

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. Ключанов (США);
д-р филос. наук, вед. науч. сотр. И.И. Блауберг;
д-р филос. наук, проф. В.А. Михайлов;
д-р филос. наук, проф. В.Э. Войцехович;
д-р филос. наук, глав. науч. сотр. Э.М. Спинова;
чл.-кор. РАО, д-р пед. наук,
канд. филос. наук, проф. М.А. Лукацкий;
канд. филос. наук, доц. С.В. Рассадин (*отв. секретарь*);
канд. филос. наук, доц. С.П. Бельчевичен

Адрес редакции:

Россия, 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 -
Беляев И.А., Марков Б.В., Тульчинский Г.Л., Максимов А.М., Некрасов С.Н., Лившиц Р.Л., Бажанов В.А., Апресян Р.Г. Этический кодекс философа: pro et contra -----	5 -
Зайнуллин Р.А. Синтаксис структуры события -----	36 -
Самсонов В.М., Петров Е.К. Взаимодействие как критерий материальности и основа операционного определения материи -----	43 -
Равочкин Н.Н., Рвалов П.Н. Конъюнктурное соответствие проектов социальных преобразований -----	61 -
Гробер Е.М. Философское осмысление архетипизации субъектов социального проектирования -----	71 -
Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Мифологема о грядущем православном царе: значение и прагматика -----	81 -
ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ -----	92 -
Михайлова Е.Е. К.Д. Кавелин о социокультурных особенностях организации университетов -----	92 -
Бельчевичен С.П. Философия истории Г.П. Федотова: от Киевской Руси до Московского Царства -----	102 -
Килин С.В. Проблема патриотизма в немецкой и русской культурных традициях -----	109 -
ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ -----	126 -
Некрасов С.И. Возрождение стоицизма как жизненной философии-----	126 -
Потамская В.П. И. Берлин: контрпросветительская мысль И.Г. Гердера -	135 -
Козлов С.В. К вопросу о концептуализации понятия «легитимность» в «понимающей социологии» М. Вебера-----	146 -
Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Исторический опыт в герменевтической перспективе: дискуссия Ю. Хабермаса и Х.-Г. Гадамера -----	157 -
Аванесян А.А. Тропология Хейдена Уайта как подход к анализу исторического нарратива и способов постижения прошлого -----	176 -
НЕКРОЛОГ -----	193 -
Ирена Иезекиилевна Деборина-Гроер -----	193 -
Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия Философия» -----	195 -

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE -----	-5 -
Belyaev I.A., Markov B.V., Tulchinsky G.L., Maksimov A.M., Nekrasov S.N., Livshits R.L., Bazhanov V.A., Apresyan R.G. Philosopher's code of Ethics: pro et contra -----	32 -
Zaynullin R.A. Syntax of the event structure -----	42 -
Samsonov V.M., Petrov E.K. Interaction as a criterion of materiality and the basis for operational definition of matter -----	60 -
Ravochkin N.N., Rvalov P.N. Conjunctural compliance of social transformations projects -----	69 -
Grober E.M. Philosophical understanding of the archetypization of subjects of social design-----	80 -
Lebedev V.Y., Prilutskij A.M. Mythologem of the coming orthodox Tzar: significance and pragmatics -----	90 -
PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY -----	-- 92
Mikhailova E.E. K.D. Kavelin on the socio-cultural features of the organization of Universities-----	101 -
Belchevichen S.P. G.P. Fedotov's philosophy of history: from Kievan Rus to the Moscow Kingdom -----	108 -
Kilin S.V. The problem of patriotism in german and russian cultural traditions -----	125 -
PHILOSOPHY ABROAD: PAST AND PRESENT -----	
Ошибка! Закладка не определена.	
Nekrasov S.I. Revival of Stoicism as a life philosophy-----	133 -
Potamskaya V.P. I. Berlin: I.G. Herder's counter-enlightenment -----	145 -
Kozlov S.V. On the question of «legitimasy» notion conceptualization in the Max Weber's «interpretive sociology»-----	156 -
Gubman B.L., Anufrieva C.V. Historical experience in hermeneutical perspective: Ju. Habermas – H.-G. Gadamer debate-----	174 -
Avanesyan A.A. Hayden White's Tropology as an approach to the analysis of historical narrative and ways of comprehension of the past-----	192 -
OBITUARY-----	193 -
Irena Ezekiilevna Deborina-Groer -----	193 -

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 101.9+174

ЭТИЧЕСКИЙ КОДЕКС ФИЛОСОФА: PRO ET CONTRA

**И.А. Беляев¹, Б.В. Марков², Г.Л. Тульчинский³, А.М. Максимов⁴,
С.Н. Некрасов^{5,6}, Р.Л. Лившиц⁷, В.А. Бажанов⁸, Р.Г. Апресян⁹**

¹ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет», г. Оренбург

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

³Санкт-Петербургский филиал ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Санкт-Петербург

⁴ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный аграрный университет»,
г. Оренбург

⁵ФГБОУ ВО «Уральский государственный аграрный университет»,
г. Екатеринбург

⁶ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени
первого президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

⁷ФГБОУ ВО «Амурский гуманитарно-педагогический
государственный университет», г. Комсомольск-на-Амуре

⁸ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный университет», г. Ульяновск

⁹Институт философии РАН, г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.005

В рамках круглого стола велась дискуссия о необходимости и возможности кодификации этической регуляции различных сторон профессиональной деятельности философов. И.А. Беляев констатирует наличие ситуации глубокого проникновения социальной имитации в сферу философии и объявляет это категорически неприемлемым. Важным условием исправления сложившейся ситуации он полагает разработку и внедрение в жизнь философского сообщества документа, этически регламентирующего профессиональную деятельность его членов. Б.В. Марков высказывает и развивает мысль о том, что мораль может выступать источником конфликта. Анализируя различные стороны этической и правовой регуляции межличностного взаимодействия, он указывает на сложности этого процесса и на потребность его участников в соответствующих нормах. Г.Л. Тульчинский подвергает сомнению идею этического комплекса философа. Рассматривая данную идею как странную, он мотивирует это тем, что, с одной стороны, философам, ищущим ответы на «пределные» вопросы бытия, такой кодекс не нужен; с другой же стороны, согласно его представлениям, в среде преподавателей философии соответствующие кодексы уже действуют. А.М. Максимов фокусирует внимание на этическом измерении свободы философа. Указывая на обязательность опоры на моральные нормы, он подчёркивает безальтернативность их кодификации. С.Н. Некрасов в своих рассуждениях делает

акцент на актуальности классово ориентированной материалистической марксистской философии. Основой требующегося философом этического кодекса он полагает призвание философии преодолевать настоящее и растворяться в будущем. Р.Л. Лившиц ведёт речь о важности понимания того, «кто в философском сообществе есть действительно кто?». Заявляя о необходимости кодификации этических норм, регулирующих деятельность философского сообщества, он высказывает по этому поводу ряд практических соображений. В.А. Бажанов выступает убеждённым сторонником кодификации этических норм применительно к профессиональной деятельности философа. Анализируя специфику этой деятельности в аспекте должного, он демонстрирует этическую насыщенность её отдельных составляющих. Р.Г. Апресян полагает идею этического кодекса философа бессмысленной и вредной. Будучи уверенным в том, что в сфере философии нет никаких проблем, не являющихся общеакадемическими, он утверждает, что этот факт снимает вопрос относительно обсуждаемого кодекса.

***Ключевые слова:** академическая этика, конфликт, мораль, ответственность, свобода, социальная имитация, философ, философия, философское сообщество, этический кодекс.*

Введение

Философский круглый стол, материалы которого представлены ниже, был организован по инициативе В.А. Бажанова и И.А. Беляева. Осознавая наличие множества негативных явлений и процессов, ставших едва ли не обыденными для философского сообщества и его членов, но не решаемых за счёт применения имеющихся в их распоряжении средств и механизмов, инициаторы предложили коллегам обсудить необходимость и возможность кодификации этической регуляции различных сторон профессиональной деятельности философов. В заседании круглого стола, проведённого в онлайн-режиме, приняли участие философы из Оренбурга, Санкт-Петербурга, Екатеринбурга, Комсомольска-на-Амуре, Ульяновска и Москвы. Публикуемые дискуссионные материалы посвящены изложению взглядов участников относительно актуальности/неактуальности этического кодекса философа. Темы отдельных рассуждений сформулированы их авторами.

И.А. Беляев

**Этические ориентиры философа в условиях засилья
социальной имитации**

**Philosopher's ethical guides under the conditions of stranglehold of
social imitation**

Попробую поделиться своими мыслями и эмоциями относительно того, что допустимо полагать отвратительным в жизни современных философов.

Отвратительным, на мой взгляд, является, прежде всего, проникновение социальной имитации в жизнь философского сообщества и, соответственно, преуспевание в нём околофилософских маргиналов-имитаторов, ловких в бытовых, по сути, мелочах, но проявляющих беспомощность на самых дальних подступах к тайнам бытия.

Далеко не каждый из тех, кого принято относить к числу членов философского сообщества, склонен признавать реальность происходящего. Более того, многие наши коллеги, получившие известность благодаря по-настоящему высоким профессиональным достоинствам, просто не могут предположить, что какой-либо индивид, претендующий на то, чтобы его признавали философом, способен всерьёз полагать, что ложь и присвоение плодов чужого труда не только допустимы, но и едва ли не обязательны для соответствия искомому статусу!

Отечественные философы работают, как правило, в должностях вузовских преподавателей. При этом одни преподают хорошо, о других же ничего подобного сказать нельзя. Но вне зависимости от качества преподавания практически каждому из них приходится вести учебные занятия в таком объёме, что годовая сумма часов порой кажется неправдоподобной даже им самим. Мало того, преподаватели вынуждены сочинять и тиражировать не имеющие прямого отношения к образовательному процессу вуза «учебные документы», годовая масса которых тяготеет к «плюс бесконечности». О других обязанностях преподавателей умолчу...

И вот на фоне всего этого преподавателю «спускают» задание по «публикационной активности». Хочешь не хочешь – публикуйся! Можно, конечно же, не публиковаться, но тогда возникает призрак увольнения, который нередко материализуется. В большинстве российских регионов увольнение из вуза – конец карьеры преподавателя. Поэтому философы-преподаватели пишут и публикуются вне зависимости от того, способны ли они вообще или в сложившейся ситуации написать что-то настоящее, философски ценное.

Философы-профессионалы [4] – авторы теоретически состоятельных работ – люди рефлексирующие, сомневающиеся, в частности в качестве того, что они пишут. А вот маргиналы-имитаторы [4] о своей неспособности писать часто даже не догадываются и создают такое, что Козьма Прутков порой корчится и стонет от зависти. Всё чаще и чаще задача фабрики текста решается ими посредством «некорректных заимствований», в том числе переводного плагиата. Но «написать» хоть что-то – мало. И даже «вписаться» в число авторов заведомо чужого тоже мало! Надо ещё это что-то опубликовать.

Подлинными профессионалами, для которых поиск истины стал образом жизни, пишут вдумчиво, с чувством, с толком, с расстановкой; им есть что сказать людям, но времени и сил на генерацию, обоснование и оформление оригинальных идей обычно уходит много. Их работы, попавшие в серьёзные, по-настоящему авторитетные издания, публикуются раньше

или позже. Причём «позже» обычно чаще, чем «раньше». В связи с этим даже высокопрофессиональные философы-исследователи публикуют сравнительно немного эвристически ценных работ. В отличие от них маргиналы-имитаторы «пишут» быстро – как вечер, так статья. Журналы и сборники с реальным рецензированием их статьи, конечно же, отвергают. Но есть квазипрофессиональные, по сути, издания (причём не только пресловутые сборники материалов заочных конференций, но и журналы, входящие в известный в нашей стране перечень ВАК или же индексируемые в зарубежных базах данных Scopus и Web of Science), которые за деньги «берут» всё подряд. Вследствие происходящего пространство существования философских текстов не столько заполняется, сколько засоряется.

Приходит время отчёта философов-преподавателей о «научной работе», и тут маргиналы-имитаторы, конечно же, оказываются «на коне». Их списки публикаций за отчётный период нередко содержат больше пунктов, чем аналогичные списки тех, кто живёт философией. А значит, согласно представлениям менеджеров от образования, они «работают лучше, эффективнее»! В их списках даже встречаются публикации в изданиях, коммерчески «освоивших» Scopus и Web of Science. И это ничего, что издания хищные, без реального рецензирования публикуемых статей и часто с фантастически высокой платой за «факт публикации». Реального рецензирования маргиналы-имитаторы боятся, как чёрт ладана, заплатить же десятки, а иногда и сотни тысяч рублей для них не проблема: во-первых, они группируются и делят требуемую сумму на множество «соавторов»; во-вторых, во многих вузах реализуется практика премирования преподавателей, публикующих статьи в изданиях, индексируемых в соответствующих базах данных.

Таковы некоторые черты «философского бульона», в котором вынуждены вариться многие современные отечественные любители мудрости. Можно, конечно же, как расширить, причём весьма существенно, сказанное, так и приплюсовать иные свидетельства неблагополучия разных сторон жизни людей, тем или иным образом причастных к философии, однако ни то, ни другое не внесёт принципиальных изменений в общую картину происходящего...

Думается, что нравственную деградацию довольно весомой части того, что принято именовать философским сообществом, не стоит безоглядно «изымать» из социального контекста; если снять с себя «розовые очки», то придётся признать, что она являет собой суммативно-кумулятивный результат засилья социальной имитации во всех сферах общественной жизни. Соответственно, стремление исправить сложившуюся ситуацию без привлечения общероссийских административно-правовых ресурсов, т. е. исключительно посредством конкретизации и кодификации этических ориентиров философов, успеха не принесёт, в этом нет никакого сомнения. Тем не менее осуществить изменение ситуации к лучшему без этической составляющей невозможно.

Реально существующие этические ориентиры философов-профессионалов можно разделить на две группы: априорно-интуитивные и апостериорно-кодифицированные. Замечу, что первые имеют многовековую историю сколько-нибудь продуктивного функционирования, однако их словесная артикуляция затруднительна. Вторые, чье оформление началось сравнительно недавно, оказались результатом обобщения опыта следования первым. Если априорно-интуитивные ориентиры вовсе не очевидны и, как следствие, трудноуловимы для стороннего наблюдателя, то апостериорно-кодифицированные в наши дни в своих локальных совокупностях вполне явственно выступают как профессионально-этические кодексы [3] (например, кодексы академических сообществ [10]) или как этические разделы на сайтах научных рецензируемых журналов¹.

Для философов-профессионалов необходимость следования этическим ориентирам, отнесённым к обеим выделенным группам, является очевидной. Причём ориентиры второй группы им самим, в общем-то, не нужны... Истинный философский профессионализм заключается, в частности, в прочном закреплении во внутреннем мире индивидов представлений о безальтернативности следования ориентирам первой группы.

Далее стоит охарактеризовать отношение к этическим ориентирам околوفилософских маргиналов-имитаторов. Ориентиры первой группы для них – это нечто непонятное и неинтересное, т. к. они требуют от человека интеллектуальных и эмоциональных усилий для их осознания, сами по себе ничем не угрожают и не сулят никаких выгод. А вот ориентиры второй группы могут (хотя и не всегда) более или менее устойчиво привлекать маргиналов по причине их, с одной стороны, доступности и наглядности, а с другой стороны, сопряжённости с какими-то, хотя бы палитивными, санкциями.

Думается, что всё сказанное выше допустимо признать свидетельством необходимости предельно аккуратного, бережного преобразования этически-интуитивного в этически-кодифицированное. Иными словами, налицо потребность философского сообщества в хорошо продуманном документе, содержащем этические регулятивы профессионального существования его членов.

Добавить к этому стоит следующее: полагаю, что Этический кодекс философа (название текста может оказаться и иным) должен быть предельно лаконичным документом, фиксирующим интуитивно понятные и, в целом, вполне известные этические постулаты. Данный документ стоит дополнить корпусом документов, ненавязчиво и вместе с тем недвусмысленно регламентирующих самые разные виды деятельности причастных к философии индивидов, такие, например, как рецензирование, редактиро-

¹ См.: Вопросы философии (<http://vphil.ru/>); Философские науки (<https://www.phisci.info/jour/about/editorialPolicies#custom-1>); Человек (<https://chelovek.iphras.ru/>) и др.

вание, оппонирование и т. п. Замечу, что документы подобного рода, не имеющие, правда, основы в виде кодекса, существуют далеко не первый день. В частности, практически все причастные к философии журналы размещают на своих сайтах материалы по публикационной этике...

Теперь надо высказать мысль о том, годится ли этический кодекс философа на роль радикального средства борьбы против многоглавого Дракона свинцовых мерзостей, поразивших философское сообщество.

Думается, что сам по себе кодекс такого рода ни на что подобное не годится. Главное оружие против этого Дракона – честь и мужество настоящего профессиональных философов; этический же кодекс философа – опосредующий момент функционирования главного оружия.

Содержание Этического кодекса философа призвано, в первую очередь, стать опорой подлинных, воистину профессиональных философов при сдерживании ими философских маргиналов-имитаторов, которые не только сами творят непотребное, но и зачастую выступают примером для подрастающего поколения. Пример не должный, но у молодёжи, как правило, нет твердых этических ориентиров, нет чёткого понимания того, «что такое хорошо и что такое плохо». Да и «под гору» двигаться легче, чем «в гору». Соответственно, содержание обсуждаемого документа призвано, во-вторых, помочь околофилософской молодёжи усвоить, что философия не может быть «второй свежести», что философствование требует честности, самокритики, непрестанного самоопределения и готовности к исповеди, что даже самая крепкая любовь к мудрости не обязывает своих носителей признавать окружающих глупцами и объектами потребления...

Завершая свои рассуждения, предлагаю задаться вопросом: «Так как же всё-таки нам следует поступить: разработать и попытаться внедрить Этический кодекс философа, который может не оправдать возлагаемых на него надежд или же с порога отвергнуть идею создания действующего механизма этической регуляции деятельности в сфере философии и не предпринимать никаких усилий по минимизации негативных социально-имитационных влияний на философствующих индивидов?». Иначе говоря, что в нашей ситуации будет должным и достойным: попытаться сделать что-то и ошибиться или же не делать ничего и тоже оказаться неправым?

Нуждается ли философ в том, чтобы быть неотъемлемой частью подлинно философского сообщества? Полагаю, что нуждается. А если нуждается, то, может быть, ему стоит приложить к становлению своего профессионального сообщества усилия, потратить время и, рискну заявить, в чём-то даже слегка ущемить себя? Более чем банально вести речь о лягушке, попавшей в молоко, сбившей масло и использовавшей его как точку опоры... Но не в положении ли этой лягушки находится едва ли не каждый современный отечественный философ? Размышления такого рода заставляют вспомнить персонаж киноактёра Петра Алейникова Ваню Курского и его слова из второй серии кинофильма «Большая жизнь»: «Или всё-таки что-нибудь будем делать?»...

Б.В. Марков

Мораль как источник конфликта

Morals as a cause of conflict

Состояние морального сознания характеризуется ростом моральной чувствительности. Люди чувствуют себя жертвами технологий, институтов, власти. Они подают иск и часто выигрывают. Более или менее ясно, когда речь идет о лекарствах, бытовых приборах, о вредных выбросах или генномодифицированных продуктах. Но конфликты врача и пациента, студента и преподавателя, ученого и администратора не столь просты, их решение требует досудебного разбирательства на комиссии по этике, решение которой должно учитываться. Этические конфликты не удовлетворяются чувствами вины и стыда, извинениями и прощениями, но и не подходят под нормы уголовного или гражданского права. В этике необходима не только моральная чувствительность, но и способность суждения, а в праве – не только буква закона, но и умение применять правила и законы сообразно обстоятельствам. Законодатель и исполнитель в равной мере несут ответственность. Формула «ничего личного» в современных условиях борьбы за права человека уже недостаточна. Необходимо поставить себя на место провинившегося, прислушаться к голосу совести и вынести решение по принципу наименьшего зла. Наказание должно быть этически оправданным, только справедливое возмездие способствует исправлению.

Добро и зло. Моральное чувство, возникающее в случае обиды, унижения, причинения страданий, кажется самым достоверным критерием справедливости. Но можно ли ему доверять? Во-первых, оно субъективно. Во-вторых, мораль сталкивается с той проблемой, что она применяется для оценки любых поступков и событий, но как оценивать саму мораль? Мораль не универсальна. Всегда было как бы две морали: одна основана на заботе о себе, другая на долге и ответственности. Сегодня кругом говорят о кризисе традиционной морали, нормы которой не пригодны для регулирования современных проблем. Неясно, кто сегодня определяет различие добра и зла?

Различие плохого и хорошего является одной из древнейших оппозиций. Если существует зло, воплощенное в дьяволе или каком-либо земном злодее, то на них и вина. По сути, так мы разгружаемся от ответственности. Чем злее дьявол и его инкарнации, тем меньше вина людей. Конечно, можно говорить об относительности добра и зла. Для природы нет плохого и хорошего. Кроме добра и зла существует множество «оттенков серого», т. е. различий между дурным и наихудшим. Справедливое решение конфликта должно принимать во внимание не только человеческие переживания. Государство, общество и его институты, также как природа, технологии, исторические обстоятельства и экономические условия не могут быть упразднены, ибо это части окружающего мира, искусственной среды, в которой живут люди, и с которой они должны находиться в согласии.

Справедливость. Справедливость является своеобразным темным пятном политики, этики и права. Отказаться от этого критерия нельзя, но и опираться только на субъективное чувство тоже опасно. Выходом может быть разъяснение сложной природы, многообразия институтов справедливости. Она определяется не обидой автономного индивида, которому нанесли ущерб или поразили в правах. Справедливость транзитивна. Как правило на нее притязают многочисленные инстанции, например, государство в целом, или отдельные его представители. В медицине качество лечения зависит не только от самоотверженности врача, но и от его квалификации, т. е. образования, которое он получил в том или ином вузе, от качества лекарств и наличия оборудования. Современная высокотехнологичная медицина открывает новые возможности и новые риски. Поэтому в случае конфликта нельзя все взваливать на врача. Кроме двух сторон конфликта необходимо учесть другие инстанции справедливости и в этом состоит великодушие. Великодушие не только некий дар доброй снисходительной души. Оно имеет место в нормальном состоянии общества, которое может позволить нарушение порядка. Точно также сильный, здоровый человек, как говорится, в здравом уме и доброй памяти, может преодолеть ресентимент и простить окружающим то напряжение, беспокойство и даже ущерб, который они наносят уже фактом своего существования.

Великодушие и закон. Вынося решение согласно позитивному праву, сами судьи часто испытывают сомнения. Они вызваны вероятностью невинности обвиняемого. Великодушие проявляется в осознании уникальности случая, в уважении к личности, наконец, в сострадании. Как судебное, так и этическое решение состоит в подведении частного случая под моральную или юридическую норму (закон). Единичное событие подводится под общее правило, или, наоборот, правило применяется к конкретному случаю. Нормативная часть судебного действия включает кодексы, законы и процедурные правила, регламентирующие судебный процесс, а также доктрины и теории права, применяемые к различным судебным решениям, и, наконец, уголовную политику государства. Принятию решения, вынесению приговора, т. е. точке невозврата предшествуют дебаты, в которых нормативная часть применяется к конкретному случаю. Таким образом, помимо аргументации, процесс принятия решения включает интерпретацию, т. е. анализ смысла как общего правила, так и случая. Она может затрагивать состояние морали, например применимость традиционной морали в условиях современности, а также анализ обстоятельств, вызвавших неадекватное поведение. От обязанности вынести суждение члены суда и этической комиссии не могут уклониться. Решение отличается от дебатов тем, что предполагает некую божественную функцию всезнания. Тут возникает вопрос об ответственности. Как быть, если некое внутреннее убеждение не согласуется с решением, вынесенным на основе норм и законов? Как быть, если осознаешь риск, возможность невинности?

Великодушным или практически мудрым можно назвать решение, основанное на жизненном опыте арбитров. Оно вызывает терапевтический эффект, способствует раскаянию и прощению, т.е. восстановлению нормальных человеческих отношений в коллективе. От решения нельзя уклониться. Выход состоит в опоре на способность суждения. Если конфликт рассматривается публично и все заинтересованные стороны могут высказать свои интересы, а также критиковать, то этическое решение принимается по принципу наименьшего зла, т. е. выбору наилучшего. В результате складывается убеждение в правильности решения и таким образом успокаивается совесть и устанавливается справедливость.

Если провести параллель между этическими и судебными решениями, то они определяются нормативной частью, ядро которой образуют моральные требования и нравственные нормы, а также корпоративные правила, записанные в уставе той или иной организации. Почти все человеческие действия определяются социально значимыми нормами, составляющими то, что можно назвать общественным порядком. В ответ на одни действия мы ожидаем другие, а когда это не происходит, пристыживаем или протестуем. Как же реализуется великодушие? Кажется, что это дело совести, и каждый берет ответственность на себя. На самом деле этическое решение является совещательным, т. е. коллективным. Поскольку в дебатах представлены разные точки зрения, и никому нельзя затыкать рот, то в процессе их обсуждения выносится решение, имеющее, собственно, не чисто юридический или этический, а тактический характер. Можно сказать, что практическое решение опирается на принцип наименьшего зла. Приговор суда, а, тем более решение этической комиссии, не являются неким изгнанием из общества, не исключают, не лишают защиты. Решение должно иметь терапевтический характер, т. е. способствовать взаимному прощению и исправлению виновного. Конечно, это в большей степени относится к решениям этической комиссии, но должно учитываться и при вынесении судебного приговора. Точно так же решения этической комиссии должны быть не только эмотивными, т. е. основанными на нравственных чувствах, но и рациональными, т. е. опирающимися на социальные и корпоративные нормы.

Если в нормальном состоянии общество может позволить снисходительность и даже прощение, т. е. большую степень гуманности, то чрезвычайная ситуация, как правило, не оставляет хорошего выбора. Выход из нее предполагает как жертвенность, так и насилие. Единственное, что можно посоветовать, это всеми силами препятствовать возникновению кризисных состояний. В обществе, где размыты границы моральных понятий, наступает хаос, все начинают бояться всех. Наши предки находили выход в жертвоприношении, заставляющем людей вести себя более осмотрительно. Это как на дороге: мы видим аварию, милицию и скорую помощь, а иногда и жертв, лежащих на обочине. Водители притормаживают.

вают, и первое время едут более осторожно. Но потом гонка начинается снова. До следующей аварии. Вот так, к сожалению, мы и живем.

Г.Л. Тульчинский

**Сомнительность идеи этического кодекса философа
Doubtfulness of the idea of the philosopher's code of ethics**

Сама по себе идея этического кодекса применительно к философии вызывает то, что начитанные студенты называют когнитивным диссонансом. Что понимается под философом и философией? Кому и зачем, для чего нужен этический кодекс философа? И кто будет или собирается отслеживать его соблюдение? А инициаторы обсуждения уже спешат поставить вопросы о нормативном содержании кодекса, его «приемлемом объеме», «мерах наказания», явно выходящих за рамки «морального осуждения».

Похоже, что под философией понимается некая дисциплинарная рамка, вид четко очерченной профессиональной деятельности, в которой предполагается существование неких то ли назначенных кем-то, то ли по другим причинам выделенных «авторитетов» «в законе», наделенных полномочиями судить и даже наказывать других, то ли присвоивших себе такие полномочия.

Идея в достаточной степени странная. Если ею руководствоваться, то следует пересмотреть введения и методологические обоснования практически всех философских диссертаций, в которых фигурирует синодик с упоминанием В. Соловьева, Л. Карсавина, Г. Шпета, А. Лосева, отстраненных от кафедр, В. Розанова, Н. Бердяева, М. Бахтина, С. Аверинцева, никогда не читавших философских курсов. В славную когорту «философских не-философов» входят шлифовщик линз Б. Спиноза, канцлер Ф. Бэкон, епископ Д. Беркли, юристы Ш. Монтескье и Д. Бентам – этот ряд можно долго пополнять и пополнять филологами, социологами, историками и т. д. Также трудно представить историю философской мысли без Ч. Дарвина, Н. Бора, А. Эйнштейна и других выдающихся ученых-естественников, писателей Л. Толстого, Ф. Достоевского, Ж.-П. Сартра, А. Камю, врачей З. Фрейда, А. Швейцера... А Л. Витгенштейн, К. Поппер, Д. Деннет отдали много сил борьбе с философской метафизикой, отождествляя ее с мифологией, отказывая ей в научном статусе. И тем не менее – все они выступают титульными фигурами и авторами в истории философской мысли, хедлайнерами этой мысли, чьи идеи выступают исходными, на которые ссылаются, которые развивают или оспаривают.

Давно уже различаю философов и преподавателей философии. К первым относятся люди самого различного рода занятий и социального статуса, которые пытаются ставить «предельные» вопросы человеческого бытия и искать на них ответы. Очень часто они в этих интеллектуальных и нравственных поисках нарушают социальные нормы и каноны, подвергаются преследованиям со стороны хранителей этих норм. В этом плане фигуры Сократа, П. Чаадаева являются типологическими для мировой и отечествен-

ной философской культуры. Ф. Ницше имел проблемы с психикой, М. Фуко – с моралью, Ж. Деррида – с французским профессиональным сообществом.

И есть преподаватели философии, которые делятся радостью узнавания философствования философов. При этом они пишут учебники, читают курсы по утверждаемым программам, принимают экзамены у студентов, заседают в советах по присуждению ученых степеней, печатаются в журналах, редколлегии которых всеми силами борются за чистоту дисциплинарных рядов, отвергая статьи, в которых нет «теоретической рамки», следования канонам «научного письма» и требованиям к оформлению текста.

В этом плане этический (и не только) кодекс давно действует в среде преподавателей философии. Что же касается самой философии как живой мысли, то применительно к ней сама идея этического кодекса выглядит, как бы это помягче выразиться, чересчур ригористичной – вследствие самой природы философствования, стремящегося к фронтиру человеческого бытия, его пределам и испытывающего эти пределы. И хотя, конечно же, некие пределы есть всему, что связано с человеческим бытием, понять что-то можно только выйдя в его контекст, в позицию «внеаходимости» – за что хранители норм и не любят философов.

А.М. Максимов

**Свобода философа в этическом измерении
Philosopher's freedom in the ethical measurement**

Проблема свободы никогда не утрачивает своей актуальности, поскольку, с одной стороны, она проявляет себя во всех сферах жизнедеятельности человека, а с другой – может определяться по-разному в различных школах, течениях и направлениях. Например, Б. Спиноза, К. Маркс рассматривают свободу как познанную необходимость, а экзистенциалисты придерживаются альтернативной точки зрения, мысля свободу в отрыве от необходимости. Мы же руководствуемся синтетической концепцией свободы, в рамках которой свобода рассматривается как противоречие самобытия и инобытия, как мера отчуждения своего и освоения чужого [8].

Примерно такую же картину мы наблюдаем и в этике. Одни философы отождествляют этику, мораль и нравственность, другие, например А.А. Гусейнов, предмет этики видят мораль и обращают внимание на то, что у разных философов можно найти разные морали, что философы, так же, как и простые люди, интуитивно понимают мораль как область индивидуально-ответственного существования человека. Это область ценностей, должного, задающая факты и предшествующая им. Соотнося мораль со свободой, Гусейнов отмечает: «Онтология морали, если говорить в двух словах, – это онтология свободы. Это не значит, что мы говорим о морали тогда, когда говорим о свободе. Это значит, что мы говорим о свободе (говорим о ней предметно, в её явленности) тогда, когда мы говорим о морали» [6, с. 235]. Из этого следует, что какими бы определениями свободы ни руководствовался философ, в своем стремлении её реализовать он должен

опираться на определенные нормы морали. И в этом процессе очень многое зависит от его смысложизненной позиции, преданности своему делу, той совокупности норм, которыми он руководствуется в профессиональной деятельности. Безусловно, такими нормами являются любознательность и трудолюбие, глубокое, вдумчивое, многомерное усвоение знаний. Свободное владение материалом должно помочь философу не только разобраться в многообразии концепций и сформировать собственное видение проблемы, но и личным примером ориентировать на это обучаемых и тем самым реализовывать свой моральный долг.

Философская мысль, рассмотренная в контексте становления и развития, дает возможность убедиться в том, что представления людей о свободе, добре и зле, моральном долге исторически изменчивы. Так, И. Канта и П.Я. Чаадаева, несмотря на имеющиеся различия во взглядах, объединяет мысль о том, что путь к свободе надо искать в обращенности к Божественному началу. Противоположной точки зрения придерживаются С. Кьеркегор, Ф. Ницше, Р. Штайнер, считавшие, что свобода не должна искать свои истоки во всеобщей норме. За мир должного на пути к свободе не ратует и Ж.-П. Сартр, отмечая при этом её парадоксальность и мгновенность.

Находит отражение эта проблематика не только в философских текстах прошлых времен, но и при анализе воззрений современных авторов, подтверждающих, что между свободой и моральными нормами существует неразрывная связь. В частности, В. М. Артемов полагает, что нравственность обеспечивает сущностное единство свободы и общества [9]. Д.В. Пивоваров считает, что в свободе заложены возможности добра и зла [9]. Несколько иной точки зрения придерживаются С.Н. Борисов и В. П. Римский, подчеркивающие, что к высшим истинам человека ведет свобода, обусловленная любовью [5]. Но всех их объединяет мысль о том, что, осуществляя моральный выбор и стремясь реализовать свою свободу, человек может совершать как нравственные, так и безнравственные поступки в зависимости от того, какими ценностями он руководствуется.

Сопоставляя различные подходы, мы неслучайно обратились к широко известным представителям философского мира, демонстрирующим глубокое по содержанию, профессионально аргументированное философствование. Это в очередной раз убеждает, что профессионализм и плюрализм являются философскими принципами, обладающими этической составляющей. Однако не следует думать, будто только одна философия задает систему моральных норм и принципов. Философия в большей мере помогает человеку, опираясь на силу разума, согласовывать свои действия с совестью и существующими моральными нормами, формировать нравственные начала на его пути к свободе в этом многомерном мире.

Исходя из вышеизложенного очевидно, что философ, как любой иной человек, является носителем свободы и субъектом ответственности. Так, например, в переходное время эта ответственность не только не осла-

бежает, но и усиливается. Работая в рамках своего предметного поля и видя распад одной целостности, а вместе с ней и утрату определенных свобод, он вольно или невольно стремится к формированию новой целостности, которая, как правило, не может быть спроецирована без опоры на те или иные моральные нормы.

Мы полагаем, что проведение круглых столов, конференций, посвященных влиянию моральных норм на деятельность философов, будет не только привлекать внимание к данной проблематике, но и определенным образом упорядочивать, кодифицировать моральные нормы (в контексте существующих социальных реалий), на которые они опираются в процессах философствования.

С.Н. Некрасов

Философия не умирает – она преодолевает настоящее и растворяется в будущем: такова основа этического кодекса философии
Philosophy does not die – it over comes the present and dissolves in the future: such is the basis of the philosopher's code of ethics

Философия вытекает из истории и умирает, уходя в будущее, растворяясь в нем. И поскольку все существующее обречено на гибель, философам понятно: чтобы не умереть, надо не родиться, значит, надо жить достойно. Это относится и к философии, она эволюционирует, имеет исторические сферы и границы, но, если философ разрушает будущее и не создает смыслы нового ранее не существовавшего человеческого будущего, он нарушает этический кодекс философии, поскольку обрекает философию на безвозвратную кончину, когда она не растворяется в будущем, а как все живущее «попадает в царство минералов», говоря словами Гегеля. Это же относится и лично к такому философу-убийце философии: умер и на могиле лопух вырос.

Всякий профессиональный философ и философствующий мыслитель решает свои личные проблемы, выбирая ту или иную тему для размышления. Русские подметили давно: «у кого что болит – тот о том и говорит». И еще: «рыбак рыбака видит издалека». Если же отвлечься от каждого автора как личности, то следует прийти к пониманию положения широких масс, которые за счет идеализма и религии, материализма и атеизма также решают свои личные и общественные вопросы. Философская позиция пассивности и непротивления может слабо защищать от ударов жизни как ненадежно защищает от пуль человеческое тело ватный матрас, а философская позиция активности и преодоления открывает возможность остановить свинцовые мерзости жизни, как это делал Нео, который становясь «избранным» и попадая в код «Матрицы», останавливал рукой пули агента кода Смита.

Ленинские «Десять вопросов референту», посланные в Женеву в критический момент партийной дискуссии по вопросу об определении философских принципов для нового столетия, могут быть переформулирова-

ны для того, чтобы вернуть философию в головы масс и в социальную реальность с целью очертить контуры возможного и невозможного в философии и в жизни. В результате новые поколения философов-теоретиков и практикующих философию не-философов, уже не будут изумленно спрашивать, как наши современники вопрошали в период реформ и деления общенародной собственности: «А что, разве так можно было?».

1. Существует ли основное монистическое деление философских систем на материализм и идеализм и что с этим можно поделаться – признать, отрицать, замолчать, забыть, воссоздать, поднять на знамя?

2. Насколько выгодна и удобна в жизни и творчестве философа средняя колеблющаяся линия в виде агностицизма, когда в обыденной жизни современники сообщают, что от них надо отстать, и на серьезные темы они не размышляют, комментариив не дают даже на тему природы, поскольку-де агностики и скептики, и что может поделаться с этим философ – уйти в «башню из слоновой кости» или, как Савонарола или пушкинский пророк, «глаголом жечь сердца людей»?

3. Отражается ли внешний мир в человеческой голове, а правильность этого отражения проверяется и достигается посредством общественно-исторической практики масс, а не индивидуального желудка, или мы все как «непробужденные» живем в «Матрице», и находимся как питающие ее живые батарейки под управлением информационного «князя мира сего»?

4. Мир, если он существует, познается ли нами суверенно-ограниченно как играющими детьми на берегу моря, открывается ли он нашей душе, если она существует, или он принципиально познаваем только для интеллекта человека и интегрального интеллекта поколений человечества и на самом деле существуют лишь различия между тем, что познано, и тем, что еще не познано?

5. Как философ может толерантно или нетолерантно ответить на вопрос о единстве мира, которое либо заключается в его материальности и не существует чего-либо супранатуралистического, внеприродного и, следовательно, невозможен божественный произвол и даже его суррогат, так называемый «искусственный интеллект», либо гордому человеку остается смириться и уповать на веру в высшее существо, добро, истину?

6. Что движется перед взором дневных грез философа – игра различий и повторений, симулякры и превращенные формы или движущаяся материя во всем ее чувственном блеске в пространстве и времени, в ее атрибутах и модусах?

7. Что есть истина и признают ли философы релятивность новой нормальности вместо правды святой и справедливости, о которых, в отличие от согласных на все филистеров, всю историю толкуют ценой своей жизни пламенные революционеры и пламенные реакционеры?

8. Как эволюционирует социальная материя в больших перезагрузках и кому научно, а не конспирологически, нужен чипированно-вакцинированный извнеуправляемый постчеловек в новой перезагрузке?

9. Новые классовые интересы в новом рентном информационном обществе, где селебрити стригут ренту с известности, ставят философа за пределы общественных интересов в позицию неучастия и признания плюрализма, а философ и современные нации постиндустриального общества при этом уподобляются «рехнувшемуся англичанину в Бедламе», перед взором которого оживают персонажи прошлого, и который мнит себя рудокопом, современником древних фараонов?

10. Как хорошо роет крот истории и существует ли он вообще, подобно суслику, которого не видно, и надо ли народам и их философам выполнять невыученные уроки истории, которая продолжает учить своих нерадивых учеников?

Такие вопросы отражают существование философии в недрах особой реальности «идеологических аппаратов государства», а поскольку ультраглобалисты, в отличие от глобалистов, настроены на демонтаж всякого государства, значит у философии есть выбор – выйти из многослойного публичного государственного репрессивного аппарата или отрабатывать задания идеологических аппаратов государства в частной сфере: в семье, церквах, школах, профсоюзах, спорте, моде, искусстве, медиа. Философ выбирает тут между апологией насилия и идеологией свободы самореализации и прав человека на любую глупость.

Есть ли возможность формирования иной философии, стоящей на позициях воинствующего материализма, и выражающей интересы противоположной стороны в идеологических аппаратах государства – стороны народа, его самоуправленческих организаций и естественных эмансипаторов человечества? Возникает же запрос на новую научную философию, в рамках которой философия находит в совокупном пролетариате материальное оружие, а пролетариат и когнитариат обнаруживает в философии свое оружие духовное. Начинается подлинное развитие философии как антагониста мистифицированных продуктов идеологических аппаратов позднебуржуазного государства, возникшего в результате контрреволюционных переворотов. С этого момента заниматься философией означает осуществлять революцию в умах, готовить возврат революционного прилива в обществе, громить плесень постмодернистского проекта в культуре, преодолевать остатки коварного буржуазно-гуманистического штурма первого в истории социалистического общества. Для трудящихся планеты перед лицом западной модели ультраглобализации востребованность философии становится абсолютной в условиях господства мистификаторской завесы над сущностью и перспективами развития общества, развешанной манипуляторами идеологических аппаратов государства.

Поскольку «мировой дух» и двигатель истории это на самом деле отчужденная сила мирового рынка, роль философии может оказаться всемир-

но-исторической – контроль и господство над теми силами, которые только казались людям отчужденной от них и выглядели как господствующая над ними матрица мегамшины кодов. Философия завершается там, где человек обращается к действительному процессу производства своей жизни. В «Немецкой идеологии» предполагалось, что философия имеет завершение, когда единственной наукой останется наука Истории и коллективный человек поставит под контроль свои сущностные силы, а пока в разорванном обществе господствует индивидуалистический спекулятивно-идеалистический подход к чуждым силам, и тут «философия и изучение действительного мира относятся друг к другу, как онанизм и половая любовь».

Приведем пример практической этики философа: настоящие женщины и мужчины празднуют советский и затем общепризнанный ООН праздник – Международный день солидарности трудящихся женщин, день 8 марта. Но что будут праздновать 52 гендера? Подросло поколение телепузиков и им мало феминистских и суфражистских протестов. Им нужен абсурд, смешение стилей, разрушение смыслов, экоколлапсоидный алармизм, гибель цивилизации всего глобального потепления, начиная с эпохи неолита до наших дней. Вместо глобализма – ультраглобализм, разрушение всех государств, тотальная махновщина конца истории. Это отражается в живописи, в чудовищных по безнравственности телепрограммах, в странных памятниках – уже не чижика-пыжика, но печального ангела, который бы никогда не возник в Ленинграде, но к месту в Санкт-Петербурге.

Другой пример практической этики философии. Философия сегодня призвана раскрыть семиотические техники манипулирования и управления сознанием людей, которые древни как человеческое общество. Магические ритуалы первобытности, с другой стороны, сверхсовременны, поскольку благодаря им отчужденный несчастный человек придает смыслы своей деятельности, строит систему власти, саму социальную мегамашину «глобального человеконика» как первичную абстрактную машину, сохраняющуюся как каркас в теле всех последующих мегамашин. Этот каркас структурирует человеческие тела, вносит иерархию в общество и просвечивает сквозь тело мегамшины.

Дело доходит до того, что навязчивой идеей современного человека становится возникающая после предложения – «прими красную таблетку» – призрачность его существования, закодированность бытия, страх того, что мы на самом деле живем в Матрице, начинаются навязчивые поиски сбоя кода Матрицы (женщина в красном платье, повтор картинка, феномен дежавю, плоская Земля, иллюзия истории и прошлого, которых не было по причине новой перезагрузки, недавнее рождение истории), возникает стремление найти Архитектора перезагрузки Матрицы, Мервингера и Пифии как загадочных управляющих персонажей сюжета трех фильмов братьев Вачовски «Матрица». Нео, Морфиус и Тринити лишь пытаются обратиться к ним за разгадками своего бытия, но обращаться нужно к

научной философии. Философии нужно не пугать людей, не сбивать их с толку, а направлять на путь истины. После выхода фильмов братья совершили переход (каминг-аут) – стали сестрами, транс-женщинами, что говорит о глубоком личном потрясении от самого парафилософского рассуждения о программных кодах социального бытия, перезагрузки, революции, мира свободного человека и свободной воли искусственного интеллекта, убежища людей города Сион, а на самом деле резервной восстановительной системы матрицы и его гибели под ударами машин.

Философии не следует педалировать скорое завершение человеческой истории в результате потепления или «восстания машин», ей нужно делать все, чтобы освобожденное материально и духовно человечество, более не нуждалось в философии и в философах, поскольку философия ушла в строительство будущего, а каждый стал быэтим строителем, практикующим исторический оптимизм философом.

Философия обладает властью над обществом, и над философом она тоже берет власть как личная система фраз и мыслей, как полагал горьковский Клим Самгин. Сама власть у человека строится на семиозисе и семиотических кодах: власть врача над пациентом (врач расшифровывает распечатку анализов), жены над мужем (жена требует у благоверного шубу в обмен на свою загубленную молодость), офицера над солдатами (приказ командира – закон для подчиненных), вождя над народом (уличный трибун становится Вождем и сакрализуется). В философском споре постструктуралистов о «дискурсии власти» и «власти дискурсии», о котором мы писали статьи в философских журналах СССР 1980 гг., выясняется, что власть является сущностным аспектом цивилизации, т. е. истоком всей человеческой истории. Статьи предупреждали, что только философия может развести «дискурсию власти» и «власть дискурсии», сберечь общество от краха. В результате такая инструментальная философия общественного управления оказывается не уделом высоколобых интеллектуалов-одиночек или «мыслительных танков», она оказывается способной овладеть кодом и ходом Истории и направить его в нужное человечеству русло, обеспечить победу в борьбе с силами упадка и гибели. Если история не направляется, это плохая философия и неправильная история, это философия самовыражения и «выпендрежа» автора как системы фраз, который убоился истории, подобно Самгину в своем доме на Пресне во время московского восстания.

Массу иллюзий обычно питали вожди великих революций, этих «локомотивов истории». Вожди революции третьего сословия, и даже сам вождь революции четвертого сословия не могли предвидеть последствия своих действий и всецело овладеть кодом истории: не хватало философской подготовки, хотя Ильич в самые трудные моменты обращался к философии. Как писал М.А. Лифшиц, «и семьдесят Марксов не смогли бы все предвидеть». Большевики за три месяца до революции, когда вождь завершал в Разливе работу «Государство и революция», полагали, что после революции в России построение нового общества начнется повсюду,

но мировая революция не началась и выходило – ввязались в драку не зная, что ждет впереди. Пришлось драться и, в отличие от анархистов, начавших строить безвластное общество, коммунисты взяли курс на создание нового классового государства и его укрепление. Древнее население Европы – кельты – не имели государственности и армии и при столкновении с малочисленными дисциплинированными римлянами были разгромлены. Анархическое мировоззрение надолго осталось мирозерцанием крестьянских масс и в социалистической революции стихией махновского Гуляй-поля можно было управлять только сильной рукой под руководством пролетариата и его органических интеллектуалов-философов.

Появление кода новой социальной машины как результата трансформации ритуала перехода означает, что возникающая новая социальная организация – вместо преходящей умирающей – входит в фазу рефлексированного существования, она обращается к людям, обращается почеловечески, как делает всякий настоящий философ, начиная с Античности. Как это сделал И.В. Сталин словами «Братья и сестры», или творец «нового курса» Ф.Д. Рузвельт в «радиобеседах у камина», или генерал Ш.Де Голль в обращениях к поработанной Франции из Лондона. С помощью кодового слова и обращения к людям социальная машина езды в будущее завершает строительство своей внутренней структуры и устремляется вместе с вдохновляющей глобальной философией в привлекательное будущее. Но о глобальных шести проектах будущего следует писать отдельную статью. А о философии после нашего обсуждения можно написать катехизис философа, но это при условии, если обсуждение пройдет успешно и обскурантизм не победит.

Р.Л. Лившиц

**Лицо и личина, или Философское сообщество имеет право знать,
кто есть кто**

**Faces and guises, or the philosophers' community has a right to
know who is who**

В 2009 г. я опубликовал книгу, в которой подверг резкой критике труд одного провинциального автора. Моя книга общедоступна, достаточно набрать в строке браузера «Оптимальный тупик, или Как не следует писать научные труды»², и вы сможете ее читать от первой страницы до последней. Объект моей критики – монография Г.Э. Говорухина, выдаваемая за счет обманного приема за две. Я показал, что монография эта – дикая смесь нелепостей и трюизмов, упакованная в экзотическую оболочку вычурной терминологии. Г.Э. Говорухин кошмарно косноязычен, чудовищно безграмотен и анекдотически невежествен. Разумеется, все эти мои оценки основаны на конкретном анализе текста монографии названного

² Лившиц Р.Л. Оптимальный тупик, или Как не следует писать научные труды: пособие для аспирантов. М.: ВЛАДОС, 2009. 256 с. ISBN 978-5-691-01624-0.

автора. И что же? Моя критика не возымела ни малейшего действия. Г.Э. Говорухин успешно защитил на основе своего макулатурного опуса докторскую диссертацию, ВАК результаты защиты утвердила, и человек, коему, по совести говоря, полагается справка о том, что он прослушал курс вспомогательной школы, обрел докторский диплом. В обсуждении труда Г.Э. Говорухина принимали участие десятки ученых высшей квалификации, они подавляющим большинством решили, что он достоин быть их полноправным коллегой. Моя точка зрения диаметрально противоположна мнению этих ученых мужей. Следовательно, я бросил им вызов, поставив их квалификацию под сомнение. Если вы, господа ученые, принимаете в свой круг явного халтурщика и невежду, то, стало быть, и вы таковы же, как он. И потому естественно было бы ожидать, что все те, кто способствовал введению Г.Э. Говорухина в храм науки, дадут ответ на мою критику, покажут, в чем я заблуждался. Ну, если не все, то хотя бы один из них. Например, И.Ф. Ярулин, председатель диссертационного совета, в котором происходила защита. Или С.Е. Ячин, выступивший на защите с положительной оценкой диссертации. С тех пор прошло 12 лет. Ответа я не дождался и, конечно же, не дождусь. И это вполне понятно: трудно доказать, что человек, который пишет «большЕнство», достоин степени доктора каких бы то ни было наук. Поэтому все говорухинофилы предпочли сделать вид, что книги, в которой доказана их профессиональная несостоятельность, не существует. Моя попытка протестовать против очевидного попрания норм научного исследования оказалась гласом вопиющего в пустыне.

Этот единичный факт заставляет меня подойти к вопросу о необходимости этического кодекса философа с практической точки зрения. Нужен ли этот кодекс как средство, позволяющее широкой публике составить обоснованное мнение о том, кто в философском сообществе есть действительно кто? Как показать истинное лицо имитатора, скрывающееся под личиной респектабельного ученого?

Мне, как любому нормальному человеку, чужда смешная самоуверенность абсолютного всезнайства. Высказывая свое мнение, я всегда предполагаю возможность возражений и жду, что оно будет оспорено. И я готов признать правоту оппонента, если его аргументы против моей позиции достаточно убедительны. Но я вправе ожидать того же и от авторов, которых я подвергаю критике. Такова этика любой науки, в том числе и философии.

Мой опыт борьбы с имитацией науки свидетельствует в пользу вывода о необходимости кодификации этических норм, регулирующих деятельность философского сообщества.

Что касается содержания этического кодекса философа, то я хотел бы высказать по этому поводу следующие соображения.

Первое. Отличие философии от конкретных наук (как естественных, так и общественных) не в способе духовного освоения действительности, а в уровне обобщения. Философия, как и любая конкретная наука, направлена

на постижение истины, но истины не частной, а всеобщей, проникающей в самую глубокую суть вещей. Эта специфика философии определенным образом модифицирует этос познания, но не меняет его по существу. Так, главное требование, которое общество предъявляет к ученому, – добросовестность. Ученый – это тот, кто добросовестно занимается поисками истины. Любой, кто этому критерию не соответствует, ученым не является. В конкретных науках добросовестность заключается в тщательности постановки экспериментов, в скрупулезности интерпретации результатов эмпирического исследования, в точности описания хода исследования и его итогов в тексте научной статьи/монографии и т. д. Философ экспериментов не ставит, эмпирической базой его обобщений являются результаты, достигнутые в других науках. Но спектр философских интерпретаций значительно шире, чем поле возможных обобщений в конкретных науках. И потому доблесть философа состоит в том, чтобы максимально убедительно обосновать выбор собственной интерпретации эмпирических данных, не уклоняясь и от тех истолкований, с коими он полемизирует.

Следовательно, пункт, касающийся требований к интерпретации эмпирических данных, должен быть конкретизирован с учетом специфики философии как науки, исследующий предельно общие вопросы бытия и познания.

Второе. Другая моя идея относительно содержания этического кодекса философа состоит вот в чем. Философия была и остается наукой партийной. (Имеются в виду, конечно, не политические партии, а философские.) Избежать ангажированности в философии невозможно, как невозможно вытащить себя за волосы из болота. И потому профессиональный кодекс философа помимо пунктов, общих для всех наук, должен содержать норму, требующую открытого признания своей принадлежности к определенной философской традиции, направлению, школе. Если такого признания нет, то это в лучшем случае проявление непрофессионализма, а в худшем – беспринципности, обывательского конформизма.

Само принятие и функционирование этического кодекса философа я представляю себе так. Задача выработать проект кодекса может быть возложена на Институт философии как на самое авторитетное в философских кругах учреждение, располагающее кадрами высочайшей квалификации. Затем проект выносится на публичное обсуждение профессионального сообщества. После доработки проекта по результатам обсуждения его текст утверждается открытым голосованием. Голосование можно провести на очередном философском конгрессе, а можно и через Интернет. И у того, и у другого решения есть плюсы и минусы, но я отдал бы предпочтение второму варианту. Важно правильно определить круг имеющих право голоса. На мой взгляд, самый простой критерий – наличие ученой степени кандидата или доктора философских наук. Конечно, критерий этот не идеален, но у него есть то несомненное достоинство, что он легко верифицируем.

Нужна ли отдельная инстанция, следящая за соблюдением кодекса? Вероятно, что нужна. Ее я представляю в виде выборного органа, избираемого из наиболее авторитетных и известных членов философского сообщества. Персональный состав органа должен периодически (допустим, раз в пять лет) обновляться. Его рабочее название «Комитет по соблюдению этического кодекса философа». Комитет следует наделить правом выносить решения по спорным вопросам и давать оценки фактам научной жизни. Комитет нельзя наделять административными функциями, ибо его назначение – выражать позицию авторитетных членов научного сообщества по вопросам этического свойства, а не наказывать или поощрять. Если бы такой комитет существовал, я бы имел возможность известить его о том, что на мою критику книги Г.Э. Говорухина не поступило в течение 12 лет никакого ответа. И комитет мог бы в ответ на мое обращение вынести суждение: имеет в данном случае место нарушение этического кодекса или нет. А остальные члены научного сообщества получили бы возможность составить мнение о тех своих коллегах, которые вовлечены в создающуюся ситуацию.

В заключение скажу, что недавно мною опубликована новая книга, в которой я подвергаю нелицеприятной критике ряд имитаторов науки. Книга называется «Имитация науки. Полемические заметки» [7]. Скорее всего, объекты моей критики вновь прибегнут к тактике замалчивания. Этический кодекс философа нужен хотя бы для того, чтобы сделать такую тактику предметом общественного осуждения. Впрочем, как и другие уловки имитаторов. Философское сообщество имеет право знать своих героев. И антигероев тоже.

В.А. Бажанов

Стоит ли обозначать контуры академической этики для философов? Is there any use in marking the limits of academic ethics for philosophers?

Многие философы придерживаются точки зрения, что наука, которой они занимаются, не терпит искусственных барьеров: ареал, который она охватывает, простирается до самых дальних горизонтов знания. Означает ли это мнение, что те люди, которые заняты развитием философии (и ее преподаванием), могут быть столь же раскованы в своей профессиональной деятельности? Следует ли им придерживаться определенных правил этой деятельности?

Эти вопросы напрашиваются по той причине, что на сегодняшний день очень многие профессиональные сообщества обозначили в явном виде свои принципы академической этики, которые часто выражены в особых этических кодексах, причем такого рода предписания предложены десятилетия назад. Эти кодексы призваны преломить общие этические нормы по отношению к специфике их деятельности и статусу их – формальных или неформальных – членов. Их составление и принятие вовсе не чистое интеллектуальное занятие, а, как принято считать в ряде профессио-

нальных сообществ, весьма действенное средство поддержания его «тонуса» и транспарентности ценностей.

Известны этические кодексы врачей, фармацевтов, медицинских сестер, социальных работников, независимых предпринимателей, журналистов и т. д. Известен этический кодекс математиков, который в общих чертах провозглашает основные ценности внутрицеховой жизни этого, казалось бы, сугубо академического сообщества [12]. Есть и этические кодексы инженеров [16], психологов [13], социологов [15], историков [17]. Англоязычные философы приняли свои правила [14]. Все эти решения соответствуют общим принципам «целостности исследований (Research Integrity)», которые задают общезначимые нормы научной деятельности в мире и постоянно обновляются [18].

Полагаю, что и отечественное философское сообщество вполне созрело для того, чтобы сформулировать некоторые этические принципы, которые обозначали бы некоторые границы дозволенного и недозволенного в области своей деятельности и оценки её результатов, задали бы ценностные ориентиры, которые могут выступать своего рода «аттракторами» достойных нормативов поведения.

Набросок этического кодекса, сформулированного в достаточно общем виде и компактного, но учитывающего особенности нашего сообщества, я и хотел бы предложить. Несмотря на модальность «долженствования» все его положения не носят принудительного характера; это своего рода лишь рекомендации, обозначающие предпочтительные модусы поведения. Я не этик и поэтому понимаю, что моё предложение может быть лишь отправной точкой в большой работе по составлению гармоничного, последовательного и непротиворечивого документа – если целесообразность такового будет когда-то у нас признана. В 2011 г. Р.Г. Апресян, О.И. Кубарь и Б.Г. Юдин написали аналитический обзор, посвященный академической этике, и предложили соответствующий проект Декларации для государств–участников СНГ (общим объемом 36 стр.), был подготовлен даже макет его издания, но оно по каким-то причинам так и не состоялось (автор благодарен Р.Г. Апресяну за знакомство с этой работой).

Особенности философского исследования. Репутация членов отечественного философского сообщества может считаться социальной ценностью, а материальные свидетельства его когнитивной активности – *публикации* в той или иной форме (книги, статьи, тезисы) – неотчуждаемым от авторов продуктом, который транслируется будущим поколениям. Именно по публикациям они смогут судить о состоянии, глубине философской мысли, образовании и морали этого сообщества.

Присвоение чужих идей, высказанных устно или письменно, чужих текстов и их фрагментов не может не считаться *грубым нарушением* норм академической этики и подлежать как нравственному осуждению, так правовому преследованию.

Ссылки на авторов идей и текстов в философских исследованиях являются *необходимым* элементом философского произведения. Эти ссылки выступают не только формой признания интеллектуальных достижений мыслителя, которое может быть важным для его самоощущения как автора и мотивом для продолжения творчества, но и указанием на последовательность эволюции философских идей. Ссылаясь на коллег, мы воздаем должное их труду, приоритету, оригинальности, глубине мышления. Фактически мы не можем не стоять на плечах предшественников, которые заслуживают уважительного отношения в качестве источников развития наших идей.

Ответственность философа перед обществом. Философское сообщество заинтересовано в как можно более широком распространении плодов своего труда, что невозможно без достижения определенного уровня. Профессионализм не допускает высокомерного отношения к представителям других областей знания, придания философии статуса «науки наук», а значит, поучений как им следует жить и думать.

Профессиональный философский труд должен уважаться вне зависимости от национальных, политических симпатий и антипатий, сексуальной или религиозной ориентации. Ареал философского дискурса весьма обширен и предполагает *плюрализм стилей и парадигм*. Самобытные концепции, выполненные профессионально, не могут отвергаться лишь на основании того, что они сейчас не могут быть приняты и/или поняты теми или иными членами сообщества. В конце концов лишь время расставляет точки над *i*.

Оценивая работы своих коллег, философ (при оппонировании, составлении рецензий в журналах, экспертизе грантовых проектов и т. д.) должен быть не только объективным, но и сохранять конфиденциальность, где это предписывается жанром работы. Его критика должна стремиться к конструктивному содержанию. Знакомство с оригинальными и еще не опубликованными идеями никоим образом не дает права их использования без и помимо ведома их реального автора. Надо также иметь в виду возможность конфликта интересов и в случае его наличия отказываться от такого рода работы.

Участие в преподавании. Философ, который занимается преподаванием, не может не поддерживать свой информационный потенциал (т. е. знакомиться с литературой в области приложения своих знаний). Иногда складывается впечатление, что среди философов превалируют «писатели», пренебрегающие знакомством с трудами своих коллег. На эту нашу особенность в эпоху гласности обращал внимание М.А. Розов, который, правда, каялся и в своём «грехе» [11]. Оригинальность мышления и нетривиальность подходов не в состоянии заменить профессионалу информационный ресурс, который обогащается лишь в процессе знакомства с результатами деятельности и достижениями коллег.

Философские положения должны быть поняты аудиторией, а не зазубрены, так сказать, механически. Главная цель образования – это не трансляция некоторой совокупности фактов, а научение критически мыслить, грамотно рассуждать и аргументировать свою точку зрения, равно как и обосновывать ценности рационального отношения к миру. Имена, даты, отдельные философские принципы могут быть со временем аудиторией естественным образом забыты, но в идеале в виде неявного знания сохранится методология, которая поможет ориентации бывших студентов в условиях усложняющейся реальности.

Повышение профессиональной квалификации. Если человек связал свою жизнь с преподаванием и/или исследованием, то успешность его продвижения по служебной лестнице и относительное материальное благополучие во многом зависят от повышения профессиональной квалификации. Кроме того, она коррелирует (но не детерминирует!) со степенью его компетентности и профессионализма. Поэтому институты присуждения ученых степеней и присвоения ученых знаний – неотъемлемые компоненты процесса повышения профессиональной квалификации.

Вообще говоря, диссертация не должна быть самоцелью. Это, так сказать, всего лишь *побочный* продукт научной деятельности любого ученого. Когда есть некоторые *результаты* исследования, тогда и должна оформляться диссертация, которая при условии ее успешной защиты будет служить индикатором общественного признания научных заслуг соискателя. Диссертация предполагает публичную и открытую защиту выдвигаемых идей. Поэтому умение соискателя отстаивать свою точку зрения играет важную роль в процессе социализации человека как ученого. Внес ли что-то новое диссертант? Смог ли он – и, если да, то в какой мере – обосновать свои идеи? Насколько искусно и полно он поставил проблему, глубоко раскрыл подходы к её решению, разработал ли для этого адекватную методологию? Насколько он ориентируется в самой проблеме и смежных вопросах? Вот минимум вопросов, на которые ожидается ответ в ходе публичной защиты.

Не диссертация ради продвижения по службе, а диссертация как свидетельство научной зрелости, достижения определенного уровня исследований, новое слово в философском анализе или методологии. Всё это требует изрядного труда и времени, оригинальности, раздумий, проб и, увы, ошибок. «Скороспелки» (особенно это касается *докторских* диссертаций) никоим образом не могут рассматриваться как реальный вклад в науку. Они не более чем свидетельства ловкости автора и его пробивной силы.

Профессиональное достоинство философа должно соответствовать его компетентности и определяться последней.

Р.Г. Апресян

**Идея этического кодекса философа бессмысленна и вредна
The idea of philosopher's code of ethics is meaningless and harmful**

Я вполне разделяю глубокую озабоченность по поводу многих явлений в российских академических (в широком смысле этого слова) нравах. Эти проблемы не раз мы обсуждали с Валентином Александровичем Бажановым. Пожалуй, наиболее обстоятельно в 2008 г. на «полях» Всемирного философского конгресса в Сеуле. Вскоре после этого он опубликовал статью в «Вестнике РФО», в которой он, обсуждая тревожные проблемы российской научной жизни, встречающиеся и в среде философов, постановил вопрос об этическом кодексе философа [2]. Этические аспекты университетской, вузовской жизни постоянно обсуждаются в специальных изданиях³ и СМИ, связанных с наукой. Другое дело, что обсуждения такого рода имеют небольшой практический эффект, и это последнее обстоятельство – повод для отдельного размышления.

Бывает, ко мне обращаются за консультациями по составлению документов, этически регламентирующих деятельность в профессии или организации (корпорации). Как правило, обращающиеся действительно озабочены какими-то проблемами в своей деятельности, которые, как они считают, являются этическими (те, кто берется создавать «этические кодексы», всего лишь следуя требованиям нынешнего российского административного политеса, в консультациях, разумеется, не нуждаются). Первый вопрос, который я ставлю в таких случаях – профессиональные или корпоративные конфликты какого рода предполагается регулировать с помощью искомого нормативного документа? Второй – насколько социально-психологически готово соответствующее профессиональное или корпоративное сообщество к разрешению конфликтов с помощью этических инструментов?

Об этих вопросах стоит задуматься и настаивающим на необходимости этического кодекса философов (ЭКФ). Чтобы не было впечатления, что, работая на протяжении более трех десятилетий в Институте философии РАН, я пребываю в «тепличной» среде и не имею полного представления о неприглядных аспектах академических нравов рядового университета, замечу, что я постоянно сотрудничаю с университетами, в том числе

³ См.: Ведомости прикладной этики (гл. ред. В.И. Бакштановский), URL: <https://www.tyuiu.ru/nii-i-laboratorii/ethics/zhurnal-vedomosti/285729-2/> (2001. Вып. 18 (Этика науки), 2005. Вып. 27 (Новая ответственность университета), 2009. Вып. 34 (Этический кодекс университета), 2011. Вып. 39 (Этика профессора в отсутствии алиби), 2015. Вып. 46 (Университет – центр формирования и воспроизводства этики профессии), 2015. Вып. 47 (Университетская этика: актуальная повестка дня), 2016. Вып. 49 («Успешный профессор» vs «Честный профессор?»), 2018. Вып. 51 (Этика профессии как ценностный ориентир проектирования миссии университета), 2020. Вып. 55 (Кризис этики профессора в трансформируемом университете), 2020. Вып. 56 (Профессор в трансформируемом университете)).

региональными, и всегда, когда есть возможность, собираю материал, касающийся академической этики, как говорится, из живых рук. Да, по конкретно-социологическим мерам этот материал не репрезентативен, но жизненно совершенно достоверен.

Проблемы, о которых говорят проponentы ЭКФ, возлагая надежды на их решение с помощью ЭКФ, можно обобщить в три категории: недобросовестное исполнение профессиональных обязанностей, низкое качество результатов научного и преподавательского труда, неподобающее поведение с коллегами, персоналом, студентами. Ни в одной из этих категорий нет ничего, присущего именно философам. Все это – общие проблемы академической этики, и они покрываются соответствующими нормативными документами [1].

Сам по себе этот факт снимает вопрос об ЭКФ. И далее уже нет смысла говорить о частных вопросах, связанных с этическим регулированием профессиональной и корпоративной деятельности: а) различных типах нормативных документов (среди которых кодекс является наиболее строгим и обязывающим) и уместности того или иного типа для решения стоящих задач; б) о статусе субъекта, принимающего соответствующий нормативный документ, и его способности обеспечивать действенность принципов нормативного документа; в) о степени интегрированности сообщества, к которому обращен данный нормативный документ, состоянии его коллективного самосознания, качества разделяемой членами этого сообщества профессиональной или корпоративной идентичности и т. д. Тем не менее отмечу по поводу последних двух пунктов, что в России не просматриваются ни субъект с полномочиями принятия соответствующего нормативного документа и санкционирования его положений, ни вменяемое сообщество, к которому этот документ мог бы быть адресован. Поэтому с уверенностью повторяю то, что говорил в предварительных беседах с коллегами – некоторыми участниками нашего круглого стола: идея ЭКФ – это результат какого-то *недоразумения*, и ее надо оставить, не отвлекая внимание публики от усилий по противодействию тем негативным явлениям (недобросовестность, низкое качество продуктов труда, неподобающее поведение), которые разъедают академические нравы.

Идея ЭКФ не только не продумана как идея для профессионального контекста, но и *вредна* как идея для корпоративного контекста. В университетах профессиональная деятельность философов многообразно опосредована деятельностью представителей других дисциплин и администрации и отношениями с ними. ЭКФ бессмыслен как средство регулирования отношений между сотрудниками, разьединенными профессиями и ролями, но объединенными своей принадлежностью университету. Для такого рода отношений если и нужны нормативно-этические инструменты регулирования (поскольку наиболее эффективно они работают в условиях демократических режимов), то как общекорпоративные документы.

Полагаю, мое отрицательное отношение к идее ЭКФ ясно, а высказанные аргументы убедительны.

Заключение

Подводя итоги представленной вниманию читателей дискуссии, следует, в первую очередь, отметить, что она не завершена. Подлинным её завершением станет, надо полагать, достижение продуктивной конвенции относительно этического кодекса философа. Взгляды участников круглого стола, будучи различными, достаточно явственно тяготеют к одному из двух полярных вариантов: в одних случаях более или менее однозначно демонстрируется поддержка идеи создания и внедрения в жизнь философского сообщества такого кодекса, в других высказывается сомнение в необходимости кодификации этических норм или же заявляется о принципиальной контрпродуктивности этого. Данное обстоятельство позволяет поставить вопрос о расширении круга философов, целенаправленно обсуждающих потребность своего профессионального сообщества в этическом кодексе.

Список литературы

1. Апресян Р.Г., Кубарь О.И., Юдин Б.Г. Об этических принципах научной деятельности: Аналитический обзор и Проект Декларации для государств – участников СНГ. СПб.: Изд-во НИИЭМ им. Пастера, 2011. 36 с.
2. Бажанов В.А. Прологомены к этическому кодексу отечественного философа // Вестник РФО. 2009. № 1. С. 88–94.
3. Бакштановский В.И. Идея проектирования профессионально-этического кодекса: мировоззренческий ярус // Этическая мысль. 2018. № 1. С. 146–157. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2018-18-1-146-157>.
4. Беляев И.А. Антропологический ландшафт современной философии // Вестник Российского философского общества. 2021. № 3–4 (97–98). С. 19–31. <https://doi.org/10.21146/1606-6251-2021-3/4-19-31>.
5. Борисов С.Н., Римский В.П. Тертуллиан, медиа и трансгуманизм: онтология свободы и антропология насилия в постсекулярном мире // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2013. № 2 (145). С. 5–17.
6. Гусейнов А.А., Резник Ю.М. Профессиональное кредо. Этика философа (в порядке диалога) // Личность. Культура. Общество. 2012. Т. XIV. Вып. 4 (№ 75–76). С. 233–245.
7. Лившиц Р.Л. Имитация науки. Полемические заметки. Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2021. 378 с.
8. Максимов А.М. Свобода как противоречие самобытия и инобытия: монография. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. 200 с.
9. Многомерность свободы / Д. В. Пивоваров [и др.] // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2015. № 4. С. 90–97.

10. Прокофьев А.В. Этический кодекс академического сообщества: параллельный опыт разработки // *Вестник прикладной этики*. 2009. № 34. С. 96–113.
11. Розов М.А. *Философия без сообщества* // *Вопросы философии*. 1988. № 8. С. 23–38.
12. American Mathematical Society. Policy Statement on Ethical Guidelines. URL: <http://www.ams.org/secretary/ethics.html> (accessed: 20.03.2021) (In Eng.).
13. American Psychological Association. Five principles for research ethics. URL: <https://www.apa.org/monitor/jan03/principles> (accessed: 20.03.2021) (In Eng.).
14. American Philosophical Association. Code of Conduct. URL: <https://www.apaonline.org/page/codeofconduct> (accessed: 20.03.2021) (In Eng.).
15. Code of Ethics and Policies and Procedures of the ASA Committee on Professional Ethics. URL: <https://www.asanet.org/about/governance-and-leadership/code-ethics> (accessed: 20.03.2021) (In Eng.).
16. NSPE Code of Ethics for Engineers. URL: <http://www.nspe.org/Ethics/CodeofEthics/index.html> (accessed: 20.03.2021).
17. NCPH Code of Ethics and Professional Conduct. URL: <https://ncph.org/about/governance-committees/code-of-ethics-and-professional-conduct/> (accessed: 20.03.2021) (In Eng.).
18. Singapore Statement on Research Integrity. URL: <https://wcrif.org/guidance/singapore-statement> (accessed: 20.03.2021) (In Eng.).

PHILOSOPHER'S CODE OF ETHICS: PRO ET CONTRA

**I.A. Belyaev¹, B.V. Markov², G.L. Tulchinsky³, A.M. Maksimov⁴,
S.N. Nekrasov^{5,6}, R.L. Livshits⁷, V.A. Bazhanov⁸, R.G. Apresyan⁹**

¹Orenburg State University, Orenburg

²Saint Petersburg State University, Saint Petersburg

³Saint Petersburg branch of «National Research University «Higher school of Economics», Saint Petersburg

⁴Orenburg State Agrarian University, Orenburg

⁵Ural State Agrarian University, Yekaterinburg

⁶Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg

⁷Amur State University of Humanities and Pedagogy, Komsomolsk-on-Amur

⁸Ulyanovsk State University, Ulyanovsk

⁹Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow

The panel discussion touches upon such topics as the necessity and the possibility of codifying the ethical regulation of various aspects of philosophers' professional activities. I. A. Belyaev states the existence of the situation when social imitation profoundly integrates the area of philosophy and claims it to be principally unacceptable. He believes an important condition of changing that situation to be development and introduction of a written statement,

which can ethically regulate all the professional activities to the philosophers' community. B.V. Markov introduces and unfolds an idea of morality possibly being a cause of conflict. Analysing various aspects of ethical and legal regulations of inter personal interaction, he points out the difficulties of this process and the demand of its participants for the corresponding norms. G.L. Tulchinsky disputes the idea of the philosopher's code of ethics. Regarding this idea as an erratic one, he explains that, on the one hand, philosophers, looking for the answers to the ultimate questions of genesis, have no need in such a code; while on the other hand, according to his views, in the area of schoolmen in philosophy the corresponding codes are already introduced and integrated. A.M. Maksimov focuses his attention on the ethical measure for philosophers' freedom. Pointing out the obligation to base upon moral standards, he emphasises the invariability of their codification. S.N. Nekrasov in his inquisition accentuates the relevance of class-oriented materialistic philosophy of Marxism. He believes the base of the demanded philosophers' code of ethics to be the calling of philosophy to overcome the present and to be dissolved in the future. R.L. Livshits presents the importance of understanding «who really is who in the philosophers' community». Claiming the necessity of codifying the ethical norms, regulating the activities of the philosophers' community, he expresses a number of practical considerations in this regard. V.A. Bazhanov positions himself as a supporter of codifying the ethical norms as applied to the professional activities of philosophers. Analysing the specifications of these activities in the due aspects, he demonstrates the ethical saturation of its selected constituents. R.G. Apresyan believes that the idea of the philosopher's code of ethics is meaningless and harmful. Being assured that the area of philosophy has no issues whatsoever that can be considered commonly academic, he states that this fact disallows the question of the discussed code.

Keywords: *academicethics, code of ethics, conflict, freedom, morals, responsibility, social imitation, philosophy, philosopher, philosophers' community.*

Сведения об авторах:

БЕЛЯЕВ Игорь Александрович – доцент, доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и социологии, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет», г. Оренбург, Россия. SPIN-код: 8918-7755, e-mail: igorbelyaev@list.ru. ORCID ID 0000-0003-4072-2342, Researcher ID E-7026-2016.

МАРКОВ Борис Васильевич – профессор, доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии, ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», г. Санкт-Петербург, Россия. SPIN-код: 1782-7049, e-mail: b.markov@spbu.ru. Researcher ID N-3706-2013, Scopus Author ID 0000-0003-3755-6742.

ТУЛЬЧИНСКИЙ Григорий Львович – профессор, доктор философских наук, профессор департамента государственного администрирования, Санкт-Петербургский филиал ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Санкт-Петербург, Россия. SPIN-код: 9081-4712, e-mail: gtul@mail.ru. ORCID ID 0000-0002-5820-7333.

МАКСИМОВ Александр Михайлович – профессор, доктор философских наук, профессор кафедры английского языка и гуманитарных дисциплин, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный аграрный университет», г. Оренбург, Россия. SPIN-код: 2132-5203, e-mail: maksimov_a_m@mail.ru

НЕКРАСОВ Станислав Николаевич – профессор, доктор философских наук, профессор кафедры философии, ФГБОУ ВО «Уральский государственный аграрный университет», г. Екатеринбург, Россия; профессор кафедры культурологии и дизайна, ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина», г. Екатеринбург, Россия. SPIN-код: 8177-2761, e-mail: nekrasov-ural@yandex.ru

ЛИВШИЦ Рудольф Львович – профессор, доктор философских наук, профессор кафедры истории, философии и права, ФГБОУ ВО «Амурский гуманитарно-педагогический государственный университет», г. Комсомольск-на-Амуре, Россия. SPIN-код: 3816-1368, e-mail: rudliv@yandex.ru

БАЖАНОВ Валентин Александрович – профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный университет», г. Ульяновск, Россия. SPIN-код: 2644-7587, e-mail: vbazhanov@yandex.ru. ORCID ID 0000-0002-0336-9570, Researcher ID M-8503-2014, Scopus Author ID 0000-0002-0336-9570.

АПРЕСЯН Рубен Грантович – профессор, доктор философских наук, руководитель сектора этики, ФГБУН Институт философии Российской академии наук, г. Москва, Россия. SPIN-код: 8124-0529, e-mail: apressyan@mail.ru. Researcher ID R-9079-2017, Scopus Author ID 0000-0002-2473-3909.

About the authors:

BELYAEV Igor Aleksandrovich – assistant professor, PhD (Philosophy), professor of the department of philosophy, culturology and sociology, «Orenburg State University», Orenburg, Russia. SPIN-code: 8918-7755, e-mail: igor-belyaev@list.ru. ORCID ID 0000-0003-4072-2342, Researcher ID E-7026-2016.

MARKOV Boris Vasilievich – professor, PhD (Philosophy), professor of the department of philosophical anthropology, «Saint Petersburg State University», Saint Petersburg, Russia. SPIN-code: 1782-7049, e-mail: b.markov@spbu.ru. Researcher ID N-3706-2013, Scopus Author ID 0000-0003-3755-6742.

TULCHINSKY Grigory Lvovich – professor, PhD (Philosophy), professor of the department of public administration, Saint Petersburg branch of «National Research University “Higher school of Economics», Saint Petersburg, Russia. SPIN-code: 9081-4712, e-mail: gtul@mail.ru ORCIDID 0000-0002-5820-7333.

MAKSIMOV Aleksandr Mikhailovich – professor, PhD (Philosophy), professor of the department of English and humanities, «Orenburg State Agrarian University», Orenburg, Russia. SPIN-code: 2132-5203, e-mail: maksimov_a_m@mail.ru

NEKRASOV Stanislav Nikolayevich – professor, PhD (Philosophy), professor of the department of philosophy, «Ural State Agrarian University», Yekaterinburg, Russia; professor of the department of culturology and design, «Ural Feder-

al University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin», Yekaterinburg, Russia. SPIN-code: 8177-2761, e-mail: nekrasov-ural@yandex.ru

LIVSHITS Rudolf Lvovich – professor, PhD (Philosophy), professor of the department of history, philosophy and law, «Amur State University of Humanities and Pedagogy», Komsomolsk-on-Amur, Russia. SPIN-code: 3816-1368, e-mail: rudliv@yandex.ru

BAZHANOV Valentin Aleksandrovich – professor, PhD (Philosophy), head of the department of philosophy, «Ulyanovsk State University», Ulyanovsk, Russia. SPIN-code: 2644-7587, e-mail: vbazhanov@yandex.ru. ORCID ID 0000-0002-0336-9570, Researcher ID M-8503-2014, Scopus Author ID 0000-0002-0336-9570.

APRESYAN Ruben Grantovich – professor, PhD (Philosophy), head of the ethics sector, «Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences», Moscow, Russia. SPIN-code: 8124-0529, e-mail: apressyan@mail.ru. Researcher ID R-9079-2017, Scopus Author ID 0000-0002-2473-3909.

УДК 316.772.2

СИНТАКСИС СТРУКТУРЫ СОБЫТИЯ

Р.А. Зайнуллин

ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина», г. Екатеринбург

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.036

Статья посвящена выражению механизма событийного аспекта системы реальности. Это достигается через введение рационального языка, выражающего квантирование актуализации бытия, которое, как пересечение трансцендентальных форм, детерминирует и редуцирует отношения действительности к единой функции. В таком случае бытие – это атрибут, который образует систему реальности в виде значений и отношений действительности, синтезированных в эмпирическом сознании. Это приводит к следствию, что событие размыкает бытийственные структуры с целью их реструктуризации путем локализации топоса новой идентичности. Данные механизмы выражаются математическим метаязыком и описываются в понятиях сложных систем. Предлагается описание действительности в виде логико-математического синтаксиса, который раскрывает трансцендентальное правило разума.

Ключевые слова: бытие, возможность, действительность, коммуникация, логика, математика, модель, объект, познание, рациональность, реальность, синтаксис, событие, социальность, условие.

Работа представляет собой продолжение исследования, посвященного поиску формализованного выражения диссипативной структуры, предлагаемой для описания социальной среды в виде единства функционального многообразия. На пути к этой цели оно уже миновало два этапа [5] и [6].

Вначале в основных разделах классической философии была обозначена генеральная таксономическая методология, которую предлагается переосмыслить с точки зрения нелокальности. Согласно ей, концептуальная форма представления как выражение в репрезентации свидетельства понимания наличия единства обозначена в качестве сущности. Вместе с тем она является когнитивной формой бытия, поскольку выражается в результате познания по законам формы рассудка. Данное обособление общепhilosophического метода позволяет выделить механизм аппарата познания в качестве предмета переосмысления. Редукции познания служат разуму способом фокусировки на аспектах единства вещей, которые также необходимы для представления вещи в форме субъективных законов её целостности. По принципам категориальной инвертации вещи редуцированы к понятиям. Так они описываются в виде совокупности существенных признаков действительности, которые были сепарированы в процессе созерцания. Этим схема утверждается в качестве эквивалента вещи.

Во втором случае было продолжено переосмысление кантовской метафизики и рассмотрена её идея спекулятивного реализма через агрегатность. С одной стороны, это значит настройку фокуса на имманентных законах отношений, с другой – это не ведёт к отказу от трансцендентальных структур, через которые производится описание. Этим сохраняется адекватность солипсизма к действительности. Таким образом обособляются вещи, объекты и их связи с целью переосмысления отношения действительности и её модели через топологическую связку.

Обособив тем самым принципы познания, стало очевидно, что его результатом является рациональная система условий признаков, т. е. форма, через вид, законы и отношения которой мыслится действительность. Иными словами, способ корреляции вещи и её идеи зависит от типа системы представления. Структура отношений между предметом и действительностью выражает способ связи признаков вещей. Как следствие, можно отметить характер среды, через условия которой определяются вещи. Признак гетерогенности и агрегации понятия среды предлагается выразить в виде функции отношения зависимого от условий.

Для этого требуется обозначить понятие реальности в виде системы представления действительности. Благодаря тому, что бытие это единство, оно выражено структурой аспектов объекта [2, п. 1.1-2.012], т. е. его познавательной относительностью. Бытие фиксирует результат вычисления параметров, его смысл раскрывается через функцию связи. Единство условий и свойств предмета позволяет провести его дифференцированную классификацию в системе законов. Данное квантирование целого на части детерминирует вещь через акты отношений с познанием в трансцендентальную форму представления. Последнее объединяет структуру единства предметной субъективной формы представления.

В виду того, что понятие – это трансцендентальная форма мышления о предмете вообще [7, с. 95], область рационального отношения как форма синтеза многообразного по специфическим признакам, описывает структуру действительности. Однако идея общего основания не прибавляет к вещи ничего, но как «предикация означает зачисление предмета мысли в какой-то разряд (класс), тем самым определяя его специфику» [9, с. 303] в системе мышления. Поскольку «объективная реальность это знание, которое относится к предмету и имеет в нем смысл» [7, с. 197], оно, т. е. знание, и создает возможность редукции вещи к её идее, но не является признаком её существования [7, с. 263]. Как пересечение метафизики и гносеологии [1, с. 228] реальность обозначается как значение и правило отношения, что «означает [её – *P.3.*] синтез в эмпирическом сознании» [7, с. 217]. Отсюда суждение через классы специфик полагает наличие рациональных отношений между предметами как область между вещами и принципами их познания, это эксплицирует реальность в виде трансцендентальной формы полагания общего отношения вещей.

В таком случае бытие как структура аспектов существования, коннотированная с атрибутами других объектов, представляет собой событие, поскольку не существует бытия без контекста и, следовательно, отношения с ним. Если принять во внимание парадокс Фреге, каждый последующий объект является смыслом предыдущего значения, то всякое бытие событийно, поскольку структура выражается через отношение. Событийный акт необходим для выражения смысла трансцендентального отношения, т. е. бытия.

Отсюда событие – это принцип, фиксирующий взаимное размыкание структур, образующий акт относительности, который становится трансцендентальной координатой нового топоса. Таким образом, событие всякий раз размыкает прерывание (структуру бытия)¹ с целью обозначения относительности. Иными словами, событие происходит в результате высокой энтропии бытия с целью реструктуризации. Это поле имманентных коммуникаций и трансцендентальных форм, позволяющее через отношение ввести метаязык, в виду чего событие через трансцендентальную индикацию становится сверхбытием. Обозначения имманентных пересечений локализует топос, а значит выражает структуру бытия. Оно как синтаксис членов отношения [3, с. 32–36] одновременно указывает на предмет и его понятие, не смешиваясь с ними, поскольку выступает в роли атрибута состояния вещей [3, с. 35]. Событие в широком смысле как факт совокупности образует квант модели реальности, поскольку связывает элементы объекта [2, п. 2.12]. Такая форма представления единства, состоящая из системы редукций, основана на логической целостности, которая обозначает предмет познания в виде структуры значений.

Соответственно, существует синтаксис, описывающий априорно структуру возможного восприятия [7]. Способы связи определяют уровень спекулятивного единства, стремящийся в разуме к высшему логическому единству. В этом случае математика как средство символически-рационального свидетельства отношений в вопросе выражения единства многообразного онтологическим инструментом метафизики обозначается рядом данных, описывающих объем существования через синтаксисы отношения. Отсюда, с точки зрения познания, действительность дуальна. С одной стороны, вещь мыслится *строго* в виде объекта, который как набор свойств рационально включён в общую систему модели реальности. С другой – *точно*, поскольку сущее в своем событии исчислимо через отношение. Иными словами, вещь смоделирована в виде монады с измеримой структурой. В таком случае бытие есть субъективная атрибуция существования, в которой математика выступает функцией нелинейного отношения, т. е. выражает схему сущности.

¹ Структура есть результат размыкания сущности события, т. е. становится его прерыванием. В результате происходит постоянное размыкание прерывания и образование нового прерывания.

Пересечение структур позволяет быть выражено целесообразно на основе отношения состояний актантов события. Однако, до самого факта это связано с утверждением неактуализированного, т. е. возможностью, отчего существование является мнимостью, поскольку оно может быть мыслимым только трансцендентально. Априорное обретает значение через описание отношения параметров. Уровень исчисления представлен лишь переменными и операторами отношения [8, с. 123–129], которые всегда инварианты [14]. Это означает, что логика описывает модели действительности локально – структурно фрагментируя и иерархиизируя их, т. е. имеет «дело с формальными аспектами реальности» [4, с. 91], которые систематизируются и ранжируются через оператор вероятности математической функции. В данном случае всякое такое локальное бытие выражено значением переменной операторов функции [8, с. 123–126]. Однако с точки зрения принципов и законов логики форма рассудка не является её репликацией. Принцип архитектуры целостности основан не на эмпирических связях, а идеальных, определяющихся формальной семантикой разума, из которой следует онтология, эпистемология и математические отношения. Больше всего логика слита с теорией познания, поскольку разум воспринимает мир лишь через понятия, следовательно, она зависит от их значения, что делает её теоретической, а не эмпирической наукой. «Другими словами, она зависит от типа идеальных сущностей, принимаемых в семантическом анализе» [13, с. 9]. Это «раздваивает» предмет логики на отношения объектов и понятий: она одновременно субъективная система целостности (логика), и его регулятивный принцип (математика).

Логика как аппарат правил целостности составляет ядро математики, т. е. определяет законы отношений и их применение. При этом, с точки зрения феноменологии, она делится на «логику значений языковых выражений» [12, с. 16] и на онтологию общих структур объектов, которые связаны через редукцию схемы. Соответственно, модель реальности состоит из двух метафизических предметов: объектов и отношений, которые составляют категорию и принципы трансцендентальной феноменологии. Они как две плоскости координат служат для выражения в непрерывной, скалярной форме переменных и актов отношения. Следовательно, форма познания аподиктична для разума, она сепарирует действительность на условия и правила, которые соединяет в модели связи отношений.

В таком случае, если использовать двухуровневую семантику (подр. см. [12]), то формальная система объективной реальности будет представлять собой логико-математический язык с аксиоматизированной теорией, который рекурсивен в непрерывном событии. Это значит, что форма выражения X следует из пересечения форм объектов A и B , т. е. выражается $f(A+B) = X$. Результат функции отношения представляет собой набор последовательности, согласно закону сохранения вещества, т. е. не исчезает, а присутствует в виде альтернативных, неструктурированных результатов вычисления.

Отсюда каждый объект описания рассматривается в виде комбинации состояний – аттракторов $A [a_1...a_{10}]$ и $B [b_a...b_z]$, и существует в виде исчисления состояния, согласно внешним элементам, выражая темпорально единство остальных аттракторов. Пространство возможных состояний является набором переменных функции объекта, а не действительным содержанием. Иными словами, суперпозиция состояний не означает суперпозицию вещи: в каждый момент времени выражается её реакция на внешнюю среду. Отсюда пересечение последовательностей есть комбинация координат, например $X = a_3b_n$, которая имеет своё фазовое пространство $f(X)[a_3b_nA...a_3b_nX]$ и относительно других может находиться лишь в одной из своих приоритетных альтернатив. Собственный потенциал у события берется из материнских структур, которые в рекомбинированном виде теперь составляют новую идентичность, схему отношений и, соответственно, топос значений. Это освобождает нас от солипсизма, поскольку указывает на нелокальность. Целенаправленность вещей на выражение отражается в вариационном принципе и коррелированности их при взаимодействии [11] независимо от разума, который их категориально сепарирует и соединяет в аналоге, т. е. в объекте. По этой причине все свойства объекта дискретны и описывают его стратегию, актуализируясь в зависимости от условий, но представлены в виде единства множества и имманентны. Делает их трансцендентальными дискретный анализ, поскольку классифицирует значение по априорным правилам отношений. Объект существует в рамках априорной системы координат – категорий бытия. Его схема – это локализация свойств, актуализация которой есть превращение объективности в событийность. Иными словами, объекты потенциальны, они описывают отношения действительности как совокупность онтологических оснований. За редукцию ответственен анализ значений, поскольку форма рассудка разделяет целое по принципу категориальной сепарации свойств, а затем сводит множество к единству представления – идеи объективной реальности. Иными словами, декогеренция возникает в результате попадания вещи в область восприятия и последующей аналитики. Из этого следует вывод, что рассудок выражает наличие объективной реальности в виде рациональных отношений аналитических значений знания, так она коррелирует действительность с объектами. Схематизировав предмет, возникает синтаксическая динамическая модель, которая реализует функцию отношения системы объективной реальности.

Вывод. Объективная реальность – это дифференциальная система, поскольку ее дискретные части и результаты представлены через значение рациональной суперпозиции. Любой актор определяется динамической матрицей топологии состояний. Отношения происходят между аттракторами целостностей, что канализирует результат имманентным образом.

Это указывает на существование в качестве значения переменной – формально $\exists x$. В таком случае возможно три варианта трансцендентальной

функции, к которым по смыслу сводятся шесть, предложенных Клименти-ем Самохваловым в работе о предикатах существования [10]:

1. Существование действительное $EE(x)$ – вещь.
2. Существование эмпирическое $RE(x)$ – объект.
3. Существование идеальное $IE(x)$ – значение.

Между первым и вторым проходит аналитика, а вторым и третьим – синтез, через которые происходит редукция действительности к модели объективной реальности и, соответственно, онтологическое вскрытие. Поскольку существование принадлежит понятию о вещи, то «всякое суждение о существовании есть суждение синтетическое» [10, с. 280], в виду чего для модели объективной реальности имеется минимальный порог значения ≤ 1 , а значит описательные законы будут формализованы дискретно, т. е. математически, как следствие столкновения нескольких логик существования.

Иными словами, возможность – это уже результат, а значит значение. Отсюда существование – это модель события в рамках объективной реальности, т. е. фрагмент представления вещи.

Список литературы

1. Брасье Р. Понятия и объекты // Логос. М.: Издательство института Гайдара, 2017. Т. 27, № 3. С. 227–262.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: АСТ, 2018. 160 с.
3. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011. 472 с.
4. Драгалина-Чёрная Е. Г. Границы логики: онтологический поворот // Философия науки: Онтология науки. М.: ИФ РАН, 2009. Вып. 14. С. 90–102.
5. Зайнуллин Р.А. Схема как эквивалент вещи: деконструкция объективной реальности // Вестник Челябинского государственного университета. Философские науки. 2021. № 2 (448). Вып. 59. С. 109–115.
6. Зайнуллин Р.А. Социальная структура связи: гетерогенность субъектов отношения // Abyss (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии) [Электронный ресурс]. URL: http://abyss.su/_media/abyss_issue/18/zajnulin_socialnaja_struktura.pdf (дата обращения: 26.07.2022 г.).
7. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
8. Куайн У. Ван О. Слово и объект. М.: Праксис, 2000. 386 с.
9. Ледников Е.Е. О понятии и суждениях существования // Логические исследования. 2000. Т. 7. С. 301–307.
10. Самохвалов К.Ф. Предикаты существования и «онтологический аргумент» // Логические исследования. 1999. Вып. 6. С. 276–286.
11. Сидоренко Е.А. Бинарная реляционная семантика релевантной логики // Логические исследования. 1998. Вып. 6. С. 81–108.
12. Слинин Я.А. Феноменологическое истолкование логики // Логические исследования. 1999. Вып. 6. С. 15–20.
13. Смирнова Е.Д. Природа логического знания и вопросы обоснования логических систем // Логические исследования. 1998. Вып. 6. С. 7–14.

14. Tarski A. What are Logical Notions? // History and Philosophy of Logic. New-York: Taylor&Francis, 1986. № 7. P. 143–154.^[1]_[SEP]

SYNTAX OF THE EVENT STRUCTURE

R.A. Zaynullin

Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg

This article is devoted to the formal expression of the mechanism of the event aspect of the reality system. This is achieved through the introduction of a rational language that expresses the quantization of the actualization of being, which, as the intersection of transcendental forms, determines and reduces the relationship of reality to a single function. In this case, being is an attribute that forms a system of reality in the form of meanings and relations of reality, synthesized in empirical consciousness. This leads to the consequence that the event opens existential structures in order to restructure them by localizing the place of a new identity. These mechanisms are expressed by a mathematical metalanguage and are described in terms of complex systems. A description of reality is proposed in the form of a logical-mathematical syntax, which reveals the transcendental rule of reason.

Keywords: *being, possibility, reality, communication, logic, mathematics, model, object, cognition, rationality, reality, syntax, event, sociality, condition*
Об авторе:

ЗАЙНУЛЛИН Радомир Альбертович – соискатель кафедры социальной философии департамента философии ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина», г. Екатеринбург, Россия. E-mail: zainoullin@gmail.com

Author information:

ZAYNULLIN Radomir Albertovich – Applicant of the Department of Social Philosophy of the Department of Philosophy of the Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg, Russia. E-mail: zainoullin@gmail.com

УДК 114

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КАК КРИТЕРИЙ МАТЕРИАЛЬНОСТИ И ОСНОВА ОПЕРАЦИОННОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ МАТЕРИИ

В.М. Самсонов, Е.К. Петров

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.043

Проанализированы имеющиеся определения материи (П. Гольбаха, Г.В. Плеханова и В.И. Ленина). Сделан вывод о том, что для этих однотипных определений характерен сенсуализм. Кроме того, сформулирован вывод о том, что не движение, как полагал Ф. Энгельс, а взаимодействие является основным атрибутом, признаком материи, критерием материальности. Взаимодействие данного объекта с другими материальными телами, включая физические приборы и органы чувств человека, положено в основу предложенного нами определения материи.

Ключевые слова: материя, взаимодействие, операционное определение, энергия, масса.

1. Введение

В наши дни многие прописные и, казалось бы, незыблемые истины подвергаются сомнению, а вчерашние кумиры низвергаются с их пьедесталов. В соответствии с законом отрицания отрицания, мы нередко убеждаемся в истинности, по крайней мере частичной, ранее отвергнутых учений. В частности, это касается представления о материи, одной из основных категорий диалектического материализма. Сам термин «материя» происходит от латинского «*materia*» – вещество. Соответственно, английский эквивалент «*matter*» отвечает и материи как философской категории, и веществу. В этом отношении разделение понятий материи и вещества имеет определённые преимущества.

В свою очередь, латинский термин «*materia*» следует рассматривать как эквивалент греческого «*γυλη*» (ὑλη) – строительный лес. Этот термин довольно часто встречается в трудах Аристотеля, который подчёркивал, что Вселенную не следует сводить к «одному веществу» – материи, поскольку существует и бесконечное [3, с. 82]. Вместе с тем, Аристотель предвосхитил и представление о материи как философской категории, т. е. как об абстрактном понятии. По Аристотелю, «материя становится каждой единичной вещью» [3, с. 100]. Позже это же отмечал В.И. Ленин [15]. Примечательно также, что независимо от отношения к материализму и марксизму, почти все современные авторы, включая постсоветских философов [2; 10; 23], особое внимание уделяют ленинскому определению материи, хотя отношение к нему у разных авторов заметно отличается. В частности, Ань Цинянь [2] видит в нём некий глубокий скрытый смысл и

подтексты, а Т.И. Ойзерман [23, с. 125–134] подчёркивает его неполноту и полагает, что более корректное определение было дано Г.В. Плехановым [26, с. 469]. Независимая и объективная оценка указанной дискуссии отвечала одной из задач данной работы, но отнюдь не главной её цели.

В данной работе мы не ставим целью и детальное рассмотрение истории появления и эволюции представления о материи как философской категории. Основной целью являлось уточнение определения материи и придание новому определению операционного характера, что позволило бы использовать его как рабочий инструмент в физике и других естественно-научных дисциплинах. В советский период такая задача в принципе не могла ставиться, по крайней мере в явном виде, а в постсоветский период всё философское наследие В.И. Ленина либо отвергалось, либо некритично, схоластически поддерживалось неоккоммунистическими адептами. Одной из конкретных задач исследования являлось освобождение имеющихся определений [15; 26] от присущего им сенсуализма, восходящего к определению Гольбаха [9, с. 84].

Как уже отмечалось выше, мы не подходим к решению поставленных задач исследования чисто академически, умозрительно. Было желание дать такое определение материи, которое могло бы быть положено в основу критерия её существования, критерия материальности объектов исследования в физике и других естественных науках. Такая задача представляется нам чрезвычайно актуальной именно в наше время, когда в физике, следуя средневековой схоластике и некоторым концепциям натурфилософии нового времени, снова вводятся бестелесные сущности типа тёмной энергии. Как уже отмечалось в нашей недавней работе [30], пространству также неадекватно приписываются атрибуты материи.

С одной стороны, грубое и тем более политизированное вмешательство философии в науку – феномен крайне вредный, и одним из наиболее ярких примеров такого вмешательства является лысенковщина. Детальная критика этого феномена представлена в статьях и письмах А.А. Любищева [20]. С другой стороны, в науке возникают такие ситуации, такие кризисные периоды, когда эмпирические факты и существующие теоретические представления нуждаются в философском осмыслении. Ещё И. Кант [10, с. 647–648] отмечал порочность чисто эмпирического подхода к познанию окружающего мира, хотя и являлся сторонником концепции теплорода, которая тогда казалась вполне логичной и подтверждающейся экспериментально. Если бы существовал и был принят критерий, позволяющий априори исключить из объектов исследования нематериальные сущности типа теплорода, то это, несомненно, пошло бы на пользу и сегодняшней науке.

Основными количественными характеристиками материи являются энергия E и масса m . Если ранее [35], в соответствии с формулой Эйнштейна $E = mc^2$ (c – скорость света), энергия и масса рассматривались как две стороны одной и той же медали (принцип эквивалентности), то в

настоящее время физика допускает такие сущности, как материя без массы и энергия без материи. Соответственно интерпретации этих понятий в контексте основной цели работы будет уделено особое внимание. В своё время, когда в науке появилась версия, что электрон обладает нулевой массой, А. Пуанкаре сразу же сделал вывод, что такой результат эквивалентен выводу о том, что электрон не является материей. В связи с этим выводом, глава XIV его работы «Наука и гипотеза» имеет заголовок «Конец материи» [27]. В наши же дни появление в науке отмеченных выше бестелесных сущностей и материи, не обладающей энергией и массой, осталось практически не замеченным физиками и философами.

Очевидно, что после В.И. Ленина и Г.В. Плеханова попытки какого-либо иного определения материи вообще не предпринимались. Одна из причин сводится, очевидно, к тому, что в зарубежной философии, которую в советский период называли буржуазной [33], материализм вообще не занимал заметного положения. Что же касается советских философов, то по идеологическим соображениям они могли лишь интерпретировать и комментировать имеющееся ленинское определение. Возникает вопрос и о причине явного сенсуализма, присущего определениям Гольбаха Ленина и Плеханова (см. раздел 2 данной статьи). В связи с этим вопросом необходимо напомнить, что работа В.И. Ленина [15] была написана в 1908 г. Именно конец XIX – начало XX столетий относят к началу третьей научной революции. Многие ее результаты еще не были должным образом обнародованы и осмыслены. Ранее внимание физиков было в основном сосредоточено на объектах мезоскопических (средних) по современным меркам масштабов: от долей миллиметра до нескольких миллионов километров (отдельные визуально наблюдаемые астрономические тела). Мезоскопические объекты воспринимаются органами чувств, и чувственное восприятие выступало, как отмечал Э. Мах [22], в роли первой ступени научного познания. На рубеже XIX и XX столетий, т. е. в период, относящийся к третьей научной революции, ситуация стала существенно изменяться: внимание фундаментальной физики привлекли как объекты микромира (молекулы, атомы, элементарные частицы), так и крупномасштабные объекты, вплоть до галактик и Вселенной в целом. Как на микро-, так и на макромасштабах роль чувственного восприятия заметно сужается и начинает исполнять лишь косвенную функцию посредника между изучаемым объектом и физическим прибором.

Основная идея данной работы сводится к тому, что в основу определения материи должно быть положено не чувственное восприятие, а взаимодействие между материальными объектами, включая взаимодействие между изучаемым объектом и физическим прибором. Мы рассматриваем взаимодействие как критерий материальности объекта и как основу операционного определения материи, которое дается в разделе 3 данной статьи.

2. Сенсуализм в определении материи: от Гольбаха до наших дней

По мнению автора работы [10], материализм насчитывает уже более двух с половиной тысячелетий своей истории. Действительно, и учение Аристотеля [3], и расцвет философской мысли в Китае [11] ассоциируются с IV-III вв до н. э. Однако представления о самом понятии материи, т. е. базовом понятии материализма, философской категории, формировались очень медленно, не говоря уже о непосредственных попытках определения этого понятия. Ленинское определение материи [15] предвосхитил лишь в XVIII в. П. Гольбах. Согласно Гольбаху, «материя вообще есть всё, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства» [9, с. 16]. Гольбах поясняет, что к материи относятся все существующие тела, включая неделимые атомы, находящиеся в непрерывном движении. Вместе с тем, поскольку в приведённом выше определении акцент делается на воздействии на чувства, то для определения Гольбаха характерен сенсуализм.

В XIX в. в передовых европейских странах бурно развивалась наука. В университетах и различных кружках возникло множество философских течений, стремящихся, используя результаты частных наук, разработать научную картину мира и найти способы построения гармонично развивающегося справедливого общества. Чтобы систематизировать очень широкий спектр философских учений, в 1886 г. Ф. Энгельс одним из первых рассмотрел так называемый «основной вопрос философии» [21, т. 21, с. 282], который имеет две стороны: онтологическую и гносеологическую. Первая из них – это вопрос о том, что является первичным и определяющим: материя или сознание. Вторая (гносеологическая) сторона заключается в вопросе о том, познаваем ли мир.

Вершиной материалистических философских учений стал разработанный в XIX в. диалектический материализм. Важнейшим понятием диалектического материализма является понятие материи, которое в силу его важности и широты получило название категории. Вместе с тем, в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса нет конкретного определения материи. В одном из своих главных произведений «Анти-Дюринг», написанном в 1876–1878 гг., Ф. Энгельс лишь указывает, что «единство мира в его материальности» [21, т. 20, с. 1–338]. Начиная с Ф. Энгельса, материалисты критерием существования материального объекта считают его движение. Такую точку зрения разделяли все советские философы. Сейчас, когда над нами не довлеет провозглашённый В.И. Лениным принцип партийности философии, соглашаться с точкой зрения Ф. Энгельса вовсе не обязательно. Тем не менее, представление о движении как основном атрибуте, признаке материи, некритично сохраняется и в современной науке. Постепенно сложилось представление о движении как о любом изменении, не только в природе, но и в обществе [38, с. 269–317]. На первый взгляд, такая точка зрения, т. е. соотнесение различных видов (форм) движения различным формам существования материи, представляется вполне резонной. Дей-

ствительно, простейшей форме движения отвечает механическое движение, т. е. перемещение одних тел относительно других, тепловым явлениям – хаотическое (тепловое) движение атомов и молекул, электрическим явлениям – движение электронов и других носителей заряда, оптическим – движение фотонов. Представление о движении как изменении состояния динамической системы, например, автомата, вошло в кибернетику [16].

Однако даже применительно к простейшему виду движения – механическому движению – возникает ряд проблем методологического характера, связанных с относительностью движения: в одной системе отсчёта тело может находиться в движении, а в другой – нет, и характер движения может существенно различаться в зависимости от выбора системы отсчёта. При переходе к рассмотрению термодинамической системы возникает ряд новых проблем. Представим себе сосуд, заполненный газом и находящийся в термостате. С одной стороны, в сосуде будет иметь место тепловое движение молекул. С другой стороны, при неизменных внешних условиях состояние газа не будет меняться миллионы лет, т. е. движение как изменение состояния системы будет отсутствовать. Ещё больше сложностей и противоречий возникает, если мы попытаемся проанализировать концепцию движения применительно к психическим, социальным и общественным процессам.

По Энгельсу, «движение есть способ существования материи. Нигде и никогда не бывало и не может быть материи без движения». И там же: «Материя без движения так же немыслима, как и движение без материи», «...лишённое движения состояние материи оказывается одним из самых пустых и нелепых представлений, настоящей “горячей фантазией”» [21, т. 20, с. 59]. Во времена Ф. Энгельса ещё не было кинематографа, телевидения и, тем более, голографии. Но уже тогда движущуюся тень или передаваемую при различных процессах энергию никак нельзя было отнести к материальным объектам. Почему же столь большое значение Ф. Энгельс придавал движению, конечно же очень важному, но не основному свойству материи? Одним из величайших открытий XIX в. было открытие закона сохранения и превращения энергии. Физикам этот закон позволял производить строго количественное описание низших форм движения, объяснять, рассчитывать, предсказывать различные явления. Тогда ещё не была в достаточной степени осознана важность релятивизма движения. Поле ещё не считалось видом материи, и неуничтожимость материи необоснованно отождествлялась с неуничтожимостью движения.

Сторонникам К. Маркса и Ф. Энгельса было понятно, что объединение диалектики с материализмом – великий переворот в философии. В рамках диалектического материализма были объединены все достижения предшествующих тысячелетий развития философии: формальная логика, диалектика, гносеология и онтология. Было провозглашено, что в мире нет ничего, кроме движущейся материи. Философские системы прошлых тысячелетий включали в себя все направления научных исследований. В силу

их более низкого уровня, их взаимодействие с частными науками приносило последним много вреда. Казалось, на новом качественном уровне философия может успешно доминировать над частными науками. Она, с высоты своего положения, может ставить перед частными науками проблемы, координировать их решение, определять предмет и методологию частных наук. Казалось, что построение научной картины мира с привлечением достижений частных наук является именно её задачей. Определение понятий, заимствованных из частных наук, научная картина мира, построенная на результатах, полученных в рамках частных наук, получают канонический статус – статус единственно верного учения. Возможно, была надежда перенесения методологии и понятий физики на высшие формы движения материи: биологическую, психическую и даже социальную. Именно поэтому, несмотря на явный интерес к понятию материи, Ф. Энгельс не предложил сколько-нибудь удовлетворительного определения этого понятия. По Энгельсу, «вещество, материя, есть не что иное, как совокупность вещей, из которых абстрагировалось это понятие» [21, т. 20, с. 550]. Можно согласиться с автором монографии [23], который полагал, что такое определение не вполне отвечало всем выдающимся открытиям естествознания даже эпохи Маркса и Энгельса.

В книге В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» дано следующее определение материи: «материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [15]. Т.И. Ойзерман полагает, что это определение «нельзя признать удовлетворительным, принципиально размежёвывающим несовместимые противоположности – материализм и идеализм» [23]. Тот же автор отмечает, что предложенное В.И. Лениным философское понятие материи не является новым как в марксистской литературе, так и в предшествующей марксизму философии. В частности, Т.И. Ойзерман ссылается на определение Плеханова: материя это то, что «посредственно или непосредственно, действует, или, при известных обстоятельствах, может действовать на наши внешние чувства» [26, с. 469]. Используя слово «действует», Г.В. Плеханов предвосхитил наше определение материи, представленное в следующем разделе статьи. Вместе с тем, Т.И. Ойзерман не прав, полагая, что определение Плеханова предшествовало ленинскому. Действительно, книга В.И. Ленина [15] вышла в свет в 1909 г., а работа В.Г. Плеханова с приведённым выше определением материи была опубликована через год, т. е. весной 1910 г. Учитывая, что в то время публикационная активность была несоизмерима ниже нынешней, можно заключить, что В.Г. Плеханов почти наверняка был знаком с книгой В.И. Ленина [15].

Разумеется, как и все остальные имеющиеся определения материи, предложенное В.И. Лениным определение не является ни вполне оригинальным, ни исчерпывающим. Однако, в отличие от Т.И. Ойзермана, мы

считаем, что для той эпохи определение Ленина можно считать наиболее полным. Действительно, В.И. Ленин чётко разграничил в нём понятие материи как философской категории и материального объекта. Далее, это определение отражает позитивно-онтологический и позитивно-гносеологический аспекты основного вопроса философии. Вместе с тем, ленинскому определению так же, как и определению Гольбаха, присущ сенсуализм. Однако замена фразы «воздействует каким-либо образом на наши чувства» (Гольбах) на фразу «дана человеку в ощущениях его» – все же шаг вперёд по сравнению с предшественниками. Следует также отметить, что В.И. Ленин вполне резонно, с нашей точки зрения, не стал «зацикливаться» на движении как свойстве материи.

В своё время В.П. Бранский предложил расширить определение материи и критерий материальности объекта, включив в них комплекс всех характеристик материи, отвечающих диалектической модели материального объекта [8]. Однако, следуя Л.Б. Баженову [37, с. 23–91], мы считаем такое расширение понятия материи нецелесообразным, хотя ленинское определение и не лишено недостатков. Одним из таких недостатков является присущий ему сенсуализм, несмотря на отмеченный выше шаг вперёд по сравнению с определением Гольбаха. Вместе с тем сенсуализм и не должен полностью исключаться из определения материи, поскольку, как отмечал ещё Э. Мах [22], ощущения – начальный «слой» человеческого познания. Ощущение как критерий материальности или критерий существования материи – уязвимая черта всех отмеченных выше определений материи, провоцирующая резонные, но бесплодные дискуссии. Можно, в частности, отметить аргументацию В. Шуппе и других представителей имманентной школы [33], которые справедливо отмечали, что для установления самого факта материальности объекта сенсуализм предполагает наличие мыслящего субъекта.

3. Взаимодействие как основной атрибут материи и критерий материальности

Как уже отмечалось ранее, интерпретация понятия материи как философской категории требует дополнительного исследования. В частности, оно касается уточнения дефиниции материи. Однако необходимо определиться с основной целью такого уточнения. Не разделяя многие очень разнообразие идеи и концепции неопозитивистов и операционалистов [47], мы тем не менее полагаем, что целесообразно исходить из некоторых основных методологических принципов указанных философских учений. Одним из таких принципов является стремление к построению материалистического учения, свободного от псевдонаучных спекуляций и нематериальных сущностей. Резонной представляется и идея неопозитивистов, которую разделяли А. Эйнштейн и В. Гейзенберг, что ненаблюдаемые объекты, например эфир, вообще не существуют как реальные (материальные) объекты. Соответственно, такие объекты следует исключить из научного

рассмотрения. В методологическом плане мы разделяем и идею операционистов о том, что определение того или иного значимого понятия должно быть рабочим не в смысле своей нестрогости, а в смысле возможности его практического применения [47].

В научном смысле упомянутый выше термин «наблюдение» отвечает тому или иному воздействию исследуемого объекта либо непосредственно на наблюдателя, либо опосредовано на другой материальный объект, в частности на измерительный прибор. В ходе осмысления результатов квантовой механики был сделан вывод о том, что наблюдение (измерение) связано как с действием изучаемого объекта на прибор, так и с воздействием прибора на объект наблюдения [7]. В механике тот факт, что механическое действие носит характер взаимодействия, известен уже со времён Г. Галилея и И. Ньютона. Таким образом, мы полагаем, что именно взаимодействие между материальными объектами следует рассматривать как основной атрибут и признак материальности объекта.

Полное освобождение определения материи от сенсуализма было бы даже нецелесообразным, поскольку ощущение отвечает первой ступени познания окружающего мира. В отличие от П. Гольбаха, Г.В. Плеханова и В.И. Ленина, Ф. Энгельс не пытался дать более или менее чёткое определение материи, но подчёркивал её объективное существование и детально обсуждал движение как основной атрибут материи. Однако по нашему мнению, основным атрибутом материи является не движение, а взаимодействие. Действительно, движение – понятие относительное и условное, а материя, не взаимодействующая с другими материальными телами, это уже не материя. Для нас оказалось неожиданным, что в первом томе пятитомной философской энциклопедии [38] не нашлось места для статьи, посвящённой понятию взаимодействия. Вместе с тем в Большой советской энциклопедии [6, т. 5, с. 7] взаимодействие рассматривается в качестве базовой философской категории, определяющей процессы взаимодействия объектов (субъектов) друг с другом, их изменение, взаимную обусловленность и порождение одних объектов другими. С таким рабочим определением в целом можно согласиться. Однако в этой же статье энциклопедии присутствует странное утверждение о том, что взаимодействие – это универсальная форма движения, развития. Получается, что по Энгельсу движение – это форма существования материи, а согласно [6], взаимодействие – это форма формы существования материи.

Простейший, с точки зрения физики, тип взаимодействия – механическое взаимодействие, т. е. механическое действие одного тела на другое, результатом которого является приобретение телом ускорения. Считается, что все существующие в природе взаимодействия сводятся к четырём фундаментальным взаимодействиям: гравитационному, электромагнитному, сильному и слабому [46]. Интуитивно смысл понятия взаимодействия понятен: имеется в виду воздействие одного тела на другое, отражение рассматриваемым материальным телом других материальных тел и суб-

станций. Под воздействием или действием мы понимаем изменение состояния тела под влиянием других материальных тел. Таким образом, взаимодействие, движение и причинность связаны друг с другом, но тем не менее взаимодействие как атрибут материи не вторично, а первично. Как и в естествознании, так и в философии концепция взаимодействия в полной мере не разработана.

В общем случае, т. е. не только в механике, действие имеет характер взаимодействия, хотя это не всегда принципиально для исследователя, например, это касается действия пробной массы на Солнце или планету. Вместе с тем, как уже отмечалось выше, Н. Бор первым обратил внимание на то, что в квантовой механике измерение имеет характер взаимодействия между объектом исследования и прибором. Как результат обсуждения понятий материи и взаимодействия мы предлагаем следующее рабочее определение материи, в котором сохраняется элемент сенсуализма, но в основу положено понятие взаимодействия как основного атрибута материи, критерия материальности: материя – это философская категория, обозначающая объективную реальность, которая регистрируется и познаётся посредством взаимодействия с другими материальными телами, включая физические приборы и органы чувств человека, а также материальными субстанциями (физическими полями).

Наше определение является рабочим в двух смыслах. Во-первых, оно, как и предыдущие определения, не претендует на то, что является вполне строгим и исчерпывающим. Такая же ситуация характерна для многих определений в математике и физике: определений множества, вероятности, силы, массы. Во-вторых, это определение является рабочим в операционном смысле, поскольку оно непосредственно указывает на способ (критерий) установления материальности объекта и его последующего познания. Разумеется, рабочий характер определений материи, включая наше определение, и недостаточная разработанность понятия «взаимодействие» могут спровоцировать ряд возражений, особенно у тех, кто отрицает адекватность понятия «материя» и необходимость решения проблемы её определения. В частности, в нашей работе [30] мы отчасти разделяли мнение А.Ф. Лосева [19, с. 21–186] о мифологичности ряда научных концепций, включая представления о пространстве и времени. В данной же работе мы вынуждены не согласиться с мнением А.Ф. Лосева о мифологичности понятия материи. К тому же, свое мнение А.Ф. Лосев формулирует не вполне профессионально, с неуместной, на наш взгляд, иронией. В частности, А.Ф. Лосев смешивает понятия материи как абстрактной философской категории и материального объекта, всего материального мира, хотя это различие хорошо понимал еще Аристотель [3]. Кроме того, А.Ф. Лосев, ссылаясь на отцов церкви – материалистов, отмечает, что последние признавали реальность Бога в той же степени, как и реальность чувственного восприятия предметов. Отчасти с критикой А.Ф. Лосевым понятия материи как «чувственно воспринимаемой вещи» можно согласиться, но такая

интерпретация слишком сенсуалистична, хотя, казалось бы, не только материальные вещи, но и чувства, идеи, информация действительно воздействуют на человека. Однако применительно к нематериальным объектам речь должна идти о действии в некотором переносном, метафорическом смысле. Примечательно, что в [16] А.Я. Лернер особо отмечает, что, в отличие от сигнала как материального носителя сообщения, информации, сама информация нематериальна. Примечательно также, что даже в магии, казалось бы крайне далёкой от материализма, магические манипуляции, как правило» осуществляются с использованием тех или иных материальных предметов [41]. По существу, будучи филологом, А.Ф. Лосев смешивает понятие материи с другим понятием, для которого нет единого общепринятого термина. В древнекитайской философии это понятие отвечало тому, что не является Дао: «имя, которое может быть названо, не есть настоящее Дао» [11]. Аналогично Дон Хуан, герой книг К. Кастанеды [13], делит все реальные (материальные) и идеальные объекты на две категории: тональ – это то, что может быть выражено словами и словесными образами, и нагваль – это то, что даже в принципе не может быть описано словами. По Дону Хуану, Бог – это тоже тональ, поскольку люди детально и образно «расписали» его мысли, действия, намерения, эмоции и даже внешность.

4. Энергия и масса как основные количественные характеристики материи

В советской философии рабочее определение энергии основывается на понятии движения как важнейшего атрибута материи, способа её существования. Движение включает в себя все происходящие в природе и обществе процессы. В самом общем виде движение – это изменение вообще, всякое взаимодействие материальных объектов. С этой точки зрения, восходящей к Ф. Энгельсу, не может быть материи без движения, как и движения без материи. Согласно философскому словарю [39], движение материи абсолютно, тогда как всякий покой относителен и представляет собой один из моментов движения. В этом же источнике: «Энергия – общая мера материального движения». В учебных пособиях по физике конца XX – начала XXI столетия такое определение повторяется с некоторыми вариациями. Например, в [29, с. 85] энергия определяется как мера движения и взаимодействия. С философской точки зрения объединение в этом определении столь разных понятий, как движение и взаимодействие, представляется неадекватным. Фактически данное определение, взятое из 3-го издания Большой советской энциклопедии [6, т. 30, с. 191], издававшейся в 1970-е гг., просто констатирует подразделение энергии на кинетическую и потенциальную. А вот определение энергии как меры движения во всех его формах на первый взгляд представляется вполне резонным. Однако, как уже отмечалось в нашей работе [31], более детальный анализ приводит к выводу, что в конечном счёте определение энергии как меры движения

материи заводит в тупик. Действительно, даже начиная с простейшего типа движения (механического), такое определение энергии приводит к противоречиям. Механическое движение тела (материальной точки) относительно. Соответственно, в одной системе отсчёта тело может обладать кинетической энергией, а в другой – нет. Почему-то никто ранее не отмечал, что в зависимости от выбора системы отсчёта любому телу отвечает бесконечное множество значений кинетической энергии.

Согласно [6, т. 30, с. 191], каждой форме движения материи отвечает определённая форма энергии: механическая, электромагнитная, химическая и т. д., хотя там же отмечается условность такого подразделения. Однако, ссылаясь на марксистско-ленинскую философию, некоторые авторы признают биологическую и даже социальные формы движения материи. А если так, то им должны соответствовать свои формы энергии. Применительно к биологической науке такую точку зрения можно квалифицировать как философский витализм. Еще более проблематичным является соотношение психологических процессов с особой формой энергии – психической энергией. Этот термин был введён в научный обиход З. Фрейдом [40]. Мы полагаем, что использование З. Фрейдом таких физических терминов, как «энергия» и «сублимация», связано с влиянием на него стажировки в институте Г. Гельмгольца, сочетавшего интерес к физиологии и медицине с профессиональным интересом к физике, включая термодинамику. Что же касается понятия психической энергии, то мы согласны с автором монографии [44], который отмечал, что психическая энергия – не более, чем метафора. В настоящее время этот термин, а также термин «энергия пси» используется только в околонучных и мистических изданиях. Что же касается исторического материализма и его соотношения с какими-то особыми формами движения и энергии, то такое занятие нам тем более представляется бесперспективным.

Таким образом, никакого строгого или хотя бы рабочего, но адекватного определения энергии никому дать не удалось. Соответственно, по-прежнему никто не опроверг мнение Р. Фейнмана, отмечавшего, что физики до сих пор не знают, что такое энергия [36, с. 73]. Физики знают только как рассчитывать её изменение в различных конкретных процессах. Мы также не претендуем на собственное определение энергии. Однако пояснить, что же именно характеризуют понятие энергии и тесно связанное с ним понятие массы не только возможно, но даже необходимо. Отметим сначала, что более значимым является не абсолютное значение энергии, а её изменение. Именно энергия является количественной мерой степени изменения состояния тела или системы тел, возможности такого изменения, тенденции к изменению. Однако чем больше энергия, тем более затруднительным, инерционным будет её изменение, например, изменение кинетической энергии массивного тела. Соответственно, масса является мерой такой инерционности, включая инерцию в обычном смысле. Тесную связь между энергией E и массой m вскрыла формула Эйнштейна $E =$

mc^2 . В соответствие с этой формулой, энергия и масса – две стороны одной медали. Одна сторона (энергия) – склонность и способность к изменению, а другая (масса) – к инертности, неизменности.

До 1970-х гг. понятие релятивистской массы m , фигурирующей в формуле Эйнштейна, не вызывало каких-либо сомнений [35]. Однако, начиная с 1970-х гг., под влиянием стандартной модели элементарных частиц наметилась тенденция к отказу от этого понятия. В частности, в курсе теоретической физики Л.Д. Ландау и Е.М. Лифшица используется только масса покоя m_0 [14]. Начиная с 1989 г. идею отказа от понятия релятивистской массы активно пропагандировал Л.Б. Окунь [24; 25], который помимо типичной для работ по физике аргументации использовал также некоторые приёмы психологического характера. В частности, понятие релятивистской массы было названо физическим вирусом, а для того, чтобы подтвердить, что А. Эйнштейн понятие релятивистской массы якобы не вводил, Л.Б. Окунь приводит фотокопии фрагментов писем Эйнштейна. У А. Эйнштейна действительно не фигурирует термин «релятивистская масса» но само это понятие ввёл именно он. Действительно, в своей работе [43] А. Эйнштейн пишет, что «увеличив на W энергию тела, получим массу, равную $m = W/c^2$ ». Таким образом, А. Эйнштейн явно имел в виду релятивистскую массу, которая возрастает при увеличении энергии тела. Примечательно, что В.Л. Гинзбург, главный редактор УФН, поддержал публикацию работы Р.И. Храпко [42] – гораздо менее именитого автора, чем его оппонент Л.Б. Окунь. Мы рекомендуем заинтересованным читателям полемическую статью С. Робатеня [28], связанную с этой дискуссией.

В заключение данного раздела отметим, что закон сохранения энергии отражает невозможность создания и уничтожения материи: ни материя, ни энергия не могут быть созданы или уничтожены. Вместе с тем в некоторых публикациях можно столкнуться с термином «создание/генерация материи» («creation/generation of matter»). Однако в данном случае мы имеем дело с подменой понятий, спровоцированной тем, что английское слово «matter» отвечает как термину «материя» в философском понимании, так и веществу. В подлинно научных, а не псевдонаучных статьях речь идет о создании вещества в виде электрон-позитронной пары из света, т. е. фотонов высокой энергии [45], которые отвечают полевой форме материи.

5. Нематериальные сущности в физике

На наш взгляд, признание материальности окружающего мира, по крайней мере на интуитивном уровне, – необходимый признак любой адекватной физической теории. Действительно, ни одному профессиональному исследователю не приходило в голову привлекать идею Бога или высшего разума для объяснения физических, химических или биологических явлений. Это же касается признания объективного существования

окружающего мира, законы и закономерности которого познаются через субъективные ощущения и образы.

История науки демонстрирует неоднократные попытки возникновения или возрождения представлений об особых нематериальных сущностях для объяснения физических и химических явлений. В частности, это касается эфира – особого пятого первоэлемента, добавленного Аристотелем к первым четырём материальным элементам (земле, воде, воздуху и огню) [4, с. 299]. Физики вспомнили об эфире в конце XIX века, пытаясь конкретизировать среду, в которой распространяются электромагнитные волны, предсказанные теорией Максвелла. Однако опыты А. Майкельсона и Э. Морли не выявили никаких следов движения Земли относительно эфира, и отрицательный результат этих опытов рассматривается как основная предпосылка специальной теории относительности [35]: А. Эйнштейн пришёл к общепринятому в настоящее время выводу, что эфир как некая мировая среда вообще не существует. Тем не менее представления об эфире нашли развитие в лженаучном направлении, называемом «эфиродинамикой» [5].

В 1669 г. И. Бехер ввёл представления о невесомом флюиде, который улетучивается при горении. Несколько позже Г. Шталь назвал этот флюид флогистоном [1]. Интересно, что Л. Лавуазье, опровергнувший сто лет спустя флогистонную теорию, сам ввёл в научный обиход ещё одну невесомую и непосредственно не обнаруживаемую экспериментально сущность – теплород. Концепция теплорода оказалась очень живучей: её опровергли лишь в середине XIX в. Историк физики Б.И. Спасский посвятил теплороду и другим нематериальным флюидам целый раздел своей книги [34]. Примечательно также, что ещё в середине XVIII в. М.В. Ломоносов [18] понимал, что сущность тепловых явлений сводится к хаотическому движению молекул (корпускул), но его труд остался практически незамеченным научным сообществом.

Наиболее ярким современным примером невесомых, ни с чем не взаимодействующих и экспериментально не обнаруженных сущностей является тёмная энергия как одна из составляющих «тёмного сектора», в который входит также и тёмная материя. Тёмную энергию ввели для объяснения ускоренного расширения Вселенной. Такая интерпретация отвечает одному из трёх достаточно надуманных определений тёмной энергии. В соответствии со вторым определением, тёмная энергия – это то же самое, что и введённая А. Эйнштейном космологическая постоянная [49]. Согласно третьему определению, тёмная материя – это модифицированная гравитация на расстояниях порядка наблюдаемой части Вселенной [17]. Все эти три определения представляются некорректными и неэквивалентными. Первое из них рассматривает энергию, т. е. физическую величину, как некую субстанцию. Второе интерпретирует константу как субстанцию. Третье же сводится к тавтологии: тёмная энергия, объясняющая ускоренное расширение Вселенной, – это тёмная энергия.

О путаной интерпретации понятия тёмной энергии можно судить и по работе [48]. Во введении авторы отмечают, что обычно предполагается, что взаимодействие между тёмной энергией и тёмной материей отсутствует. Однако, по мнению данных авторов, загадка расширения Вселенной может быть решена, если допустить, что существует «спаривание» (coupling) между тёмной энергией и тёмной материей. В результате такого спаривания последняя наделяется энергией. На наш взгляд, теоретические модели такого типа отвечают возврату к методологии средневековой науки.

Возникает вопрос о том, почему же попытки введения и активного продвижения нематериальных сущностей столь живучи? Основная причина сводится к тому, что такая методология – самый простой, лежащий на поверхности путь эмпирического объяснения соответствующего явления. В каком-то смысле такой путь можно интерпретировать как неопатристику, где на место Бога ставится введённая сущность, существование которой экспериментально подтвердить невозможно. Об этом писал ещё на рубеже XVIII и XIX вв. И. Кант [12] на примере теплорода, существование которого нельзя доказать на опыте, но «оно должно быть постулировано как предмет возможного опыта». Как ни странно, в своей работе «Об основании на априорных принципах переходе от метафизического естествознания к физическому» (1798–1803) он пытается обосновать не только возможность, но и целесообразность введения в научный обиход ряда сущностей, не воспринимаемых ни органами чувств человека, ни физическими приборами. Однако как положительную сторону его воззрений следует отметить упоминание о возможном хотя бы в принципе эксперименте по обнаружению такой субстанции.

6. Заключение

Материя является одной из основных философских категорий, и, разумеется, на протяжении нескольких столетий после попытки Гольбаха дать её определение, представления о материи эволюционировали по мере накопления научных знаний об окружающем мире. Но по-видимому, после В.И. Ленина попытки дать какое-либо иное рабочее определение материи не предпринимались. Поскольку для однотипных определений Гольбаха, Плеханова и Ленина характерен сенсуализм, мы попытались дать альтернативное определение материи, освободив его от присущего прежним определениям сенсуализма. В соответствии с нашим определением, представленном в разделе 3 данной статьи, основным свойством материи является не движение, как это полагал Ф. Энгельс, а взаимодействие с другими материальными телами, включая не только органы чувств человека, но и физические приборы. Применение приборов существенно расширяет возможности обнаружения и изучения объектов окружающего материального мира. Более того, на современном уровне развития науки новые знания об окружающем мире порой достигаются при использовании не про-

сто стандартных серийных приборов, а современных сложных приборных комплексов.

Вместе с тем наличие того или иного взаимодействия объекта с прибором остаётся единственным критерием его материальности. В своё время, как уже отмечалось в предыдущем разделе, И. Кант допустил ошибку, горячо отстаивая необходимость и целесообразность введения в научный обиход нематериальных субстанций типа теплорода, которые непосредственно не обнаруживаются экспериментально. В современной физической науке аналогом теплорода является тёмная энергия. Как отмечалось выше, к настоящему времени отсутствует даже её общепринятое определение. Имеются и разные точки зрения по поводу того, взаимодействует ли она с материальными объектами, включая тёмную материю, которая, по крайней мере гипотетически, считается материальной. В ситуации с интерпретацией тёмной энергии необходимо внести хотя бы некоторую определённую ясность. Энергия в общепринятом физическом понимании, т. е. физическая величина, даже в принципе не может быть материей, взаимодействуя с другими материальными объектами. Если же в данном случае слово «энергия» используется как метафора, то это необходимо чётко оговорить во избежание подмены понятий. Далее, если признать, что экспериментальное обнаружение тёмной энергии даже в принципе невозможно, то это эквивалентно утверждению о её нематериальности. В таком случае, подобно мировому эфиру, флогистону и теплороду, концепцию тёмной энергии следует либо полностью изгнать из науки, либо признать, что она является чисто умозрительной абстрактной моделью, подобной, например, магнитным зарядам, которые не существуют, но формально до сих пор иногда используются в некоторых вычислениях.

В нашем определении материи сохраняется её интерпретация как объективной реальности. В XX столетии, начиная с позитивистов и операционалистов, стали особо подчёркивать роль субъекта-исследователя, уникальность отдельного эксперимента и наличие субъективного отпечатка на физической картине мира каждого индивидуума. В частности, представления об индивидуальной картине мира характерны для Сартра, наиболее известного представителя экзистенциализма [32]. Однако признание того, что доля истины присутствует и у Э. Маха, и у П. Бриджмена, и у Ж.П. Сартра не ставит под сомнение выдвинутую в нашей работе концепцию материи, в которой взаимодействие выступает в качестве её основного признака и критерия существования.

В дальнейшем было бы целесообразно более детально проанализировать развитие представлений о материи в физической науке, отвечающих объектам различных масштабов: на уровне микромира, мезоскопического макромира и крупномасштабных объектов, включая Вселенную. Однако решение такой задачи выходит за рамки данной работы, которую можно рассматривать как приглашение к дискуссии по всем затронутым в ней вопросам.

Авторы выражают признательность И.В. Талызину за помощь в подготовке рукописи и за дискуссию.

Список литературы

1. Азимов А. Краткая история химии. М.: Мир, 1983. 189 с.
2. Ань Цинянь. Ленинское определение материи и анализ выражения «показания органов чувств» // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 134–140.
3. Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
4. Асмус В.Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1976. 543 с.
5. Ацкоковский В.А. Общая эфиродинамика. М.: Энергоатомиздат, 1990. 280 с.
6. Большая советская энциклопедия: в 30 т / изд. 3. М.: Советская энциклопедия, 1969–1978.
7. Бор Н. Открытое письмо Организации Объединенных Наций // УФН. 1985. Т. 147. Вып. 2. С. 357–366.
8. Бранский В.П. Философское значение «проблемы наглядности» в современной физике. М.: Книжный дом «Либроком», 2010. 192 с.
9. Гольбах П. Избранные философские произведения: в 2 т. М.: Мысль, 1963. Т. 1. 715 с.
10. Горан В.П. Ленинское определение материи в историко-философской перспективе // Вестник НГУ. Серия Философская. 2009. Т. 7, № 2. С. 136–146.
11. Древнекитайская философия: в 2 т. М.: Изд-во Социально-экономической литературы, 1972. Т. 1. 364 с.
12. Кант И. Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1966. Т. 6. 743 с.
13. Кастанеда К. Учение дона Хуана. Отдельная реальность. Путешествие в Икстлан. Киев: София, 1992. 736 с.
14. Ландау Л.Д., Лифшиц Е.М. Теория поля. М.: Наука, 1973. 505 с.
15. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч.: в 55 т., изд. 5, М.: Изд-во политической литературы, 1968. Т. 18. С. 7–384.
16. Лернер А.Я. Начала кибернетики. М.: Наука, 1967. 400 с.
17. Ливио М., Рисс А. Ребус тёмной энергии // В мире науки. 2016. № 5/6. С. 51–57.
18. Ломоносов М.В. Размышления о причине теплоты и холода // Полн. собр. соч.: в 10 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. Т. 2. С. 7–56.
19. Лосев А.Ф. Философия, мифология, наука. М.: Изд-во политической литературы, 1991. 524 с.
20. Любищев А.А. В защиту науки. Л.: Наука, 1991. 295 с.
21. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. / изд. 2. 1955–1974.
22. Мах Э. Анализ ощущений. М.: Территория будущего, 2005. 304 с.
23. Ойзерман Т.И. Марксизм и утопизм. М.: Прогресс–Традиция, 2003. 568 с.
24. Окунь Л.Б. Понятие массы // УФН. 1989. Т. 158, № 3. С. 511–530.
25. Окунь Л.Б. Формула Эйнштейна $E_0 = mc^2$. Не смеётся ли Господь Бог? // УФН. 2008. Т. 178, № 5. С. 541–555.
26. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: в 5 т. М.: Госполитиздат, Соцэкгиз, 1957. Т. 3. 784 с.

27. Пуанкаре А. Наука и гипотеза // Пуанкаре А. О науке. М.: Наука, 1983. С. 5–152.
28. Робатень С. К вопросу о стандартах. 11. Сравнительный анализ двух элементарных формул // Академия Тринитаризма. М.: Эл. № 77-6567, публ. 1593, 03.05.2011.
29. Савельев И.В. Курс общей физики: в 3 т. СПб.; М.; Краснодар: Лань, 2022. Т. 1. 436 с.
30. Самсонов В.М., Петров Е.К. Пространство: абстрактное понятие или материальная реальность? // Вестник ТвГУ. Серия «Философия». 2020. № 4 (54). С. 7–20.
31. Самсонов В.М., Петров Е.К. О проблеме корректного определения базовых понятий в физике // Вестник ТвГУ. Физика. 2012. № 16. С. 37–49.
32. Сартр Ж.П. Проблемы метода. М.: Академический проспект, 2008. 222 с.
33. Современная буржуазная философия. М.: Изд-во МГУ, 1972. 656 с.
34. Спасский Б.И. История физики. Ч. 1. М.: Высшая школа, 1977. 320 с.
35. Угаров В.А. Специальная теория относительности. М.: Наука, 1969. 304 с.
36. Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике: в 9 т. М.: Мир, 1965. Т. 1. 440 с.
37. Философия естествознания. Вып. первый. М.: Изд-во политической литературы. 1966. 413 с.
38. Философская энциклопедия: в 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1960. Т. 1. 504 с.
39. Философский словарь. М.: Изд-во политической литературы, 1968. 432 с.
40. Фрейд З. «Я» и «Оно» // Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 351–392.
41. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: в 2 т. М.: Терра–Книжный клуб, 2001. 528 с.
42. Храпко Р.И. Что есть масса? // УФН. 2000. Т. 170, № 12. С. 1363–1371.
43. Эйнштейн А. Принцип относительности и его следствия в современной физике // Собр. научных трудов: в 4 т. М.: Наука, 1965. Т. 1. С. 138–164.
44. Ярошевский М.Г. Психология в XX столетии. М.: Политиздат, 1974. 447 с.
45. Adam J. et al. Mesurament of e+e- momentum and angular distribution from lineally polarized photon collision // Phys Rev. Lett. 2021. V. 127. P. 052302.
46. Braubat S., Giacomelli G., Spiro M. Particles and Fundamental Interactions. Springer; Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Business Media, 2012. 504 p.
47. Bridgman P. The logic of modern physics. N.Y.: MacMillan publ., 1927. 228 p.
48. Comelli D., Pietroni M., Riotto A. Dark energy and dark matter // Phys. Rev. Lett. B. 2003. V. 571. P. 115–118.
49. Peebles P.J.E., Ratra B. The cosmological constant and dark energy // Rev. Mod. Phys. 2003. V. 75. P. 559–613.

INTERACTION AS A CRITERION OF MATERIALITY AND THE BASIS FOR OPERATIONAL DEFINITION OF MATTER

V.M. Samsonov, E.K. Petrov

Tver State University, Tver, Russia

Analyzing the existing definitions of matter (P. Holbach, G.V. Plekhanov and V.I. Lenin), we made a conclusion that sensualism inherent to these similar definitions may be considered as their main drawback. In addition, it was concluded that not motion, as F. Engels believed, but interaction is the main attribute, a signature of matter, a criterion of materiality. The interaction of an object with other material bodies, including physical instruments and the human sense organs, is the basis of our operational definition of matter. Concepts of the energy and mass, considered as basic characteristics of material bodies and material physical fields, are also discussed.

Keywords: *matter, interaction, operational definition, energy, mass.*

Об авторах:

САМСОНОВ Владимир Михайлович – доктор физико-математических наук, профессор, профессор кафедры общей физики ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь, Россия. E-mail: samsonoff@inbox.ru.

ПЕТРОВ Евгений Кузьмич – независимый исследователь, г. Тверь, Россия. E-mail: egen.petrov1948@mail.ru.

About the authors:

SAMSONOV Vladimir Mikhailovich – PhD, Professor, Department of general Physics, Tver State University, Tver, Russia. E-mail: samsonoff@inbox.ru.

PETROV Eugene Kuzmich – senior scientific researcher, retired, Tver, Russia. E-mail: egen.petrov1948@mail.ru.

УДК 1(091):316.3

КОНЬЮНКТУРНОЕ СООТВЕТСТВИЕ ПРОЕКТОВ СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

Н.Н. Равочкин^{1,2}, П.Н. Рвалов¹

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

²ФГБОУ ВО «Кузбасская государственная сельскохозяйственная академия», г. Кемерово

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.061

Современный мир обращается к богатому и перманентно обновляющемуся интеллектуальному наследию. Однако идеи сами по себе ничего не означают и не могут обеспечить хоть какой-нибудь эффект, пока не воспринимаются и не интерпретируются различными акторами. Зачастую для социальных преобразований используются несколько идей, объединенных вокруг определенного вектора эволюции. Именно идеи позволяют воплотить своего рода желаемый замысел и концептуальные основания нового общества с учетом влияния на них множества параметров, образующих конъюнктуру. Воплощаясь в различных реалиях, сочетания идей создают уникальные социальные феномены, которые позволяют национальным государствам реагировать на регулярно возникающие вызовы. Встает вопрос по поводу того, как и почему идентичные проекты социальных преобразований неодинаковым образом воплощаются в эмпирических контекстах. Настоящая статья посвящена рассмотрению влияния конъюнктуры на практическое воплощение идейных синтезов как проектов социальных преобразований. Авторы рассматривают конъюнктуру и ее составляющие. Осуществлен социально-философский анализ ряда проектов, касающихся инновационного развития общества, применения электронных технологий в образовании и самозанятости населения. На примерах реализации идеи инновационного развития в России показано высокое значение конъюнктуры, существенно затрудняющей данную инициативу. Авторами обобщены идеи дистанционного образования и объяснено, почему оценки онлайн-курсов как минимум являются амбивалентными. Неполное воплощение проекта самозанятости аргументированно объясняется национальными особенностями менталитета и правосознания. В заключение подведены итоги и намечены перспективы дальнейших исследований.

Ключевые слова: *идея, социальные преобразования, конъюнктура, инновация, эволюция, общество, трансформации, контекст.*

В современных социально-философских исследованиях все рельефнее прорисовывается идейная тематика, которая с учетом прагматики дискурса касается того, как интеллектуальные конструкты воплощаются в обществе и каким образом они реконфигурируют функционал тех или иных структур. Представители научного сообщества все чаще признают

детерминационное и объяснительное воздействие комбинаций и модификаций идей как факторов, способствующих достижению обществом желаемой эволюционной траектории развития и лежащих в основе социально значимых действий и практик. Описанное положение дел актуализирует вдумчивый и тщательный анализ того, как ментальные конструкты в значении идеальных гносеологических замыслов общественных преобразований воплощаются в качестве продуктов в форме институтов или иных феноменов социального бытия.

Условия воплощения идей, умело синтезированных интеллектуалами-теоретиками в целые проекты и программы социальных преобразований, логично будет рассматривать как некоторую конъюнктуру. Именно в ее координатах соединены уникальные параметры и реализуются самые различные действия по производству социально значимых объектов и форм человеческой активности. Справедливо полагать, что в конъюнктура определяет и последующее функционирование самих имплементированных в социуме идей, что, самоочевидно, проявляется в соответствующих измененных феноменах. Более того, именно конъюнктура требует адаптации проектов к контекстуальным реалиям коллективного бытия, в противном случае отклонения в эффекте после реализации идей представляются нам весьма значительными, что вряд ли поспособствует совершенствованию общественных отношений.

Генеральной идеей современности, сосредоточивающей вокруг себя абсолютное большинство социальных проектов, можно считать «инновационность мира», а многочисленные интерпретации данного ключевого смысла в расплывленном виде легко узнаваемы в риторике акторов преобразований. Начнем с того, что применительно к нашему исследованию «инновации» целесообразно рассматривать в качестве механизмов реального применения научно обоснованных и разработанных современных технологий в общественной практике [10]. Через такое понимание социальные теоретики могут охватить основания любых сфер общественной жизни, поскольку подразумевается повсеместное использование новых технологий, к примеру конкурентной борьбы, затрагивающих, как известно, экономическую, политическую, культурную и иные экспансии для достижения субъектами своих целей.

Тем не менее упрощенное понимание идеи инновационного развития общества зачастую предполагает возникновение каскада трудностей не только в применении, но и формулировании. Так, изначально возникает вопрос о критериях и их достаточности по поводу того, какие идеи будут инновационными в полном смысле, а какие нет, более того, чаще мы имеем дело с неверно интерпретированными нетривиальными замыслами и т. д. Что касается практического воплощения различных идей, сочетающих в себе «нечто новое», то здесь помимо специфики когнитивных и ценностных установок акторов реализации проектов социальных преобразований неизбежно обнаруживается влияние конъюнктуры конкретного общества,

зачастую имеющего национальные маркеры. В этом мы соглашаемся с Д.Д. Намнановым, рассматривающим современную Россию. Отметим, что в анализируемом им обществе реализуются интенции влиятельных субъектов по поводу внедрения инновационных технологий, а магистральным в этом плане путем является область экономики и предпринимательства, что способствует выходу российского государства на качественно новый уровень. Однако теория отличается от практического воплощения идей, о чем свидетельствуют определенные трудности в национальном эмпирическом контексте: «Либеральные механизмы рынка не приводят автоматически к быстрому развитию высокотехнологических производств. Более того, проводимые реформы ухудшили и без того плачевное положение экономики и продемонстрировали полное отторжение инноваций даже по сравнению с советской практикой хозяйствования» [7, с. 286]. Мы видим, что привнесение и попытки использования внешне безупречных, жизнеспособных, перспективных и доказавших свою эффективность идей инновационной перестройки общественно-экономических отношений попросту не нашли должного отклика и, по сути, оказались неприменимы в конъюнктуре российской действительности. Более того, в некоторых случаях можно говорить не о простом непринятии, но об агрессивном догматизме по отношению к иницилируемым интеллектуалами инновациям, что само по себе выглядит парадоксальным и не корреспондирует с адекватным реагированием на имеющийся спектр вызовов современности.

Описываемая праксиологическая проблема может быть сведена к тому, что процесс формирования инновационных моделей общества, с одной стороны, подразумевает использование конгруэнтных идей для того или иного социума, сосредоточенных вокруг более приемлемых концептов организации общественно-экономических связей и отношений. С другой стороны, налицо необходимость учета актуальных условий социального бытия в общепланетарном масштабе и последующего переноса на конкретную социальную систему с учетом корректировок проектов общественных изменений. Однако в российском государстве ключевым акторам все же удалось частично снять имеющиеся противоречия и преодолеть конъюнктурные препятствия благодаря, во-первых, усилению государственного регулирования экономики, а во-вторых, за счет обращения к так называемому «ручному управлению» при решении региональных и отраслевых задач [7].

Вместе с тем необходимо сказать, что даже применив на практике обозначенные методы, акторам не удалось воплотить проекты инновационного социально-экономического развития России в полной мере. Имеющими наибольший удельный вес причинами, относящимися к конъюнктурным условиям, являются: 1) затянувшийся переходный этап национальной экономики; 2) технико-технологическое отставание России от государств ядра; 3) беспрецедентная поляризация доходов населения; 4) гипертрофированное состояние еще не отживших свой век социально-

экономических отношений; 5) отсутствие реальной конкуренции и структурно-функциональных условий формирования инноваций; 6) институциональные разрывы с преобладанием неформальных и зачастую идущих вразрез с законодательством практик; 7) уменьшение численности населения [2; 7].

Отдельно рассмотрим сложившуюся в российском обществе демографическую конъюнктуру. Начнем с того, что снижение численности населения не является ключевой детерминантой на пути модернизации государства. Однако морально-этический аспект этой затянувшейся тенденции усугубляет скепсис целого ряда социальных групп по поводу действительной заинтересованности властных акторов в подобного рода амбициозных проектах. В результате идеи, содержащие в себе ориентации на инновации, зачастую не проходят культурные фильтры и воспринимаются как фасадные. Логика проста – негативная демографическая динамика ставит под сомнение необходимость преобразований и модернизации. Другой немаловажной составляющей российской демографической конъюнктуры оказывается неравномерное распределение жителей страны по регионам. Любопытно, что большая часть живет до Уральских гор, в то время как ресурсная база российского государства расположена за ними, вследствие чего возникает ряд проблем, связанных с «вовлечением энергетических и сырьевых ресурсов в экономический оборот, а также с модернизацией соответствующих производственных процессов, приданием им инновационного вектора развития в условиях, когда большая часть трудового потенциала сосредоточена в центральной части страны» [4, с. 134]. В итоге складывается весьма напряженная ситуация, при которой численность трудоспособного населения страны непропорциональна, что также оказывает негативное влияние на реализацию инновационного развития российского общества.

В качестве резюме по первой центральной социальной идее укажем на то, что стартовые позиции России для формирования инновационной экономики оказались далеки от тех, что были заложены многочисленными интеллектуалами-теоретиками и приняты в программах и стратегиях развития государства. Опыт реализации идей построения инновационного роста имеет свою ярко выраженную специфику, которая связана с поиском инструментов для устранения связанных с модернизацией страны негативных конъюнктурных условий. Экономические, демографические, технологические, политические факторы в многочисленных взаимосвязях не просто затормаживают, но и отклоняют практическую реализацию проектов инновационных преобразований от желаемого замысла, поскольку по умолчанию происходит преломление идей о контекстуальные реалии. В очередной раз отметим тот факт, что изначальный принцип инновационного развития общества не может универсальным образом объективироваться в различных эмпирических контекстах. Следовательно, механика его реализации для российской действительности однозначно требует до-

работки с учетом целого ряда условий функционирования государства. Простое копирование существующих проектов инновационного развития общества по западному или же восточному образцу для российской действительности выглядит неправомочным и вовсе может считаться неудачным примером «подражания».

Еще одной идеей, которая реализуется в целом ряде современных проектов социальных преобразований, можно считать комплексную цифровизацию общественной жизни. Принимая во внимание масштабы дигитализации и ограниченность исследования, мы остановимся на рассмотрении дистанционного образования и внедрения в учебный процесс онлайн-курсов. Переход к цифровизации образования стал возможен благодаря развитию технико-технологических оснований общества. Еще Э. Тоффлер высказывал положение о трех этапах развития общества и полагал, что наличие определенных технических средств определяет специфику функционирования тех или иных социальных систем. Общеизвестно, что переходы от одной стадии к другой интерпретируются этим американским мыслителем как революции, причем третья из них – современная, она же информационная – отличается гораздо большей интенсивностью, а ее реализация пришлась буквально на несколько десятилетий. Принципиальной оказывается связь третьей научно-технической революции с данными как основанием всестороннего развития общества и компьютерными технологиями как неотъемлемым элементом современных intersubjectивных взаимодействий. В целом тоффлеровская концепция открывает понимание того, что в третью волну индивиды будут не только опираться на передовые технические средства в области получения знаний, но и беспрецедентным образом воспроизводить их в глобальной сети и транслировать посредством новых медиа. Одним из следствий технико-технологического переоснащения общества становится формирование так называемого «электронного коттеджа», в рамках содержания которого исполнение трудовых обязанностей может быть реализовано в дистанционном формате с использованием Интернета и системы видеочатов, что не оказывает негативного влияния на качество выполняемых трудовых обязанностей [12, с. 320–340]. Многочисленные социальные проявления подобного использования цифровых ресурсов можно наблюдать на роботизированных заводских площадях, в сфере услуг и даже в процессе взаимодействия властей с населением.

Среди прочих значимым является прикладной аспект использования электронных ресурсов в сфере образования. Еще задолго до пандемии и массового обращения к дистанционным образовательным технологиям перед имеющими доступ к Интернету людьми были открыты возможности получения образования и/или прохождения разнообразных курсов в режиме онлайн. Однако с переформатированием привычных взаимодействий на фоне перманентно растущих потребностей мирового населения национальные государства и международные ассоциации пришли к выводу о

реализации проекта, меняющего традиционные образовательные технологии. Существенным оказывается возможность удаленного прохождения курсов и освоения образовательных программ. Конечно, на практике это привело к определенным отклонениям. Скажем, за счет такой массовизации снизилась потребность в прежнем административном и педагогическом штате, а многие образовательные организации попросту перестали существовать, правда, одновременно с этим произошла институционализация исключительно онлайн-школ и университетов.

По большому счету в координатах современного образовательного пространства применение информационных технологий является априорным, поэтому дистанционные способы обучения оказываются не только современными и прогрессивными, но и витальными, коррелируя с жизнеспособностью образовательных организаций. Некоторые ученые полагают, что «использование информационных технологий повышает эффективность обучения, вносит элемент игры, мотивирует обучающихся на более погруженное, осознанное обучение» [13, с. 105]. Такое позитивное восприятие образовательных информационных технологий определяется, в первую очередь, установкой апологетов данной формы взаимодействия между педагогами и учащимися. Вдобавок полагается, что формируется новый образ учителя как продвинутого педагога, который осознает особенности нового образовательного процесса и применяет передовые технологии. Необходимо отметить и метаморфозы образа современного студента – отныне потребителям образовательных услуг необходимо обладать определенным уровнем волевого самоконтроля для полноценного и успешного прохождения выбранного курса, в противном случае весь процесс обучения попросту лишается своего смысла и сводится к банальному получению диплома.

Повышение транспарентности современного мира и его нелинейная динамика способствуют широкому распространению открытых онлайн-курсов [1; 3; 5; 13]. Революционность такого проекта заключается в демократизации образования, прежде всего за счет общедоступности и бесплатности предлагаемых продуктов. Другим референсом становится ярко выраженный прагматизм, поскольку необходимые курсы проводятся лучшими университетами мира. Общее понимание сущности онлайн-курсов позволяет выделить преимущества и недостатки. Действительно, абсолютное большинство исследователей обосновывают свое амбивалентное отношение к таким образовательным технологиям [11]. Вне зависимости от того, негативные или позитивные аргументы имеют приоритет, следует признать, что практическая реализация данных проектов сильно зависит от имеющихся технических средств и реальных интенций ключевых акторов, что и обуславливает их чересчур непохожие воплощения в эмпирических условиях. Более того, следует признать, что с учетом усугубляющегося цифрового неравенства ведущие вузы могут формировать более продвинутые массовые открытые онлайн-курсы. Именно такая доступность техно-

логий, помноженная на творческий потенциал сотрудников и организационный потенциал слушателей этих курсов, формирует совокупность контекстуальных реалий, в которых курсы реализуются и интегрируются в образовательный процесс.

Заслуживает внимания актуальный проект социальных преобразований по поводу самозанятости населения. Основные идейные составляющие были сформированы в Западной Европе и позднее их дистрибуцию можно пронаблюдать по всему миру. Одним из изначальных замыслов самозанятости как особого статуса социально-экономического субъекта содержательно можно полагать ресурс наполнения государственного бюджета в условиях недостаточности финансовых средств. Однако центральный смысл самозанятости все еще не определен, хотя одним из наиболее доступных способов ее понимания представляется следующий: «Особый вид предпринимательской деятельности, трудно поддающийся государственному регулированию» [9]. Различные препятствия, касающиеся регистрации, сопряжены главным образом с неопределенностью юридического статуса лица, которое выступает в качестве самозанятого. На наш взгляд, одним из вариантов разрешения представленной проблемы является уточнение данного статуса как «регистрируемой занятости, объединяющей плательщиков налога на профессиональный доход, а именно физлиц и индивидуальных предпринимателей, сменивших режим налогообложения» [6, с. 22]. Конкретика в понимании рассматриваемого социального статуса в большинстве случаев позволяет не только наладить взаимоотношения, скажем, с налоговыми органами, но и прояснить новый режим взаимоотношений с государством и властью и в зависимости от конкретных кейсов имеет те или иные правовые признаки. Самоочевидно, что в ЕС, России и США критерии для определения круга лиц, которые попадают под данную категорию налогоплательщиков, будут различными. Вне зависимости от того, каков критерий оценки статуса субъекта экономических отношений, значимыми будут именно его правомочия и различного рода дополнительные возможности.

Аналитика примеров реализации идей самозанятости дает многочисленные основания утверждать, что конъюнктура детерминирует функциональную неэффективность данных проектов преобразований общественной жизни. По официальным данным численность неформальной занятости в Российской Федерации достаточно высока, а в процентном соотношении в разы превышает аналогичные значения стран Западной Европы и США [8]. В российских реалиях имеются различные основания, которые способствуют данному положению дел. При этом на практике увеличение количества людей, зарегистрированных в статусе самозанятых, и не желающих проходить регистрацию способно привести к положению, когда объем отчислений в бюджет будет расти недостаточно быстро. В дополнение к этому российские предприниматели находят пути для оптимизации бизнеса, «искусственно» превращая сотрудников в самозанятых, и

тем самым снижая уровень налогообложения [8, с. 75]. Другим проявлением воплощения рассматриваемого проекта в российской действительности стал массовый переход ИП в статус самозанятых, что связано со сниженной налоговой ставкой. И хотя представленные действия с точки зрения отечественного законодательства являются противозаконными, они находят многочисленные проявления. Данный проект реализуется в России не в полной мере именно в прямой зависимости от конъюнктуры, но вовсе не потому, что его содержание не имеет теоретической или прикладной значимости. Конечно же, на первый план выходят особенности менталитета в целом и уровня правосознания экономических агентов.

Подводя итоги исследования, скажем, что идеи в своих самых различных синтезах могут быть реализованы в ряде проектов социальных преобразований. Сами по себе такие идеи могут быть теоретически и практически привлекательны содержательно, а их воплощения на практике могут давать ожидаемый, а порой и превосходящий ожидания эффект. Однако зачастую интеллектуальные конструкты не могут быть в полной мере реализованы как проекты, поскольку находятся под значительным влиянием конъюнктурных условий, среди которых выделяются социальные, политические, ментальные, экономические, технико-технологические и прочие.

Руководствуясь этим, можно утверждать, что акторы, которые стремятся воплотить те или иные идеальные социальные реалии, должны не только учитывать первоначальные замыслы феноменов, но и адаптировать их под определенный контекст, а также иметь в виду те реалии, в которых они будут воплощены. На примерах с российским обществом мы продемонстрировали, что внешне привлекательные идеи, объединенные в проекты социальных преобразований, на деле доказавшие свою жизнеспособность и позволившие ряду стран выйти на качественно иной уровень жизни, столкнулись с отечественной конъюнктурой и не стали ассоциироваться с эволюционными сценариями развития.

Список литературы

1. Золотухин С.А. Преимущества и недостатки массовых открытых онлайн-курсов // *Дискуссия*. 2015. № 4 (56). С. 97–101.
2. Игнатов И.В. Демографическая конъюнктура как важнейший фактор формирования социально-экономической ситуации // *Экономика, статистика и информатика*. 2010. № 6. С. 168–172.
3. Каракозов С.Д., Маняхина В.Г. Массовые открытые онлайн-курсы в зарубежном и российском образовании // *Вестник РУДН. Серия: Информатизация образования*. 2014. № 3. С. 24–29.
4. Карманов М.В. Демографическая конъюнктура как неблагоприятный фактор модернизации и инновационного развития страны // *Экономика, статистика и информатика*. 2011. № 3. С. 134–137.

5. Коган М.С., Уайндстейн Е.В. Альтернативы массовым открытым онлайн курсам при интегрировании их в учебный процесс вуза // Вопросы методики преподавания в вузе. 2017. Т. 6, № 20. С. 19–28.
6. Мухина И.И., Миракян Д.Г. Самозанятость в России: современные тенденции и перспективы развития // Социально-трудовые исследования. 2021. № 44(3). С. 21–31.
7. Намнанов Д.Д. От переходной экономики к инновационной // АНИ: экономика и управление. 2016. Т.5, № 4 (17). С. 286–288.
8. Онопюк Е.Ю. Анализ процесса легализации неформальной занятости в России // Известия высших учебных заведений. Серия Экономика, финансы и управление производством. 2021. № 02(48). С. 72–78.
9. Покида А.Н., Зыбуновская Н.В. Регулирование деятельности самозанятых граждан // Вопросы государственного и муниципального управления. 2020. № 1. С. 60–85.
10. Семенова Н.Н. Инновационная политика в контексте глобализации // Управление наукой и наукометрия. 2009. № 8. С. 18–33.
11. Тамбиева С.И., Салпагарова А.А. Преимущества и недостатки онлайн-образования // Ученые записки университета имени П.С. Лесгафта. 2021. № 1 (191). С. 352–355.
12. Тоффлер Э. Третья волна. М.: Издательство АСТ, 1999. 781 с.
13. Убаева В.В. Информационные технологии в образовании: массовые открытые онлайн-курсы // Вестник науки и образования. 2018. Т. 1, № 4 (40). С. 105–108.

CONJUNCTURAL COMPLIANCE OF SOCIAL TRANSFORMATIONS PROJECTS

N.N. Ravochkin^{1,2}, P.N. Rvalov¹

¹Kuzbass state technical university named after T.F. Gorbachev, Kemerovo

²Kuzbass state agricultural academy, Kemerovo

The modern world is turning to a rich and constantly renewing intellectual heritage. However, ideas in themselves do not mean anything and cannot provide any effect until they are perceived and interpreted by various actors. Often, several ideas are used for social transformations, united around a certain vector of evolution. It is ideas that make it possible to embody a kind of desired design and conceptual foundations of a new society, taking into account the influence on them of many parameters that form the conjuncture. Embodied in various realities, combinations of ideas create unique social phenomena that allow nation-states to respond to regularly emerging challenges. The question arises as to how and why identical projects of social transformation are embodied in different ways in empirical contexts. This article is devoted to the consideration of the influence of the conjuncture on the practical implementation of ideological syntheses as projects of social transformations. The authors consider the conjuncture and its components. A socio-philosophical analysis of a number of projects related to the innovative development of society, the use of electronic technologies in education and self-

employment of the population has been carried out. On examples of the implementation of the idea of innovative development in Russia, the high importance of the conjuncture, which significantly complicates this initiative, is shown. The authors summarized the ideas of distance education and explained why the assessments of online courses are at least ambivalent. The incomplete implementation of the self-employment project is reasonably explained by the national peculiarities of the mentality and legal consciousness. In conclusion, the results are summarized and prospects for further research are outlined.

Keywords: *idea, social transformations, conjuncture, innovation, evolution, society, transformations, context.*

Об авторах:

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

РВАЛОВ Павел Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и социальных наук ФГБОУ ВО «Кузбасский государственный технический университет имени Т.Ф. Горбачева», г. Кемерово, Россия. E-mail: ideologie@mail.ru

Authors information:

RAVOCHKIN Nikita Nikolaevich – PhD, associate professor, associate professor of history, philosophy and social sciences dept., Kuzbass state technical university named after T.F. Gorbachev; associate professor of pedagogical technologies dept., Kuzbass state agricultural academy, Kemerovo, Russia. E-mail: nickravochkin@mail.ru

RVALOV Pavel Nikolaevich – Cand. of Philosophical Sciences, associate professor of history, philosophy and social sciences dept., Kuzbass state technical university named after T.F. Gorbachev, Kemerovo, Russia. E-mail: ideologie@mail.ru

УДК 141

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ АРХЕТИПИЗАЦИИ СУБЪЕКТОВ СОЦИАЛЬНОГО ПРОЕКТИРОВАНИЯ

Е.М. Гробер

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.071

Автор рассматривает архетипизацию субъекта социального проектирования как трансформацию дескрипторов, составляющих основу процесса социального проектирования. В статье приведена модель социального проектирования, на примере которой отображены ключевые архетипы, сформированные у субъектов социального взаимодействия в процессе социального проектирования. Автором также проанализирован процесс архетипизации субъектов социального проектирования в зависимости от бытийности окружающей действительности. Выделены основные принципы процесса архетипизации субъектов социального проектирования.

Ключевые слова: социальное проектирование, архетипы, субъект проектирования, архетипизация, социальное взаимодействие, социально-проектная деятельность.

Социально-экономическая сфера современного общества основана на создании положительного образа субъектов социальных связей и взаимодействий. Коллективное сознание становится предметом модерации социально-политических институтов власти и общества. Тенденции развития общественного сознания основаны на непрерывном становлении субъектов социального взаимодействия. Вместе с тем взаимодействие субъектов осуществляется посредством действий каждого отдельно взятого субъекта, приобретением им дополнительных социальных характеристик. Для того чтобы оценить роль субъекта социального взаимодействия в социально-экономической системе, необходимо провести анализ структуры социально-экономической сферы современного общества.

Рассматривая социальное взаимодействие в контексте категории социального проектирования, отмечаем, что последняя основана на стыке социологических, философских и политических наук, что придает данной категории междисциплинарный статус. Так, подходы к определению социального проектирования различаются в зависимости от области изучения. Например, Ж.Т. Тощенко уделяет особое внимание категоризации и классификации процессов проектирования в социальном поле взаимодействия субъектов. Нам же интересна данная классификация с позиций опоры на изучение субъектов социального проектирования. Как отмечают В.Л. Глазычев, Н.И. Лапин, Ж.Т. Тощенко, О.А. Уржа, в основе социального проектирования лежит объектно-ориентированный подход, здесь

подразумевается создание проектов объективной реальности со сосредоточением на социально-проектной деятельности, при этом требования к самому процессу социального проектирования четко нормализованы. Т.М. Дридзе, Э.А. Орлова, О.Н. Яницкий полагают, что в применении данного подхода необходимо руководствоваться стратегическими задачами, определяемыми обществом, и стремиться предположить несколько вариантов развития событий при решении социально значимых проблем. Существует также третий подход – субъектно-ориентированный (тезаурусный), представителем которого выступает В.А. Луков. Ориентация на субъект неминуемо приводит к необходимости прислушиваться к индивидуальным особенностям каждого человека, учитывается также субъективное восприятие действительности и мира вообще. За основу берется аксиологический подход в определении субъективных представлений, базовые и социально приобретенные установки субъекта социального взаимодействия. Человек при этом выступает уже не как наблюдатель процессов социального проектирования, но и как творец, создатель новой реальности, нового бытия.

Р.В. Ленков отмечает, что изначально «социальное проектирование опиралось на два основных достаточно близких направления, развиваемых философами и социологами. Общим для них было понимание проектирования как разновидности социальной инженерии и средства решения актуальных социальных проблем и задач» [3]. Однако социальное проектирование в том виде, которое сложилось в настоящее время, основано на сочетании всех трех обозначенных ранее подходов, субъект выступает и как «смотрящий», и как «исследователь», и как «создатель», изменение и переход от одного архетипа к другому и представляется основой нашего исследования. Понимание причин архетипизации субъекта в зависимости от внешних факторов позволит спрогнозировать особенности поведения субъекта в социальном поле взаимодействия при реализации социально значимых проектов.

Длительное развитие человечества, преобладающее в социальной практике, методом «проб и ошибок» в единстве с актуальной потребностью развития принципов планирования узконаправленного, векторного типа, затрагивающих самые основы человеческого бытия, обуславливает философскую значимость процесса социального проектирования. Процесса сложного и многозначного в философском контексте социального бытия. Вполне ожидаемая многозначность рассматриваемого процесса, по нашему мнению, в значительной степени обусловлена субъектами, обеспечивающими возможность интерпретации социального проектирования как основного феномена гарантирующего социального движения, содержащего смысловой потенциал перспектив реализации глубинных смысловых замыслов, имеющих идеологическую окраску, обеспечивающих выработку и перманентное поддержание смысловой ориентации ментальности человека-гражданина.

Философский интерес к процессу социального проектирования обусловлен для нас, в первую очередь, характеристиками субъектов, обеспечивающих его реализацию, т. к. именно они, выступая в качестве носителей совокупности ментальных характеристик, обуславливают результативность социальных действий [5]. В связи с этим нам представляется возможным, в рамках философского анализа, интерпретировать субъект социального проектирования не только как процесс, но и как ментальную систему, проходящую в своем формировании три стадии смыслового наполнения: дескриптор, концепт, архетип.

Формирование представления о субъекте социального проектирования начинается именно с дескрипторов, отдельных смысловых, лексических компонентов, выполняющих роль базовых структур, обеспечивающих изначальные характеристики субъекта планирования. Дескрипторы являются «ответом» на частные вызовы социальной реальности [4]. Набор дескрипторов определяет конкретная историческая эпоха, но при определенных условиях субъект, формирующий содержание дескрипторов в своем сознании, может стать выше смыслов, господствующих на данный момент в социальной системе, что позволит выработать ему нечто принципиально новое, революционное в своем смысловом содержании. В целом, однако, приходится признать, что социальная реальность интерпретирует данные случаи скорее как положительную девиацию.

Дескрипторы по сути своей представляют набор качеств, отбираемых субъектом. Чем больше дескрипторов входят в структуру субъекта социального планирования, чем точнее они отражают, даже не осознаваемые остальным обществом, но актуальные для него, потребности, тем результативней будет процесс социального планирования и, как следствие, более длительным период упреждения.

Набор дескрипторов по своему наполнению может быть самым разнообразным при условии, что в своей совокупности они обеспечивают результативность процесса. Наиболее актуальными в числе дескрипторов, по нашему мнению, являются следующие:

«заинтересованность», прежде всего в результативности работы, которая выступает явлением отчасти родственным эмоциональности восприятия, налаживающей родственную связь между субъектом и объектом проектирования;

«сосредоточенность», теснейшим образом обусловленная погруженностью субъекта в актуальную тему, позволяющая принимать во внимание все аспекты объекта, актуализируемые в процессе проектирования;

«способность к анализу», неотъемлемый компонент предыдущего дескриптора, который в реалиях современного социального бытия справедливо понимается как умение оперировать данными и интерпретировать их в процессе проектирования;

«наблюдательность» как личностная характеристика, занимает достойное место в перечне дескрипторов, присущих субъекту проектирова-

ния, она позволяет выявлять самые сложные, скрытые связи элементов, задействованных в процессе проектирования, выстраивая ряды распределения актуальных данных;

«настойчивость», дескриптор не вполне однозначный, интерпретируется нами в первую очередь как приверженность и неуклонное следование социальным идеалам, выступающим в статусе ориентиров процесса социального проектирования, позволяющих говорить о смысловой векториальности анализируемого нами процесса;

«принятие обязательств», прежде всего понимаемое нами как принятие ответственности за ход реализации и успешность достижения конечной цели социального проектирования.

Набор дескрипторов может меняться, но указанный нами представляется возможным интерпретировать как «базовый», наиболее часто встречающийся в процессе социально-философского анализа феномена проектирования как проявления социальной практики. Отметим также, что последний из числа указанных нами дескрипторов представляется наиболее значимым.

В своей совокупности и многогранности, обеспечивающей чувствительность шкалы измерения и осмысления сущности социальных процессов, дескрипторы обеспечивают содержательное наполнение понятия «концепт» в структуре процесса социального проектирования. Ведь именно дескрипторы образуют содержательную сторону понятия «концепт» как единицы вербальной коммуникации. При этом социальное проектирование представляет собой проявление концептуального мышления, базовой методологии, обеспечивающей формирование сложных систем. Концептуальная схема со своим функционалом как пример оперирования абстракциями в данном случае складывается из дескрипторов, связанных системой отношений в процессе социального проектирования. На этом основании можно говорить, что субъект социального проектирования гармонично структурируется, обретая статус концепта, как абстрактной, но вполне устойчивой социальной единицы, не лишенной, однако, содержательной динамики как следствие ответа на смысловые вызовы общества, инициирующего задачи и определяющего направленность социального проектирования.

Осмысление содержательной сущности субъекта социального проектирования позволяет говорить о его постепенной трансформации, содержание которой составляет переход от концепта к статусу архетипа.

Можно утверждать, что субъект социального проектирования проходит своеобразную эволюцию от дескрипторов через концепт, превращаясь в архетип процедуры социально-философского осмысления процесса социального проектирования.

При этом концепты в процессе социального проектирования формируются на основе присутствующих в обществе шаблонов социального взаимодействия. Однако стоит уделить особое внимание внешним факто-

рам, влияющим на субъектов. Благодаря внешним воздействиям возникают новые концепты, ранее не привычные в процессах социального проектирования.

Одним из таких концептов можно считать воплощение концепта «пандемия» [2] в процессах социального проектирования. Здесь мы можем наблюдать такой признак концепта, как ограничения, вызванные внешними факторами и оказывающие влияние на архетипизацию субъектов социального проектирования. Стоит обратить особое внимание на особенности развития гражданского общества в период вынужденных разрывов социальных связей, вызванных пандемией Covid-19, нашедших наиболее яркое выражение в 2020–2021 гг. Социально-экономические процессы, ставшие к настоящему времени уже привычными, прошли процесс трансформации и адаптации к новым условиям. Так, в то время когда собрания большой группы людей стали невозможны, утвердились совершенно новые механизмы социального взаимодействия. Одним из таких механизмов стала адаптивная структура организации сообществ путем соблюдения новых санитарно-эпидемиологических норм и требований.

Процессы общественного участия при этом прошли ряд этапов трансформации субъектов социального проектирования, таких как становление, развитие, деформация, принятие, адаптация, спад и снова развитие с учетом применения адаптивных характеристик. Рассмотрим особенности архетипизации субъекта социального проектирования во временном пространстве с учетом внешних ограничений, обусловленных пандемией.

В процессе становления субъектов социального проектирования происходило знакомство с новым движением в государственном и политическом управлении, основанным на вовлечении людей в процесс создания проекта как новой единицы социального блага. Таким образом, органы власти начали привлекать население как субъект социального проектирования к процессам не бытовым, а политическим. Сознание субъекта социального взаимодействия перешло в сознание субъекта социального проектирования. Вместо обыденного взаимодействия теперь от субъекта зависит становление окружающей действительности. Действительно, когда человек начинает изучать проблематику окружающего бытия с позиций не просто «критика», а «творца», действия субъекта в социальном поле видоизменяются. Данный этап становления стал новым «глотком воздуха» в повседневной жизни человека.

Приняв и изучив новые «правила игры», человек стал заинтересован в большем участии, ведь осмысленное участие в социальном проектировании позволяет изменить бытие вокруг, стадия развития при этом наступает, когда инициатива об изменениях исходит от человека как субъекта социального взаимодействия, при этом до тех пор, пока инициативы нет, развития не происходит. Однако с учетом новых реалий 2020 г., человек оказался в ситуации деформации. Согласно анализу источников официального опубликования нормативно-правовых актов муниципальных

образований, в определенный период времени произошла деформация социального проектирования, связанная с введением ограничений и запретов проведения собраний граждан в целях осуществления этапов социального проектирования, таких как собрания и конференции граждан. Спустя полгода с начала пандемии стали разрабатываться нормативные механизмы, регулирующие место человека в системе социального проектирования с учетом новых условий, место иных субъектов взаимодействия и своего рода правила поведения, благодаря которым стало бы возможно иное взаимодействие. Так произошло принятие новых форм социального проектирования. Потребовалось приложить усилия, чтобы «раскачать» общество для новых идей, для собраний, для принятия решений. За прошедшее время человек научился принимать участие в проектах, взаимодействия в новых форматах вызывают затруднения и субъект социального проектирования выходит на тропу борьбы с принятыми нормами и правилами, чтобы получить ожидаемый результат.

Стоит отметить, что предыдущий накопленный опыт сыграл важную роль в адаптационном процессе, без накопленного опыта было бы сложнее возродить социальное проектирование вновь после внесения изменений в регламенты взаимодействия. И все же за время пандемии многие люди ушли из социального проектирования. Несмотря на значимость для общего блага, в некоторых случаях человек стал отказываться быть частью социального проектирования в связи с новыми условиями бытия, таким образом в данный период мы наблюдаем спад общественного участия в процессах социального проектирования. Новое же развитие с учетом адаптивных характеристик случилось в конце 2021 г., человек смирился с новыми правилами, стал выходить в новый формат, медиа, онлайн, с использованием интерактивных технологий [1]. Стоит отметить, что государство по-новому стало рассматривать медиaprостранство, благодаря пандемии медиapоле стало более доступным, в том числе и для развития социального проектирования.

Формирование и трансформация архетипов социального взаимодействия в философском поле контекстуальны, обозначены формами социального восприятия действительности и основаны на межличностном взаимодействии. Особенности поведения индивида на этапах социального проектирования различны и тесно связаны с предшествующими контактами. Архетипизация субъекта социального проектирования берет свое начало из раннего детства и получает становление вплоть до акта совершения действия в процессе социального проектирования.

Действие субъекта приводит к формированию архетипа, завершение действия конституирует архетип, индивиду присваивается уникальный код, своего рода ярлык социального взаимодействия. В каждом конкретном случае ярлык отличается в связи с тем, что архетип индивида изменчив и варьируется, исходя из функций человека, которые берет на себя субъект социального взаимодействия.

Возьмем, к примеру, модель социального проектирования, основанную на активном участии граждан в разработке и реализации социального проекта. При социально-философском рассмотрении такой модели целесообразно выделить следующие субъекты социального проектирования: жители соответствующего муниципального образования, на территории которого планируется реализация проекта; администрация местного уровня; региональный уровень власти и некая организация, юридическое лицо, осуществляющее реализацию проекта – предмета социального проектирования.

Итак, нами выделено как минимум четыре сегмента, являющиеся субъектами социального проектирования. Но можем ли мы говорить об организации как о субъекте и рассматривать ее присущность к архетипам? В данном случае необходимо учитывать роль человека в деятельности организации. Как известно, поезд не тронется с места, если машинист не начнет движение, точно так же как и образовательная организация не выполнит свои функции, если преподаватели не будут вести занятия, а обучающиеся не будут осваивать дисциплины. Человек является основой всех социальных процессов, социальное взаимодействие людей при этом обеспечивает функционирование организаций. Следовательно организации присуща архетипизация.

Контекстное взаимодействие субъектов социального проектирования, с одной стороны, сближает индивидов на основе общих взглядов и мыслей, при этом контекст может дать субъектам социального взаимодействия почву для разногласий. В той же мере постановка контекста влияет на формирование архетипов. Рассматривая модель социального проектирования, приведенную нами ранее, отмечаем необходимость субъекта социального проектирования менять архетипы в зависимости от внешних вызовов.

Возьмем, к примеру собрание граждан по вопросам улучшения территориального климата территории проживания человека. Предположим, что такое собрание проводится администрацией муниципального образования. На таких собраниях можно встретить ряд архетипов субъектов социального проектирования. Так, «баба яга всегда против» является известным архетипом, свойственным человеку, отстаивающему свою точку зрения на любые возникающие вопросы, причем, что бы не прозвучало, индивид всегда будет опровергать сказанное. Архетип «активный слушатель» будет соглашаться со всем сказанным, изучит все, что будет представляться как визуальный материал. «Вовлечённый оратор» возможно выступит с инициативой нового проекта, предложит нестандартные решения к текущим вопросам. Архетип «тихий попутчик» останется незамеченным и создаст эффект толпы, ведь таких тихих попутчиков довольно много. Однако данный архетип опасен своей непредсказуемостью, по итогам завершения какого-либо этапа социального проектирования «тихий попутчик» может сменить свой архетип, став на сторону противника любых изменений. Бы-

тийность мира, создаваемого обществом посредством вовлечения в социальное проектирование, всегда зависит от субъектов социального взаимодействия. Такую группу вовлеченных субъектов можно сравнить с бочкой пороха. Если все будет идти по намеченному плану, субъектность восприятия человека, основанная на визуальном и чувственном восприятии действительности, может развернуть сложившийся архетип субъекта на 180 градусов. Например, в вашем дворе запланировано благоустройство территории, вы выступали в поддержку идеи асфальтирования газона в целях организации парковки, но так как процесс социального проектирования занимает от полугода до двух лет, ситуация может поменяться. И вот наступает время, когда организация (подрядчик) выходит на местность для того, чтоб уложить асфальт, а у вас появилась собака и вам нужна, к примеру, площадка для выгула собак с элементами дрессировки. И здесь человек может сменить позицию с архетипа «абсолютная поддержка» на «абсолютное недовольство». При этом субъект в данной ситуации может выстраивать свое поведение как в спокойном формате, так и стихийном, при котором давлению будут подвержены и другие субъекты социального проектирования. Стоит здесь также отметить особенность социального проектирования, основанную на планировании деятельности. В случае, если имеется запланированный, утвержденный кем-либо план действий, отклонение от плана в процессах социального проектирования недопустимо либо допустимо незначительно при соблюдении первоначальной концепции. Таким образом, субъект социального взаимодействия, описанный нами ранее, смена его архетипов в процессе социального проектирования ставит под угрозу реализацию социального проекта.

Обобщая вышеизложенное, приходим к выводу о том, что архетипизация субъектов социального проектирования способна либо «вытянуть», т. е. способствовать реализации объекта социального проектирования, либо «утопить», т. е. способствовать провалу в реализации объекта социального проектирования.

Вовремя заметить изменение архетипа и повлиять на становление архетипов у населения как одного из объектов социального проектирования, в целях реализации объектов социального проектирования, является основной задачей органов муниципальной власти. Данный субъект социального проектирования ориентирован на решение вопросов местного значения. При этом архетипизация органов местного самоуправления и органов региональной власти носит нормализованный характер и основано на нормах и правилах, утвержденных действующими нормативно-правовыми актами. Вместе с тем необходимо помнить о возможности внесения изменений в нормативную базу, что позволяет учитывать особенности изменений процессов социального проектирования. Так, сделаем предположение, объединив муниципальный и региональный уровни власти, что архетипы в процессе социального проектирования у органов власти одинаковы. Например, архетип «помощник» складывается на этапе проведения обу-

чающих мероприятий с населением и организациями по вопросу принятия участия в социальном проектировании, архетип «новатор» формируется на этапе внесения изменений в нормативную документацию, архетип «создатель» проявляется на этапе взаимодействия с подрядчиком (организацией) в процессе реализации объекта социального проектирования, архетип «соучастие» проявляется на стыке архетипов «новатор», «создатель» и «помощник», т. к. связан со взаимодействием всех ячеек социального проектирования и направлен на изменение порядка взаимодействия с учетом интересов всех сторон социального проектирования в рамках действующего законодательства. Формирование социального процесса в целом приводит к формированию новых социально-политических решений и позволяет понять место человека в системе социального проектирования в зависимости от факторов, оказывающих влияние извне.

Для того чтобы перевести указанные архетипы в позицию действующего субъекта, необходимо их вовлечение не только в социальные процессы, но и в процессы социального проектирования.

Таким образом, социально-философский анализ позволяет нам установить наличие следующих принципов процесса архетипизации субъектов социального проектирования: «заразительность социального действия», при которой действие субъекта становится объектом вовлечения других субъектов и смена архетипа социального взаимодействия приобретает мгновенный характер; «вовлечение других субъектов по примеру или образцу» позволяет субъектам социального взаимодействия копировать поведенческие особенности субъектов; «результат как следующая ступень социального проектирования» в зависимости от того, какой характер результативности будет присущ объекту социального проектирования, способствует формированию новых архетипов субъектов социального взаимодействия.

Список литературы

1. Беллюсейский В.Д., Меднис Н.В. Мифологические архетипы, мышление индивида в информационном обществе // Вестник молодежной науки. 2019. № 5 (22). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mifologicheskie-arhetipy-myshlenie-individa-v-informatsionnom-obschestve> (дата обращения: 02.06.2022).
2. Гуляева Е.А., Клюкина Ю.В., Давыдова Е.И., Шиповская А.А. Концепт «пандемия» в текстах современных Российских СМИ // МНКО. 2021. № 4 (89). [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kontsept-pandemiya-v-tekstah-sovremennyh-rossiyskih-smi> (дата обращения: 06.07.2022)
3. Леньков Р.В. Социальное проектирование как предмет социолого-управленческого дискурса // Научный результат. Социология и управление. 2018. № 4. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnoe-proektirovanie-kak-predmet-sotsiologoupravlencheskogo-diskursa> (дата обращения: 02.06.2022).

4. Соболев Д.М. Архетипы без Юнга. Из глубин психоанализа к поверхности массовой культуры // Вопросы литературы. 2009. № 3. С. 165–208.
5. Чашина А.А. Социально-философский анализ социальных проектов: дисс. ... канд. филос. наук. Красноярск, 2007. 170 с.

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF THE ARCHETYPIZATION OF SUBJECTS OF SOCIAL DESIGN

E.M. Grober

Samara State Technical University, Samara

The author considers the archetypization of the subject of social design as a process of transformation of descriptors that form the basis of the process of social design. The article presents a model of social design, on the example of which the key archetypes formed in the subjects of social interaction in the process of social design are displayed. The author also analyzes the process of archetypization of subjects of social design depending on the beingness of the surrounding reality. The basic principles of the process of archetypization of subjects of social design are highlighted.

Keywords: *social design, archetypes, subject of design, archetypization, social interaction, social project activity.*

Об авторе:

ГРОБЕР Ева Михайловна – аспирант кафедры «Философия и социально-гуманитарные науки» Института инженерно-экономического и гуманитарного образования ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара, Россия. E-mail: evagrober@yandex.ru

Author information:

GROBER Eva Mikhailovna – PhD student, Dept. of Philosophy and socio-human disciplines, Institute of engineering-economic disciplines and humanities, Samara State Technical University, Samara, Russia. E-mail: evagrober@yandex.ru

УДК 177.9;304.2

МИФОЛОГЕМА О ГРЯДУЩЕМ ПРАВОСЛАВНОМ ЦАРЕ: ЗНАЧЕНИЕ И ПРАГМАТИКА

В.Ю. Лебедев¹, А.М. Прилуцкий²

¹ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет» г. Тверь

²ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет
им. А.И. Герцена», г. С.-Петербург

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.081

Рассматривается комплекс мифотеологических представлений о предстоящем восстановлении в России православного царства. Согласно популярным пророческим текстам, атрибутируемым с различной степенью надежности, грядущий царь ожидается как фигура эсхатологическая, поэтому к нему не применяются традиционные монархические нормы и критерии. Несмотря на значительный авторитет последнего российского императора Николая Второго и его агиологический статус, грядущий царь мыслится в совершенно иной парадигме «мужицкого царя», вне какой-либо связи со стилистикой монархической аристократии. Это в принципе делает возможными претензии на царство различных религиозных авантюристов – представителей деклассированных социальных низов, лиц с уголовным прошлым и т.п. Приведены биографические данные нескольких «претендентов на царство», собранные авторами из открытых источников.

Ключевые слова: царь, царство, восстановление монархии, эсхатологические пророчества, самозванство.

Мифологема о грядущем православном царе, который должен прийти к власти в России незадолго до эсхатологического завершения существования мира в его нынешнем виде, в настоящее время набирает популярность не только в субкультурных религиозных сообществах, но и в рамках православного мейнстрима. Грядущий царь, как следует из популярных апокрифических пророчеств, ожидается именно как фигура промыслительная и эсхатологическая, его пришествие и воцарение оказывается вписанным в качестве самостоятельного нарратива в череду предэсхатологических и собственно эсхатологических событий: войн, отступничества, воцарения антихриста и победы над ним [5]. Это не может не влиять на герменевтику его образа: грядущий царь мыслится одновременно и как находящийся в ряду исторических российских императоров, и как занимающий совершенно особое положение.

Последнее позволяет не только рассматривать грядущего царя вне связи с традиционными институтами монархии и соответствующей им аристократической стилистикой, но и вообще превращает его в фигуру фактически беспрецедентную: как царь эсхатологический он оказывается первым и единственным в своем роде, поэтому традиции монархии к нему не-

приложимы или же применимы только выборочно. Причем эта выборочность основывается на субъективно-контекстуальных факторах и зависит полностью от конъюнктуры. Поэтому наличие аристократического происхождения и соответствующего воспитания, хорошего образования, благородства и безупречной репутации, что традиционно соотносится с идеалом монархического правителя, от эсхатологического царя не ожидается, более того – фактически исключается. Это, с одной стороны, подчеркивает уникальность и беспрецедентность грядущего царя, а с другой, облегчает для претендентов, как правило, не отличающихся аристократичностью и хорошей репутацией, обоснование претензий на престол. Эсхатологическая герменевтика монархических футурологем находится в тесной взаимосвязи с мифологемами эсхатологической историософии, акцентирующими особое значение России–Святой Руси для глобальных апокалиптических событий [12]. Народная эсхатология в рамках данного дискурсивного пространства утрачивает традиционные черты [24], трансформируясь в эсхатологию историософскую и политическую.

Отличие монархических ожиданий от иных экспектаций эсхатологического толка отличается тем, что не восходит (пусть даже неотчетливо и неоднозначно) к библейским пророчествам, выступая как эпифеномен. Сама идея необходимости монархии в православном государстве стала острой после Февральской революции в церковных кругах, тяготевших к консервативному видению социального устройства. Монархические, как и консервативные вообще, симпатии представляли собою не жесткую бинарную оппозицию, а спектр с рядом переходных степеней. Если свт. Тихон говорил о возможном наказании [13; 2, с. 405 и далее], которое следовало бы предотвратить покаянием, то, напр., у митр. Антония (Храповицкого) монархическая идея входит в нерушимое ядро истин, принятие или неприятие которых несет догматическую окраску, монархия становится догматом *de facto* (впрочем, в дальнейшем встречаются и предложения дать этой идее полноценное догматическое оформление).

Более того, можно сказать, что образ грядущего царя конструируется по паттерну «мужицкого царя» при наличии устойчивых идеологем опричнины и военного коммунизма. Не случайно именно новые «опричники» будут исполнителями воли грядущего царя. Ожидается, что царь наведет порядок и в государстве (казнит всех врагов), и в Церкви, изгнав из нее всех архиереев-отступников. Мифотеологема о тотальном отступничестве иерархов находится в явной связи с «темой сергианства», характерной для пара-православного сектантства [21, с. 176]. Предполагается, что царем будут запрещены продажа вина, пива и сигарет, предметов роскоши, покупка товаров из-за границы, косметика, маникюр, спорт, пластическая хирургия, контрацепция, компьютерные игры, гаджеты, будет введен строгий дресс-код, а подданные будут работать на тяжелых работах за небольшое вознаграждение, что выглядит в целом как карикатурная антиутопия [25]. Необходимо признать, что в условиях высокого эсхатологиче-

ского напряжения, существующего в обществе, мифологемы грядущего эсхатологического царя не только способствуют символической делегитимации власти, но и обладают значительным конфликтогенным потенциалом [4]. Популярность эсхатологических сюжетов находится во взаимосвязи с разрушением традиционного уклада и утратой социальной стабильности [1], мифотеологемы эсхатологического монархизма не являются исключением. Структурно в случае эсхатологизации монархии можно видеть удвоение мессианских ожиданий: должны прийти две личности, Христос и монарх, линия размежевания этих личностей не вполне четкая, а их вмешательство в реальность, выполняемые ими функции неким образом распределяется между ними (сюда добавляется и допущение сочетания в одном лице царя и патриарха). Таким образом, мифологема трансформируется в мифотеологему с превалированием теологических смыслов и даже в догматическую истину. Не исключено, что перед нами вариант стихийно формирующегося хилиазма и миллениаризма. Так, среди верующих, ожидающих скорого прихода царя, популярно пророчество, приписываемое арх. Феофану Быстрову: «Вы спрашиваете меня о ближайшем будущем и о последних временах. Я не сам от себя говорю, а сообщаю откровение старцев. А они передавали мне следующее. Пришествие антихриста приближается, и оно очень близко. Время, отделяющее нас от него, нужно считать годами и, в крайнем случае, несколькими десятилетиями. Но до прихода антихриста Россия должна еще восстановиться, конечно, на короткое время. И в России должен быть царь, предызбранный Самим Господом. Он будет человеком пламенной веры, гениального ума и железной воли. Так о нем открыто. Будем ожидать исполнения открытого» [22].

Соответственно, по модели «Христос – лжехристос» (точнее, в данном случае лжехристы») формируется оппозиция «подлинный царь – лжецарь» (фактически же лжецари). Признаки и контрпризнаки выстраиваются в целые списки (напр.: [11]). Характерным моментом является контроль над церковными делами. Вопрос о самозванцах и нелегитимных претендентах является привычным историческим компонентом жизни монархических династий. Эсхатологический монархизм также предполагает конкуренцию с набором верифицирующих признаков (или же с использованием авторитетных суждений) [7].

Сергий Романов в своих проповедях-обращениях достаточно часто упоминает приход такого монарха, который прежде всего должен ликвидировать все то, что представляется схиигумену нежелательным. При этом он подробно не освещает, напр., вопрос об устройстве общества нового типа. Основная мысль состоит в том, что правление эсхатологического царя покончит с влиянием «жидомасонов», деятельность которых, в свою очередь, может быть крайне разнообразной и фактически беспредельной.

Зосима (Леонид Власов), именующий себя «схимитрополитом» и «грядущим царем», является наиболее колоритным претендентом на российский престол. Биография кандидата на царство восстанавливается

фрагментарно, на основе разрозненных свидетельств и личных признаний самого Зосимы. Происходя из неблагополучной семьи, Леонид Власов рано осиротел и воспитывался, по собственным свидетельствам, «на улице». Причем, отличаясь с детства драчливым характером, персонаж часто участвовал в уличных драках, в итоге он оказался в зоне для несовершеннолетних преступников. Вскоре прибавился срок за разбойное нападение, и уже под занавес – третья судимость за педофилию.

В общей сложности из своих сорока лет Власов провел в местах лишения свободы более пятнадцати. После освобождения Леонид Власов скитался по различным монастырям и обителям, некоторое время провел в общине неканонического архиепископа Сергия Агеева, получившего хиротонию от мифического митрополита РПЦЗ Горно-Алтайского и Сибирского Антония Болтовского. Однако за непотребное поведение был вскоре из общины Сергия Агеева изгнан. В результате скитаний по различным святым местам Власов в итоге сподобился хиротонии в крайне малочисленной юрисдикции РПЦЗ, маргинально выглядящей даже на фоне подобных канонически-сомнительных группировок. Несколько иерархов РПЦЗ вне общения с РПЦ МП, претендующих на респектабельность, выступили с обличением Зосимы как самозванца, компрометирующего РПЦЗ как таковую [15; 20].

Для вящей убедительности Власов вскоре объявил себя «схимитрополитом», пребывающим под омофором бывшего имеющего неоднозначную репутацию [16] иерусалимского патриарха Иринея [3], последнее было позднее опровергнуто окружением Иринея как обман [4]. «Схимитрополит» Зосима отличается уголовными манерами, его руки прокрыты воровскими татуировками, он характеризуется безграмотностью, богословской и литургической некомпетентностью. По свидетельствам очевидцев, Зосима способен за один вечер выпить три литра кагора, после чего начинает буйствовать, дебоширить, домогаться монахинь [6]. Адепты объясняют постоянные скандалы особой «благодатностью» владыки, которому за это мстят бесы, искушая его плоть.

В Интернете представлены свидетельства бывших сподвижников Зосимы, ставших жертвою его корыстолюбия: продав квартиры и пожертвовав все деньги «схимитрополиту-царю», они в итоге были вынуждены ютиться в тесных вагончиках-бытовках. Статус адепта в общине Зосимы напрямую зависит от размеров пожертвований [22]. Богослужения проводятся Зосимой по особому «царскому чину» в некоем помещении с низким потолком и аляповатыми изображениями, напоминающими иконы. Подчеркнутое убожество обстановки явно дисгармонирует с дорогим архиерейским облачением «митрополита», производя пародийный эффект. Характерно, что в своих видеопроповедях Зосима обильно использует семиотический код «народного батюшки» и «истинного пастыря». Его речь наполнена «старчиками», «молитовками», «сердечным умилением», «сердечными узнаваниями», обличением «жидов», «магов», «колдунов», тре-

бованием избавляться от документов и т. д. Является почитателем Чебаркульского отрока, поклонником правила Антонии, неканонических икон. Интересно, что Зосима является обладателем новодельного паспорта СССР, причем в анкете на получение паспорта он заявил о том, что российского гражданства не признает, а из советского гражданства никогда не выходил. Размещенная в Интернете анкета свидетельствует о низкой степени грамотности – слово «восстанавливать» написано им как «воснавивать» [23]. Нелепость самого факта наличия у «царя» паспорта СССР ускользает от адептов, поскольку среди определенных страт «непоминающих» советский паспорт противопоставляется современному российскому – «зашестеренному» – как более приемлемый.

Зосиме постоянно являются святые, Богородица, Спаситель, архангел Михаил, которые убеждали и в итоге убедили его в предназначении занять престол российских царей. Кроме того, для легитимации карикатурно выглядящих претензий используются активно фабрикуемые окружением пророчества некоего «отрока Павлика», которому также являются ангелы, свидетельствующие о том, что Зосима и есть царь последних времен [17]. Анализ дискурса позволяет предположить, что «отрок Павлик» является вымышленным лицом, семиотическим конструктом, эксплуатирующим культ Славика Чебаркульского, под образ которого он явно мимикрирует. Вопрос о том, каким образом схимник, отрекшийся от мира, может быть «царем», снимается через акцентирование «особого статуса царя» – его эсхатологической роли, что позволяет рассматривать его служение как религиозное и промыслительное: никакие обычные установления поэтому к нему неприменимы.

В присягах, которые распространяет Зосима для подписания адептами, прямо говорится о нем как о заместителе Николая Второго, почитаемого в качестве царя-искупителя, причем присягающие обязуются «Его Императорского Величества государства и земель его врагов, жидов, колдунов, магов, чародеев, телом и кровью, в поле и крепостях, водою и сухим путем, в баталиях, партиях, осадах и штурмах, и в прочих воинских случаях храброе и сильное чинить сопротивление». Характерно, что для основы текста присяги использованы исторические тексты, подвергнутые безграмотной редакции: в текст, написанный в соответствии с нормами дореформенной орфографии, внесена вышеприведенная вставка про «жидов, колдунов и магов», причем словоупотребление «чародеев», вопреки грамматике, написано через «есть», а не «ять», кроме того, использована неверная словоформа – «Зосимы» вместо «Зосиме» [19].

Достаточно невежественный, Зосима заявляет, что он был «коронован», но еще не «помазан», тогда как, согласно российской императорской традиции, миропомазание включается в чин священного коронавания и следует после возложения корон императором на себя и на императрицу. Не менее шутовски выглядит наделение одного из последователей титулом «князя Москвы и Московской области» [12], тогда как Самодержец Мос-

ковский или Великий князь Московский, согласно титулу, – это сам царь. Очевидная невежественность Зосимы в глазах его почитателей является достоинством, говорящим о «простоте», «смирении» и социальной близости царя столь же невежественным подданным, которые зачастую обладают равным образом «подпорченной» биографией. Зосима обладает своеобразной внешностью, его лицо асимметрично, нос кривой, кожа покрыта пятнами, выражение лица «злодейское», что явно дисгармонирует с его притязаниями на аристократический статус. В одном из комментариев в Интернете к нему были приложены строки Н. Гумилева, посвященные римскому императору Каракале: «император с профилем орлиным, / с черною, кудрявой бородой», что вызвало ярость почитателей, сумевших распознать насмешку.

Феномен Зосимы интересен как индикатор духовных и социальных процессов, наблюдаемых на маргиналиях «альтернативного православия». Уголовное прошлое персонажа, вопреки каноническим нормам, не воспринимается как препятствие к занятию высших церковно-иерархических должностей и даже оказывается совместимым с претензиями на трон. Возможно, образ Зосимы семиотизирует идеологию люмпенизированных социальных страт: «кто в тюрьме не сидел, тот жизни не знает».

Биографию Юрия Владимировича Худякова (Георгия-Михаила Владимировича Романова) приходится компоновать с заведомой оговоркой возможного искажения материалов – как в сторону апологии, так и в сторону критики. Претензии Худякова отличаются радикализмом: он утверждает об уже свершившемся помазании на царство. В распространенных жизнеописаниях Худякова отчетливо различимы черты классического житийного жанра. Так, он рос в ничем не примечательной семье, имевшей, однако, дворянские корни, в Ленинграде (намек на бывшую столицу). Благочестие было привито бабушкой или, в другом варианте, матерью. Первое прямое откровение свыше о царском пути он получает в двадцатилетнем возрасте, в дальнейшем имеет контакты, видимо, с деятелями Катакомбного православия. В 2012 г. у Худякова появляется приближенный, иеромонах Антоний (Петр Шляхов), принадлежащий диомидовскому расколу, свидетельствующий о целом ряде чудес, включая и мироточение храмовых предметов. Отдельно можно упомянуть о некоем сатанисте, якобы искушавшем Худякова оставлением своей Миссии (явная аллюзия на искушение Христа, а также множество житийных текстов). С этого времени заметно растет количество адептов, деятельность становится интенсивной, Худяков «выходит на служение». Экзальтированные адепты отыскивают самые разные чудесные знамения, сопровождающие «нового царя».

Среди адептов есть и типичные эсхатологические монархисты, и сторонники царебожничества. Особый статус Худякова якобы подтверждается некими чудесами, начало которых якобы восходит к 1992 г., но верифицировано быть не может; в частности, нередко упоминается «ми-

роточение семисвечника». В 2012 г. был «помазан на царство» еп. Корнилием (Радченко), сторонником царебожия, принадлежащим к раскольничьей группе, восходящей к еп. Диомиду. Само помазание обставлено сверхестественными вмешательствами: Корнилий получает знамение после троекратного вопрошания. Насколько известно, Корнилий впоследствии раскаялся в совершенном «помазании». Наиболее спорный и в то же время важный момент биографии этого «царя» – благословение на царство, якобы принятое в том же 2012 г. от бывшего патриарха Иерусалимского Иринейя. Сторонники Худякова утверждают, что благословение было получено в ходе устного разговора, однако подтвердить, что это было именно благословение и что разговор как таковой действительно состоялся (сами сторонники царя подтверждают, что к Иринейю Худяков не был допущен, тем более что на тот момент официально низложенный Иринейя пребывал в строгом затворе), фактически нужно принимать на веру. Также неясно, было ли подобное благословение от о. Рафаила (Берестова).

Взгляды и симпатии Худякова вряд ли могут продемонстрировать серьезные отличия от стандартного корпуса взглядов и прокламаций, включая, например, почитание Славика Чебаркульского. Критика Московской патриархии Антонием также не выходила за пределы обычных тем, а скорее мифотеологием. Принятие царя противопоставляется глобализации [8]. Антисемитские топосы типичны, мало чем отличаются от того же Сергея Романова, включая и утверждения о том, что Израиль вредит и подвергает опасности собственных граждан: «бей своих, чтоб чужие боялись».

Таким образом, «дискурс о Худякове» сочетает обычную агиографическую топику с элементами христоморфизма. Становление в качестве религиозного лидера происходило благодаря помощи не вполне правомочных сомнительных личностей, а утверждения об участии некоторых вообще не поддается убедительной аргументации, община Худякова формировалась на «теневой стороне» церковного бытия. Деятельность осуществляется при помощи достаточно мощных современных информационных технологий. Характерно, что сторонники других кандидатов подвергают критике все наиболее важные элементы «царской биографии» Худякова: встречу с патриархом Иринеем, благословение Рафаила Берестова (яркий пример: [7]). Интересна и реакция некоторых представителей интернет-сообщества на внешность Худякова, которая видится им вовсе «не царской», а якобы напоминающей типаж деятелей криминальных субкультур 1990-х гг. Это говорит о том, что у чающих пришествия царя имеется некий паттерн-образ. Худяков, судя по доступным в Интернете фотографиям, одет как среднестатистический современный россиянин и при этом выбрит. Возможно, отсутствие бороды наиболее сильно провоцирует критические выпады.

Биографические сведения об Александре Минских еще более фрагментарны и ненадежны. Из послания Диомида (Дзюбана), бывшего епископа Чукотского, мы узнаем, что «этот человек... объявил себя «Пома-

занником Божиим», «Царем-Батюшкой» и «Государем Александром»... Минских живет в Петропавловске-Камчатском. Одно время он был прихожанином прихода РПЦ МП, находившегося под омофором архиепископа Игнатия (Пологрудова) в селе Мильково Камчатского края. Поведение Минских было странным. Он упорно пытался собрать людей вокруг своей личности. В этом кругу Минских называли «православным гуру». В конце концов деятельность Минских и привела его к открытой ереси, сектантству и самозванству [9]. Александр Минских ведет канал в Ютубе и периодически размещает тексты в социальных сетях, аудитория у него сравнительно небольшая – чуть более трех тысяч подписчиков. Судя по всему, вся деятельность «царя-батюшки» ограничена Интернетом. Александр Минских, по собственным словам, самостоятельно научился писать иконы. Кроме того, он сочиняет стихотворные тексты, очень несовершенные поэтически, в Интернете представлены записи их авторского исполнения, нараспев с завываниями, производящие впечатление жуткое и одновременно пародийное [10]. Александр Минских придерживается взглядов, близких апокатастасису, он верит в предсуществование души, является почитателем «отрока Вячеслава Чебаркульского».

Обвиняя современных верующих в обрядоверии, Александр Минских заявляет о необходимости упразднения существующих исторических религий в их институциональных формах и заменой их неким «духовным сообществом» по аналогии с «эпохой Духа» Иоахима Флорского и других мистиков, которых сам «царь» вряд ли читал. «Вы ждали, что вам Царь вернёт храмы и монастыри, занятые еретиками, а я пришел упразднить церковный чин и все религии. Вы ждали Царя молодым и сильным, и царских кровей, а я пришел старый и немощный, и пришел из народа. Вы ждали Царя для возрождения Православия во всём мире, а я принёс возрождение душ ваших, через рождение от Духа Святого, и обновление тела, дабы тела ваши стали подобны телу Адама. Вы ждали Царя, чтобы стать Третьим Римом, а я хочу всех вас сделать одной семьёй, чтобы у нас было одно сердце, одни мысли и одни чувства с Господом Иисусом Христом» [14]. Апокалиптического антихриста Минский трактует как проявление божественной любви, необходимое для исправления всех, кто не верит в «царя-батиюшку Александра»: «Вы ждёте антихриста как вселенское зло, который будет всех казнить и бичевать три с половиной года, а он, антихрист, есть порождение любви Отца Небесного. Потому как те, кто примет Помазанника Божьего, Государя Александра, по милости Божией, родятся от Духа Святого и станут Церковью Господа и Невестой Его Возлюбленной, и Господь заберёт эту Невесту к Себе во Царствие Своё, и мы все будем вознесены Его Любовью на Небеса. Тех же, кто нас не принял и до конца противился, злобно рыча на Истину, Господь будет смирать и мучить антихристом, дабы и их очистить огнём и через покаяние привести к Себе на Небеса, в Отчий Дом» [14]. Анализ посланий «царя-батюшки» с позиций христианской аскетики позволяет сделать предположение о том,

что он пребывает в прелести, что не исключает и наличия психического расстройства.

Контент-анализ публикаций в сети Интернет позволяет сделать вывод о том, что количество претендентов на царство продолжает увеличиваться, а динамика семиосферы в целом соответствует стадиям семиотического каскада [18]. Можно предположить, что интерес к данной проблематике будет сохраняться и далее на достаточно высоком уровне.

Список литературы

1. Багдасарян В.Э., Реснянский С.И. Эсхатологические представления в России в дискурсе постсоветских трансформаций // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2016. Т. 15, № 3. С. 115–139.
2. Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. СПб.: Духовная библиотека, 2001. 508 с.
3. Беседа патриарха Ириней и схимитрополита Зосимы. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Be3BzNeu3VY>. Дата обращения 01.08.2022.
4. Головушкин Д.А. Религиозный фундаментализм как глобальный фактор современных религиозных конфликтов // Религиоведческая конфликтология. СПб.: ООО «Медиакросс», 2021. С. 117–184.
5. Знамена прихода царя победителя. Приметы грядущего русского царя России на основании пророчеств монаха Авеля, Нострадамуса и Немчина. Пророчество о будущем России и грядущем царе. [Электронный ресурс]. URL: <https://orbitabanket.ru/dom/znameniya-prihoda-carya-pobeditelya-primety-gryadushchego-russkogo/>. (дата обращения: 01.08.2022).
6. Зосиму пьяного связали скотчем. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=wyIfwKuiM68&t=3026s>. (дата обращения: 01.08.2022).
7. К чающим царя. Будьте бдительны! Худяков меняет овечью шкуру на лисью. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/mainnews/54751-k-chayuschim-carya-budte-bditelny-hudyakov-menyayet-ovechyu-shkuru-nalisyu.html>. (дата обращения: 01.08.2022).
8. Ложное коронование царя, иеромонах Шляхов короновал лже-царя из КГБ в 2012-м году. [Электронный ресурс]. URL: <https://subscribe.ru/group/blizpri-dvereh/9362207/>. (дата обращения: 01.08.2022).
9. Ни уха, ни рыла. [Электронный ресурс]. URL: <https://rocormoscow.livejournal.com/153962.html>. (дата обращения: 01.08.2022).
10. Господи, Любы Неизреченная. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=eN59svRdCMo&list=PLZKV0geHF3Oqt1yG04zcJJ5YtgEmzxoX9&index=8>. (дата обращения: 01.08.2022).
11. Об опасности появления лжемонархии в России. [Электронный ресурс]. URL: <https://3rm.info/publications/26494-o-lzhemonarhii.html>. (дата обращения: 01.08.2022).
12. Обращение владыки Иосифа. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=R6MRiM6Kq64>. (дата обращения: 01.08.2022).

13. Океанский В.П. Образ Царя в сознании русского человека // На пути к гражданскому обществу. 2019. № 4(36). С. 76–81.
14. Послание Царя-Батюшки Александра. [Электронный ресурс]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=Тро_у_ILifA. (дата обращения: 01.08.2022).
15. Оповещение относительно «схимитрополита» Зосимы Власова. [Электронный ресурс]. URL: [/https://www.vishegorod.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1294&Itemid=44](https://www.vishegorod.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1294&Itemid=44). (дата обращения: 01.08.2022).
16. Отец Всеволод Чаплин о заточении Патриарха Иерусалимского Ире-нея. Ответ прихожанам. [Электронный ресурс]. URL: <https://ok.ru/video/9308538171>. (дата обращения: 01.09.2022).
17. Откровение отроку Павлу о Царе. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=5Py4H-LGxfE&t=2s>. (дата обращения: 25.07.2022).
18. Прилуцкий А.М., Лебедев В.Ю. Семантика и семиотика мифологизи-рованного информационного скандала. СПб.: ООО «Медиакросс», 2021. 159 с.
19. Присяга Зосиме – отречении от Православия. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=iJY04V487zc>. (дата обращения: 01.08.2022).
20. Самосвят. [Электронный ресурс]. URL: <https://likorg.ru/post/samosvyat>. (дата обращения: 01.08.2022).
21. Силантьев Р., Рагозин Ю. Паранаславные секты в современной Рос-сии. М.: Снежный ком, 2021. 432 с.
22. Смирнов А.А. Чего не произносил Феофан Полтавский. Будущее Рос-сии в пророчествах. После проверки и анализа источников. [Электронный ре-сурс]. URL: / http://www.golden-ship.ru/_ld/23/2390_2023.htm#q4_8. (дата обра-щения: 01.08.2022).
23. Схимитрополит Зосима (получение паспорта СССР). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=H9bD3y8ntQg&t=1579s>. (дата обращения: 01.08.2022).
24. Филатов М.В. Эсхатологические традиции русского народа // Лесной вестник (1997–2002). 1999. № 3. С. 31–38.
25. Царь не придет. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=i14iRb1sX3g&t=18s>. (дата обращения: 01.08.2022).

MYTHOLOGEM OF THE COMING ORTHODOX TZAR: SIGNIFICANCE AND PRAGMATICS

V.Y. Lebedev¹, A.M. Prilutskij²

¹Tver State University, Tver

²Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg

The article deals with a complex of mythological ideas about the upcoming restoration of the Orthodox kingdom in Russia. According to popular prophetic texts, including texts of dubious provenance, the coming king is expected to be an eschatological figure, and therefore traditional monarchical norms and

criteria do not apply to him. Despite the significant authority of the last Russian emperor Nicholas II and his hagiological status, the future tsar is conceived in a completely different paradigm of the «muzhik-tzar», without any connection with the style of the monarchical aristocracy. This makes it possible to claim the kingdom any religious adventurers – representatives of the declassed social classes, persons with a criminal past, and so on. The biographical data of several «pretenders for the kingdom», collected by the authors from open sources, is given.

Keywords: *king, kingdom, restoration of the monarchy, eschatological prophecies, imposture.*

Об авторах:

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.

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

Authors information:

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

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

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

К.Д. КАВЕЛИН О СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ОРГАНИЗАЦИИ УНИВЕРСИТЕТОВ¹

Е.Е. Михайлова

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.092

Заграничные поездки русского историка и общественного деятеля второй половины XIX в. К.Д. Кавелина рассмотрены как поиск социокультурной идентичности. Изучая деятельность французских, немецких и швейцарских университетов, Кавелин стремился собрать материал, способный обогатить российские традиции высшего образования. Сделан вывод о том, что Кавелин как позитивист объясняет социокультурные особенности организации университетов множеством факторов. Главным, на взгляд Кавелина, является гуманитарный фактор, связанный с сообществом профессоров и студентов.

Ключевые слова: К.Д. Кавелин, социокультурная идентичность, университет, профессор, студент, заграничные поездки.

В современном сетевом обществе представления человека о своей жизни как знаково-символической системе ценностей являются актуальными. Осознанно или, чаще всего, неосознанно каждый человек живет тем, что расшифровывает текст окружающей его действительности. В той степени, в какой он оказывается способным выучить и присвоить этот текст, и осуществляется его жизнь. В научных кругах важным элементом коммуникаций считаются те, которые направлены на поиск идентичности, т. е. на выявление социокультурных особенностей каждого из взаимодействующих субъектов. В зависимости от способов высказывания исследователей и их методологической аргументации поиск такого рода идентичности приобретает разные формы. Философы воспринимают идентичность как результат рефлексии ценностно-смыслового ядра жизни и деятельности человека и сообщества [1]; социологи раскрывают концепт идентичности на базе понятия «социальное бытие культуры» [7]; культурологи интересуются коммуникативными пределами процесса самоидентификации [8]; психологи связывают ее с вариативностью личностного и профессионального развития [9]; историки рассматривают культурную идентичность в ракурсе исторического образования [12]. Кажущиеся разными на первый взгляд, перечисленные формы высказывания солидаризируются на междисциплинарном уровне вокруг одной важной мысли: познавая другого, познаем себя.

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

Цель данной статьи – поднять вопрос о специфике поиска социокультурной идентичности в панораме изучения организации и деятельности университетов разных стран. В качестве источника выбраны тексты русского мыслителя второй половины XIX столетия Константина Дмитриевича Кавелина (1818–1885). В личных поездках и служебных командировках по России и Европе Кавелин проявил себя как наблюдатель, способный здраво формулировать действительность. Оказавшись погруженным в новую для него образовательную и научную локацию, он внимательно следил за происходящими событиями, выявлял общие и особенные элементы университетской жизни, объяснял их историческими и культурно-национальными факторами, изучал традиции сообществ профессоров и студентов, сравнивал их с отечественными аналогами. Вот почему по отношению к Кавелину словосочетание «формулировать действительность» напрямую отражает смысл тезиса «познавая другого, познаем себя».

До служебной командировки 1862–1864 г. Кавелин дважды посещал Европу: в 1857 г., когда ездил на аудиенцию к императрице в качестве будущего наставника наследника престола, и в 1859 г., когда встречался с А.И. Герценом. Обе поездки были кратковременными и оставили радостные впечатления от комфорта жизни и от важности встреч [11, с. XXIII]. В 1862 г. Кавелин был откомандирован в заграничную поездку по Европе с целью изучить французские, немецкие и швейцарские университеты. Эта поездка отличалась от первых двух тем, что была рассчитана на продолжительное и неопределенное время. Кроме того, Кавелин согласился на нее с тем, чтобы в работе погасить горе о преждевременной утрате сына, а также привести в порядок свои резко пошатнувшиеся убеждения и представления о российской действительности. Он сам признавался, что почувствовал необходимость дистанцироваться от «скрипа полусмазанной телеги русской общественной жизни», в частности переосмыслить противоречивые результаты отмены крепостного права, студенческие волнения в Петербургском университете и нарастающий накал радикальных настроений молодежи [6, с. 8].

Результаты наблюдений за жизнью европейских университетов и свои выводы об их пользе для России Кавелин регулярно излагал в отчетах министру народного просвещения А.В. Головнину, а также в личных письмах и научно-популярных статьях. Последуем и мы мысленно за русским посланцем и реконструируем по его текстам результаты поиска ответа на вопрос о природе социокультурной идентичности.

Франция оказалась первой страной, в которой Кавелин стал изучать организацию европейских университетов. Через несколько месяцев русским посланцем был написан очерк, составленный по итогам наблюдений за французской учебной организацией и школьными порядками при Наполеоне III. Очерк получился весьма пространным и был напечатан в трех книгах «Журнала министерства народного просвещения» в 1862 г.

Кавелин констатирует, что организация высшего образования во Франции есть непосредственный результат социально-политических по-

трясений 1789–1799 гг. Великая французская революция «ураганом прошла» по университетам, ведущим свою историю еще с XIII в. «Даже сегодня, – пишет Кавелин, – спустя почти сто лет, чувствуется утрата хоть какой-нибудь связной истории и статистики учебных заведений, существовавших до революции» [4, с. 215]. Говоря о Французской революции, русский мыслитель подчеркивает два противоположных фактора, повлиявших на судьбу высшего образования в стране: разрушение и созидание. В обоих этих терминах – ключ к теперешней учебной организации Франции. Разрушение – это сама революция, а созидание – ее последствия в облике созданных «наполеоновских учреждений». «Революция, во имя индивидуальной свободы, обрушилась на все, что носило тень корпоративной и общинной автономии» [4, с. 216]. Наполеон I стремился создать «сильную центральную власть, которая в действии своем не встречала ни малейших преград. Все учебные учреждения послереволюционной Франции, от высших до низших, должны были стать безусловно подчиненным орудием центральной власти. В итоге, считает Кавелин, такая система выдержала правление трех династий правителей.

На взгляд Кавелина, время показало, что одним насильем нельзя ничего добиться, что реформы входят глубоко в народную жизнь только тогда, когда есть отголосок в сознании большинства людей. Для наглядности своих рассуждений Кавелин приводит пример из истории немецких университетов. На его взгляд, Германии удалось сохранить баланс традиций учебных заведений старого и нового времени. Из средневековой старины были взяты «свобода мысли и слова, свобода преподавания и учения». Прилаженные к новым обстоятельствам, эти традиции способствовали созданию новой науки и преподавания, сделав в конечном счете Германию «центром европейского просвещения» [4, с. 215].

Кавелин приходит к выводу о том, что организация высших учебных школ вместо бывших средневековых университетов не отвечает местным и национальным особенностям Франции, наоборот, это плод чрезвычайных обстоятельств [имеются в виду последствия революции – *Е.М.*]. Поэтому для российского высшего образования здесь пока нет образцов, которые можно было использовать у себя на родине. Кавелин надеется, что это явление «преходящее», что желание искоренить средневековые традиции университетов, мешающие прогрессу, окажется избирательным и не сметет с пути все то положительное, что было накоплено в течение нескольких веков [4, с. 213]. Благодаря Франции, для всех стран стало ясно, что «общественные потрясения не ускоряют, а, напротив, замедляют успехи гражданственности» [4, с. 217]. Кавелин резюмирует, что «свобода совести, свобода мысли и слова, свобода преподавания и учения погибают или, по крайней мере, приостанавливаются...», если набирает обороты жесткая регламентация [4, с. 218].

Критический настрой Кавелина в отношении организации высшего образования Франции несколько стихает, когда он пишет о содержатель-

ной и методологической стороне преподавания. Русский профессор считает методы подачи знаний его французскими коллегами эффективными и интересными. В частности, им одобряется такое новшество, как преодоление схоластики положительным знанием, когда отвлеченная от реалий жизни логика заменяется многофакторным анализом. Кавелину также нравится нацеленность высших учебных школ Франции на практическое обучение, когда «профессиональное воспитание приспособляется к потребностям большинства народа» [4, с. 214].

Если суммировать все впечатления Кавелина от изучения социокультурных особенностей организации высшего образования во Франции, то они укладываются в два ключевых вывода. Во-первых, французская революция конца XVIII в. оказала противоречивое влияние на форму и режим деятельности высших учебных заведений. Провозглашая политические права и свободы, новая власть на деле усилила нормативность жизни профессоров и студентов. Формально университеты превратились в высшие школы, в которых был введен режим жесткой регламентации учебных программ, стиля преподавания и в целом жизни профессоров и студентов. Во-вторых, введенная повсеместно регламентация деятельности французских колледжей оказалась идущей вразрез с национальным характером, с живым умом и нравами французов. Повсеместная нормированность заставляла молодых людей быть дисциплинированными не по собственной воле, а в связи с угрозой превентивных мер. Закон о высшем образовании во Франции особенно претил Кавелину в той его части, где профессору запрещалось выбирать тематику и методику преподавания, он должен был следовать предписаниям свыше.

Со всей очевидностью, немецкие и швейцарские профессора и студенты для Кавелина – образец осознанной свободы мысли и действия. Так, эффективное устройство немецких университетов Кавелин объясняет тремя культурно-историческими факторами: историей университетов; немецким национальным характером; домашним бытом и воспитанием. История развития университетов в Германии говорит о том, что в них шла постепенная трансформация, без революционных переворотов, как это случилось во Франции. Как известно, изначально в европейских университетах учились люди всех возрастов. Поэтому складывалась автономная социальная корпорация, основанная не на регламенте и принуждении, а на свободном желании учиться. Возмужалые слушатели «добровольно стекались со всех концов света учиться под руководством знаменитых учителей, слава о которых разносилась всюду» [5, с. 42]. Так было и в Италии, и во Франции. Но в новых условиях организации университетов, нацеленных на обучение только молодых, традиции корпоративной свободы и автономии постепенно стали утрачиваться.

Немецким национальным характером Кавелин объясняется тот факт, что свобода мысли и слова, преподавания и учения сохранилась именно в Германии, что свобода прочно укоренилась в основании универ-

ситетской организации. Он пишет: «Немец рожден для мысли и умственной работы. Он сосредоточен и снаружи покоен: это делает его склонным и удивительно способным к уединенной, тихой, скромной жизни; немецкий ум не имеет живости и подвижности, которая так обаятельна в южных племенах; но зато он работает упорно, с необыкновенной настойчивостью» [5, с. 43]. Учебные учреждения, в которых царит свобода мысли и слова, преподавания и учения, мог создать только народ с таким национальным характером. Немецкую систему высшего образования поддерживают здоровое устройство домашнего быта и низших/средних учебных заведений. Именно в семье и в школах вырабатываются те добрые нравы, те привычки к труду и к порядку, те зачатки глубокого гражданского просвещения, которые большинство молодых людей приносят с собой в университет. «В свободе преподавания и учения, как мы ее изложили, – вся тайна, весь смысл превосходной немецкой университетской организации; это ее живая душа, к которой все сводится, которою все объясняется» [там же].

Особую роль Кавелин отводит вопросу о праве студентов на организацию сообществ. Для профессора Петербургского университета, вставшего в противоправительственных волнениях 1861 г. на сторону студентов, эта тема оказалась особенно чувствительной. Изучая деятельность европейских университетов, Кавелин отмечал, что в Швейцарии студенческие общества разрешены на уровне законодательства о высшем образовании, а в Германии – по разрешению университетского начальства. «В этом отношении Германия и Швейцария представляют пример удивительной гражданской и общественной зрелости, внушающей глубокое уважение [5, с. 32]. Не имея политического характера, студенческая свобода не выглядит беспредельной, она ограничена здравым смыслом и внутренней осознанностью границ. Записываясь в университет, молодой немец или швейцарец приобретал «права академического гражданства». Согласно этим правам, он получал возможность изучать дисциплину у любого профессора, пользоваться университетской библиотекой, вступать в студенческие сообщества по своим интересам и т. д. При этом студент был обязан каждый семестр слушать университетские курсы и получать в финале от профессора удостоверение, чаще всего в виде записки для деканата, об их успешном окончании. Кавелин отмечает дисциплинарную строгость университетских уставов. Всякий проступок, распушенность, несоблюдение университетских и полицейских правил, дурное поведение, непочтительность к властям и профессорам, пренебрежение к занятиям – все это подвергалось взысканию. При повторном правонарушении студент исключался из университета. В ряде случаев, согласно уставу, студент не только лишался всех прав, связанных с получением знаний, но должен был покинуть университетский городок, если не принадлежал к числу его граждан [5, с. 33–34].

По наблюдениям Кавелина, динамика действия дисциплинарных уставов в разных странах различалась. Строгие университетские правила часто применялись во Франции и, наоборот, достаточно редко в Германии.

Почему так происходило? Кавелин объясняет это исторически сложившимися особенностями национального характера. Французский студент, с его живым и от природы раскрепощенным нравом, чаще совершал запрещенные проступки и, следовательно, чаще подвергался наказанию. Кроме того, французская система с ее обязательным прослушиванием курсов по расписанию у конкретных профессоров, с последующим экзаменом не способствовала формированию чувства самостоятельности и лишала права выбора в приобретении знаний. «Немецкий студент не знает ничего подобного; он может слушать что ему угодно, сколько угодно и в каком хочет порядке», – делится своими наблюдениями Кавелин [5, с. 35]. В начале учебного года студенту предоставляется «печатное наставление», не обязывающее, а лишь рекомендуемое, у какого профессора, в каком порядке и по каким дисциплинам полезно слушать лекции. Проверочным испытаниям студент в Германии (за исключением богослова и медика) подвергался только в финале обучения, когда принимал решение держать экзамен на степень, т. е. продолжить научную работу, или обрести право на несение государственной службы. Проявление такой свободы для немецкого студента имело двойственный характер: с одной стороны, она давала выгодное положение для занятий науками, с другой – наделяла особой ответственностью перед университетом, дающим такие возможности, а также перед родителями или иными лицами, оплачивающими обучение. Немецкий студент, в силу своего домашнего воспитания, всегда понимал, что должен не только освоить знания, но и «присвоить» их, т. е. обрести, благодаря им, положение в обществе и материальный достаток.

Высоко оценивая организацию немецких университетов, Кавелин тонко улавливал и признаки их кризисного состояния. Отмечая неопределенность целей и отстраненность от практических запросов общества, он задавался вопросом, перерождение это или упадок? Ответ оставался открытым. По его наблюдениям, вырисовывались три группы коллег, по-разному объясняющих причины кризиса. В корневище ответов скрывался вопрос о свободе преподавания. Одни профессора по-прежнему искренне верили в значение свободы; вторые, наоборот, считали, что именно чрезмерная свобода является признаком кризиса и ее надо ограничивать; третьи – не придавали особого значения границам свободы и считали, что проблемы коренятся в трансформации самого общества [5, с. 44].

Постепенно Кавелин приходит к выводу о том, что социокультурные особенности организации высшего образования можно объяснить множеством факторов – политических, социальных, организационных, правовых, экономических и др. Но гуманитарный фактор кажется ему самым важным. Связанный с сообществом профессоров и студентов, гуманитарный фактор имеет два следствия: первый – отношение к старине, т. е. к традициям средневековых университетов; второй – наличие в повседневной культуре городского и сельского населения. Рассмотрим оба фактора подробнее.

Первый фактор – отношение к старине. Во Франции в ходе революции конца XVIII – начала XIX вв. средневековые традиции были решительно свергнуты, над схоластикой возобладало положительное знание, над теорией – практическая направленность обучения. В Германии средневековые традиции были восприняты постепенно: достойные образцы сохранялись и поддерживались в Новом времени (свобода слова и преподавания), а отжившие правила постепенно преодолевались (казуистика, наказания). По форме российские университеты, в первую очередь Петербургский и Московский, напрямую не столкнулись с такой проблемой, т. к. были основаны уже в эпоху Нового времени. Датой рождения Петербургского университета считается 28 января (8 февраля) 1724 г., а Московского – 2 января 1755 г. Однако, по мнению Кавелина, содержательно они столкнулись с проблемой перехода преподавания от схоластики к положительному знанию. И этот процесс виделся ему довольно длинным и противоречивым. Возможно, такой вывод Кавелина коренится в своеобразии его собственного мировоззрения. Коллега по Петербургскому университету правовед В.Д. Спасович характеризует Кавелина как одного из первых российских позитивистов в гуманитарной сфере. Но в его философских взглядах он находит три противоречия. Во-первых, Кавелин никогда не использовал в своих работах естественно-научный метод, подобно тому, как это делали физиологи, хотя и видел за ним будущее. Во-вторых, Кавелин не изучал подробно сочинения Огюста Конта и Герберта Спенсера, хотя и почитал их значимость. В-третьих, в решении этических и психологических проблем Кавелин не ушел далеко от метафизиков: он мало полагался на достижения физиологов, считая главным фактором самосознание, т. е. «свое “я”, как неделимое, нечто крайне сложное и имеющее глубокие корни в темных глубинах бессознательного состояния» [11, с. XXX]. Заметим, что такая оценка позитивистских воззрений Кавелина спустя несколько десятков лет пересечется с мнением В.В. Зеньковского. Автор «Истории русской философии» назовет Кавелина «полупозитивистом», расшифровывая это слово так: «позитивист» – потому что борется с метафизикой и признает многофакторный анализ; «полупозитивист» – потому что признает свободу в человеке, внося тем самым в свои научные рассуждения ноту поэтического идеализма категории «возможности» [2].

Второй фактор. Социокультурные особенности организации университетов связаны с вопросом преобладания в стране городского или сельского населения. Европа, по наблюдениям Кавелина, – это городская культура, Россия – сельская. Европейский мир исторически складывался как мир городов и горожан с их образованностью и установкой на собственные силы. Социальные слои Европы – дворянство, церковь, города, монархическая власть – в своем многовековом развитии самостоятельно возвысились до политически значимых факторов общественной и государственной жизни страны. Крестьянство при этом никогда не являлось определяющим элементом внутренней жизни. Русское государство, напротив,

рисовалось Кавелину как «мужицкое царство». Сельский житель, согласно наблюдениям Кавелина, в большинстве своем был малограмотен, цепко держался за веру и обычаи, надеялся на общинную помощь и ощущал зависимость от внешних обстоятельств. Как поливариантно сориентированный мыслитель, Кавелин в этих различиях видит показатель своеобразного единства человеческой природы. «Горожанин с его творческим потенциалом и сельчанин с его стремлением хранить традиции – это два единных составных начала бытия человека» [10, с. 216].

Фокусируя внимание на университетской среде, Кавелин видит европейского студента как горожанина, олицетворяющего деятельную сторону человеческой природы. Российский студент для него – это выходец из провинции, по своей природе хранитель традиций, но при этом желающий вырваться из их жестких рамок. Упомянутый выше профессор петербургского университета Спасович так описывал ситуацию, сложившуюся в результате демократизации высшего образования при Александре II: «Прилив свежих и молодых сил в университет был велик; громадное число любознательных людей обоего пола в разных возрастах наполнили открытые настежь для публики аудитории. Прекрасный дух, одушевляющий и студентов, и эту жаждущую знания и учившуюся с увлечением публику, вдохновлял и нас, профессоров» [11, с. XVIII]. Однако, как показало время, большинство студентов-разночинцев, оказались не готовыми к учебе как к ответственному и сложному виду деятельности. Среди множества причин такого явления Кавелин отмечает казуистику домашнего воспитания и регламентированное устройство уездных образовательных учреждений.

Главное критическое внимание Кавелина было приковано к российской правительственной политике в отношении университетов. Она буквально выталкивала молодых людей на «улицу», заставляя пополнять ряды радикально настроенной массы. Так, например, петербургские студенты начала 1860-х гг. лишились права корпоративной деятельности, разрешенной им еще двадцать лет назад при попечителе князе Щербатове. Студенческую кассу взаимопомощи, библиотеку и самоиздание начальство заставило «вынести» за стены университета, а также запретило выбирать своих старших и руководителей [3]. Усиливающийся надзор за студентами не способствовал созданию атмосферы приоритета умственного труда. Предложенный Кавелиным проект создания корпорации профессоров и студентов не был принят. Более того, приказ университетского начальства о введении «матрикул» – книжек с отметками о поэтапных действиях каждого студента – оказался буквально взрывной точкой для студенческих волнений в Петербургском университете в 1861 г. [11, с. XX].

Выводы. Из аналитических текстов Кавелина видно, что организация французских и российских университетов выглядит достаточно схожей. Но душа Кавелина не лежит к такого рода социокультурным образцам. Главная претензия русского профессора сводится к наличию в университете жесткой регламентации и отсутствию свободы слова и преподавания. «Большого ле-

чат, а не бьют, чтобы он выздоровел», – любил часто повторять Кавелин [11, с. XXIV]. Образцом высшего образования Кавелин считает деятельность университетов в Германии и Швейцарии. «Во Франции министр может, сидя у себя в кабинете и глядя на часы, сказать, что именно в данную минуту читается во всех французских факультетах, лицеях, колледжах; в Германии это немыслимо, и только сравнение устройства и постановлений многих университетов дает возможность вникнуть в их дух, потому что они своими особенностями дополняют и поясняют друг друга» [6, с. 11]. При всем своем расположении к немецким университетам Кавелин отмечает и кризисные черты их развития. В частности, он считает, что немецкие профессора хуже, чем французские, чувствуют вызовы современности, цепляются за метафизику, не признавая в полной мере ценность позитивизма как положительного знания. Для организации российских университетов Кавелин считает целесообразным разрешить студенческие общества, по примеру немецких и швейцарских образцов. Такие сообщества, поставленные под известный контроль университетского начальства, «гарантировали бы наши университеты от смут и всяких так называемых “студенческих историй”», – убежденно заключает Кавелин [6, с. 12].

Как позитивист Кавелин объясняет социокультурные особенности организации университетов действием множества факторов. Но главным, на взгляд Кавелина, является гуманитарный фактор, связанный с сообществом профессоров и студентов. В этом контексте, специфика университета зависит от ответа на два вопроса: «кто учит?» и «кто учится?». В первом случае речь идет о профессорах, о том, как они преодолевают рутинные средневековые традиции и осваивают методы положительного знания; в другом – о студентах как субъектах познания, как носителей городской или сельской повседневной культуры. Таким образом, именно профессора и студенты ведут поиск социокультурной идентичности, придавая, тем самым, специфический облик своей «almamater».

Список литературы

1. Верпатова О.Ю., Михайлова Е.Е. Миграция в России: к вопросу о поиске культурно-национальной идентичности // Идеология, духовные ценности и проблемы сохранения культурного наследия России: сб. ст. / под науч. ред. Е.П. Борзовой. СПб.: СПбКО, 2019. С. 116–123.
2. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей / изд. 2-е. Париж: YMSA-PRESS, 1955. 279 с.
3. Кавелин К.Д. Замечания на проект общего устава императорских российских университетов // Собр. соч.: в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. С. 227–240.
4. Кавелин К.Д. Извлечение из письма от 4-го марта (16-го) октября 1862 года из Парижа // Собр. соч. в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. С. 214–226.
5. Кавелин К.Д. Свобода преподавания и учения в Германии // Собр. соч. в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. С. 5–70.

6. 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. XI. С. 1–20.
7. Ковалева Е.О. Социология культуры. Тверь: Изд-во ТвГТУ, 2022. 80 с.
8. Косарская Е.С. Типологические основания и коммуникативные пределы культурной самоидентификации // Столкновение идентичностей и принципы межкультурных коммуникаций в современном мире / отв. ред. И.В. Малыгина. М.: Изд-во МГИК, 2016. С. 112–117.
9. Леньков С.Л., Рубцова Н.Е. Вариативность личностного и профессионального развития психологов // Психолого-педагогический поиск. 2022. № 1 (61). С. 143–159.
10. Михайлова Е.Е., Бельчевичен С.П. Позитивизм и марксизм в России: Проблема социокультурного развития. Тверь: Изд-во ТФ МГЭИ, 2012. 301 с.
11. Спасович В.Д. Воспоминания о К.Д. Кавелине // Собр. соч. в 4 т. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1898. Т. 2. Публицистика. С. XVI–XXI.
12. Токарева Е.А. Вопросы культурной и гражданской идентичности в современном историческом образовании // Вестник МГПУ. Серия: Исторические науки. 2021. № 3 (43). С. 109–120.

K.D. KAVELIN ON THE SOCIO-CULTURAL FEATURES OF THE ORGANIZATION OF UNIVERSITIES

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

The foreign trips of the Russian historian and public figure of the second half of the XIX century K.D. Kavelin are considered as a search for socio-cultural identity. Studying the activities of French, German and Swiss universities, Kavelin sought to collect material that could enrich the Russian traditions of higher education. It is concluded that Kavelin, as a positivist, explains the socio-cultural features of the organization of universities by many factors. The main thing, in Kavelin's opinion, is the humanitarian factor associated with the community of professors and students.

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)

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ Г.П. ФЕДОТОВА: ОТ КИЕВСКОЙ РУСИ ДО МОСКОВСКОГО ЦАРСТВА

С.П. Бельчевичен

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.102

Г.П. Федотов – известный русский философ, медиевист. Полемизируя с отечественными историками, Г.П. Федотов создает оригинальную версию философии русской истории. В центре его внимания актуальные проблемы, рассматриваемые русской историософией: Россия и Запад, национальное самосознание, периодизация русской истории. Используя идею Гегеля о возможности реализации начал свободы в отдельных культурах, Федотов предлагает нетривиальную типологию развития русского государства.

Ключевые слова: *Россия, Запад, философия истории, свобода, Московское государство, Средние века.*

Проблемы философского осмысления исторического развития России занимают значительное место в отечественной традиции. Свой вклад в историософскую проблематику вносит и Георгий Петрович Федотов (1886–1951) – известный русский философ, историк, публицист. Полемизируя с русскими историками В.О. Ключевским и С.М. Соловьевым, Г.П. Федотов создает нетривиальную версию философии русской истории. В фокусе его внимания традиционные темы для русской историософии: Россия и Запад, национальная идентичность, периодизация русской истории. Опираясь на идею Г. Гегеля о свободе и возможности реализации её начал в отдельных культурах, Г.П. Федотов экстраполирует эту идею на различные периоды исторического развития Руси-России [1, с. 114]. Периодизация, предлагаемая русским философом, остается в рамках отечественной традиции: Киевская Русь, монгольское нашествие, Московское царство, эпоха петровских преобразований, советская история. Он содержательно анализирует широкий круг источников, на основе которого выстраивает свою концепцию. По меткому наблюдению Ю. Иваска, «Федотов стремился услышать в документах, в памятниках голоса истории» [2, с. 350].

В отличие от большинства медиевистов Г.П. Федотов рассматривает русское средневековье с несколько иных позиций, предлагая собственную периодизацию, где Киевская Русь – это эпоха древнерусской истории, а татаро-монгольский период и Московское царство – средневековая история. Обосновывая свою позицию, Г.П. Федотов пишет: «Под термином “русское средневековье” мы подразумеваем два с половиной столетия между татаро-монгольским завоеванием Руси (1237–1240) и установлением Московской монархии (около 1500 года). Период, предшествующий средневековью, из-

вестен как эпоха Киевской, или Древней, Руси, а последующий за ним период – как эпоха Московского государства. Киевский и Московский периоды представляют собой две различные культурные формации, замкнутые в себе и значительно отличающиеся друг от друга» [3, т. 11, с. 12].

Формирование Киевской Руси было обусловлено влиянием как Востока, так и Запада. Средневековое русское государство, появившись на перекрестке двух культурных миров, впитало в себя совершенно полярные идеи и ценности. Киевская Русь, по мнению Г.П. Федотова, имела все предпосылки, чтобы стать частью Западного мира: децентрализованное государство и независимую церковь. В эпоху Киевской Руси церковь подчинялась исключительно Константинопольскому патриарху и была полностью независима от политики местных князей. Этот факт Г.П. Федотов объясняет тем, что Церковь не была ещё национальной и осознавала себя частью греческой церкви, да и древнерусские князья не воплощали всей полноты власти и вынуждены юбли делить её с дружиной и боярством. Принятие христианства способствовало проникновению на Русь античной культуры, что еще больше сближало её с Западом «даже тогда, когда она не хотела и слышать об этом родстве» [4, т. 2, с. 278]. Формируются первые философские школы, значительную роль в развитии интеллектуальной культуры Киевской Руси сыграли Климент Смолятич, Кирилл Туровский, Илларион Киевский [5, р. 63–92].

Всё это сделало возможным появление Новгородской республики – единственной в своем роде православной демократии. Существование на Руси значительной прослойки свободного населения демонстрирует, по мнению Г.П. Федотова, что Киевская Русь – это восточная окраина европейского мира. В течение нескольких столетий Русь жила общей жизнью с восточно-европейскими государствами, заключая политические союзы и династические браки. Напротив, ни культура, ни образ жизни, ни государственная организация восточных соседей не привлекали киевских князей. Киевская Русь имела не менее благоприятные условия для развития личной и политической свободы. Однако слабость юридического развития, отсутствие единства, недостаточное развитие государственных начал не способствовали законодательному закреплению прав и свобод, как это произошло на Западе.

Время монгольского завоевания и начало централизации древнерусского государства занимает значительное место в работах Г.П. Федотова. Он убежден, что 1240–1500 гг. и есть зрелое средневековье на Руси, оно характеризуется расцветом древнерусского искусства и литературы. Последствия монгольского завоевания были весьма значительны. Они нанесли ущерб экономике и демографии, многие города были разрушены, население было уничтожено или угнано в рабство. С политической карты исчезли Переславль, Рязань. Оставшееся население было обложено непомерной данью. Однако завоеватели не пытались селиться в лесах средней полосы, они вели традиционный кочевой образ жизни, поэтому

Новгородская республика не пострадала и сохранила демократические свободы. В то же время, как считает Г.П. Федотов, наблюдается политическая зависимость Руси от Золотой Орды, поскольку князья получали ярлыки на княжения из рук великих ханов. Своеобразным было отношение монголов-язычников к православной церкви. Если церковь молилась о благополучии хана, то церковь наделялась иммунитетом, и они не вмешивались в её дела. Отсюда двойственная реакция церкви на завоевание: с одной стороны, это суд божий и призыв к покаянию, с другой – героизация и канонизация погибших воинов и князей русских. В сопротивление против ига церковь включилась только в XIV в. Влияние татаро-монгольского завоевания в разных областях Руси ощущалось неодинаково. Новгородская республика, занимавшая значительную часть Северо-Восточной Руси, была более самостоятельна, здесь сохранились демократические свободы. В результате завоевания произошел раскол между Восточной и Западной Русью. Последняя попала под влияние Литвы. Союз Литвы и Польши привёл к тому, что в Западной Руси стала распространяться латинская культура [3, т. 11, с. 24]. Г.П. Федотов видит несколько центров силы в Северо-Восточной Руси: удельные князья, Новгород, Псков, Тверь и Московское княжество.

Новгородская республика оставалась важным центром древнерусских земель. Именно в Новгороде, который был экономически тесно связан с Западом на протяжении нескольких столетий, существовала православная республика XII–XV вв. В отличие от Москвы, которая ориентировалась исключительно на Золотую Орду, или Твери, питавшей симпатии к Литве, Новгород пытался проводить сбалансированную внешнюю политику. Так, с XIV в. Московский князь считался покровителем Новгорода и был представлен наместником. В то же время он довольствовался строго определенными по договору доходами и юрисдикцией. Новгороду было выгодно такое положение дел, когда самый сильный князь Руси покровительствовал республике. Мирное сосуществование с Московским княжеством давало возможность торговать с низовой Русью, откуда шло зерно, без которого Новгород существовать не мог. Институт княжеской власти был представлен в качестве одной из ветвей власти и не играл в политике Новгорода решающей роли. Власть князя в Новгороде не была ни наследственной, ни пожизненной, его роль была значима в военное время, когда он выполнял функцию временного военачальника всех вооружённых сил республики. В мирное время народное вече могло указать любому князю дорогу из города. Вся полнота власти в Новгородской республике принадлежала вече, в котором принимали участие свободные граждане, этот орган выбирал исполнительную власть и даже контролировал архиепископа Новгородского, мог его судить за совершенные противоправные поступки. Эту форму правления Г.П. Федотов обозначает как прямую демократию и, характеризуя её сущность, пишет: «Это была прямая, то есть не представительная, демократия, подобно республикам античного мира. Лишь тот, кто участвовал в народных сходках, мог осуществлять свои политические пра-

ва» [3, т. 11, с. 175]. Фактически огромная территория Новгородской республики от Балтики до предгорий Урала управлялась союзом свободных граждан Новгорода, но то, что хорошо для свободной республики, совсем не годилось для самодержавной империи, которую строила Москва. Конечно, беспорядки на Волховском мосту между сторонниками разных партий часто переходили границы, но такова плата за демократию. Впрочем, эти противоречия решались «степенными» наиболее уважаемыми гражданами города, которые практически всегда находили компромисс. Важную роль в соотношении церковной и светской власти играли архиепископы. Они также выступали за свободу Новгорода от внешних сил и Москвы. Подчеркивая этот факт, Г.П. Федотов говорит: «Как бы ни представляли новгородцы святую Софию, она была владычицей и покровительницей города и государства. На земле ее представлял всенародно избранный архиепископ. Истинный президент республики, он сосредотачивал в своих руках огромную материальную и даже военную силу. Но владыки Новгородские защищали свободу не только Церкви, но и свободу “града”, то есть республики» [3, т. 11, с. 174]. Он приводит исторический факт из жизни последних архиепископов Новгородских Ефимия и Иона, когда последний, будучи уже старцем, едет в Москву и уговаривает Ивана III не лишать прав и свобод жителей Новгорода [3, т. 11, с. 175].

Очень близкой по организации управления является псковская модель. Псков получил самостоятельность от Новгорода в начале XIV в. Впрочем, и вечевая система управления тоже пришла из новгородских земель. Высшим органом управления становится вече. Оно определяло стратегию развития края, решало наиболее значимые текущие проблемы Пскова. Ему подчинялись вечевые собрания улиц и концов города. Однако приграничный статус Пскова наложил свою специфику на деятельность князя, который приглашался вече. Он обладал большим объёмом власти, выполнял как военные функции, так и судебные. В подчинении у князя находился весь аппарат управления, наместники, приставы, писцы. Однако князь принимал решения не единолично, его советчиками были выборные посадники. Специфика Пскова в том, что он многие столетия был приграничным регионом Руси.

Однако центром объединения стала Москва. Она появилась на политической карте довольно поздно и первоначально не играла какой-либо роли в жизни Северо-Восточной Руси, но Юрий и Иван Калита сумели победить Тверь. Благодаря успешной политике, союзу с завоевателями и церкви, а также династическим бракам с принцессами Золотой Орды Москва усилилась и была более привлекательна для населения страны, обеспечивая мир и безопасность на своей территории, что означало окончание феодальных войн. «На протяжении трех поколений московские князья были послушными подданными ханов. Они никогда не участвовали в мятежах и охотно помогали их подавлению. Такова была причина относительного спокойствия и порядка в московских землях, и это привлекало

сюда множество переселенцев из других разоренных земель», – комментирует Г.П. Федотов [3, т. 11, с. 28].

Иной политики придерживалась Тверь. Находясь между Ордой и Литвой, она, без сомнения, ориентировалась на Литву. «Точно так же и Тверь относилась к Литве после христианизации литовцев в XIV и XV веках. В 1408 году князь Тверской Иван формирует традиционные принципы своей политики: “Яко отци и деди наши всегда мирни бываху с Витовтом [князем Литовским], такоже и аз” (Твер. 1408). Занимая промежуточное положение между русским Востоком и Западом, бескомпромиссный враг татар, Тверь вынуждена была искать политического союза с Литвой, чье население было, в основном, православным и русским, хотя князья и часть аристократии приняли римское исповедание» [там же, с. 164]. Москва рассматривает Вильно как главного соперника за объединение западно-русских земель. Эта политическая ситуация в Москве породила фанатичный антикатолицизм [там же, с. 64].

Если Тверь и Новгород были ближе к Западу, то Москва создается, по выражению Г.П. Федотова, как «православное ханство». Москва представляется ему государством и обществом восточного типа. Московское самодержавие – это своеобразный синтез власти ханов завоевателей и византийских императоров. Но если византийский базилиевс был ограничен законом и властвовал над свободными, то Московский царь хотел властвовать над рабами и не чувствовал связанным себя законом и традицией. Церковь, которая более всего содействовала возвышению Москвы, первая за это и поплатилась. Митрополиты назначались царём и свергались с необычайной лёгкостью. Филипп Московский, бросивший вызов Ивану Грозному, был оклеветан, сослан в Отроч монастырь в Тверь и там во время новгородского похода царя был задушен Малютой Скуратовым. В московском царстве практически нет свободных категорий населения, все сословия были прикреплены к государству службой или тяглом. «Человек свободной профессии был явлением немислимым в Москве – если не считать разбойников», – замечает Г.П. Федотов [4, т. 2, с. 284]. Крепостное право на Руси распространилось повсеместно и превратилось в чистое рабство. Весь процесс развития в Московском «ханстве» стал обратным движением западноевропейскому: от свободы к рабству. Влияние Востока еще более усиливается после завоевания Казанского ханства. Его политическая элита охотно шла на службу к русскому царю и награждалась землями и привилегиями, вливаясь в ряды русского мелкопоместного дворянства. В итоге складывается особый тип русского человека – московский тип. «Это тип психологически представляет сплав северного великоросса с кочевым степняком, отлитый в форме осифлянского православия» [там же, с. 285]. Регламентация усиливается, огромную роль играет ритуал и традиция. Мировоззрение упрощается до крайности, житель Москвы не рассуждает, он принимает на веру несколько догматов, на которых основывается нравственная и общественная жизнь. Страна живет единой жизнью, свобода

становится категорией отрицательной, синонимом безобразия, распущенности. Меняется эстетика, красота превращается в боголепие, христианство трансформируется в религию священной материи [там же, с. 285]. Г.П. Федотов противопоставляет Московскому царству русское зрелое средневековье, когда, несмотря на господство Золотой Орды, не прекращается духовная связь с Западом через славянские народы: болгар и сербов, язык которых был настолько близок, что не требовал перевода [6, с. 84]. Не прерывалась связь с Грецией и Италией. Московский Кремль, соборные храмы строились итальянскими зодчими именно в этот промежуток времени. Интеллектуальная мысль была представлена преподобным Нилом Сорским – одним из лидеров нестяжательства на Руси, отстаивавшим духовное спасение и подвиг служения [7, р. 84–89]. Своего апогея несвобода Московского царства достигает при Иване Грозном. Г.П. Федотов отвергает оценку правления первого русского царя, данную историками-позитивистами, которые искали наряду с негативным и положительные моменты в его деятельности: расширение русского государства, строительство новых городов, централизация власти. Г.П. Федотов описывает самодержавие в отрицательном ключе, когда власть царя абсолютна безгранична. Ради её укрепления он идёт на все, убивая семью ближайших родственников – удельных князей Старицких. Опричнина Ивана IV была направлена на искоренение удельных и местных князей и создание зависимого от самодержавия нового класса служивых людей – мелкопоместного дворянства. Впрочем, как показало время, в военном отношении опричники оказались несостоятельны, умея только грабить и убивать. Крайне негативно Г.П. Федотов оценивает новгородский поход Ивана Грозного, когда были разорены и подверглись грабежу Клин, Тверь, Торжок. В Новгороде было убито несколько тысяч человек, включая женщин и детей. Однако спустя столетие Москва, пережившая смутное время, стала тяготеть к Западу. Эту необходимость диалога осознавал Петр I, вновь обратившись к западной культуре.

Полемизируя с представителями отечественной историософии, Г.П. Федотов создает оригинальную версию философии истории. Опираясь на наследие Г. Гегеля, он решает ряд традиционных проблем сквозь призму реализации свободы в отдельных культурах. Рассуждая о диалоге Руси и Запада, он пытается показать, что в разные периоды развития русского государства оно тяготело то к Востоку, то к Западу. Если Киевская Русь обладала политическими свободами, то Московское царство представляло из себя симбиоз восточных и западных ценностей и всецело принадлежало к восточной цивилизации. Переходным периодом являются XII–XV в., когда после монгольского завоевания складываются новые центры силы: Тверь, Новгород, Москва. Новгородская республика на территории Руси была оплотом прямой демократии, где население оказывало непосредственное влияние на принятие экономических и политических решений. Но если Тверь и Новгород тяготели к Западу, то Москва пред-

ставляла из себя восточное государство, где свобода была принесена в жертву национальным интересам, что способствовало появлению русского самодержавия и окончательному объединению древнерусских земель.

Список литературы

1. Бельчевичен С.П., Рыбачук В.Б., Казанцева И.А. Формирование религиозного мировоззрения Г.П. Федотова: от марксизма к неохристианству и экуменизму // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2019. № 3(49). С. 114–121.
2. Русская религиозно-философская мысль XX века: сб. ст. под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург: Rosseels Printing, 1975. 414 с.
3. Федотов Г.П. Собрание сочинений: в 12 т. М.: Мартис, SAM & SAM, 2004.
4. Федотов Г.П. Судьба и грехи России: избр. ст.: в 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 1. 362 с.; Т. 2. 342 с.
5. Fedotov G.P. The Russian Religious Mind. N.Y.: Harper Torchbooks, 1946. 415 p.
6. Рыбачук В.Б. Философия культуры Г.П. Федотова. Тверь: ТвГУ, 1996. 124 с.
7. Fedotov George P A Treasury of Russian Spirituality. N.Y.: Shed & Ward, 1948. 501 p.

G.P. FEDOTOV'S PHILOSOPHY OF HISTORY: FROM KIEVAN RUS TO THE MOSCOW KINGDOM

S.P. Belchevichen

Tver State University, Tver

G.P. Fedotov is a famous Russian philosopher, medievalist. Arguing with Russian historians, G.P. Fedotov creates an original version of the philosophy of Russian history. Russian historiosophy focuses on topical issues considered by Russian historiosophy: Russia and the West, national identity, periodization of Russian history. Using Hegel's idea of the possibility of realizing the principles of freedom in individual cultures, Fedotov offers a non-trivial typology of the development of the Russian state.

Keywords: *Russia, the West, philosophy of history, freedom, the Moscow state, the Middle Ages.*

Об авторе:

БЕЛЬЧЕВИЧЕН Сергей Петрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь, Россия. E-mail: belchev64@mail.ru

Author informations

BELCHEVICHEN Sergey Petrovich – PhD, Associate Professor at the Department for Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver, Russia. E-mail: belchev64@mail.ru

УДК 1(091), 172.15

ПРОБЛЕМА ПАТРИОТИЗМА В НЕМЕЦКОЙ И РУССКОЙ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЯХ

С.В. Килин

ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет», г. Краснодар
Академия маркетинга и социально-информационных технологий (ИМСИТ),
г. Краснодар

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.109

Проблема патриотизма осмысливалась в ходе истории мировой культуры, последними этапами которой на сегодняшний день являются немецкая и русская культурные традиции. Идея патриотизма – это не выдумка философов, поскольку она существует в виде различных явлений сущности бытия его понятия – реальных фактов патриотического умонастроения и поведения граждан, поэтому патриотическая идея может быть понята только на основании теоретического синтеза логики всеобщего исторического процесса с особенным бытием понятия патриотизма в культурах различных народов, а также в различных формах познания истины, каковыми являются искусство, религия и философия. В предлагаемой статье на материале философских работ И. Канта, И. Г. Фихте и П.Я. Чаадаева, а также литературных трудов М.Е. Салтыкова-Щедрина и Ф.М. Достоевского выявляется родство понимания патриотизма в немецкой и русской культурных традициях. Кроме того, в статье обозначаются определенные различия между понятиями народа и нации, родины и отечества, а также указывается на необходимость основания национальной системы патриотического воспитания, создание которой становится неотложным в условиях резко обострившегося сегодня кризиса международной безопасности.

Ключевые слова: патриотизм, понятие, идея, псевдопатриотизм, Кант, Фихте, Чаадаев, Салтыков-Щедрин, Достоевский, патриотическое воспитание.

Новейшая (немецкая классическая) философия внесла существенный вклад в историческое развитие понятия и идеи патриотизма, начавшаяся, по доступным для нас письменным свидетельствам, с гомеровской эпохи. Эта идея, которая появилась в период возникновения древних греческих государств и впервые стала социальной доминантой в греко-римской культуре, для античного сознания оказалась неразрешимым противоречием. С одной стороны, патриотизм тогда реально выражался в локальной сплоченности граждан греческих полисов, являвшейся, по сути, продолжением мифологической социокультурной коммуникации. С другой стороны, пространство единой Римской империи, ставшей общим отечеством различных народов, детерминировало жизненный выбор граждан

этих сообществ в соответствии с законами римского сверхгосударства [11, с. 288–299]. В силу этого дух человека поздней Античности разрывался между местным и мировым патриотизмом, что выразили слова императора Марка Аврелия: «Город и отечество мне, Антонину, – Рим, а мне, человеку, – мир» [1, с. 311].

Это противоречие по-своему разрешила христианская культура, которая подчинила себе все конечное как чувственно-материальное («языческое»). Предметом патриотизма, в противоположность реальному античному этатизму, стало идеальное государство (Град Божий) на небе, разрешающее все противоречия земного существования (Града земного). Патриотическое умонастроение Средних веков тем самым инспирировало духовные искания личности, ведущие ее к нравственному совершенству в идее государства, предсуществующей в божественном духе.

Новая философия от Бэкона и Декарта до Юма и Вольфа реабилитирует человеческое начало, умаленное средневековым христианством. Она преодолевает дуализм земного и небесного и признает в реальном, земном государстве высшую, божественную ценность. Предметом патриотического чувства становится легитимная политическая власть, в деле которой каждый гражданин, живущий среди равноправных ему соотечественников, начинает видеть в качестве части собственный гражданский вклад. Развитие патриотической идеи на этом этапе вызывается разорванностью особенных и единичных явлений патриотизма и его всеобщей, идеальной сущности – противоречием эмпирии патриотизма и его метафизического понятия, отрицающего определенность опытного знания о реальности.

Патриотизм с точки зрения критической философии Канта

В трансцендентальном идеализме Иммануила Канта противоположность эмпиризма и метафизики формально преодолевается [6]. Полагая, что «так как во внешнем мире нет никакой всеобщности, то ее надо искать во внутреннем – в мышлении» [9, с. 265], этот немецкий философ открывает путь, позволяющий определить изначальную связь явлений патриотического поведения (единичного, наличного, темпорального бытия патриотизма) и вызывающего их патриотического умонастроения (всеобщего – логически объективного, вечного, существенного, лежащего в основании опыта). Последнее не может возникнуть из сложения явлений патриотизма, воспринимаемых чувственным образом, но состоит в их априорной разумной связи со всеобщим моментом патриотизма. Патриотическое умонастроение, по Канту, есть способность индивида брать на себя нравственные обязательства по отношению к себе самому как представляющему в своем лице человеческий род. Этот морально-нравственный принцип обуславливает историческое развитие общественно-политической реальности, которое в наличном бытии выражается в непрекращающемся совершенствовании существующего законодательства.

Таким образом, противоположности эмпирически случайного и рационально необходимого Кант примирил лишь потенциально – в бесконечном процессе осуществления нравственного должностования, исторически ведущего народы к вечному миру. Апостериорная чувственность, в качестве источника которой Канту пришлось постулировать непознаваемую «вещь в себе», давала возможность знать рассудком лишь многообразные эмпирические явления патриотизма, но вывести, дедуцировать их из мыслимой разумом всеобщей идеи патриотизма Кант еще не мог.

Метод актуализации философского понятия патриотизма в учении Фихте

Начатое великим кенигсбергским философом исследование всеобщего отношения мышления и бытия продолжил Иоганн Готлиб Фихте. Он объединил идеалистическое понимание сущности патриотизма с практическим методом его реализации, соответствующим условиям того времени, что нашло, как оказалось, подтверждение не столько в западноевропейской, сколько в русской культуре.

Фихте начинает свое наукоучение с утверждения того, что истина любого бытия, поскольку оно познаётся, начинается с мыслящего себя мышления. Но если основанием для предмета и опыта является самосознание, то какова определенность патриотизма вне сознания человека? Есть ли у патриотизма некая изначальная природа, не связанная с его сознанием? Что является его субстанцией?

Всеобщее мышление как субстанцию любых предметов чувств Фихте называет абсолютным Я. Для Фихте это сверхиндивидуальное Я есть не одна из необходимых половин опыта, как у Канта. Если у Канта содержание должно прийти в форму мышления извне, для чего он и пускает в ход чувственность [9, с. 382], то Фихте убежден, что всеобщее мышление не может получать никакого содержания извне, в том числе и от эмпирического Я как самосознания реального человеческого индивида. По утверждению Фихте, ученый вообще начинает с мыслящего определения предмета, то есть не с ощущений, а с собственных мыслительных конструкций, сопоставляя их с мыслительными конструкциями других ученых. Исходя из этого, можно заключить, что познание патриотизма должно начинаться с его всеобщего принципа – с высшего единства патриотического умонастроения. Оно должно быть не только безусловным, но и безусловно достоверным, поскольку двигаться к нему от чего-то иного нельзя, ведь оно само себя полагает, творит. Следовательно, абсолютной формой и абсолютным содержанием всеобщего принципа является абсолютное тождество Я = Я, поскольку никакой иной формы и никакого иного содержания изначально нет и быть не может. Всеобщее основание хотя и полагает себя как иное себя самого, тем не менее предикат есть в нем сначала то же самое, что и субъект (полагаемое и полагающее есть одно и то же). Всеобщее содержание есть всеобщая форма, а всеобщая форма есть

всеобщее содержание. Субъективно-объективная форма существования такого всеобщего единства формы и содержания в социально-политической реальности есть изначально тождественное себе патриотическое уmonoстроение индивидов, или граждан государства, формирующееся без какого-либо влияния внешних эмпирических воздействий, в том числе догматических идейных (точнее, идеологических) установок.

Неудовлетворительность абсолютного момента принципа заключается в том, что в нем еще нет никакого различия между формой и содержанием, вследствие чего отсутствует определенность содержания. Не останавливаясь на абстрактной неопределенности абсолютного принципа, Фихте стремится получить его определения. В отношении к утверждающему себя самому всеобщему началу патриотизма таковым определением выступает его абсолютное отрицание, или не-Я. По форме не-Я есть только отрицание Я – отрицание, которое выступило благодаря деятельности самого Я [9, с. 389]. Абсолютное Я, выступив как абсолютное не-Я, полагает существование частичного Я, оказывающегося в отношении к противостоящему ему частичному не-Я. Отсюда происходят все ограниченные утверждения того, что исходит из первоначала – в частности, все эмпирические явления патриотизма, т. е. его наличное бытие в виде единичных патриотических действий, событий. Таким образом, для развертывания всеобщего понятия патриотизма требуется его противоположность – его абсолютное отрицание, ибо только в этом моменте закладывается особенность и единичность его понятия. Из отрицательного полагания относительности абсолютного субъекта (в реальной социально-политической форме всеобщий субъект патриотизма есть патриотическое настроение умов, или общественное сознание) выступают все единичные явления патриотизма.

Согласно методу систематического учения Фихте, ученый должен начать с всеобщего основания явлений патриотизма (с его сущности), от нее перейти к рассмотрению его эмпирических явлений и, рассматривая содержание (в том числе негативное) опыта патриотического сознания и поведения, получить вновь, уже как результат опыта, то всеобщее основание опыта, с которого философия начинает как с принципа. Это значит, что мышление изначально должно абстрагироваться не от опыта, а от самого себя как налично сущего. Лишь таким образом преодолевается метафизическое, равно как и эмпирическое, рассмотрение понятия патриотизма, т. е. возникает разумное его понимание как синтез сущности понятия патриотизма и его существования. В прикладном аспекте это значит, что мы получим истинное понятие патриотизма не за счет того, что найдем в опыте его противоположность и отбросим это содержание как неистинное в надежде путем этого исключения получить истинное как таковое, а наоборот, только в процессе разложения неистинного патриотического содержания в его многообразных особенностях мы получим процесс рождения, выступления в наличное бытие истинного мышления всеобщей сущ-

ности патриотизма. Если добро нельзя понять иначе, чем через зло как его противоположность, а свет – через тьму (стоит нам убрать одно, растворится другое), то и патриотизм в процессе его воспитания в сознании молодых людей, для того чтобы утвердиться в нем по-настоящему, непременно должен пройти через горнило отрицания [7, с. 34]. Только выявляя и анализируя социально-политические и духовные процессы, противоречащие патриотизму, вдумчиво раскрывая их собственную отрицательность, мы укрепляем истинное значение понятия патриотизма и формируем его наличное бытие. Это и есть необходимый процесс объективного воссоздания предмета, без которого истинный предмет патриотизма не существует для субъекта патриотического сознания и самосознания.

На этом феноменологическом процессе созидания истинного через разложение ложного в социально-политической практике не только развивается сама идея патриотизма, но и основывается настоящее патриотическое воспитание. В нем истинное патриотическое умонастроение не формируется за счет догматических установок, навязываемых сознанию индивида авторитетными акторами (школой, государством, церковью и др.), а воспитывается через разумное постижение смыслового различия его собственных противоположностей. Это и есть истинная цель воспитания, которая, по справедливому замечанию А.Н. Муравьева, не может быть достигнута способом «восприятия и заучивания воспитанником определенного объема готовых исторических сведений о прошлом и настоящем состоянии вещей. Дорогу к ней прокладывает философское познание закона развития всеобщей природы человека и мира» [13]. В разумном побуждении каждого юного индивида к духовной самостоятельности Фихте видел залог возникновения идеального государства: «Только та нация, которая решит путем действительного осуществления задачу воспитания, сможет затем создать и совершенное государство» [25, с. 160].

П. Я. Чаадаев: самопознание духа народа как фактор формирования патриотического сознания

Эта понята великими немецкими мыслителями сущность живого и истинного патриотизма, питаемого силой диалектического противоречия, была подхвачена прежде других русской культурной традицией. Признание исторической эстафеты, передаваемой от немецкого к русскому духу, говорит не о том, что культура одного народа делается мерой культуры другого. Она опирается на то всеобщее содержание, которое развивается силой духа всех тех народов, которые один за другим участвуют в процессе мировой истории.

Черты этого всеобщего ярко проявились в личности и творчестве Петра Яковлевича Чаадаева, стремившегося к всемирно-историческому развитию, чувствовавшего в нем выдающуюся роль России и потому публично заявившего, что она от такового пока отрезана [10]. Чаадаев пришел к выводу о *задержавшемся детстве* русского народа вместо уже необхо-

димой ему полной творческих сил и свершений юности. По убеждению мыслителя, нашему народу к тому времени уже следовало бы наработать опыт рефлексии, или самопознания, однако он продолжал вести свое бездумное существование. Эта рефлексия началась с экспликации в творчестве Чаадаева негативных, крайне противоположных народному патриотизму суждений о нем (как в учении Фихте – с не-Я). Понимая, что любая национальная идея в силу своей особенности и, стало быть, ограниченности, без синтеза с всеобщей основой, т. е. без приобщения народа к единому человечеству, превращается в национальное самомнение и самоослепление, Чаадаев в качестве антитезы истинному патриотизму указал на убеждения, пренебрегающие всем чужим и неоправданно превозносящие всё *народноукрашенное*, назвав такое настроение умов *квасным патриотизмом*. Обличая его, мыслитель призвал не идеализировать занимаемое Россией место в мире, а постичь ее природу со скромным и благочестивым патриотизмом своих отцов.

Чаадаев, разумеется, не отрицал истинного патриотизма, но протестовал против крайности национального чванства. Вот что говорит Чаадаев о различных способах любить свое Отечество: «Например, самоед, любящий свои родные снега, которые сделали его близоруким, закоптелую юрту, где он, скорчившись, проводит половину своей жизни, и прогорклый олений жир, заражающий вокруг него воздух зловонием, любит свою страну, конечно, иначе, нежели английский гражданин, гордый учреждениями и высокой цивилизацией своего славного острова; и без сомнения, было бы прискорбно для нас, если бы нам все еще приходилось любить места, где мы родились, на манер самоедов» [26, с. 523–539]. Сразу заметим, что преодолеть все особенности народов, которые связаны с тем земным пространством, где они живут, до конца стереть их природные определения, не стерев с лица земли сами эти народы, невозможно.

Чаадаев призывает к смене стихийной формы патриотизма его рациональной формой, что и подтверждает приведенный им пример развития родоплеменного патриотизма в государственный. При этом нельзя отрицать, что при разоблачении недостатков русского народа Чаадаев, во-первых, упускает из вида то положительное, что содержалось в народном сознании¹, во-вторых, превозносит Запад как всеобщее и эталон, отчего эти его размышления ныне выглядят, по крайней мере, однобоко. Как раз такие суждения позволяли считать Чаадаева ярким западником и либералом [18, с. 97]. По этому поводу в письме Тургеневу он писал: «Что я сделал, что я сказал такого, чтобы меня можно было причинить к оппозиции? Я ничего другого не говорю и не делаю, а только повторяю, что все стремится к одной цели и что эта цель – царство Божие» [2, с. 108, 163]. Но именно религиозное представление об абсолютной конечной цели разви-

¹ «Что же касается нашей ничтожности, – писал Чаадаеву Пушкин, – то я решительно не могу с вами согласиться» [19, с. 287].

тия человечества не позволило Чаадаеву всесторонне раскрыть понятие духа русского народа: «Ограниченность религиозного представления как такового, – указывает А.Н. Муравьев, – состоит в том, что в нем еще сохраняется внешняя предметность истины, в виде божественного разума противостоящей сознанию человека и существующей для него независимо от деятельности его духа» [14, с. 196]. Постичь понятие народного духа мыслитель мог бы лишь способом собственно философского познания. «Дело в том, что понимание Чаадаевым истории исключает возможность всякого вступления на исторический путь, – констатирует О.Э. Мандельштам. – В духе этого понимания на историческом пути можно находиться только ранее всякого начала» [10], в чем и состояла ограниченность его опыта понятия духа народа.

Ярко выраженное и детально изложенное Чаадаевым критическое отношение к идее патриотизма, будучи необходимой противоположностью, только укрепляло истинную патриотическую идею в России. Несколько упрощая, но не искажая общую картину, можно сказать, что развитие патриотической идеи у Чаадаева шло в направлении от отрицательного понятия патриотизма к положительному, что сказалось в декларировании мыслителем *новой роли* России, имеющей нравственное преимущество перед другими странами. Призвание решить глобальные социальные проблемы и *ответить на вопросы, которые занимают человечество*, он, в конце концов, возложил именно на русский народ.

Обличение ложного патриотизма в творчестве М.Е. Салтыкова-Щедрина

Поскольку любое развитие сопряжено с возникновением новых противоположностей, при переходе от стихийного родоплеменного патриотизма к государственному вместе с созидательной идеей патриотизма складываются условия для возникновения так называемого «казенного патриотизма», представители которого используют патриотическую риторику как средство для достижения своекорыстных целей². Эту ложную форму патриотизма, которая дискредитирует социально-политическую коммуникацию, остро и талантливо изобличал выдающийся русский писатель Михаил Евграфович Салтыков-Щедрин. Он много лет служил губернатором одной из российских губерний и был далеко не равнодушен к своей родине, где в среде чиновничества часто сталкивался с таким псевдопатриотизмом. Казнокрадство и взяточничество, прикрытые завесой пат-

² Казенный патриот, «находясь на государственном жаловании, ведет патриотическую пропаганду и насаждает патриотизм лицемерно, исключительно по долгу службы. Такая “любовь” за деньги безнравственна не менее проституции и наносит максимальный вред патриотическому воспитанию подрастающего поколения, так как коррумпирует становящееся патриотическое сознание его представителей» [8, с. 3–32].

риотического красноречия, сопровождают историю разных стран; пышным цветом расцвело это порочное явление и в государстве Российском.

Бичуя бытующие формы псевдопатриотизма, Салтыков-Щедрин внес существенный вклад в осмысление на отечественной почве патриотической идеи, причем его критика российской действительности была более уравновешенной, чем у Чаадаева. Салтыков-Щедрин, «каким бы суровым ни был анализ нравственного состояния общества, каким бы мрачным ни оставался его диагноз» [23], продолжал верить в плодотворность «почвы народной», что одухотворяло его творчество, углубляло его смысл и значение. Сатирически изображая ложные формы патриотизма, писатель убедительно показывал, что эти формы извращают идею патриотизма, и с помощью сокращенных силлогизмов (энтимем) разлагал их, тем самым добиваясь ее укоренения. Этот прием, по сути, повторил утверждение абсолютности Я через не-Я в философской концепции Фихте, где субъект делает из себя самого объект, отрицая свою абсолютную активность, но порождая при этом отношение субъективного мышления к объективности бытия со всеми его связями, категориями и синтезами. Такой способ пробуждения патриотического умонастроения русской литературой метко охарактеризовал Н.А. Некрасов: «Он проповедует любовь // Враждебным словом отрицающа...» [17].

В своих очерках Салтыков-Щедрин демонстрировал, каким образом на почве казенного патриотизма смыкаются интересы чиновничьей элиты и олигархии: их представители «будут по-русски в бане по субботам париться, по воскресеньям русские пироги с капустой есть и отборными русскими скверными словами ругаться. И патриотические сердца возрадуются» [12]. Разновидностью казенного патриотизма является, по Салтыкову-Щедрину, *начальствующий патриотизм* – еще одна противоположность патриотизму истинному. Он выражается в готовности чиновников «по первому трубному звуку устремляться куда глаза глядят» [20], лишь бы исполнить поручение начальства. «Многие склонны путать два понятия: “Отечество” и “Ваше превосходительство”», – ядовито пишет Салтыков-Щедрин. Безусловно, человек, находящийся во власти такого убеждения, может «сделаться горячим патриотом и смело ползет в огонь и в воду для исправления границ своего Отечества, но это случится только тогда, когда его внезапный патриотизм будет неуклонно согреваться дисциплиной. Затем может ли патриотизм дисциплинированный вполне заменить патриотизм свободный – это еще вопрос, и, кажется, в разрешении этого вопроса и заключается вся сущность дела» [22, с. 162–187].

Салтыкову-Щедрину, как и Фихте, ясно, что попытки связать патриотическое умонастроение с внешней дисциплиной успеха не принесут. Поэтому для них обоих образование – важнейший фактор формирования истинного патриотизма. В очерке «Сила событий», размышляя об отношении к патриотизму человека полуобразованного, мнящего себя возвысившимся над «простым» народом, которому образование якобы только вре-

дит, писатель иронически заметил, что его понятие о долге «не шло далее всеобщего равенства перед шпицрутеном», поскольку «разума он не признавал вовсе и даже считал его злейшим врагом, опутывающим человека сетью оболъщений и опасного привередничества» [21]. Решающим аргументом в пользу того, что именно образование духа является почвой истинного патриотизма, для Салтыкова-Щедрина выступает соображение, что человек образованный имеет возможность действовать с гораздо большим успехом для пользы своего Отечества, чем невежда. Вслед за Фихте, который утверждал, что расходы на национальное образование и воспитание избавят государство от других трат, Салтыков-Щедрин говорит о росте капитала и силы государства, «которые страна приобретет от того только, что в идею патриотизма будет введен элемент сознательности и умственной развитости» [22].

Особое внимание Салтыков-Щедрин уделяет отношению к идее патриотизма множества паразитов, наполняющих нашу страну. Писатель поясняет, что «почти на каждом шагу приходится выслушивать суждения вроде следующих: “Правда, что N ограбил казну, но зато какой патриот!” – и подобные суждения не противны общественной совести» [22]. Причина лояльного отношения общества к этой проблеме, по убеждению Салтыкова-Щедрина, заключается в том, что «проходимость является на сцену не иначе как в блеске, свойственном бесстыжеству». Эта ситуация определяет общественное мнение, ибо многим начинает казаться, что за этой наглостью «стоит что-то несокрушимое, что у нее есть какая-то роль в истории». Однако, заключает писатель, «нельзя быть паразитом и патриотом ни в одно и то же время, ни по очереди, то есть сегодня патриотом, а завтра проходимцем» [22]. Поэтому о том, кто следует известному принципу проходимцев «Где хорошо, там и родина», писатель говорит: «Случается, что он предпочитает одну территорию другой и начинает называть ее отечеством, но это не Отечество, а только оседлость» [22]. В связи с этим нельзя не заметить, что обратная сторона рациональной привязанности к своей родине есть бессознательная, естественная любовь к ней. Только в гармонии природного с духовным, реального с идеальным, стихийного с сознательным, иррационального с рациональным начала эти воодушевляют людей на истинный патриотизм.

Не менее важным Салтыков-Щедрин считает вопрос об отношении к идее патриотизма людей, не принимающих участия в делах своей страны. Отстранение от жизни родины он считает серьезной проблемой: «Немыслимо, чтоб человек развитый добровольно отказался от права управлять своими действиями в пользу стороннего лица, потому что подобный отказ был бы равносителен низведению себя на степень низшего организма, а для такой прихоти не имеется никакого разумного объяснения» [22]. Писатель убежден, что если «люди не связаны между собой никакой общей идеей», то народ не имеет потенциальной возможности стать единым организмом, или настоящей нацией. Нацию он понимает как *идею*

гражданства, в отличие от многих его и наших современников, видящих в нации лишь этническую особенность. В этом пункте русский писатель близок понятию нации, выработанному классической немецкой философией. Такие ее представители, как Фихте и Гегель, согласно утверждали, что действительной нацией народ становится лишь на пути всеобщего самосознания духа, ибо только народное единomyслие позволяет ему решить задачу создания своего мира, отличного от мира других исторических народов.

Эти проблемы, так или иначе связанные с патриотизмом, вынуждают Салтыкова-Щедрина обозначить главную проблему – отсутствие единого понятия патриотизма. «До последнего времени очень немногие задавали себе этот вопрос: до такой степени он казался ясным и бесспорным. Большинство понимало под словом “патриотизм” что-то врожденное, почти обязательное. Начальство, соглашаясь с этим определением, прибавляло, что наилучшее выражение патриотизма заключается в беспрекословном исполнении начальственных предписаний. Определение большинства имеет тот порок, что ничего не определяет и, следовательно, оставляет вопрос открытым. Это все равно, как если бы кто сказал, что патриотизм есть любовь к отечеству, – какую пользу можно вынести из такого объяснения?» [22]. Не меньшую сложность вызывают понятия любви и Отечества. В этом отношении движение мысли нашего писателя вновь совпадает с философским учением Фихте, который прямо задал этот вопрос: «Что такое любовь к отечеству, или, более конкретно, любовь единичного к своей нации?» Как же соотносятся друг с другом эти определения?

О различии понятий народ и нация, родина и отечество

Прежде чем обратиться к сущности этих понятий, образующих определенное содержание патриотической идеи, требуется охарактеризовать понятие самой идеи. А.Н. Муравьев следующим образом резюмирует ее определения, выдвинутые в результате исторического развития классической философской мысли: «Непосредственность бытия, опосредствование бытия сущностью и, наконец, конкретность понятия сущности бытия вызваны процессом саморазвития идеи, последовательно дающей себе все названные определения. Бытие идеи непосредственно едино, или тождественно с собой, ее сущность раздвоена и существует как различие, превращающееся в противоположность, а понятие ее, подобно христианскому представлению о Боге, триедино, или конкретно. Поэтому саморазвитие идеи через все определения ее бытия, сущности и понятия выступает как процесс противоречия субстанции, то есть объективной основы всего сущего, и субъекта, постигающего эту объективную реальность идеи. Это противоречие вечно полагает и вместе с тем вечно разрешает себя» [16].

Исходя из этого, патриотизм по его бытию определяется как любовь индивидов к своей родине, то есть к определенному месту своего

рождения и дальнейшего пребывания на Земле. Эта любовь выражает чувство их непосредственного единства друг с другом и привязанности к своим корням, которые питают патриотическое умонастроение индивидов. Такое умонастроение свойственно каждому духовно здоровому человеку и каждому народу, если он разумно относится к себе, а следовательно, и к тому природному пространству, где он родился и вырос. Поэтому истинный патриотизм индивидов обнаруживается прежде всего в их самопожертвовании ради Родины-матери во время войн и других катастроф. Далее, по определению сущности патриотизма, эта непосредственно тождественная себе любовь в процессе рефлексии по необходимости начинает сама себе противоречить и потому различается на любовь и ненависть, причем ненависть любящий испытывает не только к врагам, попирающим его родину, но и к ее собственным недостаткам. Именно в силу этого у него возникает желание искоренить эти недостатки, берущие начало в прошлом его родины, ибо из настоящего они, по его разумному убеждению, не должны перейти в ее будущее. Это желание питает патриотическое стремление индивида стать по мере сил отцом тому, что его породило. Таким образом, «как сущность различна с бытием, сущностью которого она является, так и Отечество, хотя и неразрывно связано с Родиной-матерью, но не тождественно ей» [16]. Именно по этой причине критически относились к недостаткам своей родины Чаадаев и Салтыков-Щедрин, тем самым приближаясь к понятию конкретного, т. е. в себе различенного, единства родины и отечества.

Аналогичным способом происходит и развитие народа в настоящую нацию. Будучи нераздельными друг с другом, эти понятия тоже различны. Народ, первоначально составляющий лишь этническую, или естественно-историческую общность людей, при определенных условиях начинает затем сам творить себя духовно. В этом духовном процессе самодетельности, выводящем народ из его непосредственно природного состояния, возникает действительная нация. Посредством личного разрешения каждым индивидом противоречия между чувственностью и рассудком этот процесс превращает народную массу из толпы лишь внешне отличных друг от друга эгоистов в дружную общность неповторимых личностей, чувствующих, мыслящих и действующих по-человечески, то есть, по словам Фихте, в «насквозь сращенное единство, в котором ни один из членов не считает судьбу никакого другого чужой ему судьбой» [25]. Поскольку действительная нация есть такая связь человека с человеком, которая соединяет всех единичных в одну единоклубную общину равно разумного образа мыслей, она представляет собой отнюдь не преходящий этнический феномен, а «достигнутый во времени вечный духовный результат всего естественно-исторического процесса» [10]. Немецкий философ недаром предупреждал своих соотечественников об опасности редукции высшей духовной природы нации к националистическому квази-патриотизму. Нация, в которой иссякнет высший патриотизм и которая

будет поэтому защищать не свое духовное и изначальное бытие, а только свои государственные или общественные институты, свои внешние бытовые традиции и обряды, даже свои обособленно взятые язык и культуру (эти последние, оставаясь, так сказать, для внутреннего пользования, из своего всеобщего значения низводятся до этнографической особенности), – такая нация если и будет бороться за свое национальное дело, то потерпит поражение или удовлетворится национальным компромиссом [25]. Это демонстрирует, что философское положение Фихте о нации как внутренней цели естественно-исторического развития народа соответствует основам литературного творчества Салтыкова-Щедрина в жанре сатиры.

Получается, что по ходу своего возникновения и развития народ сначала обретает родину, а затем – отечество и, по мере сознательного участия каждого гражданина в этом процессе, путем образования разума своего духа консолидируется в нацию. Именно разумный способ мышления и деятельности позволяет единичному индивиду вырасти из духа своего народа и, породив в себе всеобщность этого особенного духа, развить ее бытие для себя в своем патриотическом унастроении. Об этом всеобщем и говорит Салтыков-Щедрин, когда связывает воедино патриотическое унастроение с его внутренней целью, состоящей в благополучии не только своего народа, но и всего человечества: «Идея, согревающая патриотизм, – это идея общего блага» [22]. В обращении к Н.К. Михайловскому русский писатель ставит в один ряд синонимичные для патриотического унастроения понятия: «Были, знаете, слова: ну, *совесть, отечество, человечество...* другие там еще... А теперь потрудитесь-ка их поискать! Надо же напомнить». Истинный патриотизм в его понимании определенно ведет к завершению духовно-исторического развития человека: «Воспитательное значение патриотизма громадно: это школа, в которой человек развивается к восприятию идеи о человечестве» [22].

К всеобщей цели патриотизма стремился и Чаадаев. Для него ее достижение заключалось в установлении Царства Божьего на Земле, отчего он беспощадно различал в историческом наследии своего народа все доброе и злое как соответствующее или противоречащее христианству. Мыслитель был убежден в том, во-первых, что только в единстве всех народов возможно достижение духовного совершенства каждого из них и, во-вторых, что достижение этого единства возможно исключительно на религиозной основе. «Не через родину, а через истину ведет путь на небо» [26, с. 523–539], – утверждал Чаадаев, разделяя в своем суждении особенный (родину) и всеобщий христианский (истину) момент патриотизма, будучи еще не в состоянии примирить их, прийти к конкретному единству этих моментов.

Итак, по своему понятию патриотизм есть истина его бытия и сущности как более абстрактных определений патриотической идеи. «Поэтому процесс развития идеи патриотизма включает в себя не только утверждение ее непосредственной определенности и отрицание этой определенно-

сти через ее опосредствование, но и, сверх того, отрицание этого отрицания, – заключает А.Н. Муравьев изложение содержания этой идеи. – Сущность патриотизма проявляет себя, как мы видели, в разрыве духа индивидов и народов с непосредственностью своего особенного бытия. Однако этот разрыв отнюдь не является самоцелью, так как он происходит ради конкретного соединения особенного духа индивидов и народов со всеобщим духом, то есть с духом человеческого рода как такового» [16]. Всеобщее, особенное и единичное есть, таким образом, необходимые моменты понятия патриотизма. Его первый момент выражает внутреннее единство, которое роднит всех людей на Земле как представителей человеческого рода вообще. В социокультурной реальности это единство представлено универсальными чувствами и убеждениями, характеризующими патриотическое умонастроение, то есть представлениями о любви, милосердии, добровольчестве, ответственности и др. Вторым моментом понятия патриотизма является различие всеобщего – его особенность. По этому моменту патриотизма человек относит себя к своей родине – к той особенной нравственной реальности, благодаря которой он существует здесь и сейчас. Родина осознается человеком через его принадлежность к определенной семье, определенному обществу и государству. Наконец, в третьем моменте понятия патриотизма его всеобщий и особенный моменты соединяются в единичных явлениях патриотизма, к которым относятся мужественные и героические поступки, гражданские и военные подвиги, выдающиеся достижения индивидов в искусстве, спорте и всех других областях культуры. Именно они, став примерами любви к родине и служения отечеству, имеют важное воспитательное значение для подрастающего поколения, так как не могут не вызвать у его представителей стремления поступать так же.

Ф.М. Достоевский: раскрытие всечеловеческого начала в народе и индивиде

Однако для дальнейшего развития идеи патриотизма таких единичных примеров недостаточно. Поэтому патриотическое умонастроение, свойственное духу современной эпохи, не ограничивается непосредственным чувством любви к своей родине. Тенденция к подлинно национальному развитию народа требует от него формирования такого характера, для обретения которого «народ должен совершить революцию в образовании своего духа» [15, с. 157–187]. Такое радикальное духовное перерождение, заключающееся в раскрытии всеобщего основания духа особенного народа и единичного индивида, выражено в известном положении Христа: «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Ин. 3:3). Это положение совпадает с тем, что говорит Фихте о необходимости национального возрождения духа народа, поскольку достичь такого состояния народ может, согласно ему, только через основанную на философии систему образования. Характерно, что ту же понятийную направленность

имеет идея всечеловеческой солидарности и гражданско-религиозной соборности, на русской почве выдвинутая Федором Михайловичем Достоевским: «Тогда только человечество и будет жить полною жизнью, когда всякий народ разовьется на своих началах и принесет от себя в общую сумму жизни какую-нибудь особенно развитую сторону» [4]. Утверждая, что всечеловеческое (универсальное, или всеобщее) рождается из расцвета национального, или особенного, Достоевский, разумеется, не имеет в виду ничего националистического, поскольку национализм непосредственно отождествляет всеобщее с особенным. Как замечает А.В. Гулыга, всемирное видение у Достоевского преодолевает ограниченность идеологии русского почвенничества: «Чем сильнее привязанность к родной земле, тем скорее она перерастает в понимание того, что судьба родины неотделима от судеб мира» [3, с. 83]. Ф.М. Достоевский полагал, что у русских две родины: Россия и Западная Европа. Тем самым он, присоединяясь к А.С. Пушкину, положил начало разворачиванию мирового содержания русской культуры через синтетическое отождествление в патриотизме неразрывных и неслиянных моментов особенного (национально-этнического) и всечеловеческого (мирового, всеобщего): «Да, назначение русского человека есть, бесспорно, всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским и значит только стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите... Наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей» [5, с. 617–675].

Этот подход, именуемый в русской историософии *всечеловеческим*, преодолевает ограниченность западной концепции *общечеловеческого*, настаивающей на универсальном значении именно западной культуры. Всечеловеческое, по мысли Достоевского, есть не столько сумма достижений различных культур, но, главным образом, освоение и дальнейшее развитие их высших достижений на самобытной народной почве. Как ни одно из растений не может воплотить в себе саму идею растения, так и конкретная полнота развития достигается не в движении различных народов к единому христианскому идеалу (как у Чаадаева), а в национально-народном развитии их наивысших достижений, т. к. никакая из цивилизаций человечества «не может быть отброшена как ненужная или преодоленная» [24, с. 137]. Достоевский усматривал в русском духе, обладающем универсальной способностью понимания других народов, возможность всечеловеческого единения. Эта его идея стала особенностью российского патриотизма, утверждавшего солидарность различных народов. Именно она была реализована в СССР, хотя и в весьма ограниченной мере. Полноте ее осуществления препятствовали рамки советской общественно-политической системы и материалистической идеологии, существенно умалявшей индивидуальную свободу, прежде всего религиозного и философского духа.

В заключение еще раз подчеркнем далеко не случайное родство понятия патриотизма в немецкой классической философии и в творчестве Чаадаева, Салтыкова-Щедрина и Достоевского. Утверждение истинного понятия патриотизма происходит лишь путем преодоления его ложных форм. В этом феноменологическом процессе развития духа патриотическая идея начинает существовать для нас, шаг за шагом образуя истинное патриотическое умонастроение. Только на такой имманентный процесс может опираться чуждое любой догматике истинное искусство воспитания патриотизма в сознании подрастающего поколения. Чаадаев ярче других отечественных мыслителей выразил характерные противоречия феноменологического процесса утверждения понятия патриотизма в русском духе. Эффективной экспликацией противоположности ложного и истинного патриотизма стали произведения Салтыкова-Щедрина. Возникшую контрарную противоположность особенного и всеобщего в понятии патриотизма снял в синтетическом единстве понятия русского духа Достоевский. Его концепция всечеловечности по содержанию вполне совпадает с классическим философским определением понятия патриотизма, поэтому она вместе с учениями Канта, Фихте и Гегеля может в практически-педагогическом плане служить основанием национальной системы патриотического воспитания, не зараженной пороками тех западноевропейских начал, которые сейчас хитростью и силой пытаются навязать народам мира.

Список литературы

1. Аврелий М. Наедине с собой. Размышления / пер. С.М. Роговина // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 271–363.
2. Гершензон М.О. Грибоедовская Москва; П.Я. Чаадаев; Очерки прошлого. М.: Московский рабочий, 1989. 398 с.
3. Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М.: Сортаник, 1995. 316 с.
4. Достоевский Ф.М. Два лагеря теоретиков (по поводу «Дня» и кой-чего другого) // Собр. соч.: в 15 т. СПб.: Наука, 1993. Т. 11. 576 с.
5. Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Собр. соч.: в 10 т. М.: Книжный Клуб «Книготовск», 2010. Т. 10: Дневник писателя. 720 с.
6. Килин С.В. Идея патриотизма в критической философии И. Канта // Манускрипт. 2021. Т. 14. Вып. 10. С. 2092–2096.
7. Килин С.В. О системе патриотического воспитания подрастающего поколения // Идея патриотизма в системе воспитания подрастающего поколения: сб. матер. Всеросс. науч.-практ. конф. Пенза: Издательство ПГУ, 2019. С. 32–40.
8. Килин С.В., Муравьев А.Н., Малинкин А.Н., Лутовинов В.И. Стратегия воспитания подрастающего поколения граждан России // Концептуальные основы российского патриотизма и стратегия патриотического воспитания подрастающего поколения: сб. науч. статей по матер. Всеросс. науч.-практ. конф. /

- ред. Килин С.В., Муравьев А.Н., Григорьян Л.Г. Пенза: Пензенский государственный университет, 2021. С. 3–32.
9. Линьков Е.С. Лекции разных лет. СПб.: ГРАНТ ПРЕСС, 2012. Т. 1. 475 с.
10. Мандельштам О.Э. Петр Чаадаев // Соч.: в 2 т. М.: Художественная литература, 1990. Т. 2. Проза. Переводы. С. 152–170.
11. Махлаюк А.В. Римский патриотизм и культурная идентичность в эпоху империи // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2014. № 1 (1). С. 288–299.
12. Михайловский Н.К. Щедрин. [Электронный ресурс]. URL: http://dugward.ru/library/mihaylovskiy/mihaylovskiy_chedrin.html (дата обращения: 02.05.2022).
13. Муравьев А.Н. И.Г. Фихте о национальном воспитании: от просвещения к *paideia* // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2013. № 2. С. 61–69.
14. Муравьев А.Н. Опыт понятия духа народа в трудах Чаадаева // Философия и опыт: очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015. С. 187–199.
15. Муравьев А.Н. Речи к русской нации // Философия и опыт: очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015. С. 48–58.
16. Муравьев А.Н. Философские определения идеи патриотизма и основные трудности патриотического воспитания подрастающего поколения // Идея патриотизма в системе воспитания подрастающего поколения: сб. матер. Всероссий. науч.- практ. конф. Пенза: Издательство ПГУ, 2019. С. 22–31.
17. Некрасов Н.А. Блажен незлобивый поэт... // Полн. собр. стихотворений: в 3 т. М.: Пушкинский дом, 2021. Т. 1. 688 с.
18. Нижников С.А., Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России. М.: Руниверс, 2016. 604 с.
19. Пушкин А.С. Письмо к Чаадаеву 19 октября 1836 г. // Собр. соч.: в 10 т. М.: Художественная литература, 1978. Т. 10. С. 287.
20. Салтыков-Щедрин М.Е. Благонамеренные речи. М.: Правда, 1984. 640 с.
21. Салтыков-Щедрин М.Е. История одного города. М.: Эксмо, 2021. 288 с.
22. Салтыков-Щедрин М.Е. Сила событий // Салтыков-Щедрин М.Е. Собрание сочинений: в 20 т. Т. 7. М.: Художественная литература, 1969. С. 162–183.
23. Слинко А. Школа патриотизма // Литература. 2001. № 13. [Электронный ресурс]. URL: <https://lit.1sept.ru/article.php?ID=200101306> (дата обращения: 02.05.2022).
24. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: Садра; Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
25. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации / пер. с нем. А.А. Иваненко. СПб.: Наука, 2009. 349 с.
26. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Полн. собр. соч. и избранные письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 523–538.

THE PROBLEM OF PATRIOTISM IN GERMAN AND RUSSIAN CULTURAL TRADITIONS

S.V. Kilin

Kuban State University, Krasnodar

Academy of Marketing and Socio-Information Technologies (IMSIT), Krasnodar

The problem of patriotism has been discussed in the course of the history of world culture, considered in its different aspects in German and Russian cultural traditions. The idea of patriotism is not an invention of philosophers, since it exists in the form of various phenomena – the real facts of the patriotic mentality and behavior of citizens. Therefore, the patriotic idea can be understood only on the basis of a theoretical synthesis of the logic of the universal historical process with the special existence of the concept of patriotism in the cultures of various peoples, as well as in various forms of expression in art, religion, and philosophy. The article is based on the philosophical works of I. Kant, I.G. Fichte, and P.Ya. Chaadaev, as well as on the literary works of M.E. Saltykov-Shchedrin and F.M. Dostoevsky. In its format, the kinship of the understanding of patriotism in the German and Russian cultural traditions is revealed. In addition, the article identifies certain differences between the concepts of people and nation, homeland and motherland, and also points to the need to establish a national system of patriotic education, the creation of which becomes urgently necessary under the conditions of the sharply aggravated international security crisis today.

Keywords: *patriotism, concept, idea, pseudo-patriotism, Kant, Fichte, Chaadaev, Saltykov-Shchedrin, Dostoevsky, patriotic education.*

Об авторе:

КИЛИН Сергей Владимирович – аспирант кафедры философии ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет», преподаватель философии Академии маркетинга и социально-информационных технологий (ИМСИТ), г. Краснодар, Россия. E-mail: molpobeda@mail.ru

Author informations

KILIN Sergey Vladimirovich – PhD Student, at the Department for Philosophy, Kuban State University, Academy of Marketing and Socio-Information Technologies (IMSIT), Krasnodar, Russia. E-mail: molpobeda@mail.ru

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 172.3:291.5

ВОЗРОЖДЕНИЕ СТОИЦИЗМА КАК ЖИЗНЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

С.И. Некрасов

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.126

Целью статьи является анализ философских учений стоиков, основные установки которых сегодня плодотворно используются в методиках когнитивно-поведенческой терапии. Основной метод исследования – анализ практически ориентированной философии стоиков, учение которых обладает терапевтической ценностью, являясь средством воздействия не столько на диагностику психологических нарушений, сколько на тех, кто хочет научиться управлять своими умственными представлениями, целенаправленно изменяя своё поведение в течение всей жизни. Результатами исследования являются сравнительный анализ основных положений учения стоиков и методов современной когнитивно-сравнительной терапии. Заслуга автора статьи состоит в доказательстве, что когнитивно-поведенческая терапия фокусируется на кратковременных целях, которые определяются диагнозом и ограничены во времени, в то время как жизненная философия стоицизма способна вносить глубины и безвременные изменения в образ жизни и мировоззрение человека. Теоретическая и практическая значимость статьи заключается в доказательстве, что философия стоиков, которую сегодня рассматривают в качестве западной разновидности буддизма и альтернативы современной академической философии, это философия, которая направлена на практическое применение мудрости этического идеала в жизни каждого человека; способность сформировать личную жизненную установку справиться с любой жизненной ситуацией средствами своего разума и управления эмоциями. Автору удалось углубить предложенную проблематику, что может быть использовано для дальнейшего теоретического анализа и применено для практической работы.

Ключевые слова: стоицизм, когнитивно-поведенческая терапия, представления, жизненная ситуация, безразличие, глубинные изменения, личная жизненная философия, свободная воля, активный творец самого себя.

В современном мире наблюдается возрождение древнего направления практической философии эпохи эллинизма, которое прекрасно адаптируется к жизни людей XXI в. Каждую осень в Великобритании проводятся международные Стоические недели, где собираются тысячи фило-

соффов и специалистов в области когнитивной психологии и практики стоицизма для систематизации данных о результативности учения стоицизма изменить жизнь к лучшему. Появляются крупные интернет-сообщения современных стоиков, проводятся фестивали, наблюдается ажиотаж вокруг стоических идей в Кремниевой долине.

Для одних учение стоиков становится альтернативой современной академической философии, для других – западной разновидностью буддизма, т. к. его цель – научить человека наиболее безболезненно воспринимать страдания, а для третьих – философской основой методов психотерапии. К таким методам относится логотерапия как разновидность экзистенциального анализа [7].

Корни стоицизма уходят в различные практики «когнитивно-поведенческой терапии», которые применяются для лечения депрессии и коррекции психических состояний человека [1, с. 256–257].

Но стоицизм – это больше философия, а не психотерапия. Если терапия кратковременна, помогая людям преодолеть конкретные психологические проблемы, то стоицизм как философия жизни предлагает человеку жизненную позицию, на которую он опирается всю свою жизнь.

При своей уникальности стоицизм во многом соприкасается с другими направлениями философии (сократизмом, платонизмом, аристотелизмом, кинической школой, эпикуреизмом), с религиями (буддизмом, иудаизмом и христианством), современным светским гуманизмом и этической культурой. Основателем стоицизма был финикийский купец Зенон Китийский (современный Кипр), который был учеником киника Кратета (ученика Диогена Синопского). Стоицизм стал золотой серединой между аристотелизмом и кинизмом, решительно отвергая эпикурейство: у кинизма он взял идею добродетели как необходимое и достаточное условие для счастья, а у перипатетиков – признание умеренных интересов к внешним благам. Стоицизм – это эвдемонизм, ставивший своей целью поиск способа сделать человеческую жизнь счастливой.

Стоикам безразлично, в кого верить – в Природу, в Бога или в Логос. Важно понимать, что самосовершенствование основано на заботе о других людях и природе, на том, чего можно достигнуть, разумно отказываясь от земных благ.

Основной вопрос стоиков: как жить правильно? Для этого надо глубоко понимать природу мира (метафилософия), его функционирования (естественные науки) и формы его познания (эпистемология), что требует целенаправленного обучения себя правильному и добродетельному мышлению.

Первый философ-стоик Эпиктет (прозвище которого означает «приобретённый») был рабом в Риме, где приобрёл хромоту, прислуживая секретарю императора Нерона, после смерти которого был отпущен из рабства [4].

Одним из основных источников о ранней и средней Стое был римский оратор Цицерон, а поздней Стои, когда стоицизм был основной философской школой, – Эпиктет, Сенека (советник императора Нерона), император Марк Аврелий. После легализации христианства императором Константином в 312 г. стоицизм начал клониться к упадку.

В школах стоиков изучали три предмета – физику, логику и этику. Стоическая физика изучала устройство мира на основе естественных наук, философии и теологии. Стоики верили в Бога, но представляли его как материю в определённом качественном состоянии. Стоическая логика была учением о формах и законах правильного мышления, о теории научного познания, об ораторском искусстве и психологии человеческого разума. Стоическая этика – это реализация идеи о развитии правильной личности и формировании правильных жизненных привычек. Хрисипп сравнивал стоическую философию с садом, а этику – с плодами, выращенными в этом саду. Чтобы получить богатый урожай, надо удобрить почвы и вырастить хорошие деревья. Почва и деревья – это физика (дающая понимание мира). Защиту от бурьяна даёт логика, ограждая от ошибок мышления, а этика должна воспитывать добродетельного человека, делающего надлежащее [6].

Выделяют три стоических дисциплины: дисциплина желания, дисциплина действия и дисциплина согласия. Дисциплина желания (стоическое принятие) проистекает из физики и формирует добродетели доблести и умеренности. Дисциплина действия (стоическая филантропия) проистекает из этики, формируя добродетель справедливости. Дисциплина согласия (стоическая осознанность) проистекает из логики, формируя добродетель разумности.

Стоики позаимствовали у Сократа классификацию четырёх типов добродетели, которую они рассматривали как четыре тесно связанные свойства личности: практическая мудрость, мужество, умеренность и справедливость. Практическая мудрость (разумность) позволяет принимать решения, делая правильной жизнь. Мужество соединяет в себе храбрость и способность к решительным действиям, а также моральную и психологическую силы, способствующие выполнению своего долга. Умеренность позволяет контролировать наши желания и поступки. Под справедливостью стоики понимали достойное обращение с другими людьми в повседневной жизни.

Особенностью стоической нравственности является то, что человек должен практиковать всё виды добродетели одновременно, т. к. добродетель для них – это всё или ничего. Поэтому, если человек совершает подвиги в бою, но не воздержан в употреблении спиртных напитков, то он для стоиков не является добродетельным. В этом отношении философия стоиков категорична.

Добродетель доблести – это умение смотреть в лицо фактам и действовать соответственно им, а умеренность – это умение обуздывать свои желания и соизмерять их с возможностями. Добродетель справедливости

лежит в основе действий человека. Добродетель разумности основана на осознании ситуации.

Ключевая идея Эпиктета – уметь концентрировать внимание на том, над чем у нас есть власть, а не на том, что мы не можем контролировать, т. е. сосредоточить внимание там, где у нас есть максимум контроля, а всё остальное оставить воле Вселенной. Стоическая невозмутимость – это не пассивность, а признак зрелости и мудрости. Эпиктет говорил: «Как же быть? Получше устраивать то, что зависит от нас, а всем остальным пользоваться так, как оно есть по своей природе» [2].

Человек в отличие от других живых существ обладает уникальными способностями к социальным взаимодействиям и разумности, что обязывает его к этическому поведению, ибо подчёркивает его природную человеческую сущность. Поэтому призывы стоиков «жить согласно с природой» строились на теории возрастающего развития этической осознанности. Согласно этой теории в начале жизни человек руководствуется только инстинктами (а не разумом), т. е. наше этическое поведение интуитивно (основано на нравственном инстинкте, заложенном в человеческую природу). В 6–8-летнем возрасте этическая осознанность расширяется, а инстинкты подкрепляются самоанализом и опытом (как эмпирическим, так и рационалистическим). Чем взрослее в психологическом и интеллектуальном плане становится человек, тем больше баланс смещается от врождённых инстинктов в сторону рассуждений, отделяя нас от блага других, т. е. отстраняя от своей социальной сущности. Но человек не может существовать без помощи других, а значит когда человек старается для общего блага, он делает благо и себе. Эту идею этического развития Эпиктет называл «присвоением» или «признанием своими» заботы других людей, как если бы они были нашими собственными.

Стоики считали, что можно придерживаться разных взглядов на фундаментальные вопросы, но при этом сходиться в своих воззрениях на жизнь. Стоики использовали понятие «Логос», которое можно интерпретировать как слово Божие. Эпиктет считал, что человек – это осколок бога, т. е. человек содержит в себе его частицу. В этом смысле стоицизм можно рассматривать как пантеизм – веру в то, что Бог есть Вселенная (обожествление природы), а человек наделён высшим свойством Бога и Вселенной – разумом. Поэтому применение разума в решении наших жизненных проблем – единственно правильный способ прожить жизнь. Скорее всего стоики – деисты: Бог существует, но погружен в свои божественные созерцания и не обращает внимание на земные и людские дела. Неопределённость стоиков в отношении трактовки Логоса сделало их учение открытым для всех: атеистов, пантеистов, теистов и других, т. к. никто из них не навязывает свои философские воззрения другим, ибо сосредоточен на теме: как жить правильной жизнью?

Основное понятие стоицизма – представления, которые являются мыслями и образами, заполняющими сознание человека. Стоики требова-

ли отказаться от негативных и ложных – «не постигающих представлений». Эпиктет писал: «не бедность следует отвергать, но мнение о ней» [2, с. 181]. «Постигающее представление» стоики рассматривали как современное психологическое понятие “осознание”. Стоики считали, что первым пришедшим в голову представлением является принцип: «следи за собой, как за злейшим врагом», что подразумевает необходимость постоянного контроля над собственными представлениями, «даже во сне не упускать неисследованным какое-нибудь явившееся представление, даже при опьянении, даже когда нападает умопомрачение» [2, с. 181]. Учение стоиков направлено на открытие полноценной человеческой способности к созданию личной жизненной философии, которая может помочь справиться с любой жизненной ситуацией, вплоть до физических и психических заболеваний, несмотря на то что философия это всё-таки не чудодейственное средство от всех болезней.

Стоическое понятие «уяснение» позволяет переосмыслить негативные представления: если человек не может изменить их, он может подстроить свои представления под них. «Самое главное условие их учения – это чувствовать себя в мире не больным, а активным творцом, способным изменять мир и самого себя, проявляя свою свободную волю, даже если этот путь будет длинным и мучительным» [5, с. 63].

Во всех переживаниях виновато собственное мнение. Но, изменяя его, человек может иначе увидеть ситуацию. Человек может и должен управлять своими представлениями, ибо только за них он и отвечает. Поэтому работа с представлениями в практике стоиков играет особую роль.

Если же возникает позитивное представление, то человек впускает его в своё сознание, но важно не забывать о пределах меры. Если какое-либо представление постоянно возникает в памяти, и человек не может избавиться от него, надо:

- не привязываться ни к чему внешнему и стараться «легко отпустить»;
- менять представления на оптимистические и радостные;
- развивать в себе и поддерживать благие деяния и намерения;
- быть предусмотрительным, больше думать о своем поведении, чтобы потом не раскаиваться.

В философии стоиков есть понятие «безразличное» – это то, что не в нашей власти, что-то внешнее, не благо и не зло. Поэтому из представлений удаляется то, что доставляет человеку негативную реакцию. «Важным моментом в философии стоиков является *безразличное* – это все то, что не в нашей власти, внешнее нам. Это не благо и не зло. Из-за безразличного вообще не стоит волноваться. Подобным образом, из общего числа представлений удаляется много того, что может доставить негативную реакцию человеку» [3, с. 161].

Правильное использование представлений, т. е. когда мы обращаем внимание на то, что не подчиняется нашей власти, это и есть свобода, это и

есть сущность блага. Победа над собой достигается путём управления собственными умственными представлениями.

Учение стоиков – это целенаправленное изменение поведения человека в течение всей его жизни. Цель стоицизма – помогать людям полноценно прожить свою жизнь. Не только тем, кто переживает трудности, а всем. Жизненная философия стоиков направлена на внесение безвременных и глубинных изменений в мировоззрение и образ жизни человека. Стоицизм способен придать существованию человека жизненные силы.

Огромную роль в философии стоиков имеют образцы для подражания, которые могут вдохновить человека на преодоление жизненных трудностей и вызвать глубокие размышления. Особое значение в учении стоиков отводится умению сосредоточиться на возможностях человека, а не на его ограничениях (на болезнях, трудностях). Стоики учат быть активным творцом своей жизни, способным изменять себя при помощи своей свободной воли. Стоицизм учит людей управлять своими реакциями не только путём критического размышления над своим восприятием мира, но и на корректировке этого восприятия, помогает переоценивать жизненные ценности и освобождаться от привязанностей. Одним из путей достижения этих целей является приобретение спокойствия духа путём преодоления отрицательных эмоций и утверждения положительных, с акцентом на обязанностях по отношению к другим людям и невозмутимости перед невзгодами.

Стоики учат, что мысли, эмоции, самоощущение и поведение можно изменить путём целенаправленного сознательного повторения и использования жизненных невзгод для воспитания характера. Стоики утверждают, что направленное разумом целенаправленное изменение состояния сознания ведёт к «бесстрастию», т. е. замене страсти «благострастием», и к гармонизации тела, ума и души.

Практическая философия стоиков была основана на принципе отношения к жизни как к борьбе, т. е. готовности стойко относиться к внезапным и непредвиденным вызовам судьбы, рассматривая их как противника на борцовском ринге. Они считали, что жизненные трудности закаляют человека, испытывая его на прочность. Преодоление жизненных трудностей – это путь к самосовершенствованию.

В практике стоиков использовалась негативная визуализация – регулярное проигрывание отрицательных сценариев событий, но при этом акцент делался на убеждении себя в возможности справиться с трудностями. Такой подход стоики называли «поведением бед». Визуализация «негативных сценариев» – это способ преодоления страха перед бедами и формирование готовности человека к их преодолению. Но с другой стороны, человек акцентирует своё внимание на том, что сейчас в его жизни, на хорошем, что даёт силы.

Сенека утверждал, что главное препятствие к самопознанию и самосовершенствованию – мы сами, ибо, даже зная, что следует делать, человек не хочет заставить себя делать это.

Основным предназначением своего учения стоики считали необходимость заставить человека осознать свою жизнь, увидеть её недостатки и рационально определить возможность её изменить. Стоики стремились изменить мир к лучшему и привить людям навыки управления трудными жизненными ситуациями, способность смотреть на свою жизнь в будущей перспективе, находя наиболее оптимальные решения. Они хотели зародить у человека привычку размышлять, постоянно характеризовать ситуации и жизненные планы, и с каждым разом увеличивать удовлетворённость своей жизнью. Стремление к внутренней гармонии духовного и рационального опыта, желаний и потребностей, размышлений и действий – составляющие учения стоиков.

Теоретический фундамент и практическое применение философии стоицизма в повседневной жизни можно свести к следующим духовным принципам:

- добродетель – это высшее благо, а всё остальное безразлично;
- жить необходимо в согласии с природой, что означает применять разум в социальной жизни, т. к. люди по своей природе – социальные животные, наделённые разумом, из чего следует, что предназначение человека – применять свой разум для построения лучшего общества;
- дихотомия контроля, а значит мы должны заботиться о том, что зависит от нас, а ко всему остальному относиться безразлично;
- выполняя духовные упражнения необходимо помнить, что их назначение – развить у нас кардинальные стоические добродетели: практическую мудрость (умение правильно ориентироваться в сложных жизненных ситуациях), мужество (умение правильно вести себя физически и нравственно перед любыми обстоятельствами), справедливость (относиться к каждому человеку, независимо от его положения в обществе, по-доброму и с сочувствием);
- анализировать наши впечатления (задаваться вопросом: относится ли это видение к тому, что в нашей власти, или к тому, что вне её, а поэтому – это не моя забота), что Ларра Беккер назвал «аксиомой нецелесообразности»;
- напоминать себе о бренности вещей (ценить своих близких, заботиться о том, что сегодня дорого);
- всегда делать оговорки (мы полагаем, а жизнь располагает, ибо не всё находится в нашей власти, что означает не пассивно смириться с несправедливостью, а мудро признать, что иногда обстоятельства складываются не в нашу пользу, ибо основаны на объективном ходе вещей);
- каждый жизненный вызов – прекрасная возможность поработать над собой, т. к. трудности и искушения способствуют укреплению определённых добродетелей;
- когда кто-то раздражает тебя – это означает, что тебя привело в раздражение твоё мнение, поэтому не дай увлечь себя собственным представлениям, возьми передышку;

- смотреть на ситуацию со стороны;
- лучше говорить мало, но по существу, избегая сплетен и суждений о людях;
- выбирать правильных друзей;
- отвечать на оскорбления с юмором, так станет легче, а обидчик будет обезоружен;
- не говорить много о себе, что малопривлекательно для других, а самоконтроль доставляет человеку своеобразное удовлетворение;
- говорить без осуждения;
- размышлять о каждом прошедшем дне, сосредотачиваясь на самых значимых событиях дня с целью извлечь из них опыт.

На философских идеях стоицизма основаны методы современной когнитивно-сравнительной терапии. Но если методы терапии фокусируются на кратковременных целях, которые определяются диагнозом и ограничены во времени, то жизненная философия стоицизма способна вносить глубинные и безвременные изменения в образ жизни человека и его мировоззрение на основе реализации потенциально заложенных в каждого человека способностей сформировать личную жизненную установку справиться с любой жизненной ситуацией средствами собственного разума и управления эмоциями.

Список литературы

1. Бек А., Раш А., Шо Б., Эмери Г. Когнитивная терапия депрессии. СПб.: Питер, 2003. 298 с.
2. Беседы Эпиктета. М.: Ладомир, 1997. 312 с.
3. Горелов А.А. Самотворчество и принципы работы с представлениями в школе Эпиктета // Знание. Понимание. Умение. 2018. № 3. 289 с.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: АСТ, 2020. 800 с.
5. Некрасов А.С., Некрасов С.И., Некрасова Н.А., Жаворонкова И.А. Философские идеи стоицизма – теоретическая основа современной когнитивно-поведенческой терапии // Вестник ТвГУ Серия «Философия». 2021. № 1. С. 59–67.
6. Фрагменты ранних стоиков: в 3 т. / Ин-т философии РАН. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. Т. 3, ч. 1. Хрисипп. 298 с.
7. Франкл В. Сказать жизни «Да». Психолог в концлагере. М.: Альпина-нон-фикшл, 2021. 239 с.

REVIVAL OF STOICISM AS A LIFE PHILOSOPHY

S.I. Nekrasov

Moscow State Technical University of Civil Aviation (Moscow)

The purpose of the article is to analyze the philosophical teachings of the Stoics, the main principles of which are now fruitfully used in the methods of

cognitive-behavioral therapy. The main method of research is the analysis of the practically oriented philosophy of the Stoics, whose teaching has therapeutic value, being a means of influencing not so much the diagnosis of psychological disorders, but those who constantly want to learn how to control their mental representations, purposefully changing their behavior throughout their lives. The results of the study are a comparative analysis of the main provisions of the teachings of the Stoics and the methods of modern cognitive-comparative therapy. The merit of the authors of the article lies in proving that cognitive behavioral therapy focuses on short-term goals that are determined by the diagnosis and limited in time, while the philosophy of life of stoicism is able to make profound and timeless changes in the way of life, decision and worldview. sight of an aged person. The theoretical and practical significance of which the articles wrote lies in Seneca's proof, each of which philosophy appeals to the Stoics, therefore which third philosophers today consider each as a free western version of its own kind of therapy of Buddhism ways and alternatives within the limits of modern to leave the academic life of philosophy, - this is the Stoic philosophy, which can be directed to the state of practical opinion, the application of the solution of wisdom, the therapy of ethical people, the ideal, the fruits in the life of the philosophy of each, to see a person's difficulties, the ability to change, to form a guiltily personal age, the life of the third attitude, the conviction to cope with any theory requires life, therefore, the situation is called means schools of their own when the mind means and control the opinion of emotions. Therefore, the authors succeeded in the intention to deepen the problems proposed by each, today that the concept can be used by the spiritual for the therapy of further personal theoretical development of the analysis lies and is applied to the age for diseases of the practical situation of work.

Keywords: *stoicism, cognitive-behavioral diagnosis is found, see the views, can life situation situation, agreement indifference, making deep helping changes, one's own personal concern is the stoic philosophy of life, which the free flow of will, active changes considered the creator of the first physically himself.*

Об авторе:

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

Author information:

NEKRASOV Sergey Ivanovich – PhD, Professor of the Department of Humanitarian and Socio-Political Sciences, Moscow State Technical University of Civil Aviation (MSTU GA), Moscow, Russia. E-mail: sinekrasov@mail.ru

УДК 930.1; 1(091)

И. БЕРЛИН: КОНТРПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ МЫСЛЬ

И.Г. ГЕРДЕРА

В.П. Потамская

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.135

Статья посвящена исследованию подхода И. Берлина к философии И.Г. Гердера. Указывается, что именно Гердер являлся основоположником нового исторического понимания, в соответствии с которым развитие человеческой цивилизации стало рассматриваться как воплощение множества культур, каждая из которых представляла набор ценностей, отличающийся от другой и являющийся несопоставимым с ней. Отмечается, что корни плюрализма Берлина покоятся в философии И.Г. Гердера и Дж. Вико.

Ключевые слова: интеллектуальная история, плюрализм, Просвещение, Контрпросвещение, Гердер.

Научная деятельность И. Берлина сосредотачивалась вокруг того, что он считал величайшей революцией в концепциях и категориях: бунте против монизма во всех областях человеческой мысли и деятельности. Берлин сводил монизм к трем основным утверждениям: все существующие ценности носят объективный характер; существует универсальная истина, доступная всем людям во все времена; истинные ценности не могут вступать в конфликт друг с другом. Следовательно, все подлинные вопросы должны подразумевать одно-единственное истинное решение, а все другие решения с необходимостью будут ложными [8, р. 185]. Подобное поклонение единству являлось основой платонизма, иудаизма, христианства, так же как Ренессанса и Просвещения. Более того, как часто отмечал Берлин, монистические предпосылки двух тысячелетий, лежавшие в основе французского Просвещения, все еще доминируют в современной культуре, сосуществуя в настоящее время с плюрализмом, сформулированным в движении Контрпросвещения и немецком романтизме [12].

В определенной степени философским лейтмотивом для рассмотрения эпохи Просвещения является монизм. Берлин часто использовал бинарные оппозиции, такие как позитивная и негативная свобода, еж и лисица, поэтому очерки о Просвещении и Контрпросвещении также сосредотачиваются между двумя полюсами – монизмом и плюрализмом, при признании предпочтительности последнего [14]. Значительное внимание в контексте изучения монистической традиции Берлин уделял эпохе Просвещения. Несмотря на очевидные монистические подтексты, данная эпоха сыграла «исключительную роль в борьбе с мракобесием, гнетом, несправедливостью и безрассудством» [5, р. 70]. Берлин всячески прославлял

интеллектуальную честность Просвещения и смелость их кампаний против несправедливости и невежества, характеризуя себя как либерал-рационалиста, приверженного либеральным ценностям Вольтера, Гельвеция, Кондорсе и просветительской мысли в целом, выступающей против жестокости, угнетения и предрассудков [17].

В то же время Берлин указывал и на определенные ограничения Просвещения, представляя данное движение как единый проект, носящий французский характер. В рамках просвещенческой мысли, в интерпретации Берлина, признавалось, что всем здравомыслящим людям свойственен определенный набор конечных ценностей и истинных, единственно достойных целей, которые не подвержены переменам и превратностям исторической эволюции. Утверждалось и единство научного метода: гипотезы, наблюдения, генерализации, дедукция, верификация, триумфально решающие проблемы в физике, химии, астрономии, биологии, также должны быть применимы и в областях знания, связанных с человеком. Благодаря открытию этих законов люди смогут обнаружить способ освобождения от цепей неестественной власти, предрассудков, неравенства, конфликта [17]. По мнению Берлина, просвещенческая программа состояла в следующем: люди и их потребности должны быть проанализированы, классифицированы и преобразованы в свете естественного и исторического знания, гармонизированы в целях создания общества, в котором посредством социально-политической системы удовлетворялось бы наибольшее количество потребностей [8, p. 183].

Представления Берлина о Просвещении как едином движении обладающем сравнительно небольшим количеством учений, утверждающем единообразие человеческой природы, вневременную универсальность естественного права и критикующую религию, противопоставлялось им Контрпросвещению, в границах которого формируются представления о том, что человеческая природа многообразна и ценна, что обычаи, традиции, ценности и законы различаются во времени и пространстве; что любые попытки и насаждения единственного идеального образа ошибочны и опасны [16].

В берлинской историографии оба движения находятся, по сути, в диалектических отношениях друг с другом. Берлинское Контрпросвещение было в первую очередь немецким феноменом, выстроенным в оппозиции к французскому Просвещению [15]. Таким образом, находясь под влиянием диалектического столкновения между Просвещением и Контрпросвещением, Берлин стремился исследовать и расширить человеческие формы и способы познания: эмпатию, проницательность, способность понимать жизнь других, воображение.

Прослеживая историю происхождения и трансформации плюрализма, Берлин пришел к выводу, что за единственным исключением, которым являются воззрения Н. Макиавелли (он был первым, кто сопоставил две взаимосвязанные, всеобъемлющие, объективно обоснованные, но вза-

исключающие системы морали: для него невозможно сочетание римских добродетелей и христианских ценностей [12]), плюрализм сформировался только в XVIII в.

Хотя ряд писателей-историков во Франции XVI в. утверждали, что изучение древности – обычаев, мифов, религиозных обрядов, языков, надписей, монет, произведений искусства – позволяет обнаружить свидетельства, на основе которых можно говорить о культурной уникальности, представление о том, что все культуры являются ветвями единого дерева, что человеческий процесс является движением вперед, нарушаемым время от времени периодами упадков и кризисов, что продолжало доминировать в западной мысли [9, р. 54]. Первыми сторонниками плюрализма были Дж. Вико, И. Гаман и И. Гердер, бросившие вызов монистическим платоническим, христианским и картезианским концепциям истины и противопоставившие детерминистским теориям естественного закона человеческие действия и творения, будь то в истории или поэзии [3, с. 189].

Во многом благодаря разработке идей Контрпросвещения плюрализм, отстаиваемый Берлином, стал рассматриваться как главная движущая сила его политической философии в целом. Характеризуя воззрения Гердера, одного из основоположников плюрализма, он очень часто связывает его как с немецким Контрпросвещением в лице Гамана и Якоби, так и с воззрениями Вико. Для Берлина Гаман, Гердер были новаторами и критиками рационализма во всех его проявлениях. Они одними из первых поставили под сомнение утверждение, что базовые социальные и политические проблемы могут быть разрешимы разумом, выступали в защиту либеральных ценностей, утверждая, что воззрения просветителей не только подрывают терпимость и свободу вероисповедания, но и игнорируют этническую идентичность и культурные традиции [4, р. 114]. Берлин часто характеризовал их позицию как антирационализм, хотя применение к ним подобного ярлыка представляется дискуссионным, по мнению ряда исследователей. Следует отметить, что Гаман, Гердер и Якоби не ставили под сомнение ценность разума, для них спорным вопросом являлось определение границ деятельности разума.

Обращая внимание на признаваемый Берлином реакционный характер немецкого Контрпросвещения, следует отметить следующее. Во-первых, Гаман, Гердер и Якоби стремились вернуться к более старым традициям, в которых качество превалировало над количеством, а конкретное преобладало над абстрактным. Во-вторых, немецкие теоретики были противниками реформ Фридриха II Прусского и Иосифа II Австрийского, выступая против растущей централизации и бюрократизации, которые передавали значительные властные полномочия в руки центрального правительства за счет древних свобод, традиций и самобытности, что в перспективе вело к утрате этнической идентичности и культурных традиций. Именно этот союз Просвещения и абсолютизма позволял им характеризовать просвещенческую традицию как тиранию разума. Кроме того, будучи

сторонниками религиозной свободы, они выступали против самих идей государственной церкви и вместо этого отстаивали идею веротерпимости [4, p. 115].

Корни плюрализма Берлина покоятся в философии Гердера и Вико. Обратимся более подробно к философии Гердера. Именно в рамках его философии истории формулируются идеи, нашедшие свое отражение в берлинской методологии и истории интеллектуальной мысли. Во-первых, вера в то, что люди могут полностью реализовать себя только тогда, когда они принадлежат к определенной группе или культуре, объединенной языком, традицией, обычаями, общей историей. Во-вторых, представление о том, что все человеческие произведения – это прежде всего голоса, формы выражения или общения, которые передают целостное видение жизни. В-третьих, плюрализм, который делает логически непоследовательной веру в общезначимый идеальный путь к человеческому самосовершенствованию, к которому стремятся в той или иной степени люди во все времена и в любом месте [12, p. 42].

Гердер активно исследовал неевропейские народы и стремился отобразить вклад всех культур в единый исторический процесс, обосновывая идею плюральности и многовариантности исторического развития, рассматривая культурные достижения, основываясь на культурно обусловленных критериях [2, с. 608]. Он был убежден в том, что каждая культура вносит особый вклад в прогресс человеческого рода, но в то же время утверждал, что история по необходимости реализует цели Провидения и Бога. Бог создал вечные и неизменные законы, основывающиеся на принципе гармонии и управляющие Вселенной вне зависимости от масштабов событий и явлений. Процессом развития общества руководит Провидение, не заинтересованное в статичности и неизменности форм, тем самым история направлена к реализации целей во всей их полноте [2, с. 233–234]. Следует отметить, что Берлин практически не уделял внимания провиденциалистским воззрениям Гердера. Подобный секуляризм привел его к отказу от иудео-христианских аспектов творчества Гердера и позволил преобразовать работы в гуманистическую, по сути, историографию, упраздняющую любую иерархию в ландшафте культур и превращающую эмпатию в способ исторического понимания, позволяющий рассмотреть видение мира, отличное от собственного [7, p. 28].

Хотя Берлин указывал, что для Гердера каждый элемент структуры человеческой истории служил высшим божественным целям, он не уделял этому значительного внимания, сосредотачиваясь на ключевом моменте философии Гердера – плюрализме, признании ценности множественности, осуждении стремления измерить все посредством одного и того же вне-временного стандарта: «Культура не является шагом на пути к другой. Греция – это не вестибюль перед Римом. Шекспировские пьесы не являются рудиментарной формой трагедией Расина и Вольтера» [6, p. 224]. Подобные убеждения имели революционные последствия. Поскольку каждая

культура выражает свое собственное видение, цели и ценности различных сообществ являются несоизмеримыми, не существует единого набора принципов, универсальных истин для всех людей, времен, мест. Тем самым человеческие ценности являются культурно укорененными или даже выступают как когнитивная предпосылка для осмысленного выбора. Подобные идеи оказали значительное влияние на формирование основополагающего утверждения Берлина – не все высшие ценности, преследуемые человечеством, совместимы друг с другом.

Существует множество миров, при этом, хотя ценности некоторых из них могут совпадать, мир греков отличается от мира евреев или немцев XVIII в. Следовательно, рассуждения о культурах прошлого при применении к ним критериев оценки нашей собственной цивилизации некорректно. Подобные воззрения часто характеризовались как релятивизм (например, со стороны А. Момильяно), что является, по мнению Берлина, ошибкой. Хотя представители одной культуры могут понять посредством воображения ценности, идеалы, формы жизни другой культуры или общества, даже отдаленные во времени или пространстве, они могут обнаружить их неприемлемыми и несовместимыми с ценностями своей собственной культуры [13]. Тем самым представления о несовместимости ценностей влечет за собой убеждение в неизбежности выбора. В свою очередь, настоящий релятивизм, по Берлину, проистекает из более поздних источников: немецкого романтического иррационализма, метафизики А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, социальной антропологии, доктрин У. Самнера и Э. Вестермарка, а также вследствие влияния тех мыслителей, которые сами по себе не являлись релятивистами: К. Маркса или З. Фрейда [5, p. 77]. В сердце релятивизма лежит представление о человеке, определяемом традицией, культурой, классом, обладающим определенной иерархией ценностей, что неизбежно ведет к скептицизму относительно объективных стандартов, поскольку становится бессмысленным спрашивать, какие из ценностей являются истинными. Однако ни Гердер, ни Вико не отстаивали подобные позиции. Они представляли картины жизни обществ, непохожих на наши, обладающих ценностями, отличными от наших собственных, представляющих собой иные цели жизни, которые тем не менее возможно попытаться понять. Следовательно, жизнь олицетворяет собой множественность, поскольку ценности являются одинаково подлинными, объективными и конечными, они не могут быть упорядочены в некой вневременной иерархии или оцениваться с точки зрения какого-то одного абсолютного стандарта [5, p. 79].

Рассуждая о возможности понимания событий прошлого, Берлин объединял представления Вико и Гердера, что, по мнению Момильяно, является достаточно спорным, поскольку Вико оставался глубоко погруженным в ценности христианской и классической культуры, а философию Гердера характеризовало увлечение ориентализмом и в определенной степени национализмом [17]. Берлин интерпретировал *Fantasia* Вико (сокро-

венное знание «изнутри», когда человек не просто в состоянии описать и проанализировать явление, но и понять его генезис, рост, сущность) в свете гердеровской *Einfühlung* (эмпатии, «вчувствования»), объединяя их в единое эпистемологическое утверждение, что правильное знание прошлого должно принимать форму внутреннего понимания, проникновения в сознание людей с помощью воображения. При этом, как указывал Берлин, возможность понимания прошлого не подразумевает под собой принятия ценностей прошлого. Именно поэтому Вико не испытывал дискомфорта, объясняя социальную несправедливость и жестокость в гомеровскую эпоху, а Гердер не был непоследовательным, осуждая великих завоевателей и сокрушителей локальных культур – Александра Македонского, Гая Юлия Цезаря, Карла Великого – или прославляя восточную литературу. Подобные убеждения позволяли Берлину говорить о плюрализме Вико [9] и Гердера, хотя ряд исследователей указывали на то, что Берлин изменил природу и теоретическую основу их методологии, что неизбежно создало впечатление прочтения мыслителей прошлого в его собственных терминах [5, p. 74]. По мнению Хьюза-Уоррингтона, хотя Гердер часто призывал своих читателей «войти в столетие, регион, всю историю – сопереживать или «вчувствоваться», в тексте его работ нет никаких свидетельств о том, что Гердер связывал свою идею с воображением. Поэтому представление *Fantasia* и *Einfühlung* как единого исторического метода является собственным интерпретационным ходом Берлина [11, p. 108]. Следует отметить, что берлинский Вико отличается от берлинского Гердера. Для первого *Fantasia* выступает как исторический метод, оправданный эпистемологическими основаниями, а второй подразумевает под *Einfühlung* правильный способ понимания прошлого или чужих культур на основании как эпистемологии, так и человеческой психологии (естественном «чувстве принадлежности» людей).

Einfühlung подразумевает под собой понимание того, что значили для гомеровского грека, ливонского крестьянина, древнего еврея и американского индейца вера, ритуал, миф, стихотворения или язык, какую роль они играли в их жизни. По Берлину, понимание и объяснение человеческих переживаний или установок обозначает умение посредством воображения поставить себя в положение людей, действия и поведение которых необходимо объяснить [7, p. 42–43]. Экспрессивизм (экспрессионизм в терминологии Берлина) подразумевает, что понимание конкретной человеческой деятельности обозначает «схватывание» моделей жизни, в терминах которых должны определяться конкретные социокультурные общества [7, p. 35]. Также следует обратить внимание на характер экспрессивизма Гердера. Он холистичен в том смысле, что значение действия, совершаемого действующим лицом, должно быть понято в контексте всей паутины социальных практик, подобно тому, как значение слова определяется всем языком, к которому оно принадлежит. Во всяком случае, Берлинская интерпретация холизма Гердера подразумевает, что по аналогии с

тем, как значение слова устанавливается посредством обращения ко всему словарю языка, любое конкретное действие понимается в контексте всей паутины социальной практики, к которой оно принадлежит [11, р. 87]. В свете подобного холизма Берлин рассматривает ценность скорее не как индивидуальные предпочтения или интересы индивида, а скорее как жизненные цели, понятные другим и заслуживающие внимания. При этом следует отметить объективный характер ценностей, который обеспечивается сетями социальных практик, соответствующих определенной культуре или обществу.

Другими словами, чтобы понять поступки людей, человек должен проникнуть в «органическую структуру» общества, в свете которой должны быть поняты умственный склад, действия и привычки его членов. Религию, произведение искусства или национальный характер можно понять, лишь «погрузившись» в соответствующий уникальный пласт жизни. «Те, кого швыряло бурей по волнам Северного моря (как его самого во время путешествия на Запад), полнее поймут песни древних скальдов, а те, кому не приходилось наблюдать угрюмых матросов-северян в схватке со стихиями, не поймут этих песен никогда; Библию поймут только те, кто захочет вникнуть в первобытный опыт пастухов, пасших свои стада на холмах Иудеи» [1, р. 315]. Отсюда проистекает стремление Гердера сохранить своеобразие культур, уникального характера каждой, «его привязанность почти к любому проявлению человеческого духа, к любому творению воображения просто за то, что они именно такие... Не признавать культурного наследия или топтать его – верх варварства, поэтому Гердер осуждает римлян... осуждает и церковь, хотя сам был лютеранским священником, за насильственное крещение балтов, навязывание чуждого для их традиции христианства» [10].

Еще одной важной категорией мысли Гердера было представление о народном духе: «Генетический дух, характер народа – это вообще вещь поразительная и странная. Его не объяснить, нельзя и стереть его с лица Земли: он стар, как нация, стар, как почва, на которой жил народ» [7]. Подобная идея основывалась на признании многообразия индивидуальностей народов, поэтому именно Гердер был первым, по мнению Берлина, кто возвысил культурное самосознание: каждая нация «содержит *центр* своего счастья внутри самой себя, точно так же, как шар содержит внутри себя свой *центр* тяжести», каждая культура обладает своими собственными атрибутами, которые должны быть поняты в их собственных терминах. Культурные границы проистекают от их внутренней сущности, окружающей среды и исторического опыта, тем самым люди объединяются в группы вследствие общего происхождения, языка, почвы, коллективного опыта, и эти связи являются уникальным и неосязаемыми [7, р. 38].

Гердеровская доктрина аутентичности, по Берлину, подразумевает, что все культуры уникальны, и поэтому историк идей должен осуществлять *Einfühlung*, если он хочет достичь истинного понимания этих культур.

Подобная позиция представляет собой методологический культурный плюрализм, лежащий в основе эмпатического понимания. Если культура является тем, что придает смысл и значение действиям индивидуума, то для правильного понимания данных действий необходимо показать, насколько они являются «естественными» в свете всей паутины понятий и верований. Стало быть, то, что индивидуализирует людей, делает коммуникацию возможной, – это своеобразие и уникальные характеристики, отличия от другого. То, что для него делает немцами немцев, – это то, каким образом они едят и пьют, вершат правосудие, создают поэзию, поклоняются богу, распоряжаются собственностью, встают и садятся, добывают пищу, носят одежды, поют, воюют, ведут политическую жизнь; все они обладают определенными чертами характера, некими качественными свойствами, образцами того, что является исключительно немецким и что отличает их от китайцев или португальцев. При этом ни одна из культур не превосходит другую, они различаются, поскольку различаются их цели, рождаемые из специфического характера и системы ценностей. Человек может полностью реализовать себя в определенной «среде обитания», продолжая жить там, где он родился и где родились его предки, говорить на одном языке, находиться в пространстве определенных обычаев и культуры. Человек не может создать себя сам: люди рождаются в потоке традиции, языка, который формирует их мысли и ощущения, внутреннюю жизнь [7, р. 39]. Другими словами, для Гердера каждое действие, каждая форма жизни обладают определенными паттернами, отличающимися от общества к обществу. Поэтому естественной единицей для него является *das Volk* – народ, сообщество людей, объединенных языком и почвой.

Берлин очень часто отмечал, что именно Гердер был первым мыслителем, обозначившим глубокую потребность человека в принадлежности к непрерывному культурно-историческому сообществу, уходящему корнями на его собственную географическую территорию, что впоследствии было преобразовано в историческую категорию нации и национального государства. При этом Гердер не являлся националистом и полагал, что различные культуры могут и должны расцветать друг подле друга, подобно множеству цветов в великом саду человечества; тем не менее «семена» национализма несомненно присутствуют в его нападках на космополитизм и универсализм французского Просвещения [1, с. 315]. Несмотря на то что Берлин объединял понятие представления о принадлежности Вико и Гердера, следует отметить, что они несколько различаются. Для Вико идея «принадлежности» является преимущественно историографической концепцией, поскольку Вико подчеркивал, что только когда человек приобрел знание того, в чем состоит сущность определенной эпохи или культуры, можно говорить о том, что кто-то «типичен» или «принадлежит» конкретной эпохе. Для Гердера принадлежность подразумевает под собой антропологические смыслы и заключается в признании того, что язык одновременно выражает и конституирует культуру и может формировать

идентичность человека. Именно язык придает человеческому знанию его границы и контуры, и если мышление может осуществляться только на языке, то язык является пределом мысли и границей понятийного мира. В языке покоится мир традиции, истории, религии, принципов существования. Подобные воззрения часто характеризовались как семантический холизм (например, со стороны Ч. Тейлора), согласно которому слово может быть понято только с точки зрения сети семантических единиц, частью которой оно является [11]. И если этот холизм верен, то «вся сеть верований и поведения, которая связывает людей друг с другом, может быть объяснена только в терминах общего, общественного символизма, в частности, посредством языка» – а это значит, что акт эмпатического понимания должен также сосредотачиваться на языке [11]. Подход Берлина, понимаемый сходным образом, заключается в следующем: задача историка состоит не только в том, чтобы реконструировать идеи, модели и паттерны прошлого, но и в том, чтобы формировать историческое понимание посредством опыта проникновения в сознание мыслителя прошлого. Это позволяет расширить границы интеллектуальной истории, которая включает в себя 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 артикулируются только более поздними историкам идей.

Итак, идеи Контрпросвещения, ознаменовавшие собой завершение философского господства монизма и появление плюрализма, обнаруживаются Берлином в иррациональных, виталистических, органистических и историцистских концепциях Вико, Гамана, Гердера, Якоби. Именно Гердер, по Берлину, является основоположником нового исторического понимания, в соответствии с которым развитие человеческой цивилизации стало рассматриваться ни как линейное движение, восходящее или нисходящее, ни как диалектическое движение столкновения противоположностей, всегда выражающееся в синтезе более высокого уровня, а как признание существования множества культур, каждая из которых воплощала набор ценностей, отличающийся и несопоставимый с ценностями другой. Плюрализм Гердера представляется Берлину верным и гуманным идеалом, поскольку он признает множественность человеческих целей, несоизмеримость многих из них и вечное соперничество друг с другом. Другой важнейшей идеей Гердера являлось чувство принадлежности конкретному сообществу. Стремление быть связанным с его членами неразрывными и неосозаемыми узами общего языка, исторической памяти, привычки, традиции и чувства является основополагающей человеческой потребностью. При этом язык выступал как ключ не только к пониманию другой культуры, но и к обретению культурной идентичности. Рассматривая идеи Гердера, верившего в то, что понимание любого явления возможно только в его индивидуальности и развитии, для чего необходима способность к «вчувствованию» в мировоззрение, художественную традицию, литературу, со-

циальную организацию, культуру, Берлин указывал, что *Einführung* подразумевает под собой критическое использование воображения, направленное на то, чтобы преодолеть культурные различия. Все то, что выражает истинную природу человека – индивидуально как личность или коллективно как культура или народный дух – имеет силу и поэтому дает все основания для возможности понимания людей прошлого и настоящего.

Список литературы

1. Берлин И. Противники Просвещения // *Философия свободы*. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 301–332.
2. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. 703 с.
3. Потамская В.П. Просвещение и Контрпросвещение в интеллектуальной истории И. Берлина // *Вестник Тверского государственного университета*. Серия: Философия. 2022. № 2 (60). С. 182–191.
4. Beiser F. Berlin and the German Counter-Enlightenment // *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* / ed. by J. Mali, R. Wokler. Philadelphia: American Philosophical Society, 2003. P. 105–117.
5. 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.
6. Berlin I. Apotheosis of the Romantic Will: the Revolt against the Myth of an Ideal World // *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. New-York: Vintage, 1992. P. 207–237.
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. European Unity and Its Vicissitudes // *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. N.-Y.: Vintage, 1992. P. 175–206.
9. 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.
10. Berlin I. Vico and Herder. Two Studies in the History of History of Ideas. N.-Y.: Viking Adult, 1976. 228 p.
11. Hao Y. History, Method, and Pluralism. A Re-interpretation of Isaiah Berlin's Political Thought [Electronic resource]. URL: <http://etheses.lse.ac.uk/1832/1/U205195.pdf> (accessed: 07.04.2022).
12. Hausheer R. Enlightening the Enlightenment // *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* / ed. by J. Mali, R. Wokler. Philadelphia: American Philosophical Society, 2003. P. 33–50.
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. Martins A.V. Pluralism v. Relativism. An Appraisal of Isaiah Berlin's Defense of Pluralism [Electronic resource]. URL: https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/18986/1/TeseMA_AMartins_104013009%20%281%29.pdf (accessed: 07.04.2022)

15. McMahon D.M. The Real Counter-Enlightenment: the Case of France // Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment / ed. by J. Mali, R. Wokler. Philadelphia: American Philosophical Society, 2003. P. 99–106.
16. 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.
17. Worler 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.

I. BERLIN: I.G. HERDER'S COUNTER-ENLIGHTENMENT

V.P. Potamskaya

Tver State Technical University, Tver

The article is devoted to the study of I. Berlin's approach to I.G. Herder's philosophy. It is indicated that Herder was the founder of a new historical understanding, according to which the development of human civilization began to be regarded as the recognition of a plurality of cultures, each of which embodied a set of values that is different from the other and was incompatible with others. It is noted that the roots of Berlin's pluralism lied in I. Herder's and G. Vico's thoughts.

Keywords: *intellectual history, pluralism, Enlightenment, Counter-Enlightenment, Herder.*

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: 316.282: 303.01

**К ВОПРОСУ О КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ПОНЯТИЯ
«ЛЕГИТИМНОСТЬ» В «ПОНИМАЮЩЕЙ СОЦИОЛОГИИ»
М. ВЕБЕРА**

С.В. Козлов

ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3. 146

Понятие легитимности играет важную роль в многообразных современных социальных дискурсах. В статье рассматриваются основные принципы концептуализации понятий «легитимность», «легитимный порядок» в «понимающей социологии» М. Вебера. Анализируются ключевые понятия его концепции, затрагивается вопрос о ее философско-методологических основаниях. Веберовская трактовка понятия «легитимность» сопоставляется с трактовкой данного понятия в духе традиции правового позитивизма; обосновывается утверждение, что именно веберовская концептуализация «легитимности» стимулировала вхождение понятия «легитимность» в широкий обществоведческий оборот.

Ключевые слова: *«понимающая социология», М. Вебер, неокантианская традиция, правовой позитивизм, легитимность и легальность, концептуализация, социальное действие, социальный порядок, значимость и признание.*

В различных современных социальных дискурсах значимое место отводится понятию легитимности. Распространенной является точка зрения, согласно которой целостную научную концептуализацию легитимности в рамках обществоведческого дискурса впервые осуществил М. Вебер, что, как считается, стимулировало вхождение данного понятия в широкий обществоведческий оборот. Эта концептуализация была реализована немецким ученым и мыслителем в рамках его «понимающей социологии», истолковывающей «реальность социального» через призму такого человеческого поведения, в основе которого субъективно подразумеваемый смысл и ориентация на другого (других).

Ряд отечественных авторов (Н.Ф. Завершинский, В.А. Ачкасов, С.М. Елисеев и др.), акцентируя роль М. Вебера в оформлении понятия «легитимность» в качестве содержательной обществоведческой категории, указывают на спорность нередко встречающихся утверждений о том, «что до Вебера понятия “легитимность” и “легальность” содержательно отождествлялись и рассматривались в качестве синонимичных производных от латинского *lex (legis)* – закон, трактуемого в смысле писаного права» [8, с. 126]. Данное замечание представляется справедливым. Поэтому прежде чем сосредоточиться на основных принципах концептуализации легитим-

ности в «понимающей социологии» М. Вебера, совершим краткий экскурс к истории появления самого термина «легитимность».

Его возникновение обычно связывают с событиями, последовавшими за революцией конца XVIII в. во Франции (утверждение и последующее падение власти Наполеона Бонапарта; эпоха Реставрации династии Бурбонов; июльская революция 1830 г.)¹. Данные события были сопряжены с противоборством различных «легитимностей» в тогдашнем обществе. Параллельно происходила кристаллизация идеологического дискурса, интерпретирующего общественный универсум в зависимости от конкретных интересов многообразных групп и выражающего их потребность в «оправдании» социальной дифференциации при стабилизации единого политико-правового порядка. В это время в общественно-политическом лексиконе появляются такие номинативные обозначения, как «легитимисты» и «легитимизм» и, как производное от них, «легитимность». В первом случае («легитимисты») речь идет о самообозначении сторонников свергнутой династии Бурбонов, рассматривающих общественный порядок, базирующийся на восстановлении ее власти, в качестве единственно «законного» («легитимный порядок»). Несколько позднее под «легитимистами» начинают понимать сторонников свергнутых «законных» династий вообще, а за термином «легитимизм» закрепляется значение политико-правовой теории, признающей «историческое право, в особенности историческое право династий, за главный принцип, которым следует руководствоваться при устройстве судеб народов» [11, с. 457]. Очевидно, что хотя в приведенных случаях понятия легитимности и законности не разделялись, в качестве «легитимизма» (в смысле «обосновывающего, оправдывающего принципа») при этом мыслился не закон в его узкоюридическом смысле (в смысле писаного права), а право, укорененное в истории, обоснованное давностью времени, традицией. Имея первоначально ярко выраженный консервативно-реставрационный смысл, само понятие «легитимность» обычно употреблялось в противовес революционному принципу узурпации власти, который обосновывал законность новой власти с помощью понятия «народный суверенитет» [10, с. 21].

С середины XIX в. влиятельной становится концепция правового позитивизма (Дж. Остин, К. Бергбом, Г. Кельзен и др.). В рамках этой кон-

¹ Разумеется, если речь вести не просто о появлении термина «легитимность», а о самой фундаментальной проблеме специфического обоснования власти, обеспечивающего признание определенных ее форм и полномочий людьми (обозначаемой в наше время как «проблема легитимации»), то подобная проблематика будет отсылать нас к истокам потестарно-политических отношений как таковых и к истории их осмысления. Фундаментальными формами такого обоснования власти, определенного порядка общественной жизни являются, например: идея справедливости у Платона, аристотелевское разделение правильных и неправильных форм правления, средневековый теолого-политический дискурс о божественном праве королей, концепция народного согласия как источника публичной власти и ее легитимности и др.

цепции легитимность власти выводится из ее соответствия наличной конкретно-исторической форме закона (соответственно, происходит последовательное отождествление легитимности с легальностью, формально-юридической законностью). Немецко-американский политический теоретик К. Фридрих следующим образом разъясняет суть этой политико-правовой позиции: «Вопрос о легальности господства есть вопрос о том, согласуется ли господство с существующими законами позитивного права... В этом случае вопрос о легитимности, где есть господствующие правовые воззрения позитивного права, заключается только в спрашивании, согласуется ли оно (т. е. господство. – С.К.) с позитивным правом, и если да, то есть основание считать его легитимным» (цит. по: [10, с. 21]). Следует отметить, что сведение легитимности публичной власти к ее легальности связано с углубляющимися процессами формализации и рационализации властных отношений, что (в числе прочего) стимулирует отстранение от проблемы «предельного» обоснования власти (но при этом не снимает полностью проблему источников властного авторитета)². Ценностная нейтральность данной позиции ведет к трактовке легитимности как побочного результата власти (и силы), полагающей закон и подкрепляющей его соответствующими санкциями.

Таким образом, очевидно, что концептуализация в духе установок правового позитивизма подразумевает ситуацию совпадения легальности и легитимности. Но всегда ли таковые совпадают? Дело в том, что легальность – феномен юридический, по крайней мере по процедуре: она устанавливается и гарантируется властью. Легитимность же представляется явлением более широкого порядка: возникая из однородности общественно-политических установок, нравов, традиций, общего духа данного общества, она выражает ценностный, культурный аспект взаимоотношения власти и общества [9, с. 49–50].

В конце XIX – начале XX вв. в социальных науках получают распространение антипозитивистские направления, имеющие культуросен-трический характер. Среди них значимым явлением становится «понимающая социология» М. Вебера, базирующаяся на переосмысляемых философско-методологических установках неокантианства баденской школы (при этом следует также отметить и присутствие в концепции М. Вебера, культуросен-трической по ее основным посылам, некоторых моментов позитивистского бэкграунда). Согласно представлениям данного немецкого

² Как известно, развивавшаяся с Античности и Средних веков концепция «естественного права», затрагивала проблему морального содержания власти и законов; в новое время она обосновывается через отсыл к допущению об универсальности человеческой природы (и связываемых с ней прав и свобод). В противоположность ей концепция «позитивного права» рассматривает закон лишь как совокупность правил, выполнение которых гарантируется государственным аппаратом принуждения. В такой парадигме легитимность закона определяется не его моральным содержанием, а теми процедурами, посредством которых он разрабатывается и проводится в жизнь соответствующими властями.

теоретика, науки социогуманитарного типа нацелены на то, чтобы «познать жизненные явления в их культурном значении» [2, с. 373–374]. Основанием же для выделения культурно-значимого выступает, как он полагает, некий «интерес эпохи» (присущая эпохе направленность интереса, которая задает способ организации внимания исследователей). Будучи выраженным в виде теоретической схемы («идеально-типической конструкции»), «интерес эпохи» проецируется на эмпирическую реальность и становится организующим принципом ее познания (см. напр.: [2, с. 380–414; 4, с. 570]).

Задачу своей «понимающей социологии» М. Вебер видит в том, чтобы «*истолковывая, понимать социальное действие* и тем самым причинно объяснять его протекание и результаты» [5, с. 67–68] (курсив мой. – С.К.). При этом «реальность социального» им мыслится в антипозитивистской парадигме: не как совокупность фактов по аналогии с фактуальностью естественно-природного порядка (или, по крайней мере, не как нечто сводимое к реальности позитивно-фактуального порядка), а через призму смыслов и значений, связываемых субъектами с осуществляемыми ими действиями и взаимодействиями. В оптике подобных социально-философских установок специфическое звучание и важность приобретают проблемы социального порядка, власти, господства, рассматриваемых в аспекте оснований их (порядка, власти, господства) «значимости» для субъектов социального действия, «признания» этими субъектами соответствующих общественно-политических реалий, что и выражается у Вебера в понятиях легитимности и легитимного порядка.

Концептуализация понятия «легитимность» осуществляется немецким социологом и общественно-политическим мыслителем в двух взаимосвязанных плоскостях: применительно к социальному порядку в целом и применительно к власти-господству (прежде всего политического характера). Само понятие было заимствовано М. Вебером непосредственно из области правоведения. Вводит он его в социологический и социально-философский оборот, отправляясь от критического рассмотрения обществоведческих построений немецкого правоведа и социального философа Р. Штаммлера. Вебер указывает на то, что в рамках концепции данного автора происходит смешение эмпирической значимости социального порядка (связываемой с его фактическим признанием субъектами в качестве «значимого» для их социального поведения), и значимости нормативной, характеризующейся формальным соответствием законам страны [5, с. 91–92]. Обращаясь в этом контексте к понятию легитимности, Вебер придает ему определенную социологическую направленность, чтобы тем самым зафиксировать на понятийно-терминологическом уровне различие значимости порядка фактической и нормативной (в первом случае речь должна идти о легитимности, во втором – о легальности порядка) [7, с. 370–376].

Следует отметить, что в веберовской «понимающей социологии» общественные реалии предстают как перманентно конституируемые (производимые и воспроизводимые) в действиях и взаимодействиях субъектов. Социальный порядок как таковой немецкий обществовед представляет в качестве агрегированного результата регулярных социальных отношений, в рамках которых действия индивидов оказываются взаимосоотнесенными друг относительно друга по смыслу [5, с. 86–88]. Стремясь, в соответствии со своими философско-методологическими установками, представлять «реальность социального» через призму «субъективно подразумеваемых смыслов и значений», связываемых индивидами с их действиями, он де-субстанциализирует «социальное». При этом Вебер становится на позицию «методологического индивидуализма». Заметим, что номинализм, трактуемый в качестве онтологической позиции, противоречит наследуемому Вебером неокантианским установкам. В рамках его «понимающей социологии» речь идет об «индивидуализме» (номинализме) именно как о методологической позиции, принимаемой как способ описания и концептуализации «социального». Согласно этой стратегии «социальность» не должна рассматриваться вне и помимо индивидов, не должна происходить ее субстанциализация: лишь в той мере и настолько, в какой и насколько «всеобщее» признается отдельными индивидами и ориентирует их реальное поведение, постольку оно и считается существующим [6, с. 65–66, 68–69]. Этим определяема и развиваемая Вебером концепция социального действия, в которой в качестве его (социального действия) субъектов рассматриваются лишь индивиды, а многообразные формы коллективности, совместной деятельности людей, социальные институты должны быть сводимы к поведению образующих их индивидов, социальным действиям и взаимодействиям индивидуальных субъектов [5, с. 75–76]. Само социальное действие определяется Вебером как такое человеческое поведение, с которым осуществляющий его человек связывает некий субъективно подразумеваемый смысл, и которое по этому своему смыслу ориентировано на других (на прошедшее, настоящее или ожидаемое в будущем их поведение) [5, с. 68, 82–84].

Как отмечают П.П. Гайденок и Ю.Н. Давыдов, категория «ориентации на другого (других)» является в веберовской концепции преобразованием играющего важную роль в правоведении и философии права понятия «признание». Согласно утверждению данных авторов, «“признание”, составляющее конститутивный момент правосознания, объявляется им (Вебером. – С.К.) конститутивным моментом всякого социального действия вообще» [6, с. 69]. Соглашаясь с данным утверждением, отметим особую его значимость в контексте прояснения интересующих нас концептуальных построений немецкого ученого и мыслителя, касающихся темы легитимности (а, соответственно, и «признания») социального порядка.

Понятие социального порядка, как известно, является одним из ключевых в социальном теоретизировании. Соотнося данное понятие с

определенными устойчиво воспроизводимыми формами действий и взаимодействия субъектов, М. Вебер говорит о том, что в рамках социального порядка их поведение (в среднем и приближенно) ориентировано на определяемые правила-максимы. Речь у него при этом, разумеется, идет о некой теоретической конструкции («социальном порядке» как «чистом идеальном типе»), т. к. в действительности ориентация индивидов на требования системы задается различными мотивами: от привычки до соображений интереса [5, с. 90]. Развивая свои построения, автор уточняет, что если «ориентация на эти максимы имеет место, по меньшей мере, ... также и потому, что она "значима", т. е. рассматривается участниками как обязательная или служащая в качестве образца», то в таком случае следует говорить о «значимости» порядка как такового, то есть о его «легитимности». Таким образом, *легитимный порядок* трактуется Вебером как *порядок, имеющий «престиж обязательности и образцовости»* [5, с. 90] (курсив мой. – С.К.). Такой порядок характеризуется им как обладающий гораздо большей степенью устойчивости, чем порядок, основанный на одних лишь целерациональных мотивах, действующих в рамках субъектов, или порядок, основанный только на обычае, привычке к определенному поведению [5, с. 90].

В этом контексте принципиально важным является вопрос о том, как *гарантируется легитимность социального порядка*. Согласно Веберу это может достигаться как внутренним, так и внешним образом. *Внутренне* легитимность порядка может обеспечиваться: 1) *аффективным*, 2) *ценностно-рациональным*, 3) *религиозным* образом. В первом случае имеется в виду чисто эмоциональная приверженность наличному порядку социальной жизни; во втором – *уверенность в его непреложной значимости в качестве выражения неких безусловных ценностей и норм*; в третьем – *вера в то, что от сохранения данного порядка жизни зависит высшее благо и спасение людей* [5, с. 92] (курсив мой. – С.К.).

Легитимность может быть гарантирована и *внешне*, ожиданием специфических внешних последствий, связанных со следованием данному порядку (или, наоборот, уклонением от него), т. е. интересом. К внешним гарантиям легитимности М. Вебер относит *конвенцию и право*.

В терминологии немецкого обществоведа *конвенция* есть «обычай, который *определенной группой* воспринимается как значимый и защищается от отклонений посредством неодобрения таковых» [там же]. Иначе говоря, на уровне конвенции легитимность социального порядка гарантируется возможностью того, что любое отклонение от него натолкнется на относительно общее и практически ощутимое порицание внутри определенного круга людей (для которых этот порядок считается значимым и законным). Отсутствие в данном случае специфического «*штаба*, т. е. группы людей, специально нацеленной на принуждение...», не означает, как справедливо отмечает Вебер, полную добровольность поведения и отсутствие механизмов принуждения (в качестве такого механизма может выступать,

например, социальный бойкот, который в определенных ситуациях «может быть эффективнее и сильнее, чем правовое принуждение») [5, с. 93]. Право же как механизм, гарантирующий легитимность порядка, в отличие от того, что Вебер называет конвенцией, подразумевает наличие «штаба принуждения», т. е. специальной группы людей, исполняющих функцию охраны порядка посредством применения силы (или угрозы ее применения) по отношению к его нарушителям [5, с. 93–94].

Очевидно, что право, конвенция, этика могут дополнять друг друга в качестве механизмов, обеспечивающих легитимность социального порядка. Особенно Вебером акцентируются этические нормативные представления. Речь идет о том, что в данном случае «специфический род ценностно-рациональной веры прилагается как мерка к человеческому действию, претендующему на предикат “нравственно доброе”», так что эти представления могут очень сильно влиять на поведение людей без каких-либо внешних гарантий. При этом часто нормы в их исполнении «...гарантируются религией. Также они могут быть гарантированы (в соответствии с принятой здесь терминологией) конвенционально..., а еще и юридически» [5, с. 94]. Таким образом, *«внешне» гарантированные системы могут быть гарантированы и «внутренне», и наоборот.*

Немецкий ученый и общественно-политический мыслитель исходит из того, что социальный порядок как таковой обычно связан с теми или иными формами власти и господства. Следует акцентировать дифференцированность (и одновременно тесную взаимосоотнесенность) двух последних категорий у Вебера. Согласно его определению, «власть – это вероятность реализации своей воли в данном социальном отношении даже вопреки сопротивлению, на чем бы эта вероятность не основывалась» [5, с. 109]. Власть может быть, например, связана с персональными качествами индивидов и, в принципе, различные качества человека и стечения обстоятельств могут создавать ситуацию, когда он получит возможность требовать подчинения своей воле. В рамках анализа «социальных порядков» М. Вебер считает более предпочтительным использовать понятие «господство», подразумевая под таковым отношение, в котором власть является внутренним фактором социальной связи и указывает на наличие неравенства. При этом акцентируется, что господство означает «вероятность того, что определенные люди повинуются приказу определенного содержания» [там же]. Таким образом, ситуация господства предполагает взаимное ожидание: того, кто приказывает, что его приказу будут повиноваться; тех, кто повинуются, что приказ будет иметь тот характер, какой ими ожидается, т. е. признается. Интерпретируя соотношение «власти» и «господства» в концепции Вебера, следует согласиться с Р. Ароном, утверждающим, что «в первом случае приказ не есть законная необходимость, а подчинение – не обязательно долг, тогда как во втором случае подчинение основано на признании приказов теми, кто им подчиняется» [1, с. 550]. Очевидно, что господство, определяемое в концептуальной сет-

ке веберовских понятий, предполагает не просто ситуацию фактического неравенства, но и согласие с ней со стороны доминируемых, подвластных. В такой перспективе внимание исследователя сосредотачивается на механизмах, обеспечивающих добровольность подчинения.

Вебер исходит из того, что добровольное подчинение в рамках определенной системы господства обусловлено *авторитетом власти* в глазах тех, кто готов ей подчиняться. При этом он, как известно, выделял *три вида такого авторитета* (или «внутреннего оправдания» людьми подчинения той или иной властной инстанции): *а) авторитет традиций; б) авторитет личных достоинств, харизматических качеств; в) авторитет рациональности общепризнанных, легальных установлений* [3, с. 646–647; 5, с. 254–255]. Отсюда проистекают три широко известных веберовских «чистых типа легитимного господства»: *традиционный, харизматический, легально-рациональный*. Причем и традиционное, и харизматическое господство, согласно Веберу, персонифицированы, опираются на личные отношения между господствующим и подчиненными, тогда как легально-рациональное имеет безличный характер. «При господстве на основе формальных актов имеет место подчинение легально установленному объективному *безличному порядку* и определенному на его основе *руководителю* в силу формальной легальности его распоряжений и в пределах последней. При традиционном господстве подчиняются *персонально господину*, призванному властвовать благодаря традиции, опираясь на традицию и в пределах ее значимости. Харизматическое господство – это подчинение обладающему харизмой *вождю* как таковому в силу веры в провозглашенное им откровение, в его геройство или совершенство и в пределах этой веры» [5, с. 255]. Важным дополнением к этим определениям является утверждение Вебера о том, «что основой *любого* господства, а следовательно, и *любого* подчинения, является вера, создающая престиж господствующего или господствующих. По своему характеру она не бывает однозначной. При легальном господстве она *никогда* не является чисто легальной. Она всегда “привычная” вера, т. е. еще и обусловлена традицией, разрушение которой может ее уничтожить» [5, с. 300].

Эта своего рода обмолвка немецкого теоретика показывает всю двойственность его трактовки легального господства: последнее в качестве «идеального типа» конструируется им как имеющее своей основой целерациональное действие, т. е. планомерное приспособление к соображениям интереса, ведущее в пределе к устранению примеси всякой традиционности и не обладающее собственным ценностным фундаментом; и, одновременно, он констатирует наличие в данном типе господства примеси «традиционности» (в смысле привычности самой веры в легальность порядка, в соответствии с которым осуществляется власть) как условия его осуществления.

Показательно, что Вебер, говоря о единообразии социального поведения (особенно экономического), акцентирует, что оно (единообразие) в

принципе может быть определяемо и независимо от ориентации на «значимые» нормы или обычай, а сугобо на основе целерациональных мотивов: чем более целерационально поведение индивидов, тем более сходны их реакции на определенные ситуации [5, с. 91–92]. Складывающемуся таким образом единообразию социального поведения в наибольшей степени будет соответствовать рационально-бюрократический механизм в сфере управления. При этом, в логике построений немецкого исследователя, именно такой механизм, взятый в его «чистом виде», более всего предрасположен испытывать дефицит легитимности в глазах масс (особенно в условиях проведения мероприятий, выходящих за пределы сферы общественного согласия) как лишенный «ценностного фундамента» и, соответственно, нуждается в определенных дополнительных легитимационных «подпорках», таких как авторитет традиционных институтов или харизма лидера [6, с. 88–97]. С этим, в числе прочего, связана развиваемая Вебером концепция плебисцитарно-вождистской демократии, нацеленной на отбор сильных партийных лидеров харизматического типа, уравнивающих власть чиновничье-бюрократического аппарата и получающих непосредственную демократическую легитимность от масс [3, с. 674–706]. Данная концепция может вызывать различные исторические аналогии, при этом она, несомненно, отражает, в первую очередь, реалии массового общества эпохи модернизации и индустриализма (неоднозначность данной концепции станет очевидной в свете последующих событий XX в. (и, прежде всего, в самой Германии)).

Как это неоднократно отмечалось различными исследователями (напр. см.: [6, 8, 10]), в теории Вебера (как и во многих последующих) понятие легитимности имеет преимущественно субъективистскую направленность: легитимность понимается не столько как свойство некоего социального порядка, социальной системы, сколько как свойство определенного представления о них, отталкиваясь от которого, люди ведут себя определенным образом, устанавливая соответствующие отношения друг с другом. В таком случае подразумевается, что нет абсолютной противоположности между легитимной значимостью социального порядка и отсутствием таковой: порядок легитимен в той степени, в какой он признается социальными субъектами (большинством из них), оказывается «значимым» на уровне их реального поведения, осуществляемых ими действий и взаимодействий. С точки зрения различных индивидов один и тот же порядок, определенные осуществляемые в его рамках типы действий, практик могут восприниматься как в качестве легитимных, так и в качестве нелегитимных. Очевидно, что подобный подход связан с отрицанием существования абсолютных стандартов легитимности (в том числе основанных на «естественном праве») [6, с. 92–93]. Одновременно веберовская концептуализация легитимности связана с представлением о том, что в объективном смысле легитимность подразумевает способность некой системы (включая систему властвования-господства) поддерживать у индивидов веру в ее

собственную значимость и обоснованность, утверждать значимость собственных норм и максим на себе же самой.

Таким образом, подводя итог, следует отметить, что понятие легитимности было введено М. Вебером в контекст социологической и социально-философской мысли для того, чтобы отличать фактическую значимость социального порядка (связываемую с его признанием индивидами в качестве «значимого» на уровне их социальных действий и взаимодействий) от нормативной, характеризующейся формальным соответствием законодательным актам (т. е. от легальности). Соответственно, понятие легитимности в такой его интерпретации предполагает наличие у индивидов представлений о «значимости» наличного общественного порядка, его норм и требований, что проявляется в признании сложившегося положения дел и добровольном следовании ему. Применительно к сфере властных отношений понятие легитимности оказывается тесно связанным с понятием об авторитете власти как основании добровольного ее признания, согласия следовать ее побуждениям и требованиям. Разграничивая традицию, харизму и рационально-легальное установление в качестве «идеально-типических» оснований властного авторитета, сообщающих соответствующей системе господства характер легитимности в глазах подвластных, Вебер полагал, что в социальной эмпирии мы, как правило, имеем дело с некими смешанными типами власти-господства. Исходя из этого, он апеллировал к идее смешанной легитимности, в рамках которой власть базируется на поддержке народа, заданной различными типами легитимации и в каких-то их пропорциях.

Список литературы

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М.: Изд. группа «Прогресс»–«Политика», 1991. 608 с.
2. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 345–415.
3. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 644–706.
4. Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 547–601.
5. Вебер М. Хозяйство и общество: в 4 т. М.: Издательский дом ВШЭ, 2016. Т. 1. 445 с.
6. Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. М.: Политиздат, 1991. 367 с.
7. Давыдов Ю.Н. М. Вебер: социология в системе наук о культуре // История теоретической социологии: в 4 т. / ответ. ред. и составитель Ю.Н. Давыдов. М.: Изд-во «Канон +» ОИ «Реабилитация», 2002. Т. 2. С. 344–408.

8. Завершинский К.Ф. Легитимность: генезис, становление и развитие концепта // Полис. 2001. № 2(61). С. 113–131.
9. Кравченко И.И. Власть и общество // Власть: Очерки современной политической философии Запада / под ред. В.В. Мшвениерадзе. М.: Наука, 1989. С. 37–64.
10. Легитимация власти в постсоциалистическом Российском обществе / В.А. Ачкасов, С.М. Елисеев, С.А. Ланцов [и др.]. М.: Аспект-пресс, 1996. 127 с.
11. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Том XVII / под ред. И.Е. Андреевского, К.К. Арсеньева, Ф.Ф. Петрушевского. СПб.: Типо-Литография И.А. Ефрона, 1896. 499 с.

ON THE QUESTION OF «LEGITIMASY» NOTION CONCEPTUALIZATION IN THE MAX WEBER'S «INTERPRETIVE SOCIOLOGY»

S.V. Kozlov

Tver State University, Tver

«Legitimasy» notion plays an important role in diverse social discourses. The article examines the main principles of conceptualization of the notions of «legitimacy», «legitimacy order» in the M. Weber's «interpretive sociology». The basic notions of his concept are considered; the issue of its philosophical and methodological foundations is addressed. The Weberian interpretation of «legitimasy» notion is compared with the interpretation of this notions in legal positivism. The author substantiates the assertion, according to which the M. Weber's conceptualization of «legitimacy» stimulated the entering of «legitimasy» notion into a wide social sciences circulation.

Keywords: *«interpretive sociology», M. Weber, neo-Kantianism tradition, legal positivism, legitimacy and legality, conceptualization, social action, social order, significance and recognition.*

Об авторе:

КОЗЛОВ Сергей Валентинович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь, Россия. E-mail: koslovserg@yandex.ru

Author information

KOZLOV Sergey Valentinovich – PhD, Assoc. Prof. of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Russia. E-mail: koslovserg@yandex.ru

УДК 1(091)

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ В ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ: ДИСКУССИЯ Ю. ХАБЕРМАСА И Х.-Г. ГАДАМЕРА¹

Б.Л. Губман, К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3. 157

Статья сфокусирована на рассмотрении проблемы исторического опыта в формате дискуссии Ю. Хабермаса и Х.-Г. Гадамера о специфике и роли герменевтической платформы в постижении мира. В подобном ракурсе полемика между этими двумя авторами до сих пор не рассматривалась в отечественной и зарубежной академической литературе, несмотря на обилие публикаций, так или иначе затрагивающих это проблемное поле. В ходе проведенного анализа показано, что тема герменевтического истолкования исторического опыта в гуманитарном и социальном познании является одной из основных при создании им теории коммуникативного действия, что и предопределило его интерес к наследию Гадамера. Открытие Гадамером универсальности герменевтической проблемы перевода было справедливо оценено Хабермасом как значимое не только в философском плане, но и в перспективе обоснования практики социальных и гуманитарных дисциплин. В статье исследуются расхождения двух авторов в понимании ими значимости исторического опыта и его герменевтического осмысления, анализируются отличия онтологического ракурса видения этого вопроса Гадамером от методологической версии подхода к нему, предложенного Хабермасом. В ходе полемики Хабермаса и Гадамера, как показано в статье, сформировалось тематическое поле герменевтической интерпретации исторического опыта, нуждающееся в дальнейшем пристальном рефлексивном обсуждении.

Ключевые слова: *исторический опыт, герменевтика, онтология человеческого существования, культурные миры, язык, языковые игры, перевод, рефлексивная социальная теория, критика идеологии.*

Введение

В созданной Ю. Хабермасом теории коммуникативного действия большое внимание уделяется проблеме исторического опыта, сквозь призму которого раскрывается смысловое содержание социокультурной реальности в ее синхронном и диахронном измерениях. Развивая собственную либерально окрашенную версию неомарксизма, созвучную постметафизическому типу современного мышления, этот автор выступает с откровенно анти-

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого». № 20-011-00406-А.

позитивистским истолкованием опыта. Он полагает социокультурную реальность включенной в поток человеческих взаимосвязей, праксиса, который определяет историчность опыта. Отсюда и невозможность рассуждать о культурных реалиях в природно-вещном измерении. Хотя история вторгается и в видение людьми природы, накладывая свой отпечаток на ее опытное и теоретическое постижение сквозь призму настоящего, но принадлежность человека к ее потоку делает в целом реально невозможной попытку абстрагироваться от пребывания субъекта во времени, когда речь заходит о познании социально-гуманитарного плана. Хабермас отлично рефлексировал это обстоятельство, и именно поэтому теория коммуникативного действия, на его взгляд, должна объединять герменевтическую методологическую установку и создаваемую на ее основе трактовку специфики социокультурной реальности, возникающей в ходе интеракции между людьми, нормативная и институциональная стороны которой питаемы опытом истории. Вполне понятно, что подобного рода взгляд предполагает интерес Хабермаса одновременно и к наиболее значимым произведениям представителей современной теоретической социологии, и к идеям философии гуманитарного познания от неокантианства и философии жизни до экзистенциальной герменевтики. Именно этим обстоятельством обусловлен его константный интерес к герменевтике Гадамера и разработанной им трактовке исторического опыта. Одновременно Хабермас не может полностью принять экзистенциально-герменевтический подход Гадамера и его преклонение перед историческим опытом и традицией, ибо для него как приверженца неомарксистски ориентированной критической теории важна праксиологическая подоплека этих феноменов и возможность эмансипаторного преодоления наличного состояния в порыве в будущее. Анализ исторического опыта, по Хабермасу, не должен состояться вне критики его идеологической составляющей. Попробуем рассмотреть значимость исторического опыта для герменевтической рефлексии в свете полемики Хабермаса и Гадамера².

Хабермас: опыт и его историческое измерение

Постижение социокультурного мира в его синхронном и диахронном измерениях представляется Хабермасу невозможным без обращения к

² Дискуссия Хабермаса и Гадамера по проблеме герменевтики и возможности ее ассимиляции в качестве основания неомарксистской критической теории достаточно хорошо представлена в отечественной и зарубежной историко-философской литературе. Она стала предметом обстоятельного рассмотрения в трудах К.-О. Апеля, А. Вельмера, Ф. Дэлмаира, Д. Мендельсона, Д. Мисгельда, У. Нассена, П. Рикёра, А.Р. Хау и других зарубежных авторов. Среди российских аналитиков к ее интерпретации обращались Ю.Н. Давыдов, А.В. Гайда, В.П. Жарков, Н.В. Мотрошилова, М.Е. Соболева, Г.М. Тавризян, А.Ф. Филиппов, И.П. Фарман, В.Н. Фурс, В.Л. Шульц и др. Однако до сих пор тема значимости исторического опыта для герменевтической рефлексии, звучащая в диалоге Хабермаса и Гадамера, не становилась предметом самостоятельного историко-философского изучения.

рассмотрению исторического опыта. Созданная им теория коммуникативного действия притязает на преодоление сложившегося в Новое время и углубившегося в современном мире разрыва между объективирующими социокультурную реальность глобальными конструкциями, вызревающими первоначально в классической европейской историософии, а затем и в границах теоретической социологии, и конкретными построениями историков, которые обращаются к изучению определенных сегментов истории сквозь призму осмысления традиции. Размышляя об этой своеобразной полярности видения социокультурной реальности, Хабермас в пределах собственной теории коммуникативного действия пытается преодолеть возникшее противостояние гуманитарного и объективирующего реалии человеческого мира подходов (см.: [2]). Игнорирование специфики исторического измерения опыта не только предстает, в его истолковании, основанием эпистемологической и методологической проблемы, но и порождает те культурные и социально-политические коллизии, которые характерны для реалий настоящего.

Современность рисуется Хабермасу как продукт постметафизического мировидения, которое во многом реализовалось в опоре на признание всевластия науки и техники. Именно научно-техническое освоение мира вытесняет из области сознания метафизическое измерение реальности, а также фон присутствия религиозного начала (см.: [2, p. 28–56]). Однако превалирующее сегодня постметафизическое мышление, как констатирует Хабермас в своих последних произведениях, не в состоянии вытеснить из поля человеческого сознания присутствующий в нем иррациональный остаток, способствующий возвращению интереса к религии. Науке и технике не удалось в их стремлении к утверждению предметно-манипуляционного отношения к миру окончательно развеять интерес людей к событийному, сингулярно-индивидуальному компоненту реальности, не укладывающемуся в рамки закономерного и необходимого. «Боле того, – пишет Хабермас, – рефлексия относительно места индивида в мире разбудила новое ощущение исторической случайности и ответственности действующего субъекта» [7, p. 17]. Точно так же как антиметафизические и антирелигиозные устремления регенерируют тяготение к утраченному сакральному измерению мира и ведут к появлению постсекуляризма, оборотной стороной мировидения в формате законосообразности явлений в духе научно-технической установки сознания выглядит внимание к исторически неповторимому и представляющемуся случайным, воспринимаемым сквозь призму человеческих деяний во времени. Постметафизическая эпоха рождает новые требования к пониманию как природной, так и социокультурной реальности данных сквозь призму интересубъективно значимого и неповторимого опыта.

Хабермас полагает, что внимание к историческому измерению опыта, открытому постклассической философией во второй половине XIX столетия, стало своеобразным прологом к современному стремлению при-

мирить сложившуюся парадигму социальных наук, рассматривающих социокультурную реальность вне живой связи традиции прошлого и современности, и пропитанных ощущением таковой гуманитарных дисциплин, среди которых история наиболее полно сопряжена с переживанием жизни человека в потоке времени.

Даже рассуждая об истории, представители социальных наук, как видится Хабермасу, зачастую «нейтрализуют» ее, избавляя от опыта переживания своеобразного сплава минувшего и настоящего. Все происходит по этому сценарию, поскольку социальные науки, заключая в скобки исторический опыт, редуцируют его к опыту восприятия мира в синхронии, которым руководствуются науки о природе. Естествознание, рожденное на пороге Нового времени, немислимо вне его технологической функциональности, направленности на управление природными процессами. «Науки о действии, – замечает Хабермас, – претендуют на создание методов регулирования социального действия таким же образом, как естественные науки создают методы господства над природой. Как естественные, так и социальные науки являются одними из ведущих производственных сил в научно-технической цивилизации, развившейся в глобальном масштабе на недавно расчищенном фундаменте нейтрализованной истории» [9, р. 18]. По своему изначальному замыслу социальные науки подобны наукам о природе в своей технологической устремленности и желании подняться над историей, которая, хотя и существует как некий фон настоящего и возможного будущего, не должна восприниматься как актуально значимая. Подобная «нейтрализация» всемирной истории как бы заставляет ее остановиться в перспективе теоретических социальных конструкций. Очевидно, что, рассуждая подобным образом о мыслительных ходах, характерных для новоевропейской социальной науки, Хабермас прямо противопоставляет присущее ей отношение к истории тому, которое было развито Гадамером, его истолкованием истории действия как активно определяющей ситуацию настоящего и возможного будущего.

Невнимание к историческому содержанию опыта – характерная черта философии Нового времени XVII–XVIII столетий. Хотя различные эмпирически ориентированные теории этого периода, в отличие от рационализма, и всемерно акцентировали роль чувственного опыта как главного источника познания и критерия истины, внимательно препарировав его структуру, они отнюдь не принимали во внимание его исторической составляющей. Только в формате немецкой классической философии постепенно появляется понимание наличия в опыте исторической составляющей. Однако даже в системе Канта опыт, при более «продвинутом» его истолковании в духе синтеза идей эмпиризма и рационализма, предполагавшем его трактовку как единения данных, полученных в границах априорных форм чувственности – пространства и времени, с деятельностью рассудка, не подразумевал прямо осознания погруженности субъекта в поток истории. Кантовский взгляд на идею всеобщей истории, пропитанный

установкой просвещенческого прогрессизма, никак не означал осознания уникальности и историчности опыта. И у Гегеля, который обращается к рассмотрению истории как результата диалектического саморазвития Абсолюта, рефлексивно наращивающего во времени арсенала духовного опыта, отсутствует представление о непредсказуемом плюрализме его проявлений в различных культурных мирах. Дефектом трактовки исторического опыта в гегелевском истолковании, как полагает Хабермас, оказывается его субстанциализм, панлогистская доминанта, телеологическая запрограммированность.

Хотя Канта, начиная со времени В. Дильтея, часто порицали за «забвение» собственно исторического измерения опыта, присущего человеческому субъекту, существующему в потоке времени жизни, переживания его длительности, в которой переплетены прошлое, настоящее и будущее, именно он, по Хабермасу, как раз и заставил задуматься о специфике гуманитарной предметности и воспроизводящей ее опытной составляющей. Правда, как представляется Хабермасу, еще Платон заговорил о сопричастности души божественному началу и ее превосходстве по отношению к природному миру. «Кант объединил эту традицию с патристически-христианской традицией двух царств в теоретическом подходе своей трансцендентальной философии, которая предусматривала тщательное разделение между феноменальной сферой природы, действующей по законам причинности, и ноуменальной сферой свободы, действующей по законам морали. Эти морально-метафизические идеи возвращаются в неокантианской форме в противопоставлении природы и культуры и находят свое методологическое выражение в дуализме естественных наук и наук о духе (Geisteswissenschaften)» [9, p. 23]. Хабермас верно подчеркивает, что истолкование исторического опыта в границах неклассической философии в вариантах философии жизни и неокантианства не могло состояться вне кантовского подхода к его интерпретации.

Кантовская трактовка опыта, представленная в его эпистемологической доктрине, действительно была обращена в основном на обоснование перспектив знания, явленного ньютоновской физикой. Однако его размышления о возможностях продуктивного воображения, разума, специфике практически морального сознания и способности суждения вели, по существу, к тем выводам относительно специфики исторического опыта, которые были сделаны в формате различных версий постклассической мысли, ориентированных на критику доктрины Канта.

Дальнейшая работа по раскрытию содержания исторического опыта как основания гуманитарного знания состоялась первоначально, как известно, благодаря усилиям представителей неокантианства и философии жизни. Для Хабермаса именно усилия этих направлений постклассической мысли стали прологом к работе по созданию современной герменевтической платформы, которая, на его взгляд, демонстрирует сегодня свою про-

дуктивность в гуманитарном и социальном познании, показывая настоятельную необходимость их единства.

Хабермас весьма позитивно отзывается об итогах построений теоретиков Баденской школы неокантианства В. Виндельбанда и Г. Риккерта, которые, как ему представляется, продуктивно продемонстрировали специфику наук о природе и наук о культуре. Он полагает, что именно обращение к аксиологической проблематике в свете трансцендентальной рефлексии позволило им продемонстрировать сам способ формирования предметности наук о культуре по контрасту с науками о природе, что также дает шанс постижения их логико-методологической специфики. Исторический опыт, таким образом, трактуется как сопрягающий универсально ценностно значимое с конкретно явленными в поле истории индивидуальными благами, которые «высвечиваются» в оценочных суждениях. Хабермас полагает, что способ формирования культурной предметности как заданной многообразием символических форм продуктивно раскрыл Э. Кассирер. Его наследие значимо сегодня как демонстрирующее неразрывность культурной предметности и языка ее выражения.

Методологические штудии Риккерта и Кассирера в области изучения специфики наук о культуре роднит, по Хабермасу, стремление объединить трансцендентальное сознание и принимаемые им эмпирические проявления, вне зависимости от того, представляют ли их исторически реализованные ценности или символические формы. «Риккерт склонен подчеркивать объективированные значения, в терминах которых ориентировано намеренное действие, в то время как Кассирер подчеркивает среду репрезентации, с помощью которой действующие субъекты воспринимают свой мир. Каждый по-своему понимает, что феномены исторического мира связаны с явлениями природы так же, как метафакты связаны с фактами», – резюмирует Хабермас [9, р. 24].

В ряду неокантианских авторов особая роль отводится им наследию М. Вебера, который, на его взгляд, показал роль идеально-типологического структурирования исторического опыта как предпосылки понимания и умозрительно-теоретического истолкования его неповторимо-уникального содержания. Он также выявил в полемике с Риккертом культурно-исторический характер обусловленности тех ценностей, которые определяют смысловое наполнение предметности опыта истории, задавая возможность многообразия рефлексивной оценки его событийного содержания.

Обобщения неокантианцев предстают, в прочтении Хабермаса, важной составляющей формирования осознания принципиальной «невещности» социокультурной реальности и сопричастности динамике ее становления субъекта, являющегося носителем исторического опыта. Они понимаются им во взаимосвязи с достижениями, принадлежащими академическому крылу философии жизни, и, прежде всего, Дильтею. Полемизируя с Кантом и Гегелем, этот автор одновременно критически осмыслил

герменевтику Ф. Шлейермахера и создал собственный вариант методологической стратегии наук о духе (см.: [1]). Ему принадлежит оригинальная трактовка исторического опыта, возникающая на базе трансцендентального осмысления психической активности субъекта, позитивно оцениваемая Хабермасом. Подобно Гадамеру и его учителю Хайдеггеру, чье учение он остро критиковал, Хабермаса подкупает в построениях Дильтея идея фундаментальной историчности человека, его опыта, сквозь призму которого реализуется его постижение событий мира, в котором он пребывает вместе с другими людьми. Несмотря на стремление многих социологов современности отбросить герменевтическую стратегию как своеобразный «пережиток» ненаучного по своим истокам теологического мышления, преодолеваемого «позитивным» знанием, Хабермас полагает подобного рода установку неправомерной, искажающей реальную картину построения социокультурного знания.

Все дело в том, что эмпирически доступный субъекту мир культуры, как верно замечает Хабермас, прибегая к терминологии К. Маркса, предстает при попытке его академического изучения как сформированный через коллективный праксис и его фиксацию в опыте в виде «второй природы». «Используя другую терминологию: естественнонаучные теории представляют себя в форме утверждений о фактах, тогда как факты, которые анализируют науки о духе уже включают сложную взаимосвязь между утверждениями и фактами. Факты первого и второго порядка соответствуют опыту первого и второго уровней: наблюдению и пониманию, причем понимание уже включает в себя восприятие репрезентативных знаков» [9, р. 24–25]. В приведенном фрагменте Хабермас говорит о том, что опыт фиксации природных явлений сопряжен с их непосредственной объективацией и констатацией данного, тогда как опыт, на который опирается гуманитарное знание, предполагает не только схватывание данного, но и рефлексивно выраженное в суждении отношение к таковому. В обоих случаях, как он полагает, дело не обходится без рассудочной работы и знаковой номинации, предполагаемых опытом. Знаковая номинация присутствует и в чисто формальной логико-математической сфере. При постижении природных явлений мы, по Хабермасу, сталкиваемся с опытом наблюдения, тогда как гуманитарное знание влечет обращение к опыту понимания, где так или иначе мы имеем дело с более многообразным и изначально несистематизированным потоком явлений, которые следует номинировать в языке и постигнуть с точки зрения смыслового значения. Исторический компонент понимания и его языковая выраженность предстают при подобном взгляде на опыт постижения феноменов культурного плана необходимыми предпосылками не только гуманитарного, но и социального познания. Именно поэтому Хабермас считает герменевтическую стратегию совсем не утратившей своей роли не только в исторических исследованиях, но и в социологии.

Х.-Г. Гадамер и Ю. Хабермас: два взгляда на роль исторического опыта

Интерес Хабермаса к возможности синтеза критической теории общества и методологической стратегии герменевтики возник после публикации основного труда Гадамера «Истина и метод» (1960) и ознаменовался в написании им для немецкого журнала «Философское обозрение» рецензии, посвященной этой книге, которая была опубликована в 1967 г., а затем стала достоянием англоязычного читателя в переводе, осуществленном десять лет спустя в 1977 г. Впоследствии та позиция, которую выстроил Хабермас по отношению к герменевтической платформе Гадамера, получила развитие в его произведениях и была, прежде всего, представлена в книге «О методологии социального познания», а затем и в ряде других его произведений. В силу критического восприятия гадамеровских идей, стратегия их переосмысления в ключе теории коммуникативного действия спровоцировала полемику между двумя авторами, которая сама по себе также привлекла внимание профессионалов и стала заметным событием истории современной философии. Отклик на диалог Гадамера и Хабермаса породил комментарии таких видных теоретиков, как К.-О. Апель, А. Вельмер, П. Рикёр и др. Эта полемика имела резонансный эффект хотя бы потому, что состоявшийся в формате философии Хабермаса синтез категориального аппарата неомарксизма и герменевтики диссонировал с базовой направленностью исканий М. Хоркхаймера и Т. Адорно.

Хабермас увидел практические и теоретические лимиты классического варианта критической теории общества Хоркхаймера и Адорно. Он был свидетелем того, что отцы-основатели Франкфуртской школы, по сути дела, утратили надежду на созвучие своих построений во второй половине XX в. чаяниям представителей коммунистического и рабочего движения, испытывавшего реальный кризис в условиях позднего капитализма и «общества потребления», и могли рассчитывать на их восприятие лишь в кругах «новых левых», экстремистски настроенных ниспровергателей капиталистических устоев на Западе. В странах «реального социализма» они и во все рассматривались как чужеродные подлинному марксизму «ревизионисты». В теоретическом плане их построения, впитавшие идеи младогегельянства, молодого Маркса и синтезировавшие их с построениями Ф. Ницше, М. Вебера и З. Фрейда, также казались многим профессиональным западным философам всего лишь платформой критики общества современного буржуазного тотального отчуждения, нечувствительной к исканиям новейших философских учений и опыту людей, живущих в условиях вызовов научно-технического развития. Апокалиптический настрой «Диалектики просвещения» не оставлял позитивных надежд на создание понимания актуальных проблем и был «герметичен» и неприемлем для диалога с иными философскими стратегиями.

Обращение Хабермаса к герменевтической платформе, как представляется, имело в целом своим побудительным моментом своеобразное

открытие им для себя важности исторического опыта как источника постижения непрестанно трансформирующейся во времени социокультурной реальности, ее философско-теоретического осмысления. Подобный теоретический подход предполагал критико-эпистемологическое, созвучное современности обоснование актуальности герменевтической платформы, равно как и видение ее роли для осознания нового статуса критической теории как инструмента постижения истории, запечатлеваемого в режиме диалогического поиска открытости ее intersубъективно значимого смыслового содержания. Конечно же, обращение к теме открытости опыта истории было связано и с изменением политического вектора развития неомарксизма от левого радикализма к либеральному реформизму, который стал доминировать, начиная с 70-х гг. минувшего XX столетия.

Подмечая основные черты ситуации, способствовавшей обращению Хабермаса к полемике с гадамеровским вариантом герменевтики, Д. Мендельсон справедливо полагает, что построения создателя теории коммуникативного действия мотивированы как социально-практическими, так и эпистемологическими побуждениями. «В дополнение к их эпистемологической роли, герменевтические понятия вошли в теорию Хабермаса также на более глубоком уровне. Возможно, наиболее отделяющим его от марксистской традиции в целом является предпринятая им попытка встроить герменевтически нагруженные категории intersубъективного плана в критическую теорию, такие, например, как язык, интеракция, коммуникация. Иными словами, Хабермас инкорпорирует герменевтические понятия не только на эпистемологически-методологическом уровне, но также встраивает их в свою философию истории и социальную теорию» [11, р. 47]. Подобная характеристика осуществленного Хабермасом философско-социологического синтеза выглядит вполне справедливой и обоснованной. К ней можно лишь добавить, что переосмысление им герменевтической платформы было связано с осознанием роли исторического опыта в качестве основания и стимула постоянной критико-теоретической реконцептуализации представлений об обществе и истории. Можно с уверенностью констатировать, что Хабермас в исканиях собственного варианта герменевтической платформы как стартовой точки критической теории общества и его исторической динамики шел, отталкиваясь от вынашиваемого им понимания задач современной эпистемологии, принимая во внимание необходимость синтеза итогов «лингвистического поворота» и различных версий «критики исторического разума» (см.: [3]).

Хабермас открыто говорит о том, что современное понимание роли исторического опыта сквозь призму герменевтической платформы должно сформироваться на базе осмысления проблем, поставленных феноменологией и инспирированных ею социологических построений, а также выдвинутых на авансцену академической рефлексии лингвистической философией и собственно философской герменевтикой как направлением, принимающим установки хайдеггеровской метафизики конечности. Обраще-

ние к сравнительному анализу различных эпистемологических подходов должно, как представляется Хабермасу, подтвердить правильность принимаемого им тезиса о невозможности теоретизирования по поводу социокультурной реальности в ее диахронии и синхронии вне погружения в смысловой горизонт исторически заданного опыта, заключенного в языке.

Прежде всего, Хабермас вполне резонно очерчивает определенное сходство подходов к специфике постижения социокультурной реальности, наметившееся в феноменологии и лингвистической философии. Рассуждая об исканиях Э. Гуссерля, Хабермас полагает, что своеобразной кульминацией применения им трансцендентальной рефлексии явилось обнаружение «жизненного мира» как глубинного слоя сознания. А. Шюц осознал значимость его открытия «жизненного мира» для построения феноменологической социологии. Таким образом, опыт пребывания человека в конкретной культурной ситуации, обладающей временной и пространственной определенностью, запечатленный в обыденном языке, несущем поток интерсубъективно значимых смыслов, обрел статус отправной точки конструирования представлений обобщественной реальности. С несколько иных позиций к весьма схожим выводам, по мнению Хабермаса, пришел Л. Витгенштейн, создавая лингвистическую философию.

«Подобно Гуссерлю, Витгенштейн использует аналогию с горизонтом: каждая вещь, которая может быть воспринята оптически, дана в поле зрения, но мы не видим перспективу, телесно-центрированный взгляд видящего глаза, как таковой; она проявляется в горизонте того, что воспринимается. То же самое и с логикой языка; устанавливая логическую форму для всех мыслимых утверждений о том, что есть в мире, она также устанавливает структуры самого мира: "Границы моего языка означают границы моего мира" [9, р. 121], – заключает Хабермас, ссылаясь на «Логико-философский трактат» Витгенштейна. Витгенштейн периода написания этого произведения, как полагает Хабермас, обращаясь к ресурсам трансцендентальной рефлексии видит априорные основания постижения реальности в наличии «Я» и присущего ему мира, который задан логическими формами как своеобразной «арматурой» языка. Его убеждение в наличии подобной априорно-логической структуры языка оказывается впоследствии созвучным поискам универсального языка науки сторонниками логического позитивизма. Хабермас не приемлет построений сторонников логического позитивизма, в которых он видит попытку объективистского истолкования феноменов реальности. Поэтому для него значимо то, как Витгенштейн уходит от такого рода объективизма, обращаясь к постижению обыденного языка в ключе прагматики и семантики в ходе разработки им лингвистической философии. Именно на страницах «Философских исследований» прежняя констатация «мирности» реальных сознаний превращается в идею многообразия культурных миров, которые являются итогом существования многообразия языковых игр.

Однако наличие многообразия языков, коррелятивных жизненных формам, оставляет вопрос о способах их взаимосвязи. Каждый язык, если следовать логике Витгенштейна, выстраивается на основе присущего ему способа языковой игры. В таком случае можно представить любую культуру как некоторую уникальную целостность, существующую на базе естественного языка. Она соседствует с иными культурами, и такого рода сосуществование нельзя подчинить какой-либо универсальной логике в силу их уникальности. При этом остается вопрос о их взаимодействии и возможности обобщений металингвистического плана. Характерно, что Хабермас придерживается точки зрения, сообразно с которой Витгенштейн, справедливо подчеркивая многообразие культурных миров, оказывается не в состоянии навести мосты между ними, преодолевая границы. Его оппонентами выступают лингвисты, которые стремятся, подобно Н. Хомскому, Д.А. Фодору, Д.Д. Кацу и другим авторам, к поиску универсальных оснований языка на базе мета-построений. Размышляя о возможностях витгенштейнианского подхода к языку, Хабермас склонен принять доводы его критиков относительно невозможности в его границах рассуждать об общих чертах лингвистической репрезентации мира, что создает известные трудности и для использования подобной стратегии П. Уинчем в качестве основания социального теоретизирования. И все же Хабермас призывает, осознавая недостатки витгенштейнианской перспективы, не к ее отбрасыванию, а к критическому преодолению на пути осознания диалогической открытости исторического опыта, заключенного в несхожих языковых мирах. Не приемля объективистское и универсалистские видения языковой реальности, предложенные лингвистами-теоретиками, находящимися в оппозиции к Витгенштейну, равно как и гегелевский панлогизм, нивелирующий различия между конкретными жизненными формами, культурно-языковыми целостностями отдельных миров, Хабермас ищет собственную стратегию в переосмыслении идей герменевтики Гадамера. Правда, обращаясь к конкретным реалиям культурных миров в герменевтической открытости воплощенного в них опыта истории, ему достаточно трудно совладать с постоянно напоминающей о себе дилеммой существования наличных конкретных культурных форм и обобщения их усилием метарефлексии.

Гадамер интересен Хабермасу именно потому, что он, предполагая многообразие культурных миров, воплощающих в присущих им языковых формах уникальный исторический опыт, исключает ригидность и непроходимость границ между ними. Гадамером акцентируется роль переводческой деятельности, интерпретации в обеспечении возможности смыслового обогащения потока опыта существования субъекта во времени истории, который получает у него определение «герменевтического». Для него, как подчеркивал он сам в комментарии к предложенному Хабермасом прочтению созданного им учения, важным было поднять многослойную проблему перевода до уровня «модели языкового характера человеческого отно-

шения к миру», продемонстрировав ее всеобщую философскую значимость, которая ранее не была в должной мере отрефлексирована [6, S. 58]. Хабермас солидаризируется со стремлением Гадамера представить перевод в качестве антропологически всеобщего определения деятельности субъекта, призванного понимать иные культурные миры, сплавливая их горизонты с горизонтом того мира, в котором он обитает. Очевидно, что для Гадамера такое истолкование перевода как экзистенциального определения пребывания человека в своеобразном пространстве многомирия было связано не только с ассимиляцией выводов М. Хайдеггера, но и с прямым обращением к текстам В. Дильтея и Й. фон Вартенбурга, а также с параллельным освоением идейного арсенала диалогической философии, что он сам лично подтверждал, поясняя истоки собственной герменевтической стратегии. Это, в свою очередь, диктовало и принятие пафоса гегелевского преодоления границ в процессе рефлексивной духовной деятельности, сопровождавшегося отказом от субстанциализма панлогистского теоретизирования. Хабермаса вполне удовлетворяет гадамеровская интерпретация неконечности герменевтического видения наращивания смыслового арсенала в процессе переводческого преодоления горизонтов культурных миров. Она позволяла одновременно преодолеть своеобразный «изоляционизм» видения их статуса в лингвистической философии Витгенштейна и десубстанциализировать трактовку Гегелем роли рефлексивного самообогащения духа, аккумулирующего опыт истории (см.: [4]). Тем не менее Хабермас не смог принять тех философских оснований, которые роднят построения Гадамера с метафизикой конечности Хайдеггера.

Соглашаясь со значимостью обращения Гадамера к теме постижения социокультурной реальности сквозь призму исторического опыта, Хабермас сразу же замечает, что для него источником такового выступает праксис межчеловеческого взаимодействия, а не эпистемологическая установка, унаследованная Гадамером из арсенала неокантианства и метафизики конечности Хайдеггера. «Гадамер, который происходит из марбургского неокантианства, не может допустить, чтобы остатки кантианства, закрепленные в экзистенциальной онтологии Хайдеггера, привели к последствиям, которые его анализ, тем не менее, предполагает. Он избегает перехода от трансцендентальных условий историчности к всеобщей истории, в которой эти условия конституируются» [10, S. 55], – замечает Хабермас. Если существование человека вершится в потоке традиции, то, по мысли Хабермаса, первичной реальностью выступает не онтологические константы, а сама ткань опосредования мысли, фиксируемая в языке – языковые структуры и эмпирические обстоятельства. Отправляясь от этого, можно понять и формирование предпосылок мысли, выступающих как априорные основания таковой, «предпонятий», если пользоваться гадамеровским философским языком. При этом, однако, подвергая внешней критике исходные онтологические основания герменевтической платформы Гадамера, Хабермас не вступает в спор относительно их существования. С

позиций рассуждений об онтически данном как первоначальной реальности, с которой мы встречаемся в опыте, вряд ли возможно вести полемику относительно априорных условий существования человека во времени, тех допущений метафизики конечности, которые были открыты Хайдеггером и приняты Гадамером в его герменевтической доктрине. Гадамер, как известно, идет в своем рассмотрении исторического опыта, именуемого им герменевтическим, от Дильтея и Йорка фон Вартенбурга к Хайдеггеру. Хабермас солидаризируется с ним в его фиксации исторического опыта в качестве исходного пункта осмысления социокультурного мира в гуманитарном и социальном познании, но принимает его, прежде всего, как некую онтическую данность, явленную в контексте праксиса, языка и феноменов социального порядка.

Принимая герменевтическую проблематику как методологически значимую, Хабермас отказывается обсуждать ее онтологические основания. В своем желании искать смысл прошлого и настоящего в перспективе герменевтического дискурса он движим стремлением найти путь обновления неомарксистской критической теории, обрести эффективную стратегию борьбы с идеологией. Хотя в его работах представлен глубокий имманентный анализ многих аспектов герменевтики Гадамера как средства «налаживания мостов» между несхожими культурными мирами и свойственными им типами исторического опыта, Хабермас видит в ней, прежде всего, средство реализации эмансипаторного импульса, присущего праксису и реализующегося, в первую очередь в стремлении низвержения идеологических фантомов иллюзорного сознания. С таким пониманием задач герменевтики, ее работы с ресурсами исторического опыта решительно не согласен Гадамер.

Гадамер внимательно ознакомился с особенностями восприятия собственных идей Хабермасом и сформулировал свой ответ на его прочтение задач герменевтики в статье «О размахе и функциях герменевтической рефлексии» (1967), которая затем была опубликована в качестве главы его фундаментального труда «Философская герменевтика». «Я утверждаю, – пишет Гадамер, – что герменевтическая проблема универсальна и базисна для всего межчеловеческого опыта, как исторического, так и настоящего момента, именно потому, что смысл можно ощутить даже там, где он на самом деле не подразумевается» [5, р. 30]. Его подход к критике Хабермаса можно резюмировать так: герменевтика работает в ином универсальном регистре, предполагающем рефлексиию способа существования действенно-исторического сознания, заданного опытом конечности человеческого существования, тогда как трактовка понимания Хабермасом имеет своей целью критику властно-идеологического истолкования реальности, продуктов отчужденного ее постижения и освобождения от его влияния. Таким образом, два видения задач герменевтики и ее укорененности в историческом опыте ориентированы в принципиально-различных плоскостях. Наделение смыслом оптического содержания исторического опыта вполне

может состояться в ракурсе, намеченном Хабермасом, но, как вполне резонно замечает Гадамер, это направление, которое не учитывает универсального вектора герменевтической рефлексии, существующего автономно и невозможного вне принятия фундаментальных предпосылок метафизики конечности [5, p. 31].

Хотя истолкование Гадамером и Хабермасом задач герменевтической рефлексии и различно, Хабермас обнаруживает в аналитике своего коллеги тематическое поле, которое он считает значимым и способным обогатить его собственные размышления о роли понимания в постижении социокультурной реальности. Гадамер избирается Хабермасом в качестве своеобразного мыслительного союзника уже в силу того обстоятельства, что ему свойственна жестко сформулированная антипозитивистская установка в трактовке специфики социокультурных миров, аккумулирующих исторический опыт человеческих общностей [10, S. 46]. Хабермас одобрительно оценивает тезис Гадамера о способности языка репрезентировать интерсубъективно значимые реалии социокультурных миров сквозь призму исторического опыта. Критически воспринимая гадамеровское истолкование роли традиции и авторитета в процессе постижения мира, Хабермас одновременно достаточно позитивно относится к его истолкованию действенно-исторического сознания, сопрягающего прошлое и настоящее. Не встречают его критики и коллингвудианские мотивы построений Гадамера, задаваемое ими понимание минувшего как «прочитываемое» в свете современности. Гадамер, как известно, положительно воспринимал семантические идеи Витгенштейна, возникшие в границах его теории языковых игр как близкие его собственным взглядам. Он даже развивает тему обусловленности понимания ситуацией возможного «вторжения» события в сложившийся горизонт живущего в языке мировидения. Его влияние непредвиденно и порождает ответную реакцию и момент игры [5, p. 53–54]. Хабермас прибегает к сравнению обращения Гадамера к игровой проблематике с ее трактовкой в наследии Витгенштейна. Правда, он полагает, что Гадамер пошел значительно дальше Витгенштейна в понимании диалогической взаимосвязи культурных миров, обратившись к изучению способа контакта между ними, осуществляемого через перевод.

Рассуждая о достижениях Гадамера, Хабермас пишет: «В грамматических правилах Гадамер видит не только институционализированные формы жизни, но и границы горизонтов. Горизонты открыты, и они меняются; мы блуждаем в них, и они, в свою очередь, движутся вместе с нами. Эта гуссерлевская концепция предлагает способ подчеркнуть ассимилятивные и порождающие способности языка в отличие от его структурирующих достижений. Жизненные миры, установленные грамматикой языковых игр, не являются замкнутыми формами жизни, как предполагает монадологическая концепция Витгенштейна» [9, p. 147]. Постоянное смыслопорождение в свете исторического опыта, как показал Гадамер, оказывается работой по актуализации содержания языкового сообщения как суще-

ствующего внутри определенной традиции, так и рожденного за ее пределами. «Перевод по отношению к тому, что находится снаружи, и традиция по отношению к тому, что находится внутри, в принципе, должны быть возможны» [9, р. 149]. – заключает Хабермас. В конечном итоге, герменевтическая перспектива, обозначенная Гадамером, предстает, в его понимании, постоянным обогащением смыслового содержания исторического опыта через переводческое проникновение за грань сложившегося горизонта того культурного мира, в котором субъект как его носитель пребывает вместе с другими людьми. Это происходит в потоке действенно-исторического сознания, постоянно устремленного вперед, реализующегося через слияние горизонтов взаимодействующих миров, рефлексивное прочтение прошлого сквозь призму настоящего.

Хабермас, как и Гадамер, верит в значимость рефлексивного усилия, способного снять поклонение данности сознания, преодолевая «отчужденность» ригидных стереотипов познания и действия. Однако эта непрестанная рефлексивная активность носителя действенно-исторического сознания понимается ими отнюдь не одинаково. В их отношении к этому вопросу «срабатывает» различное видение традиции: если Гадамер, исходя из установки романтизма, говорит о необходимости принятия того полезного содержания, которым могут обладать предпосылки понимания, «предпонятия» и «предсуждения», то Хабермас, напротив, усматривает в подобном подходе пагубную антипросвещенческую и консервативную доминанту его воззрений. Хабермас видит в качестве основной критико-идеологическую функцию философии и социологии, призванную к разоблачению иллюзорных, «превращенных» форм сознания, идеологических фантомов, ведущих к превратному мировидению, ложному истолкованию социокультурных явлений. Возражая его истолкованию роли герменевтической рефлексии исключительно в духе неомарксистски окрашенной критики идеологии, Гадамер взвешенно и аргументированно отвечает, что его собственный подход совсем не исключает критики идеологии, но также ведет к глубинно-онтологическому измерению рефлексивной активности воплощенного в языке действенно-исторического сознания. Как полагает он, в свете герменевтической рефлексии выявляется и своеобразная односторонность критико-идеологической деятельности, уходящая своими корнями в просвещенческую веру во всеислие разума как своеобразный культурно-исторически объяснимый «предрассудок».

Рассматривая возможность критики предпосылок рефлексивной аналитики «предпонятий» и «предсуждений», Гадамер, по мысли Хабермаса, отказывается от возможностей, которые открываются для этого разнообразными методами, предполагающими обращение к эмпирическим данным. Так происходит, с его точки зрения, поскольку Гадамер в духе «антиметодологической» стратегии своего учения проводит прямую оппозицию явленной сквозь исторически меняющийся горизонт познания и инструментально-методологической деятельности исследователя. Отвечая

ему, Гадамер замечает, что сам заголовок его программного труда «Истина и метод» не отрицает возможности использования различных методологических стратегий, но всего лишь акцентирует онтологические условия явления истины в герменевтической процедуре [5, р. 26–27]. Хабермас же, на взгляд Гадамера, потратив массу усилий в борьбе с позитивистским эмпиризмом и технологически-инструментальными искажениями, овецивающими исторический опыт, сам оказывается в «ловушке» объективистского «методологизма», который противоположен свободному рефлексивному поиску смысла.

Для Гадамера неприемлемо и утверждение Хабермаса о возможности создания в метапространстве дискурса «идеальной речевой ситуации», способствующей непредвзятому рассмотрению аргументов собеседников [8, р. 200–203]. Этот тезис ставит под вопрос его восхищение гадамеровским стремлением к «слиянию горизонтов» различных культурных миров через феномен перевода. Конечно, Хабермас вряд ли согласился бы с этим, ибо он верит в силу такого разрешения коммуникативных проблем, обретения итога, приемлемого для полярно ориентированных партнеров по диалогу. Однако ясно и то, что такого рода продукт идеального консенсуса отмечен печатью выведения для каждого из диалогизирующих собеседников за рамки конкретики исторического опыта пребывания в горизонте культурно определенного мира, а потому, как следствие, нуждается в контекстуализации в его границах.

Конечно же, истолкование Хабермасом герменевтической проработки исторического опыта логически завершается критической теорией общества и истории. Такой взгляд на перспективы герменевтики совершенно не совместим с ее пониманием Гадамером как философии рефлексивного смыслового мирозидания конечным человеческим существом на базе опыта пребывания в потоке истории. Герменевтика Хабермаса предстает средством социальной эмансипации, низвергающим идеологическое отчуждение. Такая задача рисуется Гадамеру несбыточной эмансипаторной утопией поиска идеального абриса неотчужденного состояния человеческого сообщества, в реализацию которой в реальности он не может поверить [5, р. 42].

Выводы

Центральным звеном дискуссии Хабермаса и Гадамера стала проблема герменевтического истолкования исторического опыта в гуманитарном и социальном познании. Ее обсуждение не утратило актуальности, до сих пор вызывая интерес многочисленных исследователей творчества этих авторов. Все дело в том, что, как показал Хабермас, рассмотрение опыта в посткантовской философии продемонстрировало его неискоренимо историческое измерение и неразрывную связь с постижением социокультурной реальности в ее синхронном и диахронном измерениях. Постклассическая философская мысль выявила роль исторического опыта в конституирова-

нии культурных миров, его лингво-семиотическую основу и связь с реалиями настоящего и минувшего, синтезируемыми традицией. Итогом ее развития в современную эпоху, характеризуемую Хабермасом как «постметафизическая», явился вывод о существовании многообразия культурных миров, которые должны раскрыть свое смысловое содержание в процессе его перевода на язык интерпретатора, живущего в актуально существующей социокультурной ситуации. Именно открытие Гадамером универсальности герменевтической проблемы перевода было справедливо охарактеризовано Хабермасом как требующее дальнейшего пристального изучения в перспективе его значения не только для гуманитарных и социальных наук, но и для социальной практики.

Обсуждение Хабермасом и Гадамером темы герменевтической интерпретации исторического опыта приводит к постановке совокупности открытых вопросов, важных для современности. Прежде всего, в ее ходе выявилась дилемма онтологического ракурса герменевтического анализа и возможности его инструментализации в академическом социально-гуманитарном дискурсе и практическом познании, обслуживающем социальное действие. Герменевтическая рефлексия обнаруживает с очевидностью важность «прояснения» позиции интерпретатора и вытекающей из нее платформы объективации и репрезентации рассматриваемой предметности в языке. Остается дискуссионным и вопрос о возможностях и эффективности метадискурсивных допущений, способах их контекстуализации в актуальной ситуации того или иного культурного мира, к которому принадлежит интерпретатор. Опираясь на исторический опыт, герменевтическая рефлексия способна раскрыть основания любых концептуальных платформ и методологических стратегий, предостерегая от их гипостазирования. Об этом, как явствует из итогов полемики Хабермаса и Гадамера, нельзя забывать и при построении на герменевтической базе теоретических обобщений, обращенных к постижению общества и истории. Рефлексивные теоретические построения, направленные на истолкование реалий общественной жизни и истории, должны выстраиваться на основании принятия герменевтической открытости исторического опыта. Принятие на вооружение этой герменевтической платформы предостерегает социологов и гуманитариев от излишнего гипостазирования используемых ими стратегий теоретизирования, с тем чтобы самим не стать жертвами обличаемой ими в сочинениях своих оппонентов идеологизации и технологической инструментализации знания.

Список литературы

1. Ануфриева К.В. Исторический опыт и герменевтическая процедура в учении В. Дильтея // Вестник ТвГУ. Серия: Философия. 2020. № 2 (52). С. 249–265.
2. Губман Б.Л. Ю. Хабермас: история и коммуникация // Вестник ТвГУ. Серия: Философия. 2019. № 3 (49). С. 171–183.

3. Лингвистический поворот и историческое познание в западной философии XX-XXI века / под ред. Б.Л. Губмана и К.В. Ануфриевой. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 304 с.
4. Dallmayr F.R. Borders or Horizons? Gadamer and Habermas // *Chicago-Kent Law Review. Symposium on Philosophical Hermeneutics and Critical Legal Theory*. 2000. Vol. 76, iss. 2. P. 825–851.
5. Gadamer H.-G. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1977. 243 p.
6. Gadamer H.-G. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, Meta-kritische Erörterungen zu «Wahrheit und Methode» // *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Herausgegeben von Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Jacob Taubes. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. S. 57–82.
7. Habermas J. An Awareness of What is Missing // *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in A Post-Secular Age*. Habermas J. et al. Cambridge: Malden; Polity Press, 2010. P. 15–23.
8. Habermas J. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press, 1995. 225 p.
9. Habermas J. *On the Logic of Social Sciences*. Cambridge: MIT Press, 1988. 241 p.
10. Habermas J. Zu Gadamers «Wahrheit und Methode» // *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Herausgegeben von Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Jacob Taubes. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. S. 45–56.
11. Mendelson J. The Habermas-Gadamer Debate // *New German Critique*. 1979. № 18. P. 44–73.

HISTORICAL EXPERIENCE IN HERMENEUTICAL PERSPECTIVE: JU. HABERMAS – H.-G. GADAMER DEBATE

B.L. Gubman, C.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The paper is aimed at the analysis of the historical experience problem in the format of Yu. Habermas - H.-G. Gadamer debate on the specifics and role of the hermeneutical platform in human understanding of the world. Despite the abundance of publications on this issue, the controversy between these two authors has not yet been considered in this perspective neither in Russian, nor in foreign academic literature. In the course of the analysis, it is revealed that the topic of hermeneutical interpretation of historical experience in social sciences and humanities was central when Habermas created his theory of communicative action that predetermined his interest in the legacy of Gadamer. Gadamer's discovery of the universality of the hermeneutical problem of translation was rightly assessed by Habermas as significant not only in philosophical terms, but also in the perspective of substantiating the practice of social sciences and humanities. The article examines the differences between the two authors in their understanding of the value of historical experience and its hermeneutical interpretation, as well as the existing differences between Gadamer's ontological approach to this issue and the methodological one pro-

posed by Habermas. In the course of the Habermas – Gadamer debate, as shown in the article, a thematic field of hermeneutical interpretation of historical experience was formed, which needs further close reflexive discussion.

Keywords: *historical experience, hermeneutics, ontology of human existence, cultural worlds, language, language games, translation, reflexive social theory, criticism of ideology.*

Об авторах:

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

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

Authors information:

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

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

УДК 1(091): 930.1

ТРОПОЛОГИЯ ХЕЙДЕНА УАЙТА КАК ПОДХОД К АНАЛИЗУ ИСТОРИЧЕСКОГО НАРРАТИВА И СПОСОБОВ ПОСТИЖЕНИЯ ПРОШЛОГО¹

А.А. Аванесян

ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3.176

Исследуется аналитическая теория исторического познания Х. Уайта. Выявляются ключевые особенности тропологии как методики анализа исторического нарратива, позволяющие охарактеризовать влияние стилистической структуры повествования на формирование правдоподобного и убедительного описания прошлого. Подчеркивается особое значение, уделяемое в контексте исследований американского философа проблеме взаимоотношений между автором исторического исследования и его публикой. Отдельное внимание сосредотачивается на восприятии Х. Уайтом практической стороны исторического познания, в соответствии с которым раскрывается специфика исторического опыта.

Ключевые слова: философия истории, аналитическая философия, тропология, исторический опыт, нарратив, практическое прошлое.

Развиваемый в рамках аналитической философии подход к рассмотрению специфики исторического познания концентрирует внимание на повествовательной форме организации знания о прошлом. Анализу подвергаются языковые средства и способы построения текста, при помощи которых события прошлого репрезентируются в историческом сочинении, посредством чего открывается доступ для их восприятия в современности. Ознаменованный такого рода сдвигами лингвистический поворот в философии истории сформировал определенное поле исследовательского интереса, задав направление дискуссий о нарративе как форме представления и одновременно эпистемологической основе исследования прошлого. Особое место в этом движении занимают философские работы Хейдена Уайта, в которых предпринимается попытка выявления и анализа риторических структур, формирующих язык сочинений по истории и придающих им убедительность, благодаря чему становится возможным объяснить и понять прошлое. Продолжая аналитическую доктрину исследования нарративного характера исторического познания, Х. Уайт сдвигает ракурс рассмотрения на художественные приемы, поэтические тропы, определяющие стиль повествования, в рамках которого реализуется та или иная стратегия оперирования с историческими фактами и обоснования достоверности высказываемых суждений. В некотором смысле это направление

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого» № 20-011-00406.

оказывается развитием более характерного для аналитической традиции анализа структурных элементов нарратива. Так, в частности, осуществленное другим крупным представителем англо-американской философии, А. Данто, исследование нарративных предложений как высказываний, которые одновременно описывают и объясняют явления прошлого, выстраивая события во временные ряды, приводит к выводу о неискоренимой индивидуальности каждого повествования о прошлом, поскольку связь событий во временном ряду конституируется литературными средствами. Х. Уайт углубляет анализ средств выражения исторического знания более детальным и систематическим исследованием поэтических тропов используемого историками языка.

Обобщая основные подходы к осмыслению нарративной теории исторического познания Х. Уайт выделяет четыре направления: англо-американскую аналитическую традицию, в рамках которой признается эпистемологический статус нарратива как особой формы объяснения, в наибольшей степени соответствующей задачам исторической дисциплины; семиологически ориентированное течение литературной критики, рассматривающее нарратив как один из возможных дискурсивных «кодов», который может либо подходить, либо не подходить для репрезентации «реальности» в зависимости от прагматических целей субъекта; герменевтическое направление, воспринимающее нарратив в качестве манифестации в дискурсе сознания времени или структуры времени; резко негативное отношение к нарративным доктринам представителей социальной истории (школы «Анналов»), оценивающих нарративистскую историографию как ненаучную, идеологически мотивированную и призывающих к отказу от ее методов на пути к построению действительно научного исторического познания [12, р. 7–8]. Оппонируя последней точке зрения, американский теоретик характеризует нарратив в качестве инструмента трансформации некой совокупности исторических событий (хроники) в связное историческое повествование. Нарративные средства позволяют перекодировать отраженные в хрониках события, явления, деятелей в элементы единой истории [12, р. 20], т. е. установить между ними связи и представить их составляющими некоего отрезка прошлого, взаимодействие между которыми позволяет объяснить произошедшее. При этом подчеркивается тот факт, что устанавливаемые связи оказываются скорее воображаемыми, они не восстанавливают в точности порядок взаимосвязи явлений реального прошлого. Опора на воображение в данном случае неизбежна, поскольку в сохранившихся свидетельствах сведения зачастую обрывочны или противоречивы. По мнению исследователя, историк может выстроить воображаемый дискурс о реальных событиях, который не становится менее «истинным» только от того, что он «воображаемый» [12, р. 33]. В этом отношении, построение связного рассказа о прошлом оказывается продуктом деятельности исторического воображения, к исследованию которого в дальнейшем обращается Х. Уайт. Такой ракурс рассмотре-

ния исторического познания актуализирует вопрос о значении художественного творчества как одной из составляющих работы историка.

Проблема соотношения научности и художественности в историческом познании принципиально важна для Х. Уайта. Именно ее решению посвящена его первая крупная работа в области философии истории – статья «Бремя истории». Отталкиваясь в исследовании от тезиса, согласно которому историк в своей работе не только связывает прошлое с настоящим, но и объединяет два радикально различных модуса постижения мира: науку и художественное творчество [9, р. 111], теоретик приходит к выводу о том, что история как форма познания проявляет себя одновременно и в теоретическом, и в практическом аспекте, позволяя тем самым гуманизировать опыт [9, р. 134]. История не может быть ни чистой наукой (знанием ради знания), ни чистым искусством, оставаясь ограниченной рамками тех сведений, которые представляют исторические источники [2, с. 12]. Следует отметить при этом, что история, ориентируется, как правило, на современные ей модели научного знания и художественного творчества. Так, историками XIX в. наука воспринималась в ее позитивистском проявлении, а искусство – в каноне романтизма [2, с. 13]. Сочетание элементов научного и художественного подходов позволяют истории, с одной стороны, отказаться от поисков единственно верного способа осмысления событий прошлого, допуская множественность взглядов, каждый из которых требует особого стиля репрезентации, а с другой стороны, не прийти к радикальному релятивизму, сводящему историю к пропаганде [9, р. 130–131]. История как познавательная дисциплина, развиваясь в диапазоне между наукой и искусством, сохраняет в себе потенциал методологически ответственного исследования, претендующего на получение достоверных знаний, и в то же время обладает прикладным значением, оказывая влияние на формирование мировоззренческих ориентиров людей, нередко даже определяя непосредственно принимаемые решения. Оформившийся в рамках этих рассуждений в самом начале философского пути Х. Уайта интерес к практическому выражению знаний о прошлом более ярко проявится в поздний период его творчества. В 1970–80-е гг. философ сосредотачивается на разработке методологической доктрины, призванной выявить и проанализировать глубинные структуры исторического мышления, определяющие способы построения повествований о прошлом и возможности понимания и объяснения случившегося.

Подход Х. Уайта предполагает выявление скрытых механизмов функционирования исторического нарратива, определяющих его характер. Такого рода механизмы полагаются не просто составными элементами нарратива, но фигурами речи, тропами, языковыми средствами, функционирующими на уровне мышления. Исследуя сочинения по истории (труды профессиональных историков и философов истории), представитель аналитической философии пытается раскрыть глубинные структуры исторического воображения, совместная работа которых приводит к построению

разнонаправленных, но в равной мере убедительных повествований о прошлом. В этом аспекте, доктрина Х. Уайта опирается на трансцендентальную философию И. Канта, относя предпочитаемый конкретным автором набор фигуративных средств выражения, из которых формируется стиль его нарратива, к априорному уровню работы мышления. Доопытный характер рассматриваемых структур выражения предполагает их независимость от исследуемого в сочинении фактического материала. Стиль изложения определяется научными, идеологическими, эстетическими предпочтениями исследователя и, в свою очередь, именно этот стиль задает точку зрения, стратегию аргументации и оценочную направленность выражаемого в повествовании взгляда на события прошлого. И хотя формируемый в итоге индивидуальный авторский текст оказывается продуктом свободного творчества, работу языковых структур американский исследователь рассматривает в структуралистском духе как детерминирующую строгие сочетания выразительных средств конкретного исторического дискурса [2, с. 16]. Ограниченное число возможных сочетаний глубинных структур исторического воображения задают жесткий каркас стилистики повествования, в виду чего оказывается возможным сформировать систематизированную классификационную модель возможных вариантов реализации исторического нарратива. Поскольку в основе развиваемого подхода лежит анализ художественных средств выражения, определяющих стилистический строй повествования, Х. Уайт обозначает этот подход поэтикой истории, или тропологией.

Поэтика истории

Теоретическую модель классификации сочинений ведущих европейских историков и философов истории XIX в. Х. Уайт разрабатывает в своей основополагающей и самой известной работе монографии «Метаистория». К анализу исторического сочинения американский теоретик подходит, определяя его как вербальную структуру в форме повествовательного прозаического дискурса, призванную представлять структуры и процессы прошлого в целях объяснения, чем они были, через их репрезентацию [11, р. 2]. Эпистемологический потенциал исторического исследования в соответствии с нарративистскими концепциями аналитической традиции усматривается в возможности посредством него репрезентировать прошлое. Повествование должно представить события прошлого в форме, позволяющей их понять. Х. Уайт подчеркивает различие между событиями, которые происходят в действительности и могут быть более или менее адекватно описаны в исторических источниках, и фактами, под которыми понимаются утверждения о произошедших событиях, существующие только в мысли, языке или дискурсе [3, с. 11]. Недостаточно простого описания события, каким бы точным оно не казалось. Чтобы дать событию объяснение, необходимо, с одной стороны, проверить имеющееся описание, сопоставив его с другими, если есть такая возможность, и проведя

анализ доступными методами изучения, а с другой стороны, связать описываемое событие с другими в единый временной ряд. Именно такие задачи решает историческое повествование, для построения которого исследователь обладает некоторым набором эвристических и фигуральных средств. Историк не может извлечь всю необходимую для своего исследования информацию из сохранившихся свидетельств, строгого анализа эмпирически доступного материала недостаточно для формирования последовательного и убедительного рассказа о прошлом, фактом чего определяется неустрашимость спекулятивно-умозрительного компонента исторической наррации [1, с. 205]. Истории складываются из «данных», теоретических концепций, используемых для их «объяснения», и нарративных структур, посредством которых эти данные репрезентируются в качестве последовательности событий, предположительно случившихся в прошлом [11, р. ix]. Целостность исторического повествования, его направленность, интерпретации и оценки событий, с этой точки зрения, зависят от теоретических построений историка, его восприятия и общего понимания прошлого. Такие комплексы представлений должны опираться на некое основание, априорные предпосылки, под влиянием которых формируется представление о прошлом и истории.

Согласно развиваемой Х. Уайтом теории базисом построений историков и философов истории оказывается процедура префигурации – осуществляемый на глубинном уровне сознания выбор концептуальной стратегии восприятия и объяснения прошлого [11, р. x]. В этом пункте подход американского философа сближается с коллингвудианской доктриной исторического познания, в соответствии с которой исследование событий прошлого опирается на априорную идею истории, формируемое на глубинном уровне представление историка о том, какой должна быть история. Исследованию конкретных проблем в этом отношении логически предшествует дорефлексивное целостное понимание истории, которое складывается под влиянием множества факторов и определяет восприятие произошедших событий, взгляд на них, аксиологические ориентиры, в соответствии с которыми они рассматриваются, подходы к выбору методики исследования.

Принципиально важно, что префигурация осуществляется на докритическом, априорном уровне, что позволяет американскому философу определить этот аспект исторического воображения как поэтический акт и на основе такого видения предложить тропологическую интерпретацию его функционирования. Выделяя три измерения (эпистемологическое, эстетическое и моральное), комбинации возможных проявлений которых формируют стиль исторического нарратива, Х. Уайт с целью упорядочения и классификации этих стилей утверждает четыре типа префигурации, архетипически восходящие к четырем основным поэтическим тропам: метафоре, метонимии, синекдохе и иронии. Именно этот уровень осмысления исторического познания характеризуется как метаистория, то есть уровень,

на котором закладывается мировоззренческий фундамент реализации различных стратегий познания прошлого. Выделенные тропы позволяют охарактеризовать операций, при помощи которых содержание опыта, представляющее сложность для ясной репрезентации в прозаическом дискурсе, может быть префигуративно схвачено и подготовлено для осознанного постижения [11, р. 34]. Фактически эти художественные приемы призваны иллюстрировать модели, в соответствии с которыми неизвестное может быть сделано известным: метафора позволяет представить феномен, выделяя его сходство или различие с другими явлениями; метонимия характеризует феномен, перенося имя части на целостность; синекдоха формирует понимание явления указанием на часть, которая символизирует свойство, предположительно характерное для целостности; ирония характеризует объект путем отрицания на фигуральном уровне того, что утверждается буквально. Четыре тропы представляют четыре подхода или способа восприятия объекта исторического познания: репрезентативный (метафора представляет предмет), редуционистский (метонимия редуцирует предмет к какой-либо фундаментальной модели), интегративный (синекдоха объединяет некоторые свойства предмета) и негативный (через иронию осуществляется отрицание предмета) [4, с. 515].

Х. Уайт подчеркивает, что понимание как процесс перевода незнакомого в знакомое (перенесение предмета из домена вещей «экзотических», неохваченных классифицирующей типологической моделью, в домен предметов, тем или иным способом вовлеченных в опыт, адекватно определенных или ассоциативно понятных) является тропологическим по своей природе, поскольку перекодировать неизвестное в знаках знакомой системы выражения можно только фигуративно [15, р. 5]. Посредством префигурации, по выражению Ф. Анкерсмита, хаос прошлого трансформируется в реальность, которая может быть разграничена, исследована и обсуждена [5, р. 42]. В этом отношении дискурс, формируемый на основе той или иной модели префигурации, оказывается способом функционирования сознания, которым некоторая неизвестная часть опыта ассимилируется с тем его пространством, которое уже понято [2, с. 19]. Более того, четырехтропная модель рассматривается как схема функционирования человеческого сознания [15, р. 13]. Вместе с тем применение этой модели к развитию исторического мышления в XVIII–XIX вв. приводит американского теоретика к формулированию идеи поэтапного становления, в ходе которого один доминирующий тип префигурации сменяется другим. Развитие глубинной структуры исторического воображения представляется в виде движения по кругу, в котором каждый этап становится фазой в эволюции от метафорического толкования исторического мира, через метонимическое и синекдохическое – к ироническому постижению неустранимого релятивизма всего знания [11, р. 38]. Таким образом, выстраивается структуралистски ориентированная единая схема классификации основополагающих моделей исторического познания, в рамках которой каждый

последующий этап осмысливается в качестве реакции на предшествующий. Однако Х. Уайт не рассматривает это движение как прогрессирующее развитие, напротив, творчество каждого крупного мыслителя полагается внутренне согласованной закрытой системой мысли, несопоставимой с другими, рождающимися в споре с ней [11, р. 432].

Особое место в системе тропологической префигурации исторического воображения занимает ирония. Поскольку этот троп предполагает исключительно осознанное применение, выявляя проблематичную природу самого языка и выражая осознание возможности недопонимания или неправильного использования фигур речи, он характеризуется как метатропологический [11, р. 37]. Ирония самокритична, занимая реалистическую позицию, с которой может быть предложена буквальная, нефигуративная репрезентация пространства опыта. В этом отношении иронический подход к восприятию истории позволяет осознанно выстроить исследование («Метаистория» преднамеренно написана в ироничном ключе), сохраняя скептицизм в отношении получаемой из свидетельств информации и результатов ее анализа и релятивизм в отношении оценок случившегося. Критический потенциал иронии делает ее трансидеологичной, ее можно использовать для защиты положений любой идеологической доктрины [11, р. 38]. Ироничный протокол повествования подчеркивает особенности исторического познания с точки зрения его принципиальной неполноты и вероятностного характера.

Тип префигурации определяет общий настрой, восприятие истории как исследовательского поля и прошлого как особого предмета исследования, к которому возможен только опосредованный доступ. В ходе работы над историческим сочинением используются также и другие средства выражения и речевые приемы, формирующие стиль повествования. Х. Уайт на основе анализа ключевых памятников европейской историографии XIX в. выделяет три модуса выстраивания объяснительной конструкции нарратива, в рамках каждого из которых выделяется четыре стратегии объяснения. Эстетический модус предполагает объяснение посредством построения сюжета, то есть преобразования известных из сведений исторических источников событий в целостное повествование с общей линией развития. Четыре стратегии преобразования процессов прошлой действительности в сюжет исторического нарратива соответствуют четырем определенным литературным жанрам, причем американский философ подчеркивает, что каждый отдельный историк, как правило, придерживается в своих работах какой-либо одной стратегии (Мишле – романа, Ранке – комедии, Токвиль – трагедии, Буркхардт – сатиры [11, р. 7–8]). Эпистемологический модус объяснения требует соблюдения одной из четырех стратегий формального доказательства: формистской, органицистской, механицистской или контекстуалистской [11, р. 13]. Формизм объясняет через индивидуализацию, описывая уникальные свойства исследуемого явления. В дальнейшем такой подход к объяснению Х. Уайт называет идеографиче-

ским [15, р. 70], что в большей степени отражает сущность такого способа объяснения. Органицизм представляет отдельные феномены компонентами единого синтетического процесса, консолидируя из совокупности разрозненных событий некоторое единство. Механицистское объяснение предполагает выделение законов исторического развития, в виду чего события прошлого редуцируются к сверхисторической причинности. Контекстуализм требует помещения явления, которое необходимо объяснить, в исторический контекст, произошедшие события объясняются посредством раскрытия их специфических связей с другими событиями в окружающем их историческом поле. Моральный модус объяснения предполагает выбор одной из идеологических позиций (именно в качестве точки зрения, а не формальной политической принадлежности), с которой историк рассматривает историческое развитие и события прошлого: анархизм, консерватизм, радикализм и либерализм [11, р. 22].

Избранные историком стратегии построения сюжета, формальной аргументации и идеологического подтекста, создавая во взаимодействии «эффект убедительности», формируют интегральное единство повествования на метаисторическом уровне. Схематично они могут быть объединены в четыре подхода к выстраиванию нарратива (табл. 1).

Таблица 1. Тропологическая модель исторического познания Х. Уайта

Тип префигурации	Стратегия получения «эффекта объяснения»		
	Формальное доказательство	Построение сюжета	Идеологический подтекст
Метафора	Идеография	Роман	Анархизм
Метонимия	Механицизм	Трагедия	Радикализм
Синекдоха	Органицизм	Комедия	Консерватизм
Ирония	Контекстуализм	Сатира	Либерализм

Сочетание стратегий выражения различных объяснительных модусов и типов префигурации представляется жестко детерминированным. Так, в произведениях Мишле Х. Уайт выделяет идеографическую форму объяснения в сочетании со свойственным роману способом построения сюжета, у Токвиля механицистский подход к объяснению дополняется трагической концепцией исторического процесса и т. д. [15, р. 66]. Это аргументируется тем, что каждый исследователь выбирает наиболее близкий ему способ объяснения на уровне сюжета, формального доказательства и идеологических предпочтений в ответ на императивы основополагающего тропа, которым формируется языковой протокол, используемый для префигурации исторического прошлого [11, р. 427]. Префигурация же при таком подходе оказывается трансцендентальным условием самой возможности исторического письма [5, р. 38]. Способ префигурации формирует направленность, позицию, в логике которой оказывается приемлема та или иная стратегия объяс-

нения. При этом, поскольку исследование американского теоретика основывается на сочинениях классиков исторической мысли XIX в., структурный фундамент исторического воображения, представленный в «Метаистории», характеризует историографию именно этого периода времени. Применительно к другим этапам развития исторической мысли возможны иные стратегии выстраивания правдоподобного повествования.

Взаимосвязанные фигуративные структуры выражения закладывают глубинную сеть, на основе которой выстраивается историческое повествование. Именно риторические приемы, средства выражения определяют индивидуальный характер и вместе с тем убедительность нарратива о прошлом. Даже если два разных исследования опираются на один набор источников и представляют одни и те же факты, выражаемые ими интерпретации прошлого могут радикально отличаться, вплоть до противоречия друг другу [15, р. 59]. В каждом повествовании обнаруживает себя глубинный фигуративный уровень, на котором проявляется восприятие событий прошлого и которым формируется направленность оценок и правдоподобие изложения. В этом отношении тропологический анализ исторического нарратива вновь приводит американского философа к выводам, схожим с результатами исследования по аналитической философии истории А. Данто. Точно так же подчеркивается, что в историческом дискурсе одновременно представляются факты и их интерпретации [10, р. 54–55], и даже тезис А. Данто о том, что возможно неограниченное количество нарративных предложений, истинно описывающих одно и то же событие, Х. Уайт некоторым образом переформулирует в утверждение, согласно которому количество способов рассказать историю одного ряда событий лимитировано количеством способов построения сюжета, считающихся историографической традицией приемлемыми [15, р. 60–61]. Структурный анализ фигуративных средств исторического языка приводит к утверждению вариативности и плюральности истории как познавательной дисциплины, многообразия возможных способов исследования прошлого.

Метаисторический уровень исторического воображения формирует теоретический базис, определяющий стилистическую парадигму каждого конкретного исследования. На этом уровне не проявляется сущностное различие между историческими исследованиями и исследованиями по философии истории. И профессиональные историки, и философы истории XIX в., как подчеркивает Х. Уайт, стремятся к объяснению событий посредством раскрытия смысла через их характеристику инструментами фигуративного языка [10, р. 63]. Различие же заключается в том, что в случае профессиональной истории этот метаисторический уровень остается скрытым в глубинной структуре, его средства используются для решения исследовательских задач, в то время как для философии истории прямой задачей оказывается исследование теоретического уровня исторического познания, что предполагает формализацию средств выражения исторического дискурса. Философия истории, таким образом, призвана осмыслить ме-

та исторический фундамент исторического познания, а в каждой исторической работе, в свою очередь, на глубинном уровне содержатся философские предпосылки, закладывающие направленность исследования. Варианты модусов историографии не отличаются от форм философии истории, и в своей основе эти формы восходят к распространенным в определенную эпоху литературным стилям [15, р. 124]. Такого рода рассуждения приводят к выводу о том, что стилистические стратегии, в рамках которых могут реализовываться исторические исследования, являются, по сути, формализациями поэтических озарений, санкционирующими конкретные подходы к объяснению прошлого [11, р. xi-xii]. В этом аспекте предложенное Х. Уайтом видение специфики исторического познания в определенном смысле предвосхищает развитие теории возвышенного исторического опыта Ф. Анкерсмита, согласно которой научное исследование прошлого опирается на индивидуальный опыт непосредственного взаимодействия с прошлым из ситуации настоящего. Направленность познания прошлого, равно как и применяемые эпистемологические стратегии и методики, закладываются на уровне индивидуального восприятия, формирующего тот образ прошлой реальности, который префигурирует историк, приступая к работе с эмпирическим материалом.

Поскольку же конкретная форма исторического повествования определяется на уровне используемых фигуративных средств, невозможно сформулировать теоретически обоснованный подход для выбора наиболее удачной методологической стратегии исследования прошлого. Если две разные исторические работы не содержат искажений фактов, ошибок или неточного изложения событий, на эпистемологическом уровне нельзя решить, какая из них более предпочтительна с точки зрения репрезентации прошлой реальности. Убедительность исторического сочинения закладывается не эпистемологическим инструментарием, не представленными фактами, но языковыми средствами выражения, формирующими стиль повествования. В этом отношении ключевыми факторами, определяющими взгляд на прошлое, оказываются этические и эстетические предпочтения, что в очередной раз подтверждает невозможность единого и единственно верного взгляда на прошлое. Выбранная историком тропологическая структура, в соответствии с которой выстраивается нарратив, обеспечивает его убедительность [10, р. 61–62], подготавливая объяснительную модель. Используемые историком фигуративные приемы формируют эффект объяснения (по аналогии с эффектом реальности Р. Барта), как бы предопределяя способ понимания неизвестного материала. Стилистика повествования выполняет важную функцию подготовки читателя к восприятию фактов и принятию предлагаемого обоснования их достоверности [10, р. 58]. В этом пункте проявляется диалогический характер исторического познания. Убедительность повествования зависит не только от применяемых историком методик, но и от предрасположенности читателя к рассмотрению изложения как правдоподобного. Языковой протокол поз-

воляет установить связь между историком и его читателем, именно понятность и близость сюжетной линии, подхода к аргументации и идеологических воззрений закладывают основания для оценки исторического исследования и принятия его выводов [10, р. 65]. Докритическое предпочтение определенных модусов представления исторического повествования определяет неизбежность множественности интерпретаций событий прошлого. Объяснение рассматриваемых событий, выстроенное в логике определенной тропологической стратегии, обречено на неудачу среди аудитории, предрасположенной к другой стратегии: историк, который, как К. Маркс, привержен механицистской методике аргументации, не будет иметь влияния на аудиторию, предпочитающую префигурировать историческое поле в модусе иронии, синекдохи или метафоры [11, р. 430].

Убедительность исторического сочинения зависит не только от профессиональности анализа, качества проведенной работы, но и от восприимчивости читателя к метаисторической парадигме, в которой оно реализовано. Восприятие изложенного в исследовании объяснения случившегося в прошлом как правдоподобного или неправдоподобного закладывается на уровне априорной симпатии к предлагаемой стратегии обоснования истинности отстаиваемых утверждений, что определяется личностными особенностями и, в итоге, восходит к индивидуальному жизненному опыту, приобретенному человеком, его характеру, культурным особенностям и т. д. В целом, можно говорить о том, что успешность тому или иному историческому нарративу придают наряду с его научными достоинствами также и выходящие за пределы собственно исторической дисциплины факторы. В этом отношении все возможные стили исторического повествования, действительно, оказываются в равной степени относительными [10, р. 66], а история может быть представлена в любом виде, в котором ее готовы принимать [12, с. 433–434]. И если многообразие одинаково приемлемых и в равной мере достоверных картин прошлого в рамках аналитической философии истории (как и в ряде иных влиятельных течений теории исторического познания XX в.) еще до работ Х. Уайта обосновывалось влиянием личности историка и его индивидуального понимания сущности истории на характер нарративного изложения произошедших событий, то Х. Уайт подчеркивает, помимо этих особенностей постижения прошлого, значимость читателя как субъекта, который вместе с историком участвует в воспроизведении прошлой реальности и в формировании смысла случившегося. Художественная сторона исторической формы познания, возможно, наиболее ярко проявляется именно в том воздействии, которое она оказывает на публику, предрасположенную к ее восприятию. Это положение представленной теории вызывает аналогии с развиваемой Х.-Г. Гадамером в контексте философской герменевтики концепцией истории действия, представляющей историческое познание в качестве опыта, приобретаемого и совершенствуемого в практике непосредственной работы по изучению и осмыслению прошлого. Исторический опыт в таком ра-

курсе предстает не только опытом профессионального изучения прошлого, но и опытом восприятия прошлого неподготовленным читателем, на которого воздействует не столько эпистемологически выверенные суждения, для проверки истинности которых у него, зачастую, отсутствуют возможности, сколько стилистика повествования, языковые средства выражения и создаваемый ими «эффект объяснения». Такого рода направленность философской доктрины Х. Уайта возвращает к вопросу о практической стороне работы исторического мышления, к анализу чего исследователь обращается на позднем этапе своего творчества.

Историческое прошлое и практическое прошлое

В своем анализе действия исторического знания Х. Уайт опирается на предложенное М. Оукшоттом различие исторического и практического прошлого. Английский философ понимает под практическим прошлым ту его часть, которая затрагивает настоящее, оказывает на него влияние. Это прошлое может рассматриваться как источник знаний, полезных в современном мире, т. е. прошлое, которое продолжает жить в настоящем, представляя образцы политической мудрости, источники религиозных верований, способы выражения философских систем, сырой материал для литературного творчества и др. [8, р. 105]. Практическое прошлое откликается на современные проблемы, к нему обращаются в поиске ответов на текущие вопросы современной жизни. В противоположность чему историческое прошлое оказывается в полной мере отделенным от современности, являясь той частью прошедшего, которая уже не имеет прочных связей с настоящим и не проявляется в нем. Историческое прошлое – это мертвое прошлое, которое интересует только профессиональных историков и которое изучается ради него самого исключительно из научного интереса [8, р. 106]. М. Оукшотт усматривает в этом обстоятельстве позитивную сторону исторического прошлого. Историк изучает прошлое как нечто полностью непохожее на современность, противоположное ему, что позволяет, в числе прочего, сравнить современность с чем-то, чем оно уже не является. Более того, историческое прошлое не представляет насущного интереса, оно может быть рассмотрено в полной мере непредвзято, исходя исключительно из научных оснований исследования и не беря во внимание современную конъюнктуру. Практическое прошлое же, в свою очередь, вызывает интерес именно как то, что может помочь в решении проблем современности, т. е. то, что можно использовать в политических, общественных и другого рода дискуссиях. В этом смысле предложенный концепт практического прошлого подчеркивает то обстоятельство, что прошлое очень часто воспринимается неисторически, зачастую интерес к прошлому определяется его отношением к практическим задачам современности [6, р. 376]. И, строго говоря, научный способ рассмотрения прошлого, его изучение профессионалами и предлагаемые ими нарративы о прошлом, составляют лишь малую часть того, чем история является для общества и человека.

Элементы знания прошлого, достоверные или в искаженном виде, составляют органичную часть массовой культуры, общественной и частной повседневной жизни, часто к прошлому обращаются, задаваясь вопросом о том, как следует поступить и какие решения принять, знания о прошлом, в конечном итоге, вовлечены в процесс формирования мировоззренческих основ личности.

С точки зрения Х. Уайта различие исторического и практического прошлого важно именно в контексте выделения различных подходов к восприятию прошлого и истории. Практическое прошлое – это версия прошлого, которую каждый человек несет в себе и обнаруживает вокруг себя, это его понимание истории и прошлого, определяющее принимаемые решения, отношение к миру и другим людям, в то время как историческое прошлое конструируется историками и живет только в научных трудах, оно не может ничему научить или быть полезным в настоящем [13, р. 16–17]. Цель исторической науки заключается в формировании истинных знаний о прошлом посредством применяемых методов познания вне зависимости от того, как полученные знания могут отразиться на современности. Такому взгляду на прошлое противопоставляется утилитарный подход, согласно которому знание о прошлом оказывается не просто знанием, представляющим ценность само по себе, но частью мировоззрения, интегральной составляющей опыта человека, проявляющей себя в практической плоскости повседневной жизни. Практическое прошлое предстает прошлым, каким его воспринимают обычные люди, не связанные с профессиональным исследованием истории, политики, философии истории, которые стремятся извлечь из него не только теоретическое, но и практическое знание [14, р. 75–76]. Такое восприятие прошлого ассоциируется с древнейшим представлением об истории как учительнице жизни, предлагающей ответы на морально-этические, политические, правовые и другие вопросы современной жизни. В этом отношении собственно историческое восприятие прошлого сложилось сравнительно недавно. Научный подход к прошлому, основу которого заложили представители философии Просвещения, в немалой степени формировался усилиями тех классиков XIX в., тропологический анализ сочинений которых, осуществленный Х. Уайтом в «Метаистории», приводит к выводу о фигуративном формировании эффекта объяснения. Это принципиально важный фактор для развиваемой американским философом доктрины, поскольку, в противоположность М. Оукшотту, понятие исторического прошлого используется им для критики дисциплинарной истории [6, р. 380]. Историческое прошлое характеризуется как «фантом» прошлого, формируемый профессиональными историками в целях борьбы против утилитарного подхода к истории [13, р. 18]. В концепте практического прошлого выражается понимание того, что история как знание о прошлом является, в числе прочего, частью жизненного опыта человека. Дисциплинарная же история, в изложении Х. Уайта, стремится элиминировать практический аспект исторических

знаний, представляя их в качестве строго научного, методологически обоснованного знания, доступ к которому могут открыть только профессиональные исследователи, а следовательно, картины прошлого, предлагаемые ими, так или иначе дискредитируют обыденные представления.

Американский философ выражает точку зрения, согласно которой академическая история оказывается не в полной мере адекватным способом постижения прошлого. Он пишет о том, что формируемые историками обобщения, терминология, устанавливаемые между введенными ими понятиями связи не являются сущностями, принадлежащими прошлой реальности, но, по сути своей, предстают симулякрами, которые выражают то представление о прошлом, которое хотел бы распространить исследователь [14, р. 98]. Тем самым историческое прошлое выполняет идеологические функции. В духе марксистской критики Х. Уайт подчеркивает, что, являясь продуктом европейской модернистской мысли, научная история может служить интересам государства [14, р. 7–8], в том числе в качестве инструмента идеологического притеснения отдельных групп и народов [14, р. 41], поскольку, составляя часть самоописания западного общества, такой подход к постижению прошлого не может быть адаптирован другими общностями без утраты собственных традиций осмысления взаимосвязи человека с прошлым [14, р. 43]. Принятие западного варианта организации исторического познания как бы предполагает рассмотрение прошлого в горизонте видения, заложенном западными идеологическими парадигмами. Представленная таким образом историческая дисциплина, также как и концепт практического прошлого М. Оукшотта, наделяется утилитарным значением. Заявляемая научность академической истории, отказ рассматривать описываемые процессы в качестве способов воздействия на окружающую действительность в этом отношении предстают стилистической стратегией, риторическим приемом, способствующим достижению практических целей идеологического воздействия. Кажущийся фундаментальным конфликт между историческим прошлым и практическим прошлым [14, р. xiv] оборачивается скорее формальным выделением двух направлений действия исторического мышления, чем соответствующим действительности описанием несопоставимых друг с другом сущностно различных подходов к восприятию прошлого [14, р. 15]. Различение возможных вариантов постижения прошлого проявляется на уровне выражения, используемых языковых средств и стилистики построения сюжета, т. е. закладывается на метаисторическом уровне исторического мышления.

Предложенная Х. Уайтом доктрина рассмотрения исторического познания уравнивает академическую науку, нацеленную на исследование прошлого, с иными способами постижения прошлого, в том числе подразумевающими утилитарное применение исторических знаний. Этот вывод – прямое следствие тропологического анализа, выявляющего в качестве одного из модусов исторического объяснения идеологическую направленность повествования. Вместе с тем практическая сторона исторического

познания не ограничивается идеологическим подтекстом. Метаисторический подход представляет историю в качестве органичного сочетания эпистемологических ресурсов анализа прошлого с литературными средствами построения нарратива. Исторические труды, что особенно ярко проявляется на примере сочинений выдающихся историков XIX в., строятся в большей степени на композиционных принципах художественного творчества, чем на основах строгой научности, что, однако, не означает замену фактической точности вымышленными подробностями произошедших событий, но подразумевает размывание грани между историческим и литературным письмом [14, р. 68–69]. Воздействие исторического повествования на читателя, формирование «эффекта объяснения» и убеждение в достоверности предложенной картины прошлого осуществляется при помощи языковых средств выражения и закладываемого ими стиля повествования. Понимание прошлого и характер отношения к нему определяется не только профессионализмом и индивидуальными особенностями историка, но и предрасположенностью читателя, его готовностью разделить то видение, на основе которого строится нарратив о прошлом. Что возвращает к коллингвудианскому рассмотрению исторического мышления в качестве интегральной части опыта [6, р. 386–387] или гадамеровской концепции действенно-исторического сознания, во многом с ним схожей. Историческое познание обладает характером опыта, который формируется в процессе изучения сохранившихся свидетельств и который развивается в процессе приобретения новых знаний, взгляд на прошлое меняется с течением времени, меняя и отношение к прошедшим событиям. Но в этом тезисе проявляется только одна сторона исторического опыта, характеризующая работу исследователя. Вместе с тем история как пространство взаимодействия с прошлым реализуется не только в исследовании, но и в его прочтении. Понимание прошлого во многом осуществляется как диалог между автором и читателем. И если для историка первоочередным, зачастую, является приверженность научным принципам и идеалам достижения достоверного знания, то читатель скорее воспринимает исторический нарратив сродни художественному произведению, с которым оно разделяет повествовательную форму.

Обращаясь к проблеме соотношения научного (теоретического) и художественного (практического) модусов познания прошлого, Х. Уайт выстраивает теорию осмысления фундаментальных структур исторического воображения, в рамках которой предпринимается попытка тропологического анализа языка исторического нарратива. Исследовательский интерес сосредотачивается на поэтических средствах выражения, при помощи которых историк формирует убедительный рассказ о произошедших событиях, что в итоге приводит к моделированию структурно упорядоченной классификации возможных стратегий исторического повествования. Такая модель жестко увязывает тип префигурации образа прошлой реальности с конкретными подходами к объяснению событий путем построения сюже-

та, формального обоснования и идеологического подтекста. Сочетанием выразительных средств формируется стиль повествования, который и должен обеспечить убедительность нарратива. Такой ракурс рассмотрения не предполагает анализа методики исторического познания, приемов и средств, при помощи которых историк добывает знания о прошлом. Работы Х. Уайта в большей степени нацелены не на исследование собственно методологии познания прошлого, но именно на анализ глубинного уровня исторического мышления, на котором формируются мировоззренческие и теоретические основания истории как способа постижения своего предмета. Реализованный подход можно назвать метафилософией истории или философией философии истории [7, р. 15–33]. Осуществленный в его рамках анализ теоретических основ и априорных предпосылок исторического мышления выявляет разнонаправленный характер истории как формы познания, объединяющей в себе различные модели взаимодействия с прошлым. История в своей основе обладает характером опытного познания, сочетающего теоретические и практические варианты выражения. Исторический опыт конституируется во множестве способов взаимодействия с прошлым из ситуации настоящего.

Список литературы

1. Губман Б.Л. Аналитическая и спекулятивная философия истории: от конфронтации к идее сосуществования // Вестник ТвГУ. Серия «Философия», 2019. № 1. С. 190–207.
2. Кукарцева М.А. Хейден Уайт и практика исторических исследований XX века // Диалог со временем. Вып. 24. М.: Едиториал УРСС, 2008. С. 5–34.
3. Уайт Х. Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 528 с.
4. Трубина Е.Г. «Метаистория» и историки // Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург.: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 505–518.
5. Ankersmit F. White's «New Neo-Kantianism». Aesthetics, Ethics, and Politics // Re-Figuring Hayden White (Cultural Memory in the Present) / ed. by F. Ankersmit, E. Domanska, H. Kellner. Stanford: Stanford University press. 2009. P. 34–53.
6. Ahlskog J. Michael Oakeshott and Hayden White on the practical and historical past // Rethinking History. The Journal of Theory and Practice, 2016. Vol. 20. P. 375–394.
7. Carr D. On Metaphilosophy of History // Re-Figuring Hayden White (Cultural Memory in the Present) / ed. by F. Ankersmit, E. Domanska, H. Kellner. Stanford: Stanford University press, 2009. P. 15–33.
8. Oakeshott M. Experience and its Modes. Cambridge: Cambridge University Press, 1933. 364 p.
9. White H. Burden of History // History and Theory. 1966. Vol. 5, № 2. P. 111–134.
10. White H. Historicism, History, and the Figurative Imagination // History and Theory. 1975. Vol. 14, № 4. Beiheft 14: Essays on Historicism. P. 48–67.

11. White H. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1973. 462 p.
12. White H. *The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory // History and Theory*. 1984. Vol. 23, № 1. P. 1–33.
13. White H. *The Practical Past // Historein. History between Reflexivity and Critique*. 2010. Vol. 10. P. 10–19.
14. White H. *The Practical Past*. Evanston: Northwestern University Press, 2014. 118 p.
15. White H. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. London, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978. 283 p.

HAYDEN WHITE'S TROPOLOGY AS AN APPROACH TO THE ANALYSIS OF HISTORICAL NARRATIVE AND WAYS OF COMPREHENSION OF THE PAST

A.A. Avanesyan

Tver State University, Tver

The paper is aimed at the study H. White's analytical theory of historical knowledge. It reveals key features of tropology as a method of analyzing the historical narrative which allow characterizing the influence of the stylistic structure of the narrative on the formation of a plausible and convincing description of the past. The article emphasizes the special importance that American philosopher gives to the problem of the relationship between the author of the historical research and his public. Special attention focuses on H. White's perception of the practical side of historical knowledge in accordance with which the specifics of historical experience are revealed.

Keywords: *philosophy of history, analytic philosophy, historical experience, tropology, narrative, practical past.*

Об авторе:

АВАНЕСЯН Артём Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: artemavanesian@yahoo.com

Author information:

AVANESYAN Artem Alexandrovich – PhD, research fellow of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: artemavanesian@yahoo.com

Некролог

ИРЕНА ИЕЗЕКИИЛЕВНА ДЕБОРИНА-ГРОЕР

24 октября 2022 г. скончалась Ирена Иезекиилевна Деборина-Гроер, вдова основателя Института философии Комакадемии-АН СССР академика Абрама Моисеевича Деборина.

Ирена Иезекиилевна родилась 18 июля 1915 г. в Петрограде в семье юриста И.А. Гроера, погибшего в годы сталинских репрессий. В 1933 г. она окончила химический факультет МГУ и работала в Институте органической химии АН СССР. Во время Великой Отечественной войны находилась в эвакуации в Боровом, а по возвращении в Москву преподавала химию офицерам в Московском нефтяном институте им. Губкина. Она поступила в аспирантуру Губкинского института, но на последнем курсе была исключена как дочь «врага народа». Затем она преподавала неорганическую химию в Московском энергетическом институте. Она стала опорой А.М. Деборина в трудные годы «борьбы с космополитизмом», когда существовала реальная опасность ареста А.М. Деборина. В годы «оттепели» активно помогала ему в его борьбе за свое доброе имя. После кончины А.М. Деборина она в сотрудничестве со специальной комиссией Института философии АН СССР во главе с Э.В. Ильенковым подготовила к печати второй том книги А.М. Деборина «Социально-политические учения нового и новейшего времени». Ей довелось лично общаться с Н.И. Бухариным, И.К. Лупполом, Ю.Б. Харитоновом и другими выдающимися учеными.

И.И. Деборина-Гроер сохранила воспоминания А.М. Деборина, написанные им незадолго до смерти в качестве «защитительной речи» перед потомками. В 2009 г. она передала эти воспоминания для публикации в «Вопросы философии». В 2009 г. в интервью ВГТРК «Культура» для телепередачи «Черные дыры. Белые пятна» Ирена Иезекиилевна рассказала о жизни А.М. Деборина, его дружбе с Г.В. Плехановым и Н.И. Бухариным. Запись интервью размещена на сайте Института философии РАН (https://iphras.ru/video_sov_ph.htm). В 2010 г. при ее участии в журнале «Человек» были опубликованы письма А.М. Деборина Г.В. Плеханову, а в 2014 г. в «Философском журнале» – документы, отражавшие борьбу А.М. Деборина за научную и общественную реабилитацию. И.И. Деборина-Гроер участвовала в переиздании сочинений А.М. Деборина в сериях издательства «URSS». В 2013 г. в рамках этого проекта была опубликована сохраненная ею рукопись А.М. Деборина о Шеллинге. В 2017 г. на сайте Института философии РАН была создана виртуальная музейная страничка, где выложен ряд переданных ею фотографий из истории Института философии времен А.М. Деборина (<https://iphras.ru/page16359239.htm>). В 2017 г. дирекция Института философии

фии РАН направила И.И. Дебориной-Гроер приветственный адрес, чествуя ее как вдову основателя Института. В 2018 г. на сайте Института философии РАН был выложен сохраненный Иреной Иезекиилевной учебный курс А.М. Деборина по античной философии (https://iphras.ru/uplfile/sov_ph/deborin-ocherk-antic.pdf). В 2019 г. Ирена Иезекиилевна приняла активное участие в комплектовании музея Института философии РАН, передав в музей печатную машинку и трость А.М. Деборина, ряд его записных книжек, писем и документов, его книги и оттиски его научных статей, в том числе уникальный оттиск со статьей о Спинозе из юбилейного Гаагского издания 1927 г. Переданные ею предметы и документы заняли достойное место в экспозиции музея, открывшейся 13 октября 2022 г., а информация о них – в юбилейном буклете, изданном к 100-летию Института философии РАН.

Ирена Иезекиилевна была удивительной женщиной, сохранившей привлекательность и ясный ум до глубокой старости. Она притягивала к себе людей добротой, оптимизмом и юмором. Жизнь И.И. Дебориной-Гроер вместила в себя свыше ста лет переломных событий истории нашей философии.

С.Н. Корсаков

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:
 - текстовый редактор Microsoft Word версии не ниже 97 (название файла со статьёй даётся по фамилии первого автора (например, Petrov_text.docx, Petrov_text.rtf));
 - язык публикаций – русский. Перевод аннотации и ключевых слов должен быть сделан с учетом используемых в англоязычной литературе специальных терминов и правил транслитерации на английский язык. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке.
 - формат бумаги А4;
 - параметры страницы: поля – верхнее 3 см, левое и нижнее 2,5 см, правое 2 см, верхний колонтитул 2 см, нижний колонтитул 2 см;
 - к публикации принимаются статьи объёмом до 0,5 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объёмом до 0,5 п. л.; 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	Дата выпуска
	до:	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 №3 (61), 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