование французской мысли и стремящееся преодолеть ее очевидные ограничения [11].

Когда Берлина спросили о происхождении термина «Контрпросвещение», он ответил, что не знает, кто изобрел его, но не отрицал возможности того, что именно он его сформулировал. По мнению ряда исследователей, сам термин появился в кон. XIX в., однако именно Берлин поставил Контрпросвещение в центре своей политической мысли, стремясь продемонстрировать, что модели культуры, созданные людьми, должны быть объяснены иначе, нежели способами, посредством которых человек стремится понять природу. Берлин обращался к европейскому Контрпросвещению для того, чтобы обнаружить истоки либерализма и плюрализма, подходящих, по его мнению, для его собственного времени.

Эссе Берлина о Просвещении и Контрпросвещении находятся между двумя полюсами: монизмом и плюрализмом, философское господство первого заканчивается возникновением второго. Во многом благодаря исследованию мысли контрпросветителей плюрализм стал рассматриваться как главная движущая сила политической философии Берлина.

По мнению Дж. Мали, применение термина «Контрпросвещение» вполне возможно при обсуждении И.Г. Гамана и Ж. де Местра, но отнесение к данному течению Дж. Вико и И. Гердера выглядело сомнительно. С большей вероятностью их можно уподобить представителям контрреформации либо контркультуры, цель которых состоит не в том, чтобы осудить то, чему они противостоят, но, скорее, предложить альтернативные теории и практики. По мнению Ч. Тейлора, Контрпросвещение следует рассматривать как имманентный аспект Просвещения самого по себе, как естественную целостную реакцию на процесс рационального созревания, использующую более архаические источники опыта. Однако наиболее предпочтительной представляется диалектическая, а не антитетическая концепция двух движений, которая позволяет продемонстрировать развитие идей и идеалов и их возможное взаимодействие [13].

Итак, Берлин выстраивал Контрпросвещение на основе критики основных доктрин Просвещения, основываясь на иррациональных, виталистских, релятивистских, органических и историцистских идеях, обнаруживаемых в мысли Дж. Вико, И.Г. Гамана, И. Гердера, Ф.Г. Якоби. Контрпросвещение подразумевает историзированные концепции человеческой природы, противостоящие вечным принципам естественного права, например, представления *verum ipsum factum* Вико, концепции *Einführung* Гердера, эмпатии, новом виде понимания *Verstehen* [16].

Можно выделить ряд особенностей в подходе Берлина к Контрпросвещению. Во-первых, он ограничивает обсуждение набором великих мыслителей, что, безусловно, вполне возможно, но не позволяет воссоздать исторический контекст, в котором будут противостоять Просвещение и Контрпросвещение. Во-вторых, Берлин связывает обсуждение Контрпросвещения с немецкими землями, хотя его подход дает возможность обсуждения других мыслителей (например, Вико). В-третьих, подход Берлина потенциально расширяет Контрпросвещение за пределы хронологических границ, поскольку становится возможным обнаружить его принципы в более ранние времена, например, в работах Макиавелли.

Можно выделить пять основных способов, посредством которых контрпросветительские идеи, во многом противоположные просветительским, изменили основы западной цивилизации. Во-первых, контрпросветители, начиная с Вико и Гердера, подорвали рационалистическую веру в единую систему вечных норм, обязательных для всех людей во все времена. Вико и Гердер присоединялись к той или иной форме объективного ценностного плюрализма, в то время как представители немецкого романтизма тяготели к субъективизму и релятивизму. Во-вторых, деятели Контрпросвещения выступали против утопических воззрений, убежденности в том, что где-то существует статичный и единый паттерн, применяемый ко всему человечеству. В-третьих,

представления Берлина о свободе основывались в первую очередь на работах контрпросветителей, несмотря на его очевидные отсылки к Б. Констану, А.И. Герцену и Дж.С. Миллю. Подчеркивая неизбежность столкновений и трагичность выбора как неустранимой черты человеческого существования, Берлин проводил дифференциацию позитивной и негативной свободы, обращая внимание на преимущества второй. В-четвертых, Гердер и последовавшие за ним романтики открыли новую историческую категорию – чувство принадлежности, в первую очередь, – принадлежности к нации. Следует отметить, что подход Берлина к познанию человека основывается именно на контрпросветительской мысли. Одним из наиболее важных результатов его исследований является понимание того, что бездумное навязывание человеку абстрактных схем являлось одновременно и величайшим камнем преткновения для человеческого самопонимания и одним из величайших источников человеческих страданий [11, р. 45–46].

Одним из деятелей Контрпросвещения, оказавшим наибольшее влияние на Берлина, является неаполитанский философ Вико. Берлин ставил его в один ряд с такими мыслителями как Гаман и Сорель, объединяя их вследствие противостояния господствующим монистическим традициям в западной цивилизации, часто называл его создателем или предшественником всевозможных более поздних теорий [13]. Вместе с тем сомнения ряда исследователей вызывала терминология, используемая Берлином в процессе обсуждения Вико. Вико, по-видимому, не является изобретателем либеральных терминов культурной эквивалентности в Новой науке. Даже если возможно говорить о том, что плюралистическая концепция Вико раскрывалась в культурных исследованиях, главный пример, который Берлин приводил в качестве доказательств (признание несовместимых и несоизмеримых ценностей), едва ли подтверждается аргументацией, что интерпретация гомеровской поэзии как примитивной и жестокой намекает на подлинно плюралистическую концепцию [13, р. 72].

Подход Берлина к философии Вико был достаточно дискуссионным. Сам Берлин часто упоминал, что Вико на страницах многочисленных исследовательских трудов предстает как предшественник фашизма, протомарксист, католический апологет, прагматик, экзистенциалист, поскольку его толкования чрезвычайно многообразны. П. Гардинер и Х. Уайт поддерживали позицию Берлина, но другие философы и историки идей находили серьезные ошибки в его аргументации. Так, для А. Скаутена и Г. Арслейфа очевидно незнание Берлином антропологической лингвистики XVII–XVIII вв., в свете которой Вико должен был быть изображен скорее как последователь философии Просвещения, чем ее критик. Мали указывал, что Вико являлся, скорее, мыслителем Просвещения, о чем свидетельствуют попытки открыть общий словарь для придания значения всем различным языкам или стремление вывести универсальные законы психологического и исторического развития всех людей [13]. А. Момильяно указывал на погруженность Вико в ценности христианской и классической культуры [16, р. 26]. Вико также оценивался как мыслитель, замыкавший более раннюю эпоху Возрождения, «медленное умирание которой еще продолжалось под жесткой корой метафизики XVII столетия» [3, р. 10]. Подход Берлина к философии Вико также оспаривал Лилла. Он утверждал, что Вико был, по существу, «антимодернистом», старым католическим апологетом, главной целью которого было восстановление догматической теологической и политической идеологии порядка и власти, хотя Берлин сознательно представляет Вико как сторонника плюрализма. Лилла стремился продемонстрировать, что некоторые из самых фундаментальных предположений Берлина о Вико, например, утверждения, что для Вико природа человека не является статичной и неизменной, должны быть пересмотрены, если вспомнить утверждение Вико о том, что существует некоторая основная склонность к истине, которая всегда побуждала всех людей верить в Бога, каким бы разнообразным ни было их вероисповедание. Подобное человеческое стремление к

божественному принимает форму обычного закона, что сообщает известное единство и преемственность всемирной истории [12].

Обращает на себя внимание постоянно встречающаяся берлинская ассоциация Вико с немецкой традицией *Geisteswissenschaft*, попытки представить Вико как создателя новой герменевтической методологии в гуманитарных и социальных науках. По Берлину, именно Вико фактически изобрел понятие понимания, а в его воззрениях впервые прозвучала идея кардинального различия между естественными и гуманитарными науками, позднее развитая И. Гердером, В. Дильтеем, В. Виндельбантом, Г. Зиммелем, Ф. Мейнеке и другими их коллегами [11].

Обратимся к воззрениям Вико. Эпистемологические импликации «исторической науки человека» становятся явными в книге «Основания новой науки об общей природе наций». Вико опровергал картезианскую теорию познания с ее выводом о невозможности никакого иного знания, кроме математического, отрицая также утверждение, что критерием истины является ясность и отчетливость идей [2, с. 63]. Стремясь получить знание исключительно от вещей, которые обязаны своим существованием человеку, Вико рассуждал, что поскольку именно Бог создал естественный мир, только Бог может постичь его. Человек может приобрести знание только от исследования «общественного» мира, поскольку последний являлся продуктом человеческой деятельности в том же смысле, в каком природа являлась созданием Бога. Мир создается людьми, поэтому способ его реализации укоренен в модификациях сознания человека [1, р. 118]. Большое значение для Вико, по словам Берлина, играл принцип *verum ipsum factum*, действующий в том смысле, что, подобно Богу, который один знает свой сотворенный мир, человек может по-настоящему знать только человеческие институты. Вико трансформировал принцип *verum/factum* и придал ему неизмеримо больший размах и глубину, распространяя его на уровень коллективного сознания человечества, особенно на его предрациональный и полусознательный уровень, обращаясь к мечтам, мифам и образам, которые господствовали в мыслях и чувствах человека с самого начала [8]. Тем самым единственным объектом истинного знания является сотворенный людьми мир, а не постулируемый мир высшей реальности.

Для Берлина неоспоримо первенство Вико в утверждении того, что неизменной сущности человеческих существ не существует, равно как и утверждения, что человек может понять только то, что создают люди, а не мир внешней природы. Все человеческие институты и действия, даже самые практические и утилитарные, всегда являются жизненно важными формами самовыражения, вневременные стандарты в искусстве или жизни невозможны, а каждое человеческое проявление должно оцениваться по канонам того места, где и когда оно было создано.

Идея о том, что нации или государства проходят определенные стадии развития, является центральной для философии Вико. При этом история мыслится явлением, как обладающее двойственной природой. С одной стороны, люди сами творят все в истории, в т. ч. и себя самих, а с другой стороны, Вико признавал факт Провидения, организующий деятельность людей незаметно для них самих. Однообразные идеи, зародившиеся у различных народов, не знающих друг о друге, по мнению Вико, имеют общее основание, следовательно, здравый смысл – это критерий, «внушенный нациям Божественным Провидением для определения Достоверного в Естественном Праве Народов» [1, с. 76].

В то же время для Вико каждая из культур или стадий развития не является простым звеном в причинной цепи или условной последовательности, но выступает как фаза в провиденциалистском плане, управляемом божественной причиной [6, р. 75]. Его позиция несовместима с позицией просветителей, веривших в линейный прогресс, поэтому он обращался к античной идее круговорота, постоянного возвращения к одной

и той же исходной точке, формируя циклическую концепцию истории. По мнению Вико, человечество в своем развитии проходит три этапа: Богов, Героев и Людей, по завершении последнего из которых процесс начинается с начала [1, с. 31]. Природа человека также изменяется с течением времени, она была «сначала жестока, потом сурова, затем мягка, после утончена, наконец, распушена» [1, с. 91–92]. Каждой эпохе соответствуют определенные языки, виды правлений, виды гражданской природы и виды юриспруденций.

Вико полагал, что определенные периоды в истории имеют общие черты и повторяются в других периодах, так что два различных периода могут оказаться тождественными по своей природе. Тем самым становится возможным проводить аналогии от одного периода к другому [2, с. 66]. При этом, как отмечал Берлин, каждая культура обладает собственными ценностями, несоизмеримыми с другим обществом, и должна быть понята именно в них: «Гомеровские греки, как говорит нам Вико, были жестокими, варварами, угнетающими слабых; но они создали «Илиаду» и «Одиссею», чего мы не можем сделать в наши более просвещенные дни». Каждому этапу развития свойственно свое видение мира, потому, как только оно изменяется, исчезает и возможность подобного творчества. Нельзя говорить о том, что существует единая лестница восхождения от древности к современности, поэтому ни в искусстве, ни в истории не следует говорить о прогрессе. Вопрос, кто лучше – Софокл или Вергилий, Вергилий или Расин, для Вико является нелогичным, поскольку каждая культура создает свои шедевры, и они безраздельно принадлежат ей одной, а каждая стадия исторического цикла культуры воплощает свои собственные автономные ценности, видение мира, концепцию взаимоотношения людей друг с другом и с силами природы [8, р. 66]. Ценности культур различны, они несоизмеримы и несовместимы: «Вольтер, считавший, что ценности и идеалы исключений в море тьмы – классических Афин, Флоренции эпохи Возрождения, Франции Великого века и его собственного времени – почти идентичны, ошибался» [10, р. 9]. Следовательно, и достижение совершенного, идеального мира, в котором сосуществуют все истинные ответы, невозможно. «Некоторые из Великих Благ не могут сосуществовать. Это концептуальная истина. Мы обречены выбирать, и каждый выбор может повлечь за собой невосполнимую потерю» [10, р. 13].

В интерпретации Берлина именно Вико является родоначальником современного концепта культуры и культурного плюрализма, в соответствии с которым признается, что каждая культура обладает собственным уникальным видением, иерархией ценностей, которые в процессе развития вытесняются другими ценностями, отчасти оставаясь доступными для последующих поколений. В то же время отнесение Вико к плюралистам относительно области знания звучит несколько сомнительно, поскольку для него категории, концепты и методы исследования являются укорененными в культуре, поэтому не являются ни более, ни менее ценными, чем другие. В отличие от релятивистов, Вико не считал, что все люди закованы внутри представлений их собственной эпохи или культуры и неспособны понять другие общества, ценности которых могут широко отличаться от их ценностей. Он был глубоко убежден в следующем: то, что один человек может создать, другой человек может понять [8, р. 60]. Причины это кроются в следующем: слово «человеческий» подразумевает, что у всех представителей данного рода должно быть достаточно много общего, чтобы существовала возможность представить жизнь людей, далеких от нас, которые жили, исполняли обряды, использовали лексику, создавали произведения искусства как естественные способы самовыражения, стремясь постичь и объяснить свой мир. Поскольку все наши предки – люди, им было доступно ровно то же, что и их потомкам, – любовь, ненависть, страх, надежда, желания, верования, сражения, предательство, угнетение, восстание [8, р. 61]. Подобные представления о множественности ценностей ведет к неявно сформулированному выводу

относительно того, что античный идеал, общий для многих культур и особенно для эпохи Просвещения, представления о совершенном обществе, в котором все человеческие цели согласованы, является концептуально непоследовательным.

Большое внимание Берлина привлекает методология Вико. К двум формам познания (априорно-дедуктивному и апостериорно-эмпирическому) он добавлял новое – внутреннее знание, с помощью которого возможно проникнуть в ментальную вселенную других эпох и народов посредством того, что Вико называет *fantasia* или актом реконструктивного воображения [11]. Подобные идеи найдут отражение в более поздней немецкой мысли (представления о *verstehen* (понимание) и *wissen* (знание, аналогичное знанию в естественных науках)) [8, p. 62]. *Fantasia* представляет собой еще один вид знания, поскольку оно не получено из знания «извне», как в естественных науках, и не приобретено в результате обучения. Скорее, это сокровенное знание «изнутри», когда человек не просто в состоянии описать и проанализировать явление, но и понять его генезис, рост, сущность. Берлин интерпретировал *Fantasia* Вико в свете гердеровской *Einfühlung* (эмпатии), объединяя их в эпистемологическое утверждение, что правильное знание прошлого должно принимать форму внутреннего понимания, проникновения в сознание людей с помощью воображения. Можно сказать, что рассуждения Берлина находятся в русле идеалистической традиции Б. Кроче и Р. Коллингвуда, в рамках которой фантазия понимается как форма воображения, направленная на достижение истинного знания «внутреннего» объекта. При этом решительная роль, которую Вико приписывает воображению, никоим образом не отрицает необходимость проведение верификации, обращения к научной дешифровке, установления подлинности документов, датировки памятников древности, выявления степени достоверности свидетельств и источников информации. Но без фантазии прошлое остается мертвым; чтобы его оживить, необходимо слышать людские голоса, представлять, каков был их опыт, их формы выражения, их ценности, мировоззрение, цели, способы жизни [8, p. 65]. Берлин пришел к выводу, что в этой форме познания, основанной на памяти и воображении, Вико преодолел классическое различие между теоретической и технической формами познания и проложил путь интерпретативному социальному знанию, науки психологии, антропологии или социологии.

Ряд исследователей, следующих за Берлином, указывали, что Вико соотносил представления о «Новой науке» с филологией, гуманистическим искусством, которые он стремился обогатить с помощью этимологии, мифологии и понимания [13]. По сути, он создал новую интерпретативную методологию, которую Берлин именуется реконструктивным воображением. Однако некоторые критически настроенные исследователи, например, Л. Помпа и П. Загорин, упрекали Берлина в том, что он приписал Вико герменевтическое и довольно мистическое представление об эмпатической исторической интерпретации. Вико, в соответствии с их прочтением, проповедовал и практиковал новую научную методологию исторической интерпретации, которая была крайне позитивистской, построенной по образцу бэконовско-ньютоновской концепции эмпирического исследования реальности, связанной физическими, а не метафизическими закономерностями [13, p. 64]. Согласно Помпе и его единомышленникам-позитивистам, Вико разработал систематическую аналитическую методологию, аналогичную модели охватывающих законов. Берлин отвергал подобную интерпретацию, хотя он тоже отмечал родство между «Новой наукой» Вико и новыми естественными науками. По его мнению, «Новая наука» сфокусирована именно на человека и познание того, что является человеческим. Вико стремился объяснить, каким образом люди, которые в своем непоколебимом невежестве были явно не способны к рационализму, тем не менее сумели создать мировую цивилизацию благодаря своим мифопоэтическим способностям. Кроме того, «Новую науку» Вико также характеризовали как претендовавшую

на рациональное гражданское богословие провиденциальной истории, поскольку полное название работы подразумевало, что он верил в некий альтернативный, но столь же универсальный закон природы, который диктует циклические движения человека, общества и истории [4, с. 22].

Именно Вико, согласно воззрениям Берлина, являлся автором представления о том, что язык, мифы, древности непосредственно отражают различные способы представления социальных, экономических, духовных проблем или реалий в умах наших предков, и в конечном счете «Новая наука» представляет собой исследование, основанное на строгом анализе человеческих мыслей о человеческих потребностях и особенностях общественной жизни, и, таким образом, становится историей человеческих идей. Подобные утверждения помогли Берлину определить объект его интеллектуальной истории. Им стали не только истории того, о чем думали люди, но и того, что они чувствовали, хотели, выражали в высказываниях, которые не всегда были ясны их современникам и наиболее полно артикулировались только более поздними историками идей.

Итак, хотя Берлин всячески прославлял интеллектуальную честность Просвещения и смелость их кампаний против несправедливости и невежества, характеризую себя как либерала-рационалиста, он в то же время критиковал данный тип мировоззрения и философии за монистические установки. Основные доктрины Просвещения, по Берлину, можно свести к следующим положениям: человеческая природа в основе своей является одинаковой повсеместно, а исторические различия в человеческой культуре и обществе не имеют особого значения; можно говорить о существовании общечеловеческих целей и ценностей, на основе которых, следуя научным методам, установить логически связанную структуру законов и обобщений, которая заменила бы темный хаос невежества, предрассудков, мешающих добродетели, истине и человеческому счастью.

Огромную значимость для Берлина приобрело Контрпросвещение, возникшее как ответ на доминирование французской мысли, стремящееся преодолеть ее очевидные ограничения. Контрпросвещение в лице основных своих деятелей – Вико, Гердера, Гамана – бросило вызов монистическим аристотелевским, христианским и картезианским концепциям истины и противопоставило детерминистским теориям естественного закона все человеческие действия и творения, будь то в истории или в поэзии. Рассуждая о Контрпросвещении, Берлин стремился продемонстрировать, что образцы культуры, всё, что создано человеком, не должно объясняться по аналогии с естественными науками, а в центре контрпросвещенческой мысли стоял плюрализм, прославление разнообразия, множественности и различия. Одним из наиболее значимых деятелей Контрпросвещения являлся Вико, оказавший большое влияние на как политическую философию, так и интеллектуальную историю Берлина. Именно Вико положил начало генеалогическому повороту в исторических науках эпохи Просвещения, бросая вызов основным предположениям эпохи, а именно вере в постоянство человеческой природы. Вико являлся автором представления о том, что язык, мифы, древности непосредственно отражают различные способы представления социальных, экономических, духовных проблем или реалий в умах наших предков. История человечества творится людьми, она состоит не просто из вещей и событий, а представляет собой человеческую деятельность, поэтому ее возможно постичь посредством проникновения в сознание и использования воображения.

Список литературы

1. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М.: Ирис, REFL-book, 1994. 637 с.
2. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. М.: Наука, 1980. 486 с.
3. Лифшиц М.А. Джамбаттисто Вико // Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М.: Ирис, REFL-book, 1994. С. V–XXVII.
4. Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Trel/ (дата обращения 09.10.2021).
5. Потамская В.П. И. Берлин о романтизме как направлении европейской мысли // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2022. № 1 (59). С. 188–199.
6. Berlin I. Alleged Relativism in Eighteenth-Century European thought // *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. N.-Y.: Vintage, 1992. P. 70–90.
7. Berlin I. Decline of Utopian Ideas in the West // *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. N.-Y.: Vintage, 1992. P. 20–48.
8. Berlin I. Giambattista Vico and Cultural History // *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. N.-Y.: Vintage, 1992. P. 49–69.
9. Berlin I. Joseph de Maistre and the origins of Fascism // *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. N.-Y.: Vintage, 1992. P. 91–174.
10. Berlin I. Pursuit of the Ideal // *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. N.-Y.: Vintage, 1992. P. 1–19.
11. Hausheer R. Enlightening the Enlightenment // *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* / ed. by J. Mali, R. Wokler. Philadelphia: American Philosophical Society, 2003. P. 33–50.
12. Lilla M. What is Counter-Enlightenment // *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* / ed. by J. Mali, R. Wokler. Philadelphia: American Philosophical Society, 2003. P. 1–12.
13. Mali J. Berlin, Vico and the principles of humanity // *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* / ed. by J. Mali, R. Wokler. Philadelphia: American Philosophical Society, 2003. P. 51–72.
14. Mali J., Wokler R. Editors' Preface // *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* / ed. by J. Mali, R. Wokler. Philadelphia: American Philosophical Society, 2003. P. I–XI.
15. Robertson J. The Case of Enlightenment: A comparative approach // *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* / ed. by J. Mali, R. Wokler. Philadelphia: American Philosophical Society, 2003. P. 73–90.
16. Wokler R. Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment // *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* / ed. by J. Mali, R. Wokler. Philadelphia: American Philosophical Society, 2003. P. 13–32.

ENLIGHTENMENT AND COUNTER-ENLIGHTENMENT IN I. BERLIN'S INTELLECTUAL HISTORY

V.P. Potamskaya

Tver State Technical University, Tver

The article examines I. Berlin's approach to Enlightenment and Counter-Enlightenment. It is noted that although Berlin in every possible way glorified the Enlightenment's intellectual honesty and the courage of their campaigns

against injustice and ignorance, he was a critic of the Enlightenment. Berlin's intellectual thought centered around the Counter-Enlightenment, which was expressed in the conviction that the models of culture created by people must be explained otherwise than by scientific methods of understanding nature. Pluralism, which was at the center of Berlin's thought, was originated within the Counter-Enlightenment. Particular attention is paid to the Berlin's interpretation of G. Vico's philosophy

Keywords: *intellectual history, pluralism, Enlightenment, Counter-Enlightenment.*

Об авторе:

ПОТАМСКАЯ Вера Павловна – кандидат философских наук, доцент кафедры медиатехнологий и связей с общественностью ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь, Россия. SPIN-код: 3657-9312, e-mail: potamskaya.v@yandex.ru

Author information:

POTAMSKAYA Vera Pavlovna – PhD, Associate Professor of the Department of Media Technologies and Public Relations, Tver State Technical University, Tver, Russia. Email: potamskaya.v@yandex.ru

УДК 1(091)

ВЫЗОВ ОТКРЫТОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА: ФИЛОСОФСКИЙ СПОР Х.-Г. ГАДАМЕРА И Ж. ДЕРРИДА

Б.Л. Губман¹

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.192

Статья сфокусирована на рассмотрении философского диалога Х.-Г. Гадамера и Ж. Деррида в свете проблемы открытости исторического опыта. Оба автора были заинтересованы этим вопросом, создав различные варианты его интерпретации в границах собственных учений, которые были укоренены в основаниях метафизики конечности М. Хайдеггера. Содержание доктрины Гадамера о специфике открытости исторического опыта, как показано в статье, выражено в развиваемой им трактовке природы диалогического мышления и событийности, которая встретила жесткую критику со стороны Деррида. Однако, несмотря на свое несогласие со многими моментами программы Гадамера, Деррида воспринял размышления своего партнера по философской дискуссии при создании собственной деконструктивистской стратегии переговоров, в которой оригинально решается проблема открытости исторического опыта. Деконструктивистский компонент был, в свою очередь, органически освоен в программе Гадамера. В целом построения Гадамера и Деррида можно рассматривать как своеобразный пролог к современным дебатам по поводу значимости «возвышенного исторического опыта» в постижении прошлого.

Ключевые слова: *открытость исторического опыта, «возвышенный исторический опыт», герменевтика, постструктурализм, диалог, интертекстуальность, переговоры.*

Введение

В постклассической западной философии истории вопрос об открытости исторического опыта является одним из наиболее активно обсуждаемых. Вместе с отказом ее представителей от классических субстанциалистских конструкций истории, линейного прогрессизма и выдвижения глобальных утопий грядущего пришло осознание роли многообразия субъектов опыта постижения культурно-исторического развития. Начиная с середины XIX столетия в трудах представителей академической и неакадемической философии жизни и неокантианства проводится мысль о роли познающего и действующего субъекта, который создает наделенные смыслом картины культурно-исторических миров. Центральной идеей фундаментальной онтологии М. Хайдеггера становится укорененность истории в способе существования человека во времени, сопряженном с опытом пребывания в интересубъективно значимом мире, разомкнутом в прошлое и предполагающем постоянную устремленность в будущее. Синтез учений В. Дильтея, Й. фон Вартенбурга и Ф. Ницше позволил ему создать собственный

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого», № -20-011-00406 – А.

вариант герменевтики и построить генеалогию видения истории как истории метафизики. Опираясь на созданное им видение исторического опыта, Х.-Г. Гадамер и Ж. Деррида выдвинули собственные, достаточно полярные представления о его открытости.

Несмотря на то, что первая личная встреча Гадамера и Деррида, на которой была озвучена полярность соотношения стратегий герменевтики и постструктуралистской деконструкции, произошла более сорока лет назад, дискуссии о возможности примирения взглядов этих авторов идут и сегодня. В поле обсуждения их воззрений вновь и вновь актуализируется тема открытости исторического опыта, своеобразного прорыва «изоляции» лингвистического контекста миропонимания при столкновении с иными культурно-историческими альтернативами. Ф. Анкерсмит бросает обвинение обоим авторам в нежелании вырваться из «лингвистической тюрьмы», нечувствительности к вызову «возвышенного исторического опыта», который радикально видоизменяет способ репрезентации минувшего в свете настоящего [2, с. 119–131]. Принимая во внимание его критическую атаку на Гадамера и Деррида, имеет смысл разобраться в обоснованности и правомерности подобных инвектив (см.: [3, с. 200–215]).

Событие и диалогическая трансляция опыта

Проблема исторического опыта изначально обсуждается Гадамером и Деррида в ракурсе несхожих концептуальных стратегий. Впервые контуры взаимного интереса в формате личной встречи этих авторов обозначились на конференции «Текст и интерпретация», которая состоялась в Сорбонне в 1981 г. Именно в ее стенах два выдающихся философа впервые приступили к обсуждению проблемы диалога, в формате которой и выявляются их различия в подходе к историческому опыту. Несмотря на то, что первая встреча Гадамера и Деррида не породила сразу же глубокого взаимопонимания, ее нельзя назвать безрезультатной, ибо за ней последовало их многолетнее общение и установление дружеских контактов, появление новых тем в творчестве каждого из этих мыслителей. Их личное общение продолжалось вплоть до ухода из жизни Гадамера в 2002 г. Деррида откликнулся на это печальное событие речью, которая прозвучала в 2003 г. в стенах Гейдельбергского университета. Вспоминая об общении с Гадамером в ходе их академических встреч на протяжении двух десятилетий в Германии, Франции и Италии, Деррида подчеркивал их значимость для развития собственных воззрений на эволюцию культуры и политики в минувшем столетии. Сама тональность его воспоминаний близка пафосу речи, которую он принес при прощании с Э. Левинасом.

Деконструкция инаковости другого, как писал Гадамер в работе «Деструкция и деконструкция», составляет первичный момент диалогической коммуникации [7, р. 113]. Деррида выражает свое согласие с этой мыслью Гадамера в своей речи, посвященной его памяти, соглашается с пафосом этого пассажа немецкого автора и пишет о том, что со времени их первой встречи внутренний диалог с ним постоянно присутствовал в поле его собственной мысли [19, р. 4]. Несмотря на то, что Деррида первоначально раскритиковал наиболее значимый для Гадамера тезис о наличии опоры диалога на опыт, который соединяет партнеров по коммуникации, он обратился в поздний период своего творчества к проблеме переговоров между субъектами, представляющими разные культурно-исторические миры. Полемизируя с Деррида, Гадамер признал значимость деконструктивного момента в диалоге, его совместимость с фундаментальной открытостью исторического опыта.

Принимая во внимание глубокие различия платформ герменевтики Гадамера и постструктуралистского деконструктивизма Деррида, не следует забывать об их общей укорененности в учении М. Хайдеггера. Свой изначальный интерес к идеям Деррида Гадамер комментирует так: «В целостности французской сцены, именно с ним я

разделял многие начальные точки. Он ведь также вел происхождение от Хайдеггера» [7, р. 114]. При всех концептуально-стратегических спорах Гадамера и Деррида в их подходах к пониманию культурно-исторических миров присутствуют и значительные моменты сходства. Это дает основания Д.Д. Капуто говорить о разногласиях Гадамера и Деррида как сложившихся в пределах направлений «правого» и «левого» хайдеггеризма [6, р. 255–264].

Об общности поля, в котором формируются воззрения Гадамера и Деррида, свидетельствует также их интерес к проблеме языка, вовлеченность в тематику «лингвистического поворота» в философии. С «лингвистическим поворотом» у Гадамера ассоциируется движение, сопряженное с отказом от понимания языка в ракурсе по преимуществу логико-математической и естественнонаучной репрезентации мира, и обращение к естественному языку как способу «схематизации нашего доступа к миру» [11, р. 28]. В свете «лингвистического поворота» возрастает значение наследия Ф. Шлегеля и А. фон Гумбольдта. Минувшее XX-е столетие представляет «лингвистический поворот», с одной стороны, идеями Э. Кассирера, М. Хайдеггера, Х. Липпса, а с другой – Л. Витгенштейна и его последователей, работавших в направлении исследования обыденного языка.

Подобно Хайдеггеру, Гадамер исходит из основополагающего допущения метафизики конечности, связанного с очевидностью существования человека как Бытия-тут (Dasein) во времени. Опыт существования в непрерывности потока времени, фиксированном в открытом горизонте смыслов языка, есть свидетельство заброшенности Бытия-тут в мир. «Опыт, таким образом, есть опыт человеческой конечности» [4, с. 420], заключает Гадамер. Он полагает, что опытом обладает тот, кто не забывает о своей конечности, а также о неподвластности ему времени и будущего. В наличной данности герменевтического опыта явлены нам реалии мира в их языковой осмысленности и потенциальной открытости. Через опыт его носитель включается в совокупность интересубъективных отношений с другими людьми в синхронном измерении, обретает связь с теми, кто существовал в истории в ее диахронии. Опыт, по Гадамеру, немислим также вне опосредования результатами человеческой деятельности, которые опредмечены в вещной форме в качестве воплощения духовно окрашенной активности людей и в текстовой реальности, соотношенной с речью. В центре внимания Гадамера находится диалог как способ смыслопорождения исторического опыта. Его опосредует язык, текстовая реальность и обращение к предметно-вещным результатам культурной деятельности, которые содержат в себе актуальный и потенциальный смысл. Открытость исторического опыта имеет прямой выход на феномен событийности, требующий специального осмысления.

Для Гадамера специфичен акцент на укорененность собственного видения исторического опыта в метафизике конечности Хайдеггера. При этом, однако, он постоянно отмечал и избирательность в восприятии отдельных аспектов его учения. Правоммерно акцентируя стремление Хайдеггера к синтезу воззрений Дильтея и Ницше, Гадамер говорил о собственном учении как развивающем в основном потенциал дильтеевской версии академической философии жизни [11, р. 25]. Подобное предпочтение по своей имманентной логике должно было бы вести к преобладающей симпатии Гадамера к раннему творчеству Хайдеггера. Однако Гадамер, вопреки собственным дильтеевским симпатиям, признается, что был в своем философском поиске в большей степени вдохновлен поздними исканиями своего учителя, которые связаны с рассмотрением вещи и роли поэтического языка в динамике культурного мировидения.

Обладая не только синхронным, но и диахронным измерением, исторический опыт представляется Гадамеру как диалогический по своей сути и ориентированный на постижение другого. В его основе, по его мнению, в качестве фундаментальной опоры

обнаруживается желание вступающих в беседу понять друг друга. «Способность понимать – это фундаментальный дар человека, который поддерживает его совместную жизнь с другими и, прежде всего, который осуществляется посредством языка и партнерства в общении» [11, р. 21]. Критически оценивая гадамеровский доклад «Текст и интерпретация», Деррида сразу атаковал его главные тезисы о наличии специфического герменевтического опыта и априорного тяготения человеческих субъектов к взаимопониманию.

Деррида выражает сомнение относительно очевидности базового этического положения о взаимопонимании как неколебимой точке опоры диалогического мышления [18, р. 52]. Эта предпосылка диалогического мышления рисуется ему сопряженной с духом кантовского теоретизирования и основоположениями метафизики воли. Для него проблемно выглядит совместимость психоаналитических положений с такого рода этической платформой диалога в гадамеровском прочтении. Далее Деррида ставит под вопрос существование «живого опыта» (*Lebenszusammenhang*) в том виде, как его описывает Гадамер в качестве основы диалогического общения, рождающегося на его базе текста. Он не уверен относительно возможности представить его однозначно как «непрерывное расширение» или же как «прерывистую реструктуризацию» [18, р. 53]. В конечном счете Деррида предлагает Гадамеру задуматься над тем, не таит ли в себе диалогическое мышление перманентную опасность возрождения метафизики, онтологического способа теоретизирования.

Гадамер отнюдь не остался безучастным к вопросам своего французского коллеги. Ведь в них затрагивались главные звенья истолкования им диалогической структуры понимания и принципиальной открытости исторического опыта, который являет его основу. Полемизируя с Деррида, Гадамер не признает связь своего видения этики диалога с кантовскими взглядами и положениями какой-либо версии «философии воли» [10, р. 55]. Он скорее склонен усматривать исток собственных размышлений о желании понять другого как извечной базе диалога в размышлениях Платона. Ведь именно Платон обнаружил желание человека найти в мысли своего собеседника нечто, открывающее ранее неведомое. Кроме того, нельзя не заметить, что даже аморальные существа, как отмечает Гадамер, всегда стремятся договориться.

Понимание партнера диалогического общения представляется Гадамеру отмеченным прерывностью, которая связана с освоением транслируемого сообщения и стремлением достичь договоренности. Само желание обрести момент согласия мотивирует партнеров к движению по этому маршруту, несмотря на препятствия. Даже границы понимания рисуются Гадамеру существенным условием непредсказуемого смыслопорождения. Деррида обращает внимание на прерывности, возникающие при трансформации живой речи, транслирующей опыт, в текст. Он принимает во внимание интервалы, оказывающиеся неизбежными при переходе от текстовой реальности в чтении к ее открытой или скрытой речевой актуализации. Для Гадамера этот процесс как раз и обуславливает открытость опыта освоения, написанного во времени. «Каждое чтение, направленное на понимание, – это всего лишь шаг на пути, который никогда не заканчивается» [8, р. 57], резюмирует он. Непрекращающиеся удары со стороны осваиваемого текста – непереносимое условие процесса чтения. Подобный ход мысли позволяет Гадамеру обнаружить общие условия истолкования специфики текста, который несет в себе герменевтический опыт действительно-исторического сознания. В то же время он позволяет отразить деконструктивистские обвинения в неизбежном для философии диалога возрождении стереотипов метафизического мышления, онтологического теоретизирования.

Обращение к намеченной Дильтейем и проработанной в онтологическом ключе Хайдеггером проблематике круговой структуры понимания служит прологом к

осмыслению Гадамером способа порождения intersубъективно значимой картины пребывания человека в мире истории. Критически полемизируя с Просвещением, он подчеркивает значимость традиции для видения минувшего, позитивную роль присутствующих в ней предрассудков и предрассудков. Сказанное совсем не предполагает, что Гадамер ограничивает постижение исторической традиции следованием предпосылочному знанию, которое аккумулировано в предрассудках. Для диалогического мышления свойственно обращение к критико-рефлексивному освоению того слоя исторического опыта, которым обладает партнер, его смысловая проблематизация, служащая созданию синтетической перспективы миропонимания.

Круговая структура понимания, по Гадамеру, задает открытость смысловой проработки опыта не только в синхронии, но и в диахронии. Субъект, движимый действенно-историческим сознанием, вовлечен в диалог с людьми, жившими в прошлом, и парадоксальным образом наделен способностью задавать им вопросы, которые воздействуют на ориентацию в смысловом поле исторического опыта. Размышляя о диалоге, Я и Ты, Гадамер обращается к интерпретации этого вопроса М. Бубером, Ф. Розенцвейгом и Э. Левинасом. В его понимании структуры диалогического вопрошания, логики вопроса и ответа отчетливо просматривается также воздействие идей Р. Дж. Коллингвуда. Открытость исторического опыта в интерпретации Гадамера связана не только с его intersубъективной диалогической проблематизацией в настоящем, но также и с зачастую непредвиденным влиянием прошлого по каналам действенно-исторического сознания.

В полемике с Деррида Гадамер заявляет, что диалог, в котором заключена пульсация во времени исторического опыта, совсем не предполагает возрождения метафизики. Итогом диалогической работы с историческим опытом совсем не должен явиться холистический взгляд на мир, воспроизведение онтологических вариантов теоретизирования. Этого не должно случиться хотя бы потому, что подобный процесс предполагает незавершенность во времени, рефлексивно осознается как нечто неопределимое, не предполагающее схватывание в мысли завершенной целостности. Ситуация не изменится, если на фоне данной установки критически мыслить диалог, обращаясь к наследию Платона и Гегеля, ибо диалогический синтез вовсе не исключает момента разрыва.

Гадамер справедливо замечает, что разрыв, который Деррида видит в качестве итога операции различения, ведущей к постижению иного, запечатленного в письме, был очевиден и для Хайдеггера. При его характеристике Хайдеггер обращался к категории деструкции (*Destruktion*). Она призвана служить для обнаружения смысла категорий, которые воспринимаются сегодня как утратившие актуальность, с целью введения их вновь в дискурсивный оборот. «Цель деструкции состоит в том, чтобы позволить понятию снова заговорить в его переплетении с живым языком» [9, р. 100]. Подобная задача рисуется ему герменевтической. Используемая им самим в диалогическом общении процедура деструкции трактуется как чрезвычайно важная. По своему смыслу, как полагает Гадамер, деструкция близка к деконструкции и являет собой звено разрыва, ведущее к дальнейшему продолжению диалога, расширяющему смысловые горизонты исторического опыта, способствующему его открытости. Само существование такого хода мысли рассматривается им как свидетельство неметафизического характера диалогической коммуникации.

Наличие круговой структуры понимания отнюдь не означает правоты Анкерсмита относительно пребывания Гадамера бесповоротно и фатально в «лингвистической тюрьме». Ведь сам Гадамер говорит о необходимости и возможности проникновения в опыт неевропейских традиций, а также признает возможность атаки стабильного и кажущегося неколебимым герменевтического горизонта видения со стороны

непредвиденного события. Вторжение события извне импровизирует игровой контекст его восприятия, приводит к рождению новой смысловой реальности. Она выступает как итог самого игрового процесса, подчиняющего себе вовлеченных в него субъектов. Гадамер видит игру «как формирование движения как такового, которое, подобно бессознательной телеологии, субординирует отношение индивидов себе самому» [12, р. 54]. Экстралингвистичность события потенциально задает возможность радикально иного прочтения традиции, и поэтому характеристика Анкерсмитом Гадамера как вечного узника «лингвистической тюрьмы» вряд ли может быть признана обоснованной.

Переговоры и крушение «лингвистической тюрьмы»

Хотя Анкерсмит видит в целом наследие Деррида как подчиненное влиянию лингвистической методологии, он полагает, что деконструктивизм имеет определенный шанс реакции на открытость исторического опыта, поскольку он оказался чувствительно реагирующим на проблему интертекстуальности. Обращение к многообразию существующих текстов культуры при создании радикально новых по смысловому содержанию облеченных в знаковую оболочку картин реальности в ее синхронном и диахронном измерениях составляет основу интертекстуальности. Именно поэтому разрыв и инаковость могут рассматриваться как составляющие предпосылку текстовых инноваций. В учении Деррида представления об интертекстуальности значимы и органически сочетаются с его общей деконструктивистской стратегией, критикой метафизики и традиции фоно-лого-центризма. Установка на признание роли интертекстуальности в созидании текстов культуры связана у Деррида с темой переговоров. Хотя Анкерсмит наверняка знаком с поворотом к этому сюжету в творчестве позднего Деррида, он обходит ее молчанием и не соотносит с собственными построениями относительно роли возвышенного исторического опыта. Между тем трудно не заметить, что именно тема переговоров, связывая воедино размышления Деррида о возможности синтеза деконструктивизма и философии диалога в трактовке Гадамера и Левинаса, содержит в себе потенциально продуктивную перспективу истолкования открытости исторического опыта.

Тема переговоров, прозвучавшая в творчестве позднего Деррида, выглядит стремлением «наведения мостов» между различными культурно-историческими мирами и косвенным образом ведет к признанию несхожих вариантов текстовой фиксации опыта, который присутствует в их основании (см.: [1, с. 230–239]). Возникновение общего смыслового поля как результата их взаимодействия не исключает присутствия радикального различия между ними и составляет свидетельство открытости опыта истории. При этом, однако, рождается вопрос, не приведут ли переговоры к возрождению метафизической установки, в следовании которой Деррида упорно обличал диалогическую герменевтику Гадамера. В полемике с Гадамером на протяжении их многолетних профессиональных споров Деррида упорно утверждал, что критика Хайдеггером метафизической составляющей учения Ницше бьет мимо цели. Деррида полагал, что Ницше последовательно обличал любые холистические философские конструкции, отринув метафизику присутствия, в то время как Хайдеггер не уничтожает метафизику, а принимает ее в новом образе метафизики конечности [14, р. 58–71]. Поскольку в своей диалогически ориентированной герменевтике Гадамер принимает основоположения хайдеггеровской метафизики конечности, Деррида воспринимает его как прямого продолжателя духа таковой. Антиметафизичность собственного учения Деррида, развенчивающего дух фоно-лого-центризма, трактуется им как прямое продолжение устремлений ницшеанского радикализма. Тем не менее, вопреки подобным декларациям, Деррида оказывается отнюдь не в состоянии окончательно проститься с основоположениями хайдеггеровской метафизики конечности.

В трактовке переговорного процесса Деррида присутствует стремление к синтезу ницшеанской генеалогии текстов культуры, несущих в себе инаковость, и хайдеггерианской герменевтической стратегии интерпретации прошлого как диалогически сопряженного с настоящим в перспективе, разомкнутой во времени круговой структуры понимания. Подобный ход размышлений становится возможным, поскольку, при всех философских расхождениях относительно радикальности разрыва с метафизикой, Ницше и Хайдеггера сближает применяемая ими в несхожих редакциях герменевтическая установка [5, р. 371]. Развивая генеалогический метод, Ницше стремился к поиску смысла событий прошлого через перспективу, открывающуюся в настоящем в горизонте «вечного возвращения». В границах своей фундаментальной онтологии Хайдеггер создает синтез идей Дильтея и Йорка фон Вартебург с генеалогическими представлениями Ницше. Именно поэтому уже после написания «Бытия и времени» он вновь обращается к чтению и комментарию «О пользе и вреде истории для жизни». Не существует прямого методологического разрыва между ранними и поздними трудами Хайдеггера: в генеалогии европейской культуры, ее метафизических оснований можно увидеть продолжение его более ранних герменевтических воззрений. В ходе критики фоно-лого-центризма европейского мышления на фоне утверждения инаковости текстов других культур Деррида исходит из ницшеански инспирированной деконструктивистской логики разрыва, но, при этом, даже деконструируя построения Хайдеггера, остается наследником его метафизики конечности. Пожалуй, в наибольшей степени об этом говорит последнее интервью Деррида, данное им Ж. Бирнбауму для «Le Monde» в августе 2004 г.

Раскрывая базовую установку собственного деконструктивистского учения, Деррида говорит в этом интервью, что исходил в своих построениях из убеждения в формировании текстовой реальности как сотканной из знаков, конституируемых ими следов и различий, являющихся на базе своеобразного опредмечивания, «отпадения» переживания человеческого существования во времени. Он убежден в том, что «выживание является первоначальным понятием, которое конституирует саму структуру называемого нами существованием, *Dasein*, если вам угодно» [15, р. 51]. Подобно Хайдеггеру, Деррида усматривает в пребывании человека в потоке времени изначальную данность его существования. Признание им исходной онтологической посылки метафизики конечности позволяет говорить о человеке как находящемся в состоянии пребывания между бытием и небытием, следующем маршрутом выживания.

Утверждая свое стремление жить, человек оставляет следы своего пребывания во времени. Такое миропонимание Деррида считает позитивно жизнеутверждающим, противостоящим смерти. Тем не менее Бытие – запечатлевая свидетельства своего присутствия во времени в письме в знаковой форме фиксации следов и различий, сопричастно также смерти. «Я проживаю мою смерть в письме. Это последнее испытание: происходит экспроприация себя без знания того, кто станет наследником оставленного в прошлом. Кто собирается унаследовать и как? Да и будут ли вообще наследники?» [15, р. 33]. Деррида подчёркивает, что опыт, который нашел предметное воплощение в созданных конкретных культурных формах, релевантных некоторой пространственно-временной ситуации, принципиально лишен адресата, однако потенциально может быть расшифрован в неизвестном контексте грядущего. Им осознанно подчеркивается момент разрыва в процессе смыслообразования. Способная выявить смысл иного деконструктивная процедура укоренена в том типе европейского критико-рефлексивного сознания, который порожден эпохой Просвещения. Она способна возродить к жизни и придать новый смысл опыту иного. Созданная Деррида платформа деконструктивного видения открытости опыта истории несет в себе момент полемики с критикой просвещенческого антитрадиционализма Гадамера и одновременно

опирается на метафизику конечности Хайдеггера. Отправной точкой размышлений Деррида о возможности видения многообразия иного в универсалистской и нефинитной перспективе оказывается парадоксальным образом именно рассмотрение историко-культурного процесса как онтологически укорененного в конечности акта выживания во времени. В поздний период его творчества как раз на этой базе рождается представление о расширяющем рамки исторического опыта переговорном процессе.

Проблематизируя возможность рождения смысла при столкновении с иным текстом культуры, деконструктивизм помещает этот акт в универсальную и открытую историческую перспективу. Таким образом, восприятие Деррида идей Хайдеггера и Гадамера оказывается органически синтезированным с усвоением урока наследия Левинаса. В этой перспективе Деррида предлагает взглянуть вновь на призыв критически осознать историю как обладающую универсальным смысловым измерением, прозвучавший в трудах И. Канта.

Деррида полагает принципиально верным стремление к универсальному поиску смысла социокультурного развития, представленное в работе Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Прежде всего он солидаризируется с кантовским пониманием роли философии как «последнего суда разума», который нацелен на раскрытие оснований человеческой способности наделять феномены мира общезначимыми смыслами. Рассуждая в этом ключе, Кант попытался найти универсальные ориентиры постижения истории. Однако в своем стремлении обнаружить единое смысловое содержание многообразия событий всемирной истории Кант, как справедливо полагает Деррида, оказался пленником отчеканенного Просвещением европоцентристского мыслительного стереотипа о телеологически predetermined линейном прогрессе человечества по пути совершенствования теоретического и практического разума. Деррида резко критикует телеологизм, линейный прогрессизм и европоцентризм немецкого мыслителя. В то же время французский автор позитивно оценивает кантовское желание обнаружить идею всеобщей истории как средство постижения ее смысла. Обращение к ней совсем не означает для Деррида поиска новой редакции исторического субстанциализма и оправдания телеологии. Напротив, основная интенция деконструктивизма как раз и состоит в обнаружении европейских фоно-лого-центристских оснований любых версий исторического субстанциального теоретизирования. При этом Деррида пытается защитить философский универсализм, который в состоянии признать многообразие и открытость опыта истории. В свете этой задачи и возникает его синтез деконструктивистской установки с идеей видения истории как переговорного процесса.

Деррида полагает, что современный вариант философского универсализма может возникнуть как итог синтеза критико-деконструктивистской стратегии с истолкованием историко-культурного процесса в переговорном ключе. Тексты культуры видятся ему не только итогом экзистенциальной активности субъекта, опредмеченной в виде следов и различий, но и постигаемыми в открытых в пространственно-временном отношении контекстах жизни человеческих существ. Рассуждая таким образом, Деррида приходит к теме трансляции открытого по своему характеру исторического опыта в «челночном» интерсубъективном взаимодействии во времени и пространстве.

Обсуждая содержание переговоров, Деррида уподобляет их движению челнока (*la navette*), который, никогда не останавливаясь, движется туда-сюда между двумя полюсами. «Хочется этого или нет, происходит движение между множеством положений, пунктов, мест, между которыми необходим челнок» [16, p. 12]. Участник переговорного процесса, как представляется Деррида, никогда не может остановиться в какой-либо точке. В своем взгляде на переговоры Деррида очень близок к дескрипции диалогической игры, инициированной непредвиденным и приходящим извне

событием, которую предложил Гадамер. Сознвая, по всей видимости, подобную параллель, Деррида стремится подчеркнуть отличие переговорного процесса.

В ходе диалогического общения, по Деррида, всегда обеспечивается некоторая симметрия положения его участников, а критическое обсуждение выдвигаемых ими полярных воззрений должно вести к достижению их синтеза. Переговорный процесс, напротив, не задает симметрии положения его участников, а конечный синтез их взглядов отнюдь не предусмотрен. Своеобразная радикальная дистанция между ведущими переговоры задана, по Деррида, тем, что деконструкция – обязательный компонент переговорного процесса. «Таким образом, переговорный процесс всегда в действии, переговоры, которые есть не что иное, как сама деконструкция» [16, р. 16]. Переговоры предполагают деконструкцию противоположной позиции – иного, но обретение синтетического финала совсем не является запрограммированным итогом. Деррида поясняет, что переговоры связаны с деконструкцией определенных ценностей, тем, значений, философем и созданием, равно как и поддержанием условий их выживания во времени и воздействия на коммуницирующих субъектов. Поэтому деконструкция текста, который принадлежит партнеру по переговорам, совсем не должна вести к финальному диалектическому синтезу противоположностей, но всегда являет собой утверждение об ином. При этом деконструируемый текст помещается в контекст, который предпочитает его интерпретатор. Такой подход подразумевает наличие плюрализма контекстов деконструкции иного в горизонте открытости опыта существования во времени потенциального интерпретатора.

Непременным условием переговорного процесса Деррида полагает присутствие в нем этического момента. В асимметрии переговоров отнюдь не таится отрицание другого, а напротив, в ней содержится момент его признания и констатации инаковости создаваемой им текстовой реальности. Именно поэтому результаты переговорного процесса имеют шанс на обретение универсального признания. Изначальное приятие другого как партнера по переговорному процессу обеспечивает его принципиальную открытость и инфинитную непредвиденность. Такая интерпретация этических оснований переговорного процесса обнаруживает влияние на Деррида не только наследия Канта, но и Левинаса.

Переговоры рассматриваются Деррида как всегда контекстуально обусловленные. Он полагает, что переговоры обладают различиями в каждый момент их осуществления. «Существуют только контексты, и поэтому деконструктивные переговоры не могут породить общие правила, «метолы» [16, р. 17]. В ходе переговорного процесса меняются партнеры, а кроме того, важен ситуативный момент их осуществления. Одновременно нельзя не заметить, что во времени жизни идет трансформация самих участников переговоров. Открытость переговорного процесса реализуется всегда в языке, многообразии языков [16, р. 27]. Благодаря языковой вовлеченности участников переговоры существуют не только в эксплицированно очевидных семантических контекстах, но и в обширном пространстве нетематизированных смыслов многообразия культур, которые явлены в прагматике общения с ее различными модальностями. Это обуславливает открытость семантического пространства, запечатлевающего опыт коллективных общностей. Внимание Деррида к данному обстоятельству связано с его хорошим знакомством с теоретическими исканиями представителей лингвистической философии.

Обсуждение специфики переговорного процесса на универсалистско-философском уровне предполагает, по Деррида, прежде всего, фиксацию основных его участников, а также языковых средств, используемых ими. Обращение к греческому, латинскому, арабскому и немецкому языкам запечатлевают значимые характеристики европейской философской традиции [17, р. 339]. Вместе с тем последовательная

универсализация всемирно-исторических связей породила на современном витке развития человеческого сообщества вовлечение в переговорный процесс огромного множества культур с особыми чертами и языковыми традициями. В этом манифестируется открытое многообразие исторического опыта, его мультивекторность постижения мира Dasein вместе с другими участниками всемирно-исторической драмы, реализующейся в мистически неисчерпаемом океане бытия [13, р. 32]. Поиск универсально значимого ведется субъектами философских переговоров в бесконечном многообразии ситуаций и контекстов. Обобщение исторического опыта, открывающее смысл минувшего в его значении для настоящего, идет именно в этой перспективе.

Выводы

Центральной темой полемики Гадамера и Деррида является открытость исторического опыта, возможность использования его ресурсов в постижении взаимосвязи прошлого и настоящего. Их размышления представляются не потерявшими значимости и в современной ситуации, когда центральной темой историософских дискуссий становится обсуждение «возвышенного исторического опыта». Придя Гадамера и Деррида за нечувствительность к открытости исторического опыта, Анкерсмит не хочет видеть того, что ими во многом были созданы предпосылки для его собственной стратегии рассмотрения этого явления.

В свете дискуссии Гадамера и Деррида были выявлены многие значимые грани темы открытости исторического опыта. Свой подход к обсуждению этой предметности оба автора выстраивают на основе метафизики конечности Хайдеггера. В то время как Гадамер, по мнению многих авторитетных исследователей, выражает позиции «правого» хайдеггерианства, акцентирующего системные положения этого учения, Деррида резонно рассматривается как выразитель его «левого», нищезански-ревизионистского, критического крыла.

В полемике с Гадамером Деррида выразил критическое неприятие его истолкования оснований диалогического мышления и укорененности такового в открытости живого опыта переживания истории, отверг этическое положение о важности изначального взаимного признания партнеров по коммуникации для ее осуществления. Он также адресовал немецкому философу обвинения в возрождении метафизических, онтологических проекций при реализации диалогического общения. Гадамер резко ответил на его критику, последовательно отстаивая собственные воззрения. В то же время он признал важность деконструктивного момента в диалоге, указав на предпосылки осуществления этой операции, заложенные в хайдеггеровских представлениях о мыслительной процедуре деструкции. Гадамеровское понимание открытости исторического опыта было обосновано в его трактовке события, способного воздействовать на поток истории действия, традиции, меняя ракурс видения смыслового содержания произошедшего.

Пolemика с гадамеровской трактовкой диалога явилась непосредственной предпосылкой его истолкования открытости исторического опыта и роли переговоров как определяющей стратегии социокультурного развития. Отчетливо осознавая европоцентристский характер деконструктивизма, Деррида не обнаруживает альтернативного основания для получения универсально-значимых обобщений. Деконструкция выступает в его понимании как надежное основание переговорного процесса и реализуется при принципиальной асимметрии диспозиций его субъектов по отношению друг к другу. Поливариантная интертекстуальность и ситуативность вырисовываются в качестве ведущих характеристик переговоров. Они представляются Деррида способствующими возможности получения универсальных философских обобщений, которые значимы для постижения связи истории и современности.

Список литературы

1. Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011. 510 с.
2. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. 610 с.
3. Ануфриева К.В. Теория возвышенного исторического опыта Ф. Анкерсмита: непредсказуемость минувшего // Вестник ТвГУ. Серия: Философия. 2022. № 1. С. 200–216.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 700 с.
5. Babich V. Friedrich Nietzsche // A Companion to Hermeneutics / ed. by N. Keane and Ch. Lawn. Malden; Oxford: John Wiley & Sons, Inc. 2015. P. 366–377.
6. Caputo J.D. Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique// Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 255–264.
7. Gadamer H.-G. Destruktion and Deconstruction // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 102–113.
8. Gadamer H.-G. Hermeneutics and Logocentrism // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 114–128.
9. Gadamer H.-G. Letter to Dallmayr // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 93–101.
10. Gadamer H.-G. Reply to Jacques Derrida // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 55–57.
11. Gadamer H.-G. Text and Interpretation // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 21–51.
12. Gadamer H.-G. On the Problem of Self-Understanding // Philosophical Hermeneutics. N.Y.: University of California Press, 1977. P. 44–58.
13. Derrida J. Foi et Savoir. P. : Editions du Seuil, 2000. 133 p.
14. Derrida J. Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 58–71.
15. Derrida J. Learning to live finally. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007. 95 p.
16. Derrida J. Negotiations // Derrida J. Negotiations. Standford: Standford University Press, 2002. P. 11–40.
17. Derrida J. The Right to Philosophy from a cosmopolitan Point of View // Derrida J. Negotiations. Standford: Standford University Press, 2002. P. 329–342.
18. Derrida J. Three Questions to Hans Georg Gadamer // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 52–54.
19. Derrida J. Uninterrupted Dialogue: Between Two Infinities, the Poem // Research in Phenomenology. 2004. No 34 (1). P. 3–19.

**THE CHALLENGE OF HISTORICAL EXPERIENCE OPENNESS:
H.-G. GADAMER – J. DERRIDA PHILOSOPHICAL DEBATE**

B.L. Gubman

Tver State University, Tver

The article is focused on the analysis of the philosophical dialogue between H.-G. Gadamer and J. Derrida in the light of the problem of openness of historical experience. Deeply concerned with this question, these authors created two different versions of its interpretation within the boundaries of their own doctrines that were rooted in the foundations of M. Heidegger's metaphysics of finiteness. The content of Gadamer's understanding of the specifics of the openness of historical experience, as revealed in the article, is expressed in his interpretation of the nature of dialogical thinking and eventfulness, which met with harsh criticism from Derrida. However, despite his disagreement with many aspects of Gadamer's program, Derrida accepted the reflections of his partner in philosophical discussion when creating his own deconstructivist negotiation strategy, in which the problem of openness of historical experience is solved in an original way. The deconstructivist component was, in turn, organically mastered in Gadamer's program. On the whole, the platforms of Gadamer and Derrida can be considered as a kind of prologue to the contemporary debate about the importance of «sublime historical experience» in comprehending the past.

Keywords: *openness of historical experience, «sublime historical experience», hermeneutics, poststructuralism, dialogue, intertextuality, negotiations.*

Об авторе:

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

Author information:

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

УДК 1(091)

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА В КОНТЕКСТЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ А. ДАНТО¹

А.А. Аванесян

ФКУ НИИИТ ФСИН России, г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.204

В статье исследуется специфика аналитической концепции философии истории А. Данто. Проанализированы характерные черты, которые отличают предложенную нарративную модель исторического познания. Особое внимание уделяется подходу американского философа к рассмотрению взаимосвязи между опытом восприятия явлений действительности и языком как средством реализации познания. В заключение подчеркивается влияние исследуемой теории на развитие представления об историческом опыте как особом способе постижения прошлого, в свете которого проявляется своеобразие исторического познания.

Ключевые слова: философия истории, аналитическая философия, исторический опыт, нарратив.

Аналитическая философия представляется одним из наиболее влиятельных направлений философской мысли двадцатого века, в рамках которого сформировалась особая стратегия анализа рассматриваемых явлений, укорененная в математической логике. Наследие логического позитивизма, теоретических исканий Г. Фреге, Дж. Мура, Б. Рассела, Л. Витгенштейна заложило фундамент дальнейшего развития в англо-американской традиции линии лингвистического анализа как основы философского исследования. Вместе с тем аналитическая философия зачастую не рассматривается в качестве единой школы с общими концептуальными установками, но скорее определяется исследователями как особый стиль [4, с. 5], методика (совокупность методов, обладающих фамильным сходством) философского анализа [12, с. 4] или даже как философская самоидентификация [7, с. 4–5]. В качестве отличительных особенностей такого стиля выделяется логическая строгость, стремление к формализации, точность используемой терминологии. Подобная направленность была заложена в ранний период развития аналитической традиции, в который она ориентировалась, в первую очередь, на естественные науки и математику, усматривая основную задачу философии в прояснении посредством логического анализа языка и понятий науки [6, с. 11–12]. Конечной целью при этом могло ставиться построение логически строгого, свободного от противоречий и неоднозначности языка. К середине двадцатого века апробированная на точных науках методика философского анализа усилиями отдельных теоретиков расширяет свое поле применения и на гуманитарное знание. Большое значение в этом движении имела работа позднего периода творчества Л. Витгенштейна, ориентированная на исследование способов функционирования обыденного языка. Такого рода расширение

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого» № 20-011-00406.

границ аналитического метода, с одной стороны, способствовало размыванию ранней сциентистской платформы, и в то же время требовало раскрытия этого направления, большего внимания к достижениям других школ философской мысли, что заметно скажется на дальнейшем развитии аналитической философии [3, с. 152–153].

Влияние, оказанное лингвистической философией, на развитие гуманитарных дисциплин оказалось настолько существенным, что последствия лингвистического поворота уже не могли не учитываться в работе представителей других философских традиций. Это особенно заметно на примере философии истории, где лингвистический анализ языка историков, исследование способов выражения знания о прошлом, стратегий объяснения становится центральным местом эпистемологических дискуссий. Вместе с тем и сама аналитическая философия, входя в сферу уже давно разрабатываемой проблемной области, не могла не испытать на себе воздействие сложившихся к тому времени и развивавшихся параллельно подходов к рассмотрению специфики познания прошлого. В числе подобных влияний просматриваются не только англо-американские прагматистские доктрины и построения, вдохновленные работой Р.Дж. Коллингвуда, но и исходящие из европейской континентальной традиции идеи герменевтики, структурализма, постструктурализма [5, с. 190–191].

Одним из основоположников применения аналитического подхода к исследованию специфики исторического познания выступил Артур Данто. Достоинство аналитического философского метода им усматривается именно в сущности процедуры анализа – возможности разложения исследуемой проблемы в поисках ее решения на составные части, что позволяет устанавливать связи между элементами [2, с. 120]. Этот подход, основывающийся на приведении сложного к простому, на прояснении значения дефиниций через разбор их возможных способов использования, полагается естественным проявлением рационального мышления и возводится по линии развития традиционной философии к сократическим диалогам Платона [11, с. 73]. Приведенная к своему фундаменту аналитическая философия по определению оказывается исследованием структуры выражения знания, анализом возможных способов применения понятий, ввиду чего на первый план неизбежно выходит лингвистический аспект познания и язык как средство освоения, понимания и объяснения явлений окружающей действительности. В соответствии с чем применение аналитического подхода к исторической проблематике оборачивается построением нарративистской доктрины философии истории, в рамках которой центральное место отведено исследованию вопроса о том, как повествование структурирует доступную историку информацию о прошлом. Такой ракурс рассмотрения позволяет А. Данто сосредоточить усилия на прояснении логической структуры повествовательного высказывания, исследовании коннотаций временных форм, выявлении потенциала нарративного объяснения событийного ряда исторического становления.

Основанный на лингвистическом анализе, развиваемый А. Данто подход к философскому творчеству требует четкой артикуляции собственной интерпретации специфики взаимосвязи между явлениями действительности как предметом познания и языком как средством осуществления познания. В предложенной эпистемологической концепции успешное познание рассматривается как результат приложения доступных для понимания высказываний или иных семантических средств к явлениям действительности, которые, как это может быть испытано на опыте (*experience it*), при соответствующих условиях наделяют эти средства семантическим значением [9, с. 203]. В этом отношении сохраняется представление о референциальной связи между языком и действительностью. Вместе с тем уже сам референциальный характер этой связи выявляет некоторое пространство, зазор между языковыми средствами выражения и теми явлениями реальности, для которых посредством них должны быть найдены описания и

объяснения. Важно отметить при этом тот факт, что язык сам по себе, – как явление – рассматривается частью действительности, и как естественный процесс он может быть доступен для научного анализа лингвистикой [там же, с. 232]. Разрыв между миром и языком выявляется только в контексте философии, только как средство познания язык отделяется от прочих явлений действительности, более того, именно этот зазор формирует пространство, в котором осуществляется познание. Через соотношение языка и опытного восприятия действительности, таким образом, выявляют себя познавательные средства, которыми обладает человек. Это оказывается возможным, поскольку восприятие (experiencing) мира, каковым язык связывается с окружающей действительностью, радикально отлично от мира как воспринимаемого явления [там же, с. 208]. Восприятие является не прямым отражением действительности, но результатом сложной работы познавательных ресурсов сознания, которые получают свое выражение через языковые средства. Как философия, с точки зрения логического позитивизма, не является научной дисциплиной, но призвана помогать научному знанию, проясняя используемые им средства выражения, так и язык как средство познания, в понимании А. Данто, осуществляет связь между человеком и предметом познания, представляя каузальные связи явлений действительности в доступных для объяснения и понимания формулировках семантических конструкций. Философия же, по мнению представителя аналитической философии, должна заниматься исследованием семантических возможностей, при помощи которых устанавливается связь между языком и реальностью и которые позволяют языку формулировать истинные высказывания о ней [10, с. 310].

Явления действительности наделяют слова значением, язык же в свою очередь позволяет понять и объяснить действительность, придавая воспринимаемым явлениям реальности смысл. Познание, как это формулирует американский философ, логически определяется зазором между языком и миром, без которого у нас остались бы только слова, без возможности их приложить к чему-либо, и предметы реальности, которые ничего не могут нам сказать – пустые и темные [9, с. 231]. В свете такого тесного переплетения языка и мира два взгляда на язык – как часть мира с точки зрения лингвистики и как отделенные от него средства познания с точки зрения эпистемологии – не противоречат, но скорее взаимно дополняют друг друга [там же, с. 236–237]. В зависимости от изменения способа рассмотрения, целей и средств анализа одно и то же явление, в этом отношении, проявляет различные свойства, а абсолютно полное понимание этого явления может быть достигнуто только путем раскрытия всех возможных его свойств без исключения. Такой подход и такого рода аналитические установки, характерные для философского стиля А. Данто, проявляют себя, в том числе, и при обращении к проблемной области философии истории.

Приверженность референциальному взгляду на соотношение языка и действительности позволяет охарактеризовать направленность философских размышлений американского философа как в основе своей реалистическую [1, с. 146]. Применительно к познанию прошлого это приводит к фундаментально важному утверждению о том, что истинные высказывания о произошедших событиях возможны, и задача историка заключается в том, чтобы такие высказывания формулировать [10, с. 26]. Истинность этих пропозиций определяется их связью с событием. Так, например, невозможно знать, что историки будущего скажут о нашем времени, постольку поскольку, зная их истинные высказывания о нашем времени, мы могли бы изменить ход событий и, соответственно, сделать их описания нашего времени неистинным [там же, с. 180]. Этот пример может рассматриваться в качестве иллюстрации тезиса о том, что явления действительности наделяют слова значением в контексте анализа специфики исторического познания. Другой аспект этого тезиса – высказывание о том, что слова наделяют явления действительности смыслом, – также приобретает большое значение в рамках

развиваемой А. Данто эпистемологии истории. Понимание события прошлого в его изложении может быть осуществлено только исторически. Чтобы понять и объяснить прошлое, его нужно осмыслить с исторической точки зрения.

Ставя в центр рассмотрения анализ исторического способа мысли и языка истории как познавательной дисциплины, свое исследование по философии истории американский философ позиционирует дескриптивной метафизикой истории [там же, с. xv]. Такой ракурс предполагает исследование специфики исторического способа познания, оставляя за скобками сущность процесса исторического становления, эта тематика относится к сфере интересов профессиональных историков. Метафизика истории в данном случае – это метафизика исторического способа мыслить. Метафизические субстанциальные доктрины осмысления развития общества подвергаются резкой критике со стороны А. Данто, что в целом соответствует общему настрою и аргументации аналитической философии истории [5, с. 193]. Основная претензия к традиции спекулятивной метафизики исторического становления заключается в отрицании возможности целостного взгляда, который мог бы в себе объединить общее для прошлого, настоящего и будущего объяснение событийной канвы истории. Смысл истории, спекулятивное обоснование которого позволяет сформулировать единую и универсальную структуру объяснительной модели для любого исторически значимого события, вне зависимости от его локализации на линии прошлого, настоящего и будущего, в соответствии с субстанциальным подходом может быть выведен только из целого истории. А. Данто, в противоположность этому, принципиально подчеркивает, что историк всегда имеет дело только с фрагментом истории, который в самом лучшем случае представляет собой все доступное для познания в данный конкретный момент времени прошлое. Эпистемологический инструментарий, доступный историку, ни при каких обстоятельствах не может быть применен к будущему. Субстанциальная философия истории как бы пытается на основе известного фрагмента прошлого понять, какой должна быть структура целостной истории, благодаря чему выводится смысл исторического становления, в свете которого должен быть понят известный фрагмент прошлого [10, с. 8–9]. Суть этой ключевой ошибки спекулятивной модели может быть сформулирована как попытка дать описание событий в той форме, в которой они не могут быть описаны в момент времени, когда они описываются [10, с. 14]. Вместе с тем, отрицая возможность спекулятивного охвата целостности процесса общественного развития, американский философ развивает стратегию исторического познания, в рамках которой исследователь, так же как и философ истории, придерживающийся субстанциальной модели, пытается раскрыть смысл произошедших событий [5, с. 192], но делает это, обращаясь исключительно к прошлому. В более поздний период своего творчества А. Данто несколько пересмотрит свои позиции в отношении спекулятивной философии, утверждая в духе гегелианской историософии на примере истории искусства возможность полного раскрытия исторически развивающегося явления и, соответственно, окончательного его понимания [8, с. 13–14].

Между тем критика спекулятивной философии истории занимает важное место в построениях А. Данто в силу того, что через нее концентрируется внимание на осмыслении значения временной организации исторического становления. Стремление субстанциальных моделей исторического объяснения к охвату целостности процесса общественного развития, включая и будущее, оказывается ключевым аргументом в обосновании их несостоятельности именно потому, что взаимосвязь между прошлым, настоящим и будущим является сущностно значимым аспектом истории как формы знания. Главную особенность, которая отличает исторический способ познания от любого другого, американский философ усматривает в том, что оно организовано исторически, то есть рассматривает своей предмет ретроспективно, глядя из ситуации

настоящего в прошлое. Историк объясняет событие, связывая его с другими событиями, которые могут быть будущим по отношению к объясняемому событию, но всегда остаются прошлым по отношению к историку. Познание прошлого организовано контекстуально, его объяснительные модели предполагают формирование событийных рядов, в которых одно событие объясняется тем, что ему отводится некое место в целостности взаимоувязанных событий. Но чтобы это было возможно историку, зачастую необходимо знать последствия интересующих событий, т. е. то, что дает понимание одного события, оказывается будущим по отношению к нему, и чтобы историк мог использовать такие объяснения, он должен иметь возможность охватить весь контекст некоторого фрагмента прошлого. Нередко историческое объяснение наделяет событие прошлого смыслом, который, в принципе, ни при каких условиях не мог бы быть понят в момент его наступления. Так, например, в 1618 г. никто не мог бы понять, что началась Тридцатилетняя война [10, с. 152]. В этом отношении исторический способ объяснения, действительно, применим только к прошлому.

Развиваемый с этих позиций философский взгляд на историю как познавательную дисциплину позволяет выделить ее в ряду других наук на основе применяемого метода. Анализируя сравнение исторического познания с естественными науками, А. Данто выражает позицию, согласно которой между ними нет различия в характере получаемого знания. Отличие видится не в том, что естествознание более точно, а познание прошлого вероятно, и не в том, что история более субъективна и использует спекулятивные теоретико-методологические конструкты [1, с. 148]. Естествознание также применяет теоретические схемы объяснения и также получает в итоге вероятностное знание. Сущностное отличие усматривается в том, что история, применяя доступные ей эпистемологические средства, формирует повествовательные объяснения произошедшего в прошлом.

В рамках теории исторического познания А. Данто отсутствие прямого доступа к исследуемым историком явлениям, невозможность наблюдать интересующие события непосредственно рассматривается не в качестве недостатка исторической дисциплины, но видится основополагающей особенностью, отличающей исторический способ познания. Промежуток времени, отделяющий исследователя от предмета познания, предстает ракурсом видения, полем зрения, которым можно охватить не только отдельно взятое событие, но и вызванные им последствия, чем формируется контекст исторического становления. Как и в случае анализа взаимосвязи языка и действительности, именно разрыв между исследователем и предметом исследования формирует пространство, в котором реализуется познание. В этом пункте своей доктрины американский философ достаточно тесно сближается с одним из ключевых тезисов исторической герменевтики Х.-Г. Гадамера, которым также обосновывается позитивный потенциал временной дистанции, отделяющей историка от прошлого. Герменевтический подход рассматривает временное расстояние между исследователем и предметом познания в качестве традиции осмысления, в свете которой этот предмет приобретает различные интерпретации, наделяется различными смыслами, что дает возможность исследователю увидеть его с нескольких точек зрения и, тем самым, лучше понять. Течение времени, таким образом, расценивается в качестве самой сути исторической дисциплины. Только некоторое развитие в изучении какой-либо проблемы позволяет достичь обоснованного ее понимания, и чем богаче традиция исследования того или иного вопроса, тем глубже может быть его осмысление. Историческое знание в основе своей работает исторически.

А. Данто подчеркивает, что историческим способом может быть исследовано только прошлое, современник не может исторически анализировать наблюдаемые им события. У историка, исследующего события прошлого, есть то преимущество,

которым ни при каких условиях не может обладать очевидец, даже если этот очевидец окажется идеальным хронистом, способным в точности фиксировать все, что происходит в его времени, историк видит события во временной перспективе. Историк обладает знанием, которым не может обладать ни один, самый осведомленный очевидец событий, знанием о последствиях этих событий. Именно в этом американский теоретик усматривает отличие хроники от истории. Возражая Б. Кроче, который противопоставлял истории хронике как механическую фиксацию событий, не вызывающих интерес с точки зрения современности, А. Данто различает хронике и историю по методу их работы. Хронист записывает то, что происходит в его настоящем, историк анализирует прошлое. Недоступная для решения проблема хроники заключается в том, что для нее нужно отобрать наиболее значимые, наиболее важные события своего времени, но сделать это без знания будущего практически невозможно. Чтобы понять смысл события, нужно знать, к чему оно приведет [10, с. 158–159]. Это доступно только историку. В этом отношении именно эпистемологическая недоступность прошлого, невозможность стать очевидцем интересующих событий закладывает основу формы познания, которая реализуется историческим исследованием.

Такая направленность рассуждений американского философа вовлекает в контекст его исследования философскую категорию опыта, выявляя своеобразие исторического способа восприятия и понимания и актуализируя тем самым вопрос о специфике исторического опыта. Опыт восприятия события в настоящем времени некоторым образом отличается от опыта историка, изучающего то же самое событие в прошлом. Для того чтобы наблюдать событие глазами очевидца, видеть его так, «как оно происходило на самом деле», историку нужно забыть свои знания о нем, включая и те знания, которые, возможно, мотивировали его обратиться к изучению этого вопроса [там же, с. 159]. Вместе с тем и восприятие настоящего включает в себя исторический аспект. Темпоральный характер свойственен любому опыту, восприятие настоящего основывается на знании прошлого, которое, не являясь предметом актуального опыта, тем не менее, задает контекст понимания настоящего [там же, с. 92–93]. Чтобы понять наблюдаемое в настоящем событие, его нужно связать с тем, что уже известно из прошлого, вписать в некоторый событийный ряд. Воспринимаемое в настоящем может стать частью опыта, только если его можно увязать с тем, что уже стало частью опыта в прошлом. Установление такой взаимосвязи между прошлым опытом и настоящим требует определенной структуры выражения, языковых средств, посредством которых формируется понимание. Опыт настоящего становится понятным, если его увязать с прошлым, то есть тем, что может быть актуализировано только через повествование о нем. Настоящее, с этой точки зрения, должно быть вписано в историю. Лингвистические средства позволяют установить семантические связи между прошлым и настоящим, формируя единый временной ряд, в котором настоящее становится частью уже свершившихся в прошлом событий. Осмысление опыта восприятия осуществляется посредством нарративных структур, которые дают возможность выявлять и устанавливать связи между явлениями.

Схожим характером обладает историческое познание, в рамках которого тоже требуется описать временной ряд событий при помощи устанавливаемых между ними семантических связей. Принципиальное отличие заключается только в том, что в историческом исследовании каждое анализируемое событие является частью недоступного для непосредственного восприятия прошлого. Возможность связать событие, которое очевидец воспринимал непосредственно в настоящем, в единый временной ряд с событиями, которые по отношению к этому наблюдателю были бы будущими, формирует действенный эпистемологический ресурс для объяснения прошлого. Но реализован этот потенциал может быть только посредством лингвистического выражения.

События, которые нужно объяснить, и события, связью с которыми они объясняются, предстают частями единого повествования [13, с. 15]. Именно нарратив оказывается инструментом, позволяющим актуализировать и исследовать события, к которым возможен только опосредованный свидетельствами доступ.

Важной составляющей представленной с этой точки зрения концепции исторического познания оказывается тот факт, что исследование прошлого, реализуясь в конкретно заданных условиях места и времени, само по себе исторически фундировано. Доступные историку методологические и методические возможности ограничены современным ему уровнем исторической науки, а неустранимые мировоззренческие установки и ценностные ориентиры, с которыми он подходит к написанию повествования о прошлом, глубоко индивидуальны и субъективны. Сам опыт исторической работы формируется также исторически. Исследование прошлого, важнейшей частью которого видится способ отбора событий, представляющих историческую значимость, и увязывание их в целостный нарратив в основе своей определяется жизненным и профессиональным опытом исследователя. В этом проявляется специфика исторического опыта как опыта взаимодействия с событиями прошлого и попытки найти способ их объяснения. Историк не может объяснять исследуемые события, связывая их с тем, что ему не известно или еще не известно. Но появление новых знаний, открытие ранее не известных фактов прошлого или просто движение в будущее, т. е. естественное удлинение прошлого, приводит к формированию новых нарративов, новых способов описания даже ранее хорошо известных событий. Исторический способ познания по сути своей предполагает неизбежность переосмысления, складывания новых пониманий случившегося под влиянием новых знаний или в качестве проявления индивидуальных личностных особенностей исследователя. Своеобразие и сущность исторического опыта характеризуется тем, что новый опыт, приобретаемый в настоящем, приводит к изменению представления о том, что принадлежит к прошлому, и само по себе измениться уже не может.

Одним из основных тезисов, на которых строится аналитическая теория истории А. Данто, является утверждение о том, что решение главной задачи историка, то есть формирование истинных высказываний о событиях прошлого, требует знаний о том, что случится в будущем по отношению к этим событиям – понимание прошлого ограничено незнанием будущего [10, с. 115]. Из этих рассуждений логично вытекает вывод, согласно которому написанное историком повествование о прошлом не просто выражает некие объяснительные модели, но сам исторический нарратив является инструментом объяснения описываемых событий. Рассказ о том, что произошло, представляется единственно возможным способом восприятия событий, которые, принадлежа прошлomu, не могут стать частью опыта, непосредственно переживаемого в настоящем. В целостности исторического повествования невозможно отделить структурные элементы, выполняющие функции описания, от структурных элементов, призванных дать описываемому явлению объяснение. Достоверное описание произошедшего уже есть его объяснение. Отобранные для исторического нарратива события, характер и стиль аргументации, используемые выразительные средства и риторические приемы в конечном итоге и формируют понимание исследуемого фрагмента прошлого. Постигание прошлого не может быть реализовано иными, ненарративными способами [1, с. 145]. Такой тип высказываний, которые одновременно дают описание и через него объяснение рассматриваемого явления, американский философ обозначает понятием «нарративное предложение». Именно логический анализ строения таких пропозиций выявляет эпистемологический потенциал истории как познавательной дисциплины. Нарративные предложения позволяют связывать события между собой как причины и следствия, формируя тем самым темпоральные структуры, в рамках которых

реализуется понимание прошлого. Целостность нарратива, сложенного из таких предложений, представляет некий фрагмент прошлого как взаимосвязанную цепь событий, посредством чего они могут быть объяснены. Наряду с чем следует отметить, что такой ракурс рассмотрения исторического повествования предполагает глубокую индивидуальность каждого исторического сочинения, поскольку устанавливаемые между событиями связи рождаются исключительно в рамках исторического нарратива литературными средствами выражения.

Предложенный А. Данто подход к пониманию специфики исторического способа познания отличают две существенные особенности. Первая особенность заключается в подчеркнутой неполноте и открытости к возможному пересмотру нарративного объяснения прошлого. Американский философ настаивает, что познание прошлого не может быть абсолютно полным и окончательным в силу того, что абсолютно полное описание прошлого с необходимостью предполагает абсолютно полное и достоверное описание будущего [10, с. 142]. Значение случившихся событий проявляет себя в контексте будущего развития, пока будущее открыто к изменениям, смысл случившегося в прошлом может измениться. Историческое познание отличается некоторой неопределенностью и вероятностным характером, исследователи должны быть готовы к переоценке случившегося в прошлом. Другая особенность связана с тем, что структура нарратива как средства выражения не позволяет в точности воспроизвести структуру явлений действительности, повествование не является точным «слепок» реальности [1, с. 146]. Зазор, существующий между языком и миром, которым создается пространство реализации познания, не позволяет достичь полного соответствия между ними. Применительно к историческому познанию это положение осложняется тем, что исследуемая действительность доступна к восприятию только через посредство сохранившихся свидетельств. Часто историк применяет находящийся в его распоряжении инструментарий нарративного объяснения к событиям, которые он узнает через сохранившиеся о них повествования. В этой связи отмечается неустранимость определенных онтологических допущений из повествования о прошлом [5, с. 199]. В свете этих обстоятельств проявляется некоторого рода свобода исторического способа познания, который в немалой степени зависит от воображения, опыта, профессиональных навыков, личностных качеств исследователя. В числе прочего, и сам предмет исследования исторического сочинения предстает в том виде, в котором он описывается историком. Можно сказать, что нарратив не просто представляет или объясняет исследуемое событие, но сначала конструирует его, предлагая строго конкретное, индивидуальное описание, и через это описание объясняет его [13, с. 17]. В этом отношении сочинение по истории оказывается выражением индивидуального исторического опыта исследователя.

Логическим выводом из предложенного исследования особенностей функционирования исторического нарратива оказывается признание принципиальной вариативности познания прошлого. Эпистемологическая доктрина американского философа предполагает невозможность априори установить лимит на количество нарративных предложений, каждое из которых истинно описывало бы одно и то же событие [10, с. 167]. Один и тот же предмет исторического исследования может быть включен в различные структуры объяснения, рассмотрен с различных позиций, по-разному оценен различными специалистами. Нарративные предложения допускают возможность включения одного события в различные временные ряды, фактом чего формируется множество индивидуальных описаний прошлого. Вариативность исторического типа познания проявляет себя и в отношении возможных стратегий аргументации, обоснования предлагаемых в исследовании выводов о значении событий прошлого, примером чего выступает проводимая А. Данто критика предложенной К. Гемпелем

объяснительной модели охватывающих законов. По мнению американского философа, применяемые исследователем методики и средства объяснения зависят не столько от характера анализируемого явления, сколько от стиля его описания. Существуют описания, которые включают в себя объяснение через охватывающие законы, и описания, которые не предполагают возможности их применения, но даже если изложение некоторого явления изначально не предполагает применимости охватывающих законов, его всегда можно заменить таким, которое требует закона, и наоборот [10, с. 218]. Логика и структура нарративного изложения материала допускают использование любых объяснительных средств, вовлекая их в целостность повествования. Методология, на которой историк основывает свое исследование, равно как и методический инструментарий его работы, таким образом, оказываются интегральными элементами выразительных средств исторического нарратива.

Развиваемая А. Данто нарративистская доктрина эпистемологии истории отталкивается от анализа взаимосвязи между опытом восприятия явлений действительности и языковыми средствами выражения знания. В контексте такого ракурса рассмотрения формируется представление о своеобразии исторического опыта как особом типе взаимодействия с прошлым из ситуации настоящего. Познание прошлого коренится в исторически сложившейся ситуации конкретного времени, неся на себе отпечаток индивидуальных личностных особенностей историка. Изменение точки зрения, с которой обзревается прошлое, неизбежно приводит к изменению взгляда на нее, что влечет за собой переоценку сложившихся моделей объяснения и понимания, складыванию новых интерпретаций и осмыслений прошлого. Специфика исторического опыта заключается в естественном его обновлении, заключающемся в постоянном изменении взглядов на явления, которые, оставаясь в прошлом, сами по себе уже претерпеть каких-либо изменений не могут. Научно обоснованное повествование о прошлом, оказываясь при таком подходе выражением исторического опыта – опыта восприятия явлений прошлого – представляет тип познания, который отличается многогранностью, незавершенностью, открытостью к дискуссиям и будущим пересмотрам. Эпистемологический потенциал нарративного изложения, наделяя познание прошлого инструментарием исследования событий, непосредственное восприятие которых невозможно, придает, таким образом, истории как познавательной дисциплине особую направленность, отличающую ее от других отраслей науки.

Список литературы

1. Ануфриева К.В. А. Данто: наррация и исторические миры // Вестник ТвГУ. Серия «Философия». 2018. № 2. С. 144–156.
2. Боррадори Дж. Американский философ: Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Ноозиком, Данто, Рорти, Кейвлом, МакИнтайром, Куном. М.: Дом интеллектуальной книги, Гнозис, 1999. 208 с.
3. Васильев В.В. Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // Философский журнал. 2019. Т. 12, № 1. С. 144–158.
4. Грязнов А.Ф. Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. 582 с.
5. Губман Б.Л. Аналитическая и спекулятивная философия истории: от конфронтации к идее сосуществования // Вестник ТвГУ. Серия «Философия». 2019. № 1. С. 190–207.
6. Никифоров А.Л. Является ли «аналитическая философия» философией? // Философские науки. 2020. № 63 (8). С. 7–21.

7. Bronzo S. On the Idea and Ideology of Analytic Philosophy [Electronic resource]. URL: <http://ssilverbronzo.wordpress.com/research/> (accessed: 18.05.2022).
8. Carrier D. Danto and His Critics: After the End of Art and Art History [Electronic resource]. URL: <https://kirkbrideplan.files.wordpress.com/2012/07/danto-and-his-critics-after-the-end-of-art.pdf> (accessed 29.05.2022).
9. Danto A.C. Analytical Philosophy of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press. 1968. 296 p.
10. Danto A.C. Narration and Knowledge. New York: Columbia University Press, 1985. 399 p.
11. Danto A.C. Remarks on Art and Philosophy. New York: Acadia Summer Arts Program. 2014. 147 p.
12. Martinich A.P., Sosa D. A Companion to Analytic Philosophy. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. 497 p.
13. Roth P.A. Analytic Philosophy of History: Origins, Eclipse, and Revival // Graduate Faculty Philosophy Journal, 2016. Vol. 37, № 2. 24 p.

INTERPRETATION OF HISTORICAL EXPERIENCE IN THE CONTEXT OF A. DANTO'S ANALYTICAL PHILOSOPHY OF HISTORY

A.A. Avanesyan

The Rlit of the FPS of Russia, Tver

The article examines the specifics of the analytical theory of A. Danto's philosophy of history. The characteristic features that distinguish the proposed narrative model of historical knowledge are analyzed. Particular attention is paid to the American philosopher's approach to considering the relationship between the experience of perceiving the phenomena of reality and language as a means of implementing cognition. The conclusion emphasizes the influence of this theory on the development of the idea of historical experience as a special way of comprehending the past, in the light of which the originality of historical knowledge is manifested.

***Keywords:** philosophy of history, analytic philosophy, historical experience, narrative.*

Об авторе:

АВАНЕСЯН Артём Александрович – кандидат философских наук, главный научный сотрудник ЦИО ФКУ НИИИТ ФСИН России, г. Тверь, Россия. E-mail: artemavanesian@yahoo.com

Author information:

AVANESYAN Artem Alexandrovich – PhD, head research fellow of CIS of The Rlit of the FPS of Russia, Tver, Russia. E-mail: artemavanesian@yahoo.com

УДК 1(091)

КАТЕГОРИЯ ОПЫТА В ФИЛОСОФИИ Ф. АНКЕРСМИТА

Г.С. Ицкович

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.214

В статье рассматривается категория опыта в философии Ф. Анкерсмита. Наметившийся в конце XX в. отход от идеи, что язык должен занимать центральное место в философии, не обошел и голландского философа. Анкерсмит стремится преодолеть свои ранние антиреалистические взгляды на природу историописания. Он приходит к идее, что, хотя прошлое не дано нам, оно может вторгаться в нашу жизнь посредством возвышенного исторического опыта, одновременно побуждая историка к изучению какой-либо темы и формируя тот взгляд, которым исследователь смотрит на прошлое. Анкерсмит старается выйти за пределы узкого нарративистского взгляда на природу исторического текста, однако, не отказывается от них окончательно, так как нарратив рассматривается им как итог деятельности историка, обусловленной возвышенным историческим опытом.

Ключевые слова: *возвышенный исторический опыт, нарратив, травма, ностальгия, репрезентация, историописание, прошлое.*

Тема исторического опыта занимала важное место в работах философов. Эту тему исследовали многие историософы от Кроче и Коллингвуда до Шпенглера, Хайдеггера, Ясперса и др. Однако философия прошедшего столетия больше концентрировала свое внимание на языке и том, как прошлое репрезентируется в нарративе. Это нарративизм – от Л. Витгенштейна до А. Данто в аналитической философии. Тем не менее в конце века философы, поняв, что не все ответы на вопросы лежат в языке, снова обратились к такой, казалось бы, расплывчатой категории, как опыт. Одним из таких философов был известный нарративист Ф. Анкерсмит, который через увлечение нарративистскими концепциями пришел к идее возвышенного исторического опыта.

Опыт, как уже было отмечено, так или иначе затрагивался в исследованиях самых различных людей – от Хайдеггера с его экзистенциальным переживанием времени до Х.-Г. Гадамера и Х. Уайта. Гадамер был первым, кто убедительно показал, что для исторического познания жизненно необходимо осознавать дистанцию между прошлым и настоящим (эта идея стала ключевым пунктом в размышлениях Анкерсмита, что и будет выявлено далее) [5, с. 108]. Однако Гадамер, увлеченный исследованием Традиции, изучение и освоение которой и является главной работой историка, не уделил должного внимания вопросу субъективности исторического познания. Опыт как непосредственно *отношение* к прошлому рассматривается только благодаря нарративистским концепциям (как бы парадоксально на первый взгляд это ни звучало), т. к. суть исторического опыта действительно явлена в их асимметрии, а рассматривать этот феномен возможно только на базе идеи, что вне нарратива никакого прошлого нет [8]. В основе концепции возвышенного исторического опыта Анкерсмита лежит идея важности осознания прошлого как чего-то навсегда утраченного (пусть это и не согласуется напрямую с идеями нарративистов).

В ходе своих исследований исторического нарратива Анкерсмит приходит к логичному выводу, что в историческом исследовании отсутствует такой объект, который был бы самостоятельным по отношению к исследователю. В историческом нарративе содержится метафорическое описание прошлого таким, каким его видит исследователь, не более того [2, с. 99]. Поскольку прямой контакт с прошлым невозможен, голландский философ старается найти нечто, что связало бы исследователя и прошлое. Для Анкерсмита важно понять, как историк взаимодействует с прошлым и как прошлое воздействует на историка до того момента, когда исследователь, используя тщательно отобранные инструменты, создает нарратив. Ведь в историческом повествовании выражено определенное представление о прошлом, сформированное у историка. Подобные вопросы приводят Анкерсмита к идее возвышенного исторического опыта.

Как отмечает сам нидерландский философ, теория возникла не на пустом месте. К моменту выхода книги многие западные философы уже обратились к опыту, отойдя от исследования языка. Как это описывает сам Анкерсмит, ушло время всеобъемлющих и всеобъясняющих систем, которые наделяли всю человеческую природу значением и концентрировали в себе и прошлое, и настоящее, и будущее. Значение теперь фиксируется в том месте и в то время, где оно возникло. Будущее и прошлое стали рассматриваться через призму настоящего, а следовательно, и значения (культурные, нарративные и т. д.) соответствуют исключительно «опыту настоящего». Значение черпает свое содержание из способа, каким мир нам предстал в опыте. Значение теперь более тесно связано с опытом, нежели с теорией [1, с. 19–20]. Здесь ясно виден разрыв с идеалами постструктурализма. Действительно, если в основу значения положен опыт, следовательно, центральная роль отводится субъекту, который этот опыт переживает, тогда как в философских концепциях с 1960-х и примерно по 1990-е гг. субъект играл достаточно незначительную роль, поскольку с точки зрения постструктурализма, скорее, «язык говорит человеком» (известная фраза, точное авторство которой трудно установить. Возможно, она восходит к известному афоризму М. Хайдеггера – *Die Sprache Spricht*). Иными словами, переоткрытие опыта – это одновременно и переоткрытие субъекта. Важная идея, поскольку постструктурализм со своим сведением человека (и субъекта) к чистой структуре, как у М. Фуко, например, зашел в тупик, из которого не может выбраться до сих пор.

Идея о ключевой роли личного опыта родилась, во-первых, из размышлений Анкерсмита над связью личности историка и создаваемыми им работами. Имя ученого и теория (которая противопоставляется значению), например, в физике напрямую не связаны: законы Ньютона или Максвелла были бы открыты и другими физиками, субъективная составляющая в этом случае ничтожна. Другое дело – историописание. Такие вещи, как «Осень Средневековья» или «Старый порядок и революция», могли быть написаны только Й. Хёйзингой или А. де Токвиллем соответственно. Подобные работы неотделимы от личности автора, поскольку создавались исходя из необходимости, которую ощущал этот конкретный человек [1, с. 21]. Данный факт, как считает Анкерсмит, опровергает всё, что представители философии языка и науки писали об исторических текстах. В подтверждение нидерландский философ указывает на смещение внимания историков на историю ментальности, которая наметилась в 1970–80-е гг. Стало возможным, таким образом, выразить опыт, который до этого считался категорией невыразимой. Однако возникает вопрос, способен ли историк действительно столкнуться с реальным опытом прошлого или он обречен оставаться в «тюрьме языка», поскольку трудно спорить, что отношение историка с прошлым опосредовано языком, и никуда от этого не деться. Впрочем, Анкерсмит старается оспорить данное утверждение. С его точки зрения, опыт как раз и способен вывести историка из «лингвистической тюрьмы» и определить его связь с прошлым. В последние десятилетия в

исторической науке все чаще используются такие термины, как «память» (в основном, коллективная) и «травма», которые зачастую замещают используемый ранее термин «история» [10, с. 410]. Это видится симптоматичным, поскольку и память, и травма всегда связаны с опытом. Говоря о памяти, Анкерсмит задается вопросом: а действительно ли мы способны *испытывать* прошлое?

Кроме тенденций в области исторической теории, на Анкерсмита повлияли и сдвиги, произошедшие в области философии. Как известно, XX в. – век философии языка. Это характерно не только для аналитической философии (преимущественно англосаксонской), которая вся выросла из исследований языка, но и для континентальной философии (феноменология, экзистенциализм, структурализм и постструктурализм). Однако в 1980–90-е гг. начались серьезные изменения. В работах таких философов, как Д. Деннет и Д. Сёрл, прослеживается смещение акцента с философии языка к философии сознания. С точки зрения Анкерсмита, три категории – опыт, сознание и язык – являются ключевыми в современной философии. Как он это объясняет: через опыт мы познаем мир, благодаря сознанию мы получаем репрезентацию этого мира, которая в итоге выражается через язык. И если эта схема верна, то смещение внимания от языка к сознанию – это в конечном счете путь к опыту. Изучая исключительно язык, опыт можно не затрагивать, т. к. язык способен обходиться без опыта, тогда как сознание без опыта невозможно [1, с. 25]. Кроме этого, заметную роль в современной философии стала играть эстетика, поскольку она чаще всего концентрирует свое внимание на искусстве, которое, вследствие некоторого разочарования в науке, стало играть в обществе весомую роль. Искусство же обращается к опыту гораздо активнее, чем к сознанию и языку. Более того, оно не является языком. Анкерсмит отдает предпочтение в этом вопросе скорее Х.-Г. Гадамеру и А. Данто, нежели Н. Гудмену, поскольку первые в своих исследованиях концентрировали свое внимание на опыте в искусстве, т. к. успех искусства можно измерить в единицах опыта, а само художественное произведение – выражение опыта автора [1, с. 26]. Утверждение, на самом деле, крайне спорное. Трудно возразить Анкерсмицу, что искусство теснейшим образом связано с опытом. Однако так ли слаба его связь с языком? Очень трудно представить себе безязыковое искусство. Оно создается с помощью определенного языка, и его вполне возможно описать с точки зрения лингвистики. Произведение искусства – это всегда сообщение, которое должен расшифровать получатель, а возможной расшифровка становится только при посредстве языка [7, с. 20]. Более того, искусство способно выполнять функции языка вообще, т. к. нередки случаи коммуникации с помощью искусства (эзопов язык как один из ярких примеров). Таким образом, не стоит отбрасывать работы Н. Гудмена как ненужные, устаревшие и неактуальные, поскольку даже если произведение искусства – выражение личного опыта автора, он фиксируется только и исключительно с помощью языка. Иначе произведения искусства просто не было бы. И в дальнейшем Анкерсмит, говоря про возвышенный исторический опыт и его выражение с помощью нарратива, это утверждение пусть и ненамеренно, но подтверждает.

Опыт для Анкерсмита – категория онтологическая [6, с. 105]. Опыт – это всегда то, чем человек сам является. Получая опыт, человек полностью меняется, на смену старой личности приходит новая. Стирается всё, что было раньше. Возникает парадокс – Анкерсмит рассматривает опыт как реабилитацию субъекта, однако при получении опыта субъект полностью поглощается объектом [1, с. 314–315]. Очевидно влияние Гадамера, который, рассматривая категорию исторического опыта, его суть видел в том, чтобы историк был открыт всему новому [5, с. 561].

Для опыта важны конкретные вещи, которые могут его «вызвать», возникает он внезапно и не может быть предугадан. Опыт в основе своей антиметодологичен, его нельзя познать. Историк переживает опыт спонтанно. Поэтому опыт всегда

индивидуален и не претендует на объективность. Сам опыт не может быть интерпретирован (Анкерсмит в целом отказывается от такого понятия, т. к. акт, при котором происходит интерпретация, и ее результат – вещи не одинаковые). Но и используемое нидерландским философом понятие «репрезентация» здесь не подходит, поскольку опыт чтения текста не поддается репрезентации, а таковая воссоздает лишь его значение, которое складывается в процессе чтения [1, с. 148]. Текст в данном случае – итог того воздействия, которое оказывает на человека опыт. Однако именно опыт лежит в основе понимания и создания репрезентации, вид которой опытом и определяется, что и приводит к тому, что каждая репрезентация индивидуальна. Благодаря переживанию опыта историк пишет свой текст с уже сложившейся точки зрения. То ощущение прошлого, которое было явлено историку через контакт с текстом, и создает у историка определенное представление.

Опыт проявляется в процессе чтения историком источника. Эффект достигается благодаря «эффекту реальности». Впервые это понятие ввел в литературоведении Р. Барт. Суть его заключается в том, что различные мелкие детали, какие-то, на первый взгляд, не имеющие значения подробности, всё это вовлекает читателя в нарратив через столкновение с реальностью. История раскрывается в развитии сюжета через причинно-следственные связи, однако реализм в произведение привносят, на первый взгляд, необязательные детали, которые ничего не добавляют к сюжету, или примечания. И уже через их взаимодействие с сюжетом и рождается «эффект реальности» [3, с. 392–400]. Анкерсмит убежден, что данное понятие применимо и к историческому источнику. Зачастую именно в деталях кроются самые важные для историка вещи: лексика автора источника, речевые обороты, описания быта и т. д. Прошлое проявляет себя в будущем именно через такие детали, поскольку, хотя прошлое нам не дано напрямую, сохраняет себя (или, точнее, свои следы) в источнике. Анкерсмит считает это «надежным каналом» между прошлым и настоящим (тем конкретным моментом, когда историк работает с источником) [1, с. 201]. Кроме желания запечатлеть все-таки какое-то реально присутствующее прошлое (что коренным образом отличает Анкерсмита периода «Возвышенного исторического опыта» от Анкерсмита времен «Нарративной логики»), нидерландского философа привлекает тот факт, что «эффект реальности», создаваемый деталями в повествовании, создается благодаря тропам и лишь внутри текста, что ограничивает прошлое рамками нарратива, как бы подтверждая те тезисы, которые Анкерсмит выдвигал в своих предыдущих работах о принципиальной неререференциальности исторического повествования.

Ярким выражением идеи Анкерсмита является популярное в настоящее время направление микроистории. Внимание историка к мелким деталям, личным переживаниям исторического агента – всё это уводит историю от всеобъемлющих и объясняющих общий ход исторического процесса теорий и систем к конкретным фактам и событиям, происходит деконтекстуализация факта, в отличие от традиционной эпистемологии истории. Универсализм исторических концепций уступает место видению прошлого каждым конкретным историком. Стирается граница между ученым и прошлым. Зачастую личное видение конкретного человека оказывается несочетаемым с другими подходами, а иногда и просто противоречащим им. Как пишет Анкерсмит, «историописание не имеет никакой структуры референции, которая бы лежала в основе всех исторических репрезентаций» [2, с. 292]. Исследователь уже не пытается выявить определенную структуру исторического процесса, а остается лицом к лицу с конкретным событием и с конкретными обстоятельствами. В этом контакте и возникает исторический опыт [1, с. 181]. Опыт оказывает наиболее сильное воздействие на исследователя благодаря диссонансу с современностью. Несочетание окружающей историка

действительности с тем образом, который родился благодаря чтению источника, вызывает своеобразную ностальгию, которая и определяет дальнейшую работу.

Впрочем, несмотря на популярность микроистории и кажущуюся убедительность аргументов Анкерсмита, невозможно понять микроисторию без общего контекста. К примеру, «Сыр и черви» К. Гинзбурга невозможно понять без исследования более широкой панорамы жизни и нравов средневековой Италии и тех идей, которые проявлялись в религиозной среде. Более того, еретические взгляды мельника из Фриули исследуются через изучение традиционных языческих культов. То есть всё равно происходит включение конкретного в общее. Кроме того, трудно поверить, что, создавая подобное исследование, ученый не исходит из уже ставших традиционными взглядов на исторический процесс.

Так или иначе, но конкретное событие, поставленное вне контекста, предстает перед исследователем без тех значений, которые навязываются извне той или иной методологией [1, с. 221]. Анкерсмит не утверждает, что опыт помогает объяснить изучаемый исторический факт. Напротив, факт может быть объяснен только путем контекстуализации. Просто это действие вторично, т. к. Анкерсмит считает, что значение факта определяется через нарративную структуру уже в самом историческом сочинении, поскольку в самой истории структуры нет. Исторический опыт лишь помогает при восприятии прошлого, а уже после историк рационализирует изучаемый факт или событие. Несмотря на противоречие между историческим опытом и исторической эпистемологией, философ настаивает, что познать прошлое можно лишь сочетая два подхода. То представление, которое формируется у исследователя под влиянием опыта, может и должно быть выражено в форме нарратива, и вот он уже определяется тем взглядом, сложившимся у ученого благодаря опыту, который позволил соприкоснуться с прошлым.

Основой для Анкерсмита послужила идея И. Канта, который видел возвышенное как такое чувство, которое может возникнуть под влиянием объекта или явления. Но возвышенность – это не свойство наблюдаемого объекта, а идея разума. Кант называет такую категорию итогом рефлексивного суждения, определяющего возвышенное. Такие суждения выявляют в конкретном, особенном общем. Лишь то, что не доступно анализу и рассудку, выходит за пределы известного и привычного, может вызвать возвышенное. Оно всегда строго индивидуально и превосходит рациональные возможности человека. Так же, как возвышенное у Канта, возвышенное Анкерсмита корнями уходит в сознание человека. На возвышенное не влияют никакие законы, даже законы логики. Благодаря этому становится возможным сочетание несочетаемого, зачастую вместе сосуществуют совершенно противоположные ощущения и чувства. Синтез возвышенного исторического опыта и исторической эпистемологии – тот мост, который соединяет прошлое и настоящее.

Идея о вторгающемся в жизнь опыте, иррациональном и неподконтрольном человеку, не нова. Схожие идеи встречаются в трудах самых разных философов. Кроме идеи возвышенного Канта, видится параллель с философией В.С. Соловьева, хотя и невозможно предположить, что русский философ оказал какое-то влияние на Анкерсмита. Тем не менее определенное сходство есть. Ведь Соловьев писал, что ни воля, ни чувства, ни разум не способны постичь Сущее, поскольку таким образом можно постичь лишь одну сторону Абсолюта. Ключ к постижению Абсолюта лежит во внутреннем опыте человека. «Схватывание» происходит именно через целостный внутренний опыт, так можно постичь целостность опыта в его всеединстве. В подобном мистическом акте соединяются субъект и объект, то, что познается, и сам познающий. Однако то, что было воспринято через веру, человек способен впоследствии рационализировать [9, с. 83]. Так же и опыт у Анкерсмита – практически мистическое озарение,

контакт с прошлым из современности и последующая реализация сложившегося представления о прошлом в нарративе. Кроме того, прослеживается влияние А. Бергсона и его идеи субъективного времени, которая заключается в том, что время – чистая длительность, целостная и неделимая. Длительность способствует тому, что прошлое способно проникать и в настоящее. Наша память способна воскрешать события прошлого, мы способны возвращаться назад, и благодаря этому разные времена способны сосуществовать одновременно. Время постигается исключительно внутренним опытом человека [4, с. 24–25]. Безусловно, Бергсон говорит о личном прошлом конкретного человека, но и Анкерсмит начинает свои рассуждения с того, что отношения индивида со своим личным прошлым применимы и к отношению с историей.

Благодаря соприкосновению прошлого и настоящего рождается возвышенный исторический опыт. Глядя в прошлое из современности, исследователь четко осознает тот факт, что прошлое ушло безвозвратно. Яркий пример подобных ощущений – фотография, влияние которой на человека заключается как раз в том, что фотография – свидетельство прошлого, возвращение в которое невозможно [1, с. 255–258]. Прошлое осознается только через чувство утраты. Иначе прошлое сливается с настоящим. Таким образом, историк не освобождается от необходимости владеть материалом для исследования, он должен быть знаком с ним. Только так, через уже познанное, можно прийти к возвышенному опыту, лишь благодаря тому контексту, который дает нам информацию о прошлом [1, с. 354–355]. Всё, что написано на исследуемую конкретным историком тему, – внешнее по отношению к нему. Возвышенный исторический опыт же исключительно субъективен и ведет только к пониманию истории конкретным человеком. А исторический текст – плод его личных переживаний [1, с. 368]. В случае возвышенного исторического опыта граница между прошлым и современностью лежит исключительно в сознании самого субъекта. История теперь воспринимается как нечто личное, формирующее твою идентичность. Чувство возвышенного несколько парадоксально делает прошлое реальным, переживаемым сейчас, и в то же время разделяет настоящее и прошлое, вызывая чувство ностальгии.

Ностальгия для Анкерсмита – это способ, с помощью которого мы можем пережить время. Философ пишет, что «возвышенный исторический опыт есть опыт обособления прошлого от настоящего. Прошлое рождается из травматического опыта историка, вступающего в новый мир и сознающего бесповоротную утрату прежнего мира» [1, с. 368]. Чувство это в некотором смысле травмирующее, но именно из травмы получается лучший текст. Не зря Анкерсмит пишет, что его теория лежит корнями в романтизме. Но не в романтизме бидермайера, а в мрачном романтизме Гельдерлина и Шуберта [1, с. 4]. Возвышенный исторический опыт не может быть определен ни как объективный, ни как субъективный. Он является неким синтезом. Один способен перейти в другой. Например, объективный опыт вызывает в сознании историка определенную реакцию, благодаря чему объективный опыт переходит в субъективный [1, с. 368]. Прошлое для Анкерсмита делится на два типа: аутентичное и неаутентичное. Неаутентичное – то, которое уже изучено в рамках нарратива. Аутентичное – прошлое, данное нам через опыт ностальгии. То есть такое прошлое, которое невозможно вернуть. Получается, что Анкерсмит возвращает нас к тому пониманию прошлого, которое существовало до «лингвистического поворота» в философии.

Важно, однако, понимать, что, несмотря на всю свою иррациональность, исторический опыт во всей его внезапности не может идти в отрыве от человеческой физиологии, так как любые эмоции, чувства, мысли диктуются мозгом и определяются работой и даже анатомическим строением. В связи с этим хочется отметить, что теория Анкерсмита в наши дни получает неожиданное подтверждение. В Чехии неврологом И. Ректором было проведено исследование, в ходе которого люди, пережившие

Холокост, и их потомки проходили различные тесты – как с помощью психологических опросников, так и с помощью МРТ. В ходе исследования выяснилось, что в мозгу переживших Холокост наблюдаются серьезные структурные и функциональные изменения, а именно в тех участках коры головного мозга, которые ответственны за преодоление стресса и память. Эти участки меньше по размеру и сужены. Впрочем, подобные результаты в отношении людей, которые лично застали Холокост, удивления не вызвали. Интересно то, что подобные изменения зафиксированы и у потомков в третьем поколении, то есть у тех, кто родился через 30–50 лет после окончания Второй мировой войны. Пока рано подводить итоги исследования, поскольку не до конца ясен механизм передачи травмы по наследству. Кроме того, ученые планируют продолжить изучать следующее поколение, т. е. четвертое. Также планируется исследование мозга людей, переживших Югославские войны, и их потомков, чтобы выяснить, характерны ли подобные изменения в мозгу еще для кого-то, кроме тех, кто пережил Холокост [11]. Несмотря на то, что исследование далеко от завершения, можно предположить, что идея Анкерсмита о травмирующем опыте – не просто абстрактная спекуляция, а идея, имеющая физиологическое и анатомическое воплощение. И что «эффект реальности» достигается не только благодаря художественным приемам и мелким деталям, используемым в историческом тексте, а следует напрямую из структуры человеческого мозга. Разумеется, пока рано делать выводы, но видится, что идея о том, что люди могут наследовать определенные психические травмы своих предков, имеет потенциал.

Таким образом, концепция возвышенного исторического опыта Ф. Анкерсмита является одной из наиболее актуальных в современной философии истории. Благодаря голландскому философу категория опыта вышла из того забвения, в котором пребывала почти весь XX в. Оказалось, что опыт был рано списан со счетов, у этой категории огромный эпистемологический потенциал. Возвышенный исторический опыт не только объясняет природу возникновения исторического исследования, но и старается вникнуть в те отношения, в которых находится историк как со своим исследованием, так и с изучаемым прошлым, которое, в противовес нарративистским концепциям, не является фикцией, конструируемой в рамках конкретного текста, а оказывается вполне реальной вещью, с которой соприкасается ученый и которая влияет не только на сам текст, но и на его восприятие читателями.

Список литературы

1. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. М.: «Европа», 2007. 612 с.
2. Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры М.: Канон-Плюс, 2009. 400 с
3. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: «Прогресс», 1989. 616 с.
4. Бергсон А. Сочинения: в 4 т. М.: Московский клуб, 1992. Т. 4. 325 с.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: «Прогресс», 1988. 704 с.
6. Лингвистический поворот и историческое познание в западной философии XX- XXI веков / отв. ред. Б.Л. Губман, К.В. Ануфриева. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 294 с
7. Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М.: «Искусство», 1970. 385 с.
8. Олейников А. Исторический опыт – новый предмет теории. [Электронный ресурс] URL: <http://kogni.narod.ru/exper.htm> (дата обращения: 14. 12. 2021).

9. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М.: «Правда», 1989. 736 с.
10. Хаттон П.Х. История как искусство памяти. СПб.: «Владимир Даль», 2004. 424 с.
11. Dopady extrémního stresu se projevují v mozkové struktuře potomků ve druhé a třetí generaci // Hospodářské Noviny. [Электронный ресурс] URL: <https://vikend.hn.cz/c1-67010380-dopady-extremniho-stresu-se-projevují-v-mozkove-strukture-potomku-ve-druhe-a-treti-generaci> (дата обращения: 16.12.2021).

CATEGORY OF EXPERIENCE IN F. ANKERSMIT'S PHILOSOPHY

G.S. Itscovich

Tver State University, Tver

The article is aimed at the analysis of the category of «experience» in F. Ankersmit's philosophy. In the end of XX century philosophers, including F. Ankersmit, realized that language cannot be at the center of philosophy and turned their attention to the category of experience. Dutch philosopher tries to overcome his early anti-realistic views on the historiography. He comes up with the idea that, although the past is not given to us, it can intrude into our lives through sublime historical experience, which can both stimulate the historian to study a topic and shape the way the researcher looks at the past. Ankersmit tries to expand his narrativist views on the nature of the historical text, however, he does not completely turn them down, since he considers the narrative as the result of the historian's research determined by sublime historical experience.

Keywords: *sublime historical experience, narrative, trauma, nostalgia, representation, historiography, past.*

Об авторе:

ИЦКОВИЧ Глеб Сергеевич – аспирант каф. философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь, Россия. E-mail: gleb.itscovich@yandex.ru

Author information:

ITSCOVICH Gleb Sergeyeovich – PhD student at the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver, Russia. E-mail: gleb.itscovich@yandex.ru

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

Все рукописи печатаются бесплатно.

Все рукописи проходят проверку системой «Антиплагиат».

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

● файлы на информационном носителе (CD, DVD или др., по электронной почте):

- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- скан рекомендации кафедры;
- скан заполненного лицензионного договора.
- документы на листах формата А4 (1 экз.):
- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- рекомендация кафедры (научного подразделения) с указанием наименования тематического раздела, в котором предполагается опубликование материала;
- заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

Сведения об авторе(ах) должны содержать:

1. Фамилию, имя, отчество (полностью, при наличии) автора.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учёбы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус – напр. «аспирант»).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и телефон (для связи и переписки).
6. SPIN-код – персональный идентификационный код автора в SCIENCE INDEX (РИНЦ).
7. Профиль автора в ORCID.

Автор может факультативно указать о себе иные дополнительные сведения. Следует указать, с каким автором (если их несколько) следует вести переписку. Все сведения печатаются в строку (без пунктов) на русском и английском языках.

Правила оформления текста статьи

Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации:

1. представляемая статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны;
2. материалы должны соответствовать профилю журнала;
3. название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать её содержанию;
4. во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу;
5. выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам;

6. результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким;
7. за ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несёт автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.
8. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:
 - текстовой 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.; сообщения (краткая информация о научной проблеме, научной жизни, заметки о достижениях отдельных учёных или юбилейных датах, некрологи) в объёме от 0,2 до 0,4 п. л.; рецензии (до 0,5 п. л.).

Общий порядок расположения частей статьи

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).
2. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при ее наличии) даётся на название статьи и выносится подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).
3. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
4. Название основного места работы (учёбы), город (выравнивание по центру, 11 пунктов).
5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов,) – 100–250 слов.
6. *Ключевые слова на русском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запяту) 5–7 слов и/или словосочетаний.
7. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиография выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти – Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется (смешивается с гиперссылками). Вместо подчеркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.
8. Благодарности (при их наличии) (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов).
9. Список литературы (выравнивание по левому краю, 11 пунктов).

библиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту, начиная с первого, выполненное по ГОСТ Р 7.0.5–2008. «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы – нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей – 25) наименований: приводятся только источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются). При этом ссылки на собственные публикации не должны преобладать, желательно, чтобы их количество не превышало 25% общего числа ссылок.

10. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).
11. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
12. Название учреждения(-ий) на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).
13. Аннотация на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
14. *Ключевые слова (Keywords) на английском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
15. Сведения об авторах на русском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы с указанием организационно-правовой формы учреждения, адреса (юридического) и почтовый индекс, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).
16. Сведения об авторах на английском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы, адреса и почтового индекса, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).

Редакция не берет на себя обязательства по срокам публикации и оставляет за собой право редактирования, сокращения публикуемых материалов и адаптации их к рубрикам журнала.

График выпуска журнала

Номер журнала	Прием статей редакцией до:	Дата выпуска журнала:
1	январь	31 марта
2	май	30 июня
3	июнь	30 сентября
4	август	31 декабря

*Журнал «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия» в соответствии с решением президиума Высшей аттестационной комиссии (ВАК) Минобрнауки РФ включён в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук по следующей группе научных специальностей:
5.7. Философия.*

Контактные данные редакционной коллегии

Россия, 170100, г. Тверь, ул. Трехсвятская, д. 16/31, каб. 204

Тел.: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (глав. ред.)

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 №1 (59), 2022

Подписной индекс: **80208** (каталог российской прессы «Почта России»)

Подписано в печать **23.07.2022. Выход в свет 23.07.2022.**

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

Издательство Тверского государственного университета.

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, Студенческий пер., д.12.

Тел. РИУ: (4822) 35-60-63.

Цена свободная