

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

Адрес редакции:

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

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

© Тверской государственный
университет, 2021

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 A. 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: +7 (4822) 63-01-51, +7 (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 -----	7 -
Ильин В.В., Хайруллин А.Г., Хайруллин Б.А., Шаура Е.К. Философия и литература: два типа самосознания человечества (статья 1)-----	7 -
Козлов С.В. Проблема самолегитимации общества в контексте процессов модернизации и постмодернизации: социально-философские аспекты---	17 -
Равочкин Н.Н. Дистрибуция социальных идей в современном обществе -	31 -
Бурговая Ю.В. Научный капитал в контексте формирования самооценки в научном сообществе -----	44 -
Зайцева Н.В. Социобиология: между объективным исследованием и популяризацией -----	52 -
Некрасов А.С., Некрасова Н.А., Некрасов С.И., Жаворонкова И.А. Философские идеи стоицизма – теоретическая основа современной когнитивно-поведенческой терапии-----	59 -
Левицкая А.А. Особенности современного образования: цифровизация и пандемия в контексте трансформации ценностей -----	68 -
Клинкова Д.А. Дискурс блогера: социально-коммуникативный аспект - -	78 -
Давиденко С.В. Цифровое пространство и алгоритмическое программирование социализации личности-----	85 -
Рукин А.В. Существование человека в динамике рисков военного насилия -----	95 -
Лебедев В.Ю. Внутренние и внешние факторы в системе конфессиональной динамики -----	106 -
ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ -----	114 -
Матвейчев О.А. Аполлон на аэроплане. Модернизация Античности в русском ницшеанстве-----	114 -
Устинов О.А. Эволюция религиозно-философской парадигмы в советской философии в 20–40-е годы XX века: историко-философский анализ-----	137 -
Михайлова Е.Е. Л.П. Карсавин о «живых» источниках-----	150 -
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР-----	158 -
Фролова И.А. Жизнь как философская проблема в наследии Г.В.Ф. Лейбница -----	158 -
Давиденко С.В., Бакшутова Е.В. Категория блага в классическом западно-европейском дискурсе-----	168 -
Аванесян А.А. Влияние кантианской критики способности суждения на развитие представления об историческом опыте в рамках философии баденской школы неокантианства -----	180 -
Буланов В.В. «Рождение трагедии» Ф. Ницше в контексте медицинского дискурса-----	189 -
Ануфриева К.В. О. Шпенглер: исторический опыт и культурные миры --	194 -

Потамская В.П. Интеллектуальная история И. Берлина: трактовка категорий монизма и плюрализма ----- - 210 -

Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Исторический опыт и метафизика конечности М. Хайдеггера----- - 219 -

Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия Философия» ----- - 236 -

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE-----	-7 -
Ilyin V.V., Khairullin A.G., Khairullin B.A., Shaura E.K. Philosophy and literature: two types of self-consciousness of humanity (Article 1) -----	7 -
Kozlov S.V. The problem of self-legitimization of society in the context of modernization and postmodernization processes: socio-philosophical aspects ----	17 -
Ravochkin N.N. Social ideas distribution in contemporary society -----	31 -
Burtovaya J.V. Scientific capital in the context of self-esteem formation in the scientific community-----	44-
Zaitseva N.V. Sociobiology: between objective research and pop-science -	52 -
Nekrasov A.S., Nekrasova N.A., Nekrasov S.I., Zhavoronkova I.A. Philosophical ideas of stoicism - the theoretical basis of modern cognitive-behavioral therapy-----	59 -
Levitskaya A.A. Features of modern education: society digitalization and pandemic in the context of values transformation-----	68 -
Klinkova D.A. Blogger's discourse: social and communicative aspect ----	78 -
Davedenko S.V. Digital space and algorithmic programming of personal socialization -----	85 -
Rukin A.V. Human existence in the dynamic of the risks of military violence ---	95 -
Lebedev V.Y. Interior and exterior drivers in the system of confessional dynamics-----	106 -
PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY -----	- 158 -
Matveychev O.A. Apollo in an airplane. Modernization of Antiquity in russian nietzscheism-----	114 -
Ustinov O.A. The evolution of the religious and philosophical anthropological paradigm in soviet philosophy in the 20–40-ies years of the XX century: historical and philosophical analysis -----	137 -
Mikhailova E.E. L.P. Karsavin on live sources of historical memory -----	150 -
WESTERN PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY WORLD-----	-158-
Frolova I.A. Life as philosophical issue in Leibniz's philosophical doctrine -	158 -
Davedenko S.V., Bakshutova E.V. The category of good in classical western european discourse -----	168 -
Avanesyan A.A. The influence of kantian critique of the power of judgment on the development of the concept of historical experience in the philosophy of the Baden school of Neo-kantianism-----	180 -

Bulanov V.V. F. Nietzsche's «Birth of tragedy» in the context of medical discourse ----- - 189 -
Anufrieva K.V. O. Spengler: historical experience and cultural worlds - - 194 -
Potamskaya V.P. Berlin's intellectual history: interpretation of monism and pluralism ----- - 210 -
Gubman B.L., Anufrieva K.V. Historical experience and M. Heidegger's metaphysics of finiteness ----- - 219 -

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 101.1:316

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.007

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА: ДВА ТИПА САМОСОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА (СТАТЬЯ 1)

В.В. Ильин*, **А.Г. Хайруллин****, **Б.А. Хайруллин****, **Е.К. Шаура*****

*Калужский филиал ФГБОУ ВО

«Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана
(национальный исследовательский университет)», г. Калуга

**Набережночелнинский институт (филиал) ФГАОУ ВО «Казанский
(Приволжский) федеральный университет», г. Набережные Челны

***ФГАОУ ВО Московский государственный институт
международных отношений (университет) Министерства иностранных дел
Российской Федерации», г. Москва

Философию и эпические формы литературы единит «миссия» – «человечность» освоения гуманитарных сюжетов. Но различает «орудие» тематизации судьбы человечности. Философия преодолевает предметную детализацию мысли, вырывается из стесняющих обстоятельственных границ, расторгает условность жизненного материала, не налагает на себя поведенческих уз. Преодолевает она и каноны жанровых систем, композиционных конструкций, тенденции стиливого самовыражения. В отличие от литературы философия добивается универсальности трактовок универсальных возможностей, данных не в образах, а в идеях, не в сценах, а в отвлечениях.

Ключевые слова: философия, искусство, литература, самосознание.

Рассмотрим отношение философии и литературы как двух типов практически-духовного, реализующих ответственную миссию представления универсального самосознания человечества.

Символическая общность

Символическое разворачивание ориентировано на жанровые (родовые, сюжетно-стилистические) системы отсчета, специфицирующие образные выражения. Творческие воплощения, художественные преобразования, пересоздания мира идут с использованием разных технических решений – созвучий (музыка); палитры, перспективы, игры света–тени (живопись); пластики (балет); вокала (пение); сценического действия (театр, кинематограф); «плетения словес» (литература); резьбы, высекания, лепки,ковки, отливки (скульптура, архитектура). Это – экстенсивно.

Интенсивно художник, как философ, – апеллируя к мотто Ницше, – человек, несущий наибольшую ответственность за тотальную эволюцию человека. Не упустим: наибольшую ответственность за тотальную человеческую эволюцию. Ни много, ни мало: речь – о вселенской роли,

© Ильин В.В., Хайруллин А.Г., Хайруллин Б.А., Шаура Е.К., 2021

величайшей миссии, доверяемой выдающимся по призванию. Кто попадает в круг избранных? Отмеченные «искрой божьей». Способные быть центром, душой, обостренным самосознанием. Не надо скромничать, ограничивая претензии, – именно: центром, душой, самосознанием. Времени. Народа. Человечества.

«Я с веком поднимал болезненные веки», – признавался Мандельштам. О чём признание? О творческом назначении – в проявлении мастерства даровать прозрение:

Народу нужен стих таинственно родной,
Чтоб от него он вечно просыпался.

Мандельштам

Соответственными мотивами буквально пропитана, наводнена чувствительная беллетристика:

Лермонтов: (голос поэта. – *Авторы*)
Звучал, как колокол на башне вечевой
Во дни торжеств и бед народных;
Есенин: Мешал я спать стране родной;
Твардовский: Я за все кругом в ответе
или: Я жил, я был – за все на свете
Я отвечаю головой;

Рембо: ...поэт – поистине, похититель огня. Он отвечает за человечество... Еtc.

Философия есть самосознание от имени разума, схватывает «эпоху в мысли». Искусство есть самосознание от имени образа, схватывает «эпоху в символе».

«Все в этом мире есть символ», – озадачивает Гете. Сентенция выказывает справедливость лишь в эпизоде неординарного сознания, обладающего редким талантом пробуждать и возбуждать символическое. В искусстве как символической сфере (и в самом символе) первостепенны:

- обозначение;
- предзнаменование;
- значительность (смысловая избыточность).

В отличие от утилитарного, активирующего рассудочно-аналитическую сторону, символическое активирует фабульную сторону, предписывающую руководствоваться не «причинностью», а «превосходительностью» (символ по-гречески означает столкновение различного, выступающее сигналом, знаком, приметой, предзнаменованием более значительных явлений [6, с. 93]).

Закон символического – закон «превосходительного», вытекает из кодекса избранничества натур творческих, призванных:

Молиться всегда неземному
В нашем хотенье земном.

Бальмонт

И через это – самоисключительно вставляя себя в твердые рамки вечного:

Среди людей ты божества наместник,
Так помни, чтоб в словах твоих был бог.

Бальмонт

Мотив божественного масштаба, долга представительства в мирском божественного, высшей богоравной участи вершителя дел людских от искусства является знаковым лейтмотивом самосознания обсуждаемой практически-духовной формы символического. Ограничимся отсылкой к Хлебникову: «Мы — новый род люд-лучей. Пришли озарить вселенную» и Кюхельбекеру:

А я – и в ссылке, и в темнице
Глагол господень возвещу.

Итак, макет оперативного исполнения системы миропредставления вне дискурсивных овеществлений способно предлагать искусство (вспомнить хоть лихолетие полного застоя философской деятельности во второй трети прошлого века, когда в лице Галича, Окуджавы, Высоцкого, Трифонова, Розова, Тендрякова, Астафьева, Белова и других проницательных деятелей прекрасного именно сопредельная сфера художественного опыта брала на себя благородную миссию выражения чаяний времени), рядившее писателя (поэта, прозаика) в тогу пророка, выразителя судьбы человека и человечества (Байрон, Шелли, Белинский, Шеллинг и др.).

Некий резон в кругу такого рода претензий есть: жизнь самоценна, образное схватывание чего осуществляет искусство. Поскольку отобразительные возможности его не обладают чертами всеобщности, необходимости, замысливалась имплантация научной методы в его лоно (Бальзак: «Я – секретарь общества»; романистика – «опись пороков и добродетелей»; Флобер: «... большое искусство должно быть научным и безличным»; искусство следует снабдить неумолимым методом и точностью естественных наук [5, с. 15]; Золя: «... хочу быть ученым, изучать факты, изображать их – вот и вся моя задача»; Франс: «...наука без литературы схематична и груба; литература без науки пуста, ибо сущность литературы есть знания» и т. д.). Тщетно.

Во-первых, сращение научного и художественного – приговор художественному (ср.: гегелевский замысел интеллектуализации искусства прививкой панлогистской реконструкции существенного).

Во-вторых, искусство и философия решают схожие, но инструментально разнокалиберные задачи. Художественное отображает самодостаточность, полноту жизненного, не требуя логических оправданий; способ освоения предметной базы (движения в материале) здесь – эстемность. Так, любовь самоценна, не взыскует мыслительных оправданий. Философское, хоть и апеллирует к самодостаточности, полноте жизнен-

ного, проводит оправдание представляющих его идеалов; способ овладения предметной базой здесь – ноэмность. Дискурсивно гиперболизуется не протекание чувства в реальности (апофеоз искусства), а некая абстрактная модель подобного протекания, преподносимая как идеальное состояние.

Романтическая программа блока искусства с философией не выполнима (ср.: выдвинутая Д. Веневитиновым идея «неразлучной с философией» новой поэзии, конкретизирующая платформу искусства как «органа» философии). Откуда – тезис: философский идеалонесущий тип смысло-, жизнеориентировки – уникальный (по методическому функционализму) и универсальный (по методологическому функционализму). И исполняется он исключительно дискурсивно и системообразно, что неприемлемо для искусства, где образная жизнь «бледнеет», обращаясь в мысль. Не берущая в расчет сказанное экзотическая линия Шеллинга – немецких романтиков, настаивающая на превращении (ради чего?!) философии в искусство, игнорирует невозможность философии организовывать внутреннее мыслеоправдание не ноэматическим (логическим), а эстетическим (интуитивным) способом.

Искусство упивается изобразительностью (в случае литературы «божественный глагол» – слово); философия упивается выразительностью (в случае теории, теорийности – слово-мысль). Вопреки де Лиллю, философия, наука, искусство не готовы смешаться воедино.

В отношении характера освоения реальности наука, искусство, философия руководятся разными творческими стратегиями.

Прагматика: дело науки – отображая, преобразовывать; дело искусства – изображать, озарять; дело философии – выражая, преображать.

Базис: наука держится правдой фактов, комбинирует понятиями; искусство держится правдой авторского «себя», комбинирует образами; философия держится правдой идеала, комбинирует категориальными универсалиями (гиперонимами).

Интенция: наука ищет и находит общее; искусство ищет и находит типическое (общая конкретность); философия ищет и находит всеобщее.

Инструментарий: наука использует абстрактные выражения; искусство использует конкретные выражения (в опыте литературы – абстрактные слова детализируются конкретными словами); философия использует абстрактно-конкретные выражения методом дочерпывающего восхождения от абстрактного к конкретному (ср.: Хайдеггер: философские постановки оставляют исследование открытым) [9, с. 235].

Телеология: наука вводит масштаб реальности; искусство вводит масштаб художника (творческая личность – авторская самость); философия вводит масштаб Времени (та же эпохальная экспозиция мировой истории по матрицам-архетипам: Античность, Средневековье – «созерцание»; Новое время – «рефлексия»; Новейшее время – «коммуникация»; Современность – невзирая на цифровизацию – «креация»).

План содержания и план выражения

Содержание и форма, мыслительный и выразительный момент (минуя дежурные уверения в их диалектической взаимопроникаемости – форма содержательна; содержание формально) в идеале уравниваются в литературном произведении, но вступают в подчинительные отношения в произведении философском. Текстовая фиксация философских идей крепится на примате (первенстве) содержательного компонента творчества.

Эвристическую сверхзадачу философствования представляет не самовыражение, но символически программирующая доктринация действительности под фирмой надындивидуального закона, канона, правила, распорядка существования и в части существенного «содержания разумности», и в части «свободной воли» (Гегель).

Лишенное придающих дополнительные возможности заявления императивов «формы» художественных (лирических, фантастических, легендарных, романтических и пр.) доминант, философствование выстраивается по закрепленным структурным особенностям организации научной прозы (жанрово-видовая релевантность трактату): исключение тропного слога; логическое, эмпирическое оправдание; начало достаточного основания; абстрагирование; квантификация; гиперонимизация и т. п.

С текстовым воплощением философии – голосом в «разговоре человечества» [10, с. 264] – трактатом сближается литературный роман (эпопея), – сближается рядом приводимых к твердой традиции признаков. А именно: масштабностью, значительностью, временной протяженностью, глубиной тематизации, разветвленностью проблематики, тотальностью охвата сущего. Упомянем монументальные высказывательные полотна: «Энеиду» Вергилия, «Генриаду» Вольтера, «Россиаду» Хераскова, «Войну и мир» Л. Толстого, «Тихий Дон» Шолохова, «Ругон-Маккары» Золя, «Хождение по мукам» А. Толстого, «Сагу о Форсайтах» Голсуорси, «Семью Тибо» Мартена дю Гара, «Жизнь Клима Самгина» Горького, «Жана Кристофа» Роллана.

Философия, как и литературная эпика, суть «живая душа культуры» [8, с. 105], но в отличие от сферы художественного заявляемая не формой «идеи – страсти», пестуемой «всею полнотою и целостью» нравственного бытия автора [1, с. 312], но формой идеи, пестуемой лишь разумно-рассудочной частью авторской организации.

На данном резоне философия, избегая романического бесконечного «лабиринта сцеплений» (Толстой), соединения несоединимых инерций, ограничивается дискурсивной (и только! – при всем многообразии осуществлений) проработкой культурных реалий. Но не в этом одно дело.

В литературе явен подспудный жанрово-видовой крен: направленность на объективное (эпос, драма) и субъективное (лирика). Ничего подобного не просматривается в философии, не имеющей жанровой (жанрообразующие типажи), но имеющей функциональную привязку – быть нормативным, телеологическим руководством человечества.

Подобно литературе философия есть «сокращенная Вселенная» (Салтыков-Щедрин), но исполняемая по верховодительству содержательного функционально аутентичного канона. (На основании сказанного – литературе вменяется поддержание художественности, тогда как философии – академичности).

Мировидение

Урегулированная версификация действительности воплощается в создаваемой философом серии концептуальных образов, интегрируемых в символическую систему целостного универсума, отмеченного печатью авторства. Мир философа суть объемная сценография реальности, выполняемая с участием изощрённого изобразительно-выразительного (технического) инструментария, позволяющего различать творческие платформы (темперамент, симпатии, гражданское кредо, методологические, гносеологические, аксиологические ориентации и т. д.) профессионалов.

«Живопись изображает тела и опосредованно, при помощи тел, движения. Поэзия изображает движения и опосредованно, при помощи движений, тела», – писал Лессинг [4, с. 423]. Философия изображает идеал и опосредованно, при помощи идеала, реальность. Она берёт реальность через идеал и идеал через реальность; мир её – «телесно устремлённо движущийся», отображающий меру причастности, приближённости идеалу.

Коль скоро основу философской символики образует восхождение к идеалу, концептуальная динамика тематического развёртывания мировидения должна моделироваться под углом зрения идеалооправдания.

Формообразующее начало философствования – сущностная, существенная экспозиция – переживание, упрочение – событийного, бытийного, судьбического идеала; всё остальное – её обслуживание.

Проблематизируя, как жить без понятия высшего (смысл, близость, благодать), философия всякий раз (и всякий раз заново) добивается аутентичного видения и ведения, сообщающего экзистенциальное, социальное, моральное, ментальное мужество утверждения человеческой необходимой природы вопреки тому, что есть в ней случайного [11, с. 13].

Правило философии – тематизация обязательств духа перед жизнью, действительностью – обязательств, которые, надо признать, крайне скверно им исполняются [7, с. 330].

Все прочее – тенденция: единое – многое; универсальное – уникальное; вера – разум; быть – казаться; критика – апологетика; ясное – смутное и т. д., проводящая огранку правила.

Сопоставимые с философским охватом реальности данности художественного опыта – Веды, Илиада, Библия, Манас и т. д., претендующие на выражение человечности как тотальности, конструируются по схеме сцепления образов, универсальным поставщиком которых является язык. Не язык – инструмент писателя, выводит Бродский, писатель – средство языка. Начиная стихотворение, поэт «не знает, чем оно кончится, и порой оказывается очень удивлён тем, что получилось, ибо часто получается лучше, чем он предполагал, часто мысль его заходит дальше, чем он рассчитывал» [2, с. 823].

Говоря о таинственности поэзии, Борхес упирал на недосказанность, содержательную бездонность: поэтические художественные контексты незнаемы, так как самоизбыточны, необозримы, беспредельны; не допускают в оценках применения заранее установленных масштабов.

Аналогично поэзии философия, стремясь делать нечто понятным, намечает в ясном – загадочное, осваивает таинственное. Подобно художественным (едва не сакральным) философские тексты не прозрачны, тематически плотны. Недоуточненность изъяснений философа (ср. «темнота» Гераклита, Гегеля, Хайдеггера) – не недостаток, но преимущество. Преимущество задействия смысловой излишественности, приближающей к постижению трудно выразимого. Неявность, многозначительность философских формулировок обеспечивает неформально-неформализуемые размышления, в греческой традиции – даймонион.

Выделим: получается «лучше», мысль заходит «дальше». Почему? Откуда? В какой связи? Приемлемое объяснение одно: «лучше», «дальше» – от совершенства, глубины организующего мысль языка [3]. Не располагая опытом знания жизни, художник замещает его умением представлять её в иносказательном, ввергающем в смысловые бездны слове.

Адекватно изображаемый мир имеет соответственное структурное, выразительное, стилевое подкрепление. Сакраментальное – каким образом поэт знает бытие? – имеет лишь одну вразумительную трактовку: в отсутствие экзистенциального опыта выражение сущностного в мире, осуществляясь глубоко интимно и вполне свободно, делается возможным, благодаря комбинированию экспрессивными символическими формами по законам красоты. Знание бытия возникает не в достижении «неизвестного расстройством всех чувств» (Рембо), но в творческом, креативном порыве, когда возвышенная «культивированная душа» производит сопряженное с ней символическое сущее.

Философские раритеты конструируются по схеме сцепления понятий. Уточним: как именно? Расхожий ответ: за счёт озарения, наития – судьбы. Между тем «судьба» в ее рефлексивной реконструкции не есть

«темный фатум»; она есть реверсивное взаимодействие «автор – мир». Помимо того, судьбу имеет тот, кто имеет свободу – свободу действия, выбора, утверждения; лица, лишённые этого, судьбонеобремененны [12, с. 183–184].

Не впечатляют и догадки (первоисточные экспликативные веяния) Платона (контакт с потусторонним – испытать из Леты «глоток сомнения и злобы» («Федр»)), стоиков (допущение связывающего автора с сущим разума – гегемоника), Прокла, (декларация «озарения», где сознание, единая с сущим, проникает в его сущность), Гуссерля (акцент «откровения», «озарения»). Эзотерика, мистика (многочисленные учения о творческом «безумии» – Декарт, Шеллинг, Верлен, Рембо, Блок, Вагнер) – но не строгая теория.

Невозможно выстраивать рассуждение по способу достижения высокого, основательного в обход дискурсивного (нижний порог которого – вербализация). Некомпенсированный порок указанных объяснительных линий – выход в нечеловеческоразмерный мир, где разум – меньше сверхчеловеческой силы.

Положительное решение вопроса заключается в представлении того, что сцепление понятий управляется гармоническими зависимостями совершенства формы (выверенность композиционного строя) и содержания (выверенность сюжетного строя).

Литературе позволительно ограничиваться «частным», «злободневным»; философия осваивает «общечеловеческое» – инвариантное в заявлении, проявлении человечности *ad rem*. Даже если литература (в эпопее) воспаряет до общечеловеческих интересов (взаимность – отчужденность; жизнь – смерть; добро – зло; любовь – ненависть и т. д.), она замыкает движение мысли на конкретный материал – расстановка характеров, определенность хронотопов, социальных явлений, поступков героев и т. п.. Последнее заповедно философии, приспособляющей мыслительное движение к овладению материалом абстрактным, выведенным за конкретную сетку обстоятельств, разум, идея, воля, природа и т. д. «вообще» в их тотальной значимости – под видом «в себе» стихии.

Литературу и философию разлучают приемы организации уникально и универсально, конкретно и абстрактно, эстемно и ноэмно, художественно и умозрительно прочувствованного, одействованного космоса.

По миссии «миротворчество» призвания философии и литературы совпадают. Ограничимся отсылкой к казовым соображениям

Тютчева:	По высям творенья, как Бог, я шагал, И мир подо мною недвижно сиял;
Мандельштама:	Недоволен стою и тих Я, создатель миров моих.

Призвания их расходятся в операциональном удостоверении митротворческой миссии апелляцией к художественной (эстема) и концептуальной (ноэма) телеологии.

Список литературы

1. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955. Т. 7. 740 с.
2. Бродский И. Малое собрание сочинений в одном томе. СПб.: Азбука, 2017. 880 с.
3. Ильин В.В. Теория познания. Символика. Теория символических форм. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2013. 384 с.
4. Лессинг Г.Э. Лаокоон, или О границах живописи и поэзии. М.: Гослитиздат, 1957. 519 с.
5. Литературные манифесты французских реалистов / под ред. и со вступ. статей М.К. Клемана. Л.: Изд-во писателей, 1935. 206 с.
6. Лифшиц М. Мифология древняя и современная. М.: Искусство, 1980. 582 с.
7. Манн Г., Манн Т. Эпоха. Жизнь. Творчество: переписка, ст. М.: Прогресс, 1988. 492 с.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1955. Т. 1. 723 с.
9. Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main: Klostermann, 1957. 345 S.
10. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979. 208 p.
11. Tillich P. The Courage to Be. New Haven, London: Yale University Press, 1952. – 212 p.
12. Tillich P. The Systematic Theology. Chicago: The University of Chicago Press, 1951. V. 1. 321 p.

PHILOSOPHY AND LITERATURE: TWO TYPES OF SELF-CONSCIOUSNESS OF HUMANITY ARTICLE 1

V.V. Pyin*, A.G. Khairullin, B.A. Khairullin**, E.K. Shaura*****

*Kaluga Branch of the Bauman Moscow State Technical University
(National Research University), Kaluga

**Naberezhnye Chelny Institute of Kazan Federal University, Naberezhnye Chelny

***Moscow State Institute of International Relations (University)

Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow

Philosophy and epic forms of literature are united by the «mission» – the «humanity» of mastering humanitarian subjects. But they are distinguished by the «tool» of the human destiny thematization. Philosophy overcomes the objective details of thought, breaks out of the confining circumstantial boundaries, breaks the conventionality of the material of life, and does not impose behavioral ties

on itself. It also overcomes the canons of genre systems, compositional structures, and trends in stylistic self-expression. Unlike literature, philosophy strives for the universality of interpretations of universal possibilities, given not in images, but in ideas, not in scenes, but in distractions.

Keywords: *philosophy, art, literature, self-consciousness.*

Об авторах:

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

ХАЙРУЛЛИН Аскар Гафиятуллович – доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных наук Набережночелнинский институт (филиал) ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Набережные Челны. E-mail: askar58@mail.ru

ХАЙРУЛЛИН Булат Аскарлович – кандидат экономических наук, доцент кафедры экономики предприятий и организаций Набережночелнинский институт (филиал) ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Набережные Челны. E-mail: presario87@yandex.ru

ШАУРА Елена Константиновна – кандидат философских наук, доцент, докторант ФГАОУ ВО Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации», г. Москва. E-mail: aperon@mail.ru

Authors information:

ILYIN Viktor Vasilyevich – PhD, Professor of the Department of Social Sciences of the Kaluga Branch of the Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Kaluga. E-mail: vvilin@yandex.ru

KHAIRULLIN Askar Gafiyatullovi – PhD, Professor of the Department of Social and Humanitarian Sciences of the Naberezhnye Chelny Institute of the Kazan Federal University, Naberezhnye Chelny. E-mail: askar58@mail.ru

KHAIRULLIN Bulat Askarovich – PhD (Economic Sciences), Associate Professor of the Department of Economics of Enterprises and Organizations of the Naberezhnye Chelny Institute of Kazan Federal University, Naberezhnye Chelny. presario87@yandex.ru

SHAURA Elena Konstantinovna – PhD, Associate Professor, Doctoral Student of the Moscow State Institute of International Relations (University) MFA of the Russian Federation, Moscow. E-mail: aperon@mail.ru

УДК 316.42: 316.733

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.017

ПРОБЛЕМА САМОЛЕГИТИМАЦИИ ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ МОДЕРНИЗАЦИИ И ПОСТМОДЕРНИЗАЦИИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ

С.В. Козлов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Проблема самолегитимации общества включает в себя поиск социумом эффективных способов самоописания и самообоснования. Особо актуальной эта проблема становится в условиях значительных социокультурных трансформаций. В статье исследуются социально-философские аспекты данной проблемы в контексте процессов «модернизации» и «постмодернизации». Рассмотрение осуществляется на базе социально-философских идей М. Вебера, М. Хоркхаймера и Т. Адорно, Ж.-Ф. Лиотара, Э. Гидденса, В.Г. Федотовой и др.

***Ключевые слова:** социокультурные трансформации, модернизация и постмодернизация, рациональность, инструментализация разума, легитимация и делегитимация, проблема самолегитимации общества.*

Социокультурные трансформации с особой остротой ставят проблему самолегитимации общества. Речь идет в конечном итоге о поиске социумом способов самоописания и самообоснования в меняющихся реалиях. Современная социокультурная ситуация, выкристаллизовывающаяся в условиях глобализации (переходящей в глокализацию), может репрезентироваться с привлечением различных терминологических средств и концептуально-смысловых подходов. Большинство из них так или иначе оказываются соотношенными с рефлексиями по поводу наследия Новоевропейской эпохи (эпохи модерна), перспектив, порожденных ею представлений о разуме, субъекте, науке, философии, истории и т. д. Ставшее уже привычным определение наличного состояния общества и культуры как постмодерна оказывается с самого начала подверженным различным корректировкам и переопределениям: от концептов «незавершенного модерна» (Ю. Хабермас), «радикального, рефлексивного модерна» (Э. Гидденс) до пытающихся выразить самые новейшие социокультурные тенденции концептов «альтермодерна», «трансмодерна», «метамодерна», «постпостмодерна» и др. (Н. Буррио, Э. Дуссерль, Т. Вермюлен и Р. ван ден Аккер, М. Эпштейн, Н. Маньковская и др.). В любом случае связка «модерн – постмодерн» остается важным инструментом анализа наличного состояния социокультурной реальности, ее динамики, более того – ключевым пунктом, задающим координаты описания таковых.

Производной от связки «модерн – постмодерн» является терминологическая пара «модернизация» и «постмодернизация». Следует отметить, что последний из данных терминов («постмодернизация»), в отличие от других – «модерн» («эпоха модернити»), «постмодерн» («эпоха постмодернити»), «модернизация», – не является до сих пор широко распространенным и принятым. В рамках социально-философских установок, фундирующих ставшую уже привычной концепцию модернизации, под таковой (модернизацией) понимается процесс перехода от обществ традиционалистского, домодерного типа к обществу современному (модерному). Если первые характеризуются доминированием традиций над инновациями и сопряженным с этим религиозно-мифологическим обоснованием привычных форм жизни, то второе может быть обозначено как техногенное: важнейшими факторами его функционирования и развития становятся наука и техника, обеспечивающие возможность постоянного технологического прогресса и расширенного социального воспроизводства [15, с. 3–4]. Переход от одного типа общества к другому может быть осмыслен как весьма противоречивый процесс, связанный с драматическим переворачиванием ценностных оснований традиционного общества (так, например, Г. Зиммель говорит о переходе «от вечного прошлого к вечному настоящему», Ф. Тённис – «от общности к обществу», М. Вебер – от господства традиций и ценностной рациональности к целевой и формальной рациональности). При этом классическая концепция модернизации исходит из приоритетности социально-экономического развития, а сам модернизационный процесс применительно к западным обществам трактуется преимущественно как их вестернизацию, предполагающую в качестве итога хозяйственных, общественно-политических и иных преобразований трансформацию традиционной социокультурной идентичности этих обществ [1, с. 16; 16, с. 153–178].

Если процесс перехода от традиционного к современному, техногенному типу общества описывается посредством концепта «модернизация», то для выражения происходящих с последней трети XX в. трансформаций, связанных с движением техногенного общества к новой фазе своего развития (переход от фазы индустриализма к постиндустриализму, к информационному обществу, обществу знаний), ряд авторов может задействовать генетически производный от культурфилософского концепта «постмодерн» концепт «постмодернизация» (Р. Инглхарт, Х. Клингенман, В.Г. Федотова и др.). Речь при этом идет скорее не об означивании некоего состояния исчерпанности модернизационных импульсов как таковых, а о своего рода «постсовременной модернизации», в условиях которой очевидной становится ограниченность классических

модернизационных подходов и новое звучание приобретает проблема самолегитимации общества (включая его самописание и самообоснование) в меняющихся реалиях¹.

Как известно, важнейшим фактором, влияющим на горизонт легитимационных практик (включающих как базовый компонент легитимирующие дискурсы), с модерной эпохи стала наука. Это определяется открывающимися и осознаваемыми возможностями научного знания, его прагматически-технологических применений (не только объяснять и предсказывать, но также на этой основе контролировать и преобразовывать различные сферы сущего). Апология активистской установки в обществе, вставшем на путь техногенного развития, сопряжена с культом научного знания, служащего целям эффективного действия. Утверждая себя в качестве рациональной, конструктивной и эмансипирующей силы, бурно развивающаяся опытно-экспериментальная и теоретическая наука стимулирует утверждение в массовом сознании прогрессистски-рационалистических установок. В этом контексте в новоевропейском обществе завершено оформление получил образ классической рациональности с ее представлением об универсальном *ratio*, притязавшем на постижение мира в его объективно-сущностном измерении и обоснование в финальной инстанции всей системы человеческой жизнедеятельности. Дальнейший опыт социокультурного развития превращает данные мировоззренческие установки в предмет настойчивой критической рефлексии, проблематизируя и в значительной степени релятивизируя их.

¹ Прежде всего, происходит отказ от характерных для традиционных концепций модернизации жестко-детерминистических схем и трактовок модернизационного процесса преимущественно как вестернизации. Так, согласно Р. Инглхарту (Инглегарту), движение от модернизации к постмодернизации связано с акцентированием роли культурных, ценностных факторов и их сложной взаимообусловленности с факторами экономическими, социальными, политическими в становления новых, постсовременных форм социальности. При этом, как полагает американский социолог, стратегическая линия постмодернизации в наиболее развитых регионах мира сопряжена с межпоколенческим транзитом от ценностей материалистических к постматериалистическим (подразумевается, что по мере достижения обществом высоких стандартов жизни и социальных гарантий на первый план начинают выходить установки индивидуальной самореализации и автономии, включая вопросы прав человека, религиозной, этнической и сексуальной терпимости), что становится важнейшим фактором общественных процессов (см., напр.: [7; 8]). В.Г. Федотова в данной связи замечает, что суть постмодернизации не следует сводить к «чистым декларациям» о переходе к постматериалистическим ценностям. При этом она, в ряде других моментов соглашаясь с Р. Инглхартом, утверждает, что постмодернизация – это преобразованная под воздействием постмодернистских культурфилософских доктрин концепция развития, которая «меняет представление о соотношении ценностей и институтов в пользу доминирования ценностей и их способности к производству институтов» [16, с. 209]. В целом же в рамках концепций постмодернизации речь может идти о становлении сообществ с весьма подвижной организацией (включающей как важный компонент «неформальную социальность»), для которых очень важным оказывается поиск эффективных способов самолегитимации (см., напр.: [1, с. 21–22]).

Следует акцентировать, что стремительно возрастающая в современном обществе научная специализация влечет за собой постоянное увеличение роли специализированных научных дискурсов в обосновании различных сфер человеческой деятельности. Детальная проработанность соответствующих предметных областей, множество парадигм в знании неимоверно углубляют и диверсифицируют наше видение реальности, помогают определиться с набором конкретных инструментальных практик в решении возникающих проблем. При этом наука, взятая в контексте своих прагматически-технологических применений и, соответственно, выстраивающая определенный порядок бытия в режиме формальной рациональности (калькуляция, упорядочение, систематизация, схематизация) и инструментального разума (быть средством целедостижения, «покорения мира»), стимулирует прогрессирующую делегитимацию дискурсов, стремящихся к обоснованию форм человеческого опыта и деятельности с позиций устремленности к некой «финальной», «предельной» перспективе (включая «предельное» обоснование самого научного познания).

На этом фоне весьма значимой является постмодернистская рефлексия над кризисом метанарративных обоснований в структуре современной рациональности. Таковые, как акцентирует известный философ-постмодернист Ж.-Ф. Лиотар, получили свое предельное выражение и оформление в новоевропейском философско-метафизическом дискурсе, цель которого заключалась не только в легитимации собственного научного знания, существующих социальных и политических институтов, этических представлений о добре и справедливости, но и всего образа жизни и стиля мышления, в придании им универсального характера. Осуществляя критику подобного обосновывающего метафизического дискурса, Лиотар отмечает, что таковой (метадискурс, метанарратив) стремится обеспечить оправдание универсальной, всеобъемлющей истины и, в пределе, установить тотальную систематизацию универсума [11, с. 9–13, 79–91]. Все это, в логике постмодерна, есть не что иное, как форма и проявление тотализирующего дискурса вообще.

Двигаясь в русле постмодернистской интеллектуальной парадигмы, современный английский неомарксист Т. Иглтон говорит о «метатекстах», «тайная задача которых состояла в том, чтобы обосновать и узаконить иллюзию существования “всеобщей” человеческой истории». Будучи связанными с «инструментальностью Разума и фетишизацией тотальности», подобные «метатексты» в реальности есть не что иное, как проявление «ностальгической потребности в самораспространении и самоузаконении» [9, с. 1023]. Согласно данному автору, «мы переживаем сейчас процесс пробуждения от кошмара модернизма, с его инструментальностью Разума и фетишизацией тотальности, и перехода к плюрализму постмодернизма – этому миру разнородных стилей жизни и разнородных игровых ходов». При этом, как он полагает, «наука и философия

должны освободиться от балласта грандиозных метафизических претензий и взглянуть на себя с большей скромностью как на еще один возможный набор текстов» [9, с. 1023]. В этих словах звучит умонастроение, доминирующее среди постмодернистских теоретиков и определяющее сам стиль их теоретизирования.

Согласно Ж.-Ф. Лиотару, суть легитимирующих метаповествований модерна заключается в том, что в их рамках человечество предстает как коллективный универсальный субъект, движущийся к собственной эмансипации посредством общих правил, допустимых во всех языковых играх, и легитимность любого высказывания обеспечивается вкладом в эту эмансипацию. Дискурс Просвещения, наиболее ярко воплотивший дух современной эпохи, подразумевает, что «герой познания» работает ради великой этико-политической цели, всеобщего мира и блага [11, с. 10]. Легитимация осуществляется здесь через метарассказ, включающий философию истории, которая предполагает определенный проект будущего и в этом смысле имеет телеологический характер. Ярчайшими примерами таких легитимационных стратегий являются философии истории Г. Гегеля и К. Маркса, воплотившие нарративы Просвещения, связанные с верой в прогресс и освобождение человечества. Идеи прогресса разумности и свободы, грядущего прыжка «из царства необходимости в царство свободы» задают метаисторическую перспективу, в осуществлении которой, как утверждается, история и обретает свой смысл, оправдывающий исторические пертурбации, мучения и исчезновение народов, страдающих и исчезающих по одной простой причине – они оказались на пути истории.

Логику и экзистенциальные основания тяги к подобной перспективе видения истории прекрасно проясняют и иллюстрируют слова философа и историка религии М. Элиаде, обращенные к реалиям XX в.: «...в наши дни, когда никому не дано избежать давления истории, как мог бы человек переносить катастрофы и “ужасы истории” – от депортации и массовых убийств до атомной бомбардировки, – если бы за ними невозможно было почувствовать никакого знака, никакого трансисторического замысла, если все они являются не чем иным, как слепой игрой экономических, социальных или политических сил или, еще хуже, следствием “свобод”, которыми меньшинство владеет и своекорыстно пользуется прямо на глазах истории» [21, с. 135]. Метаисторическая перспектива становится в таком случае не только целеполагающим фактором, но и формой «теодицеи» – историоидицей. Но дело в том, что глобальная метаисторическая перспектива, задаваемая определенными тотализирующими идеологиями, подготовила немислимые ранее социально-исторические трагедии и стала в XX в. формой их оправдания.

В этой связи следует отметить, что классический метадискурс со времен возникновения философии обычно имел онтологизирующий характер. Речь в нем шла о выявлении объективно-онтологического, сущностного порядка бытия, вписанного в человеческую – индивидуальную

и общественную – действительность. В таком случае подразумевается, что легитимность в онтологическом плане означает признание человеком порядка как нормы бытия, принятие порядка как качества, распространяющегося не только на человеческое бытие, но и на все сущее вообще. Но с автономизацией субъекта и его дистанцированием от мира в Новое время возникает понятие формального, себя самого удостоверяющего *ratio*. В результате начинает господствовать понимание разума как инструмента. Выступая в виде абстрактного и формального мыслительного механизма, разум предстает «характеристикой не действительности, а только мыслящего и действующего субъекта. Он имеет дело прежде всего с соотношением целей, с одной стороны, и средств и методов их достижения – с другой» [17, с. 30–31]. Разум, понятый таким образом как *ratio*, противолежащий бытию (бытию, представляемому как то, что должно быть познано, подчинено, преобразовано), приобретает все более выраженные репрессивные функции по отношению к природе как вне человека, так и в самом человеке. Разум становится средством детальной регламентации, упорядочения, систематизации сущего в соответствии с интенциями властного самоутверждения, навязывания своей воли миру. Известные представители франкфуртской школы неомарксизма М. Хоркхаймер и Т. Адорно в данной связи утверждали, что само «пробуждение субъекта куплено ценой признания власти в качестве принципа всех отношений» [19, с. 22].

Достаточно влиятельна концепция «негативной диалектики Просвещения», созданная данными авторами еще в середине 40-х гг. прошлого века. Рассматривая Просвещение в самом широком смысле как идеологию «расколдовывания мира» и прогрессизма [19, с. 16–18] и двигаясь в русле самокритики разума, Хоркхаймер и Адорно говорят о парадоксе прогресса рациональности. По их мысли, просвещенческий рационализм, изначально движимый эмансипаторскими установками, установками освобождения человека от диктата всего неразумного, приходит к самоотрицанию, превращаясь в форму идеологического обоснования новых форм господства. Стремясь разрушить вековые мифы, он порождает новую социальную мифологию, определяющую массовое сознание последующей индустриальной эпохи.

Не сомневаясь в том, что свобода в обществе неотделима от просвещенного мышления, Хоркхаймер и Адорно при этом полагают, «что понятие именно этого мышления, ничуть ни в меньшей степени чем конкретные исторические формы, институты общества, с которыми оно неразрывно связано, уже содержит в себе зародыши того регресса, который сегодня наблюдается повсюду». Соответственно, авторы акцентируют, что «если Просвещение не вбирает рефлексии этого возвратного момента в себя, оно выносит самому себе приговор» [19, с. 10–11]. Речь в конечном итоге идет о «регрессии Просвещения» к идеологии, находя-

щей свое образцовое воплощение в современной культуриндустрии, индустрии сознания (включая массмедиа, киноиндустрию, шоу-бизнес и др.), продуцирующей и направляющей потребности и содержание сознания человека в обществе массового потребления [19, с. 14, 180]. В наличных реалиях современного общества, согласно неомарксистским теоретикам, «Просвещение состоит... прежде всего в калькуляции воздействия, техники изготовления и распространения; по своему собственному содержанию идеология исчерпывается идолотризацией существующего и той власти, которой контролируется данная техника» [19, с. 14].

Имея в виду более широкий контекст отношений просвещенческого разума с сущим, Хоркхаймер и Адорно отмечают, что его стремление подчинить себе природу (как вне человека, так и в самом человеке) оборачивается господством «слепо объективного» (см. [19, с. 14, 104–148]). Показательно, что, рассматривая мифологизирующие функции современной культуриндустрии, неразрывно связанной с научно-техническими новациями, данные авторы сосредотачиваются на присущей ей «тенденции превращать себя в совокупность протокольных предложений», «в фотографическое отображение... бытия» и именно благодаря этому оказываться «неоспоримым пророком и апологетом существующего» [19, с. 184–185].

Обратимся в данной связи к В.Н. Фурсу, который следующим образом результирует и комментирует суть выявляемой Хоркхаймером и Адорно «негативной диалектики прогресса»: «То, что возникает как триумф субъективной рациональности – подчинение всякого сущего логическому формализму, оплачено в действительности подчинением разума непосредственно наличному. Познание ограничивается повторением наличного, мысль превращается в простую тавтологию. Чем более мыслительная машинерия подчиняет себе все налично сущее, тем более слепо она довольствуется его репродукцией». Но в таком случае, как акцентирует комментатор, победа разума над мифологизирующим сознанием оказывается мнимой: «...Просвещение возвращается к мифологии, от которой оно никогда не могло избавиться; мифология отражала в своих образах сущность налично сущего как истину, утверждая фактическое. В просвещенном мире мифология вошла в сферу профанного: наличное существование, принципиально очищенное от демонов, приобретает в своей голой естественности brutальный характер, который прежде приписывался демонам» [17, с. 31]. Продолжая далее суммировать обнаруживаемые Хоркхаймером и Адорно парадоксальные результаты Просвещения, В.Н. Фурс подводит итог: «...культурное творчество сплетается сегодня с новейшей технологией массового товарного производства; индустрия культуры становится научно выверенным средством манипуляции сознанием и поведением масс.<...> Тем самым предмет-

ное окружение человека и его культурная среда оказываются замкнутыми в одном и том же измерении, за пределы которого, как кажется, вообще нет выхода» [17, с. 31].

Таким образом, общий итог, к которому приходят представители критической социальной теории, оказывается очевидным. По их мысли, место умерших демонов и богов в современном обществе занимает индустрия массовой культуры, массового сознания, стремящаяся заместить религию в ее функции легитимации господства [19, с. 149–209]. Соответственно, процесс «расколдовывания мира» оборачивается массивными манипулятивными практиками в рамках общества массового потребления. И определяющая роль здесь, как отмечают Хоркхаймер и Адорно, принадлежит техническим новациям, продуцируемым наукой (радио, кино, современные массмедиа и мн. др.).

Несомненно, что новоевропейская наука и связанная с ней техническая рациональность² во многом определили специфику способов идеологического воздействия на человека в детрадиционализирующемся социуме. Так, большинство возникающих в модерном обществе социально-политических идеологий начинают активно апеллировать к науке, к ее методологическим средствам. Речь в конечном итоге может идти о культивировании умонастроений, связанных с установкой на предельную рационализацию и «позитивизацию» различных сфер человеческой жизнедеятельности. М. Хоркхаймер и Т. Адорно в данной связи указывали на реализацию тенденции «превращения Просвещения в позитивизм», идеологию которого они обозначали как «миф того, что имеет место быть» [19, с. 6]. Известный русский философ-персоналист Н. Бердяев, имея в виду подобные процессы и их последствия для «сферы духа», культуры, акцентировал важность разведения «науки» как таковой и того, что он обозначал как «научность» (имея в виду под последней идеологическую абсолютизацию науки). Подчеркивая несомненную ценность науки (она есть «неоспоримый факт, нужный человеку»), мыслитель при этом подвергал критике идеологию абсолютизированной «научности». По его мысли, последняя есть «перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науки. Научность покоится на вере в то, что наука есть верховный критерий всей жизни духа, что установленному ей распорядку все должны покоряться, что ее запреты и разрешения имеют решающее значение повсеместно... Никто не станет возражать против требования научности в науке». Но, как полагал философ, в применении к другим сферам духовной жизни «научность не есть наука, и добыта она не из науки» [3, с. 264–265].

Как известно, с конца XIX в. многие мыслители осуществляют критику гипертрофированных сайентистских ориентаций в обществе и

² Как отмечают М. Хоркхаймер и Т. Адорно, «техническая рациональность сегодня является рациональностью самого господства как такового» [19, с. 151].

культуре. Такая критика, как правило, разворачивается в неразрывной связи с развенчанием порождаемых современной эпохой процессов тотальной инструментализации разума, а если шире – сферы «духа» вообще. В качестве одного из проявлений гипертрофированной сайентификации может рассматриваться настойчивое стремление разума всецело обосновать научными средствами, «онаучить» установки, которые сами по себе вытекают из сферы ценностных императивов и предпочтений. Рассмотрение данной ситуации обычно сопрягается с рефлексией на широкий социокультурный контекст, в котором представляется укорененным «позитивно-научный» разум. На первый план при этом выходит осмысление различия между тем состоянием культуры и человеческого сознания, когда продуцируемые в их основаниях фундаментальные целевые, ценностно-смысловые установки еще не подвергнуты тотальной проблематизации (в том числе и в эпоху Просвещения с ее культом разума, эмансипации, прогресса), и тем их (культуры и сознания) состоянием, которое обусловлено вхождением процессов социальной рационализации в фазу последовательной деабсолютизации аксиологических представлений. Очевидно, что ценностно-смысловые установки, локализуемые в рамках второй перспективы, подвергаясь здесь последовательной проблематизации, предстают перед сознанием как «свободно конкурирующие и сталкивающиеся». Создатель одной из классических социологических теорий рациональности М. Вебер в данной связи отмечал, что методично разворачиваемый процесс рационализации в итоге приводит нас к осознанию «невозможности безусловного “научного” оправдания практической позиции – кроме того случая, когда обсуждаются средства достижения заранее намеченной цели» [5, с. 725]. Метафорически обозначая соотношение различных «ценностно-целевых порядков мира» как «борьбу богов», он отмечал, что «этими богами и их борьбой правит судьба, но вовсе не “наука”» [5, с. 725, 726]. В такой форме немецкий ученый и мыслитель диагностировал контуры новой духовной ситуации, обнаруживающей ограниченность ряда фундаментальных мировоззренческих установок современной эпохи и запускающей процесс их делегитимации.

Выше уже было отмечено, что тема инструментализации и формализации разума, противоречивого взаимодействия данных процессов с процессами на уровне базовых структур жизненного мира человека выступает одной из важнейших в постклассическом социально-философском дискурсе. Очевидно, что осуществляемое обществом модерна «расколдовывание» универсума оборачивается десакрализующими сам разум представлениями о том, что он как таковой «исчислителен». Согласно утверждению современного американского этика и политического философа А. Макинтайра, подобным образом функционирующий разум «может определять истины факта и математические отношения. В практической области он может говорить только о средствах. О целях он должен

молчать» (цит. по: [18, с. 67]). Утвердившийся и получивший доминирование формальный, инструментально-процедурный тип рациональности, имея дело прежде всего с соотношением целей, с одной стороны, и средств и методов их достижения – с другой, предполагает сами цели в качестве некоей данности и принимает их без объективного оправдания, оценивая преимущественно по соответствию интересам субъекта [17, с. 30–31]. Многие современные отечественные исследователи акцентируют, что в ситуации социальной аномии, связанной с прогрессирующей деструкцией сферы устоявшихся ценностей и смыслов, задающих горизонт инструментального применения разума, подобная трансформация структур рациональности может переживаться в пределе «как невозможность формулирования целей в равной мере как индивидуального, так и общественного развития» [12, с. 406], как «неспособность человека к планированию и достижению долговременных целей, жизненных стратегий и подмена их немедленными, пусть и не столь существенными результатами» [16, с. 15].

Возвращаясь в этой связи к специфическому дискурсу теоретиков постмодерна, следует обратить внимание на осуществляемую ими констатацию (которая одновременно есть и некая заявленная позиция): в ситуации кризиса классических метадискурсов модерна (связываемого с кризисом классического образа рациональности вообще) центр легитимирующих функций естественным образом переносится в сферу микронарративов, обеспечивающих переходы между гетерогенными языковыми играми и образующих ткань нашего повседневного мира. При этом акцентирование роли повседневности оказывается соотношенным с ее децентрированием: составляющие ее основу микронарративы мыслятся в своей локальности, как то, что не претендует на построение единого социокультурного пространства, в рамках которого все элементы занимают соответствующее место в системной целостности. Более того, как полагает Ж.-Ф. Лиотар, «консенсус – это горизонт, он всегда недостижим», в лучшем случае он есть лишь одно из состояний дискуссии, но не ее окончание и цель. «Концом ее скорее является паралогия» [11, с. 146, 156]. В таком случае признается лишь локальный, временный характер консенсуса, достигаемого в языковых сообществах. Отсюда следует утверждаемая в ходе постмодернистской рефлексии над наличной социокультурной ситуацией парадоксальная модель легитимации. Данная модель предполагает не достижение консенсуса, а нарушение единства, расхождение, различие, локальность и паралогию [11, с. 157–159].

Показательным в этой связи является то, что такой значительный постмодернистский философ, как Р. Рорти, говоря о стремлении Ж.-Ф. Лиотара избежать господства метанарративов, отмечает, что это может иметь своим следствием, в числе прочего, отказ от ряда установок классической либеральной традиции [14]. С другой стороны, один из вли-

ятельнейших оппонентов постмодернистского способа философской рефлексии Ю. Хабермас, имея в виду характерную для этого способа тотальную критику и неприятие универсализирующих обоснований, указывает на тенденцию устранения теоретической философии как таковой. При этом это квалифицируется «философом незавершенного модерна» как разновидность неоконсерватизма. Речь идет о том, что отсутствие всяких выраженных стандартов и критериев рациональности влечет за собой отказ от концепции рациональной критики существующих институтов и их реформирования, которая, как известно, лежит в основе проекта Просвещения [13, с. 32].

Широко известно, что постмодернистский дискурс, противопоставляя себя классическому дискурсу с его акцентом на «едином» и «тождественном», развенчивая всякую попытку универсализирующего обоснования в качестве проявления тотализирующего дискурса, оказывается соотношенным с обоснованием, философской легитимацией социокультурных и политических стратегий мультикультурализма. В данной связи следует отметить, что культурное многообразие в современном мире, несомненно, является естественным и неизбежным, более того, нужным и плодотворным. Но в таких реалиях мультикультурализм может обнаруживать и свои негативные стороны в том случае, если он выступает «не просто как констатация этого многообразия, а как политика, направленная на поддержание разделительных линий и изгоняющая общее из многообразия» [16, с. 450]. Следует согласиться с утверждением, что мультикультурально ориентированные дискурсы и стратегии для обретения ими позитивной направленности объективно нуждаются «в “идеологиях консенсуса”, для возможности построения которых... надо отказаться от прежних взглядов на идеологию и науку, на способы их функционирования» [10, с. 232]. При этом, как отмечает В.Г. Федотова, термин «постмодернизация» необходим «для подчеркивания нового типа перехода к будущему – модернизации на основе собственной традиционной идентичности. Его можно назвать и новой моделью модернизации, и отказом от модернизации», трактуемой в ее первоначальном сугубо вестернизаторском смысле [16, с. 208].

В условиях происходящего слома многих прежних парадигм развития современное общество предстает и все чаще осмысливается как «общество риска» (см., напр.: [2; 4; 6]). В качестве принципиально важной при этом выступает проблема выстраивания стратегий долговременного устойчивого развития и их легитимации, как на уровне отдельных стран и регионов, так и в рамках мирового сообщества в целом. Особую значимость обретает в этой связи бережное использование всех имеющихся социокультурных ресурсов (своего рода «социальная экология»). Наследие «проекта модерна», подвергаемое рефлексивному осмыслению, несомненно, должно быть при этом удерживаемо и обогащаемо теми социокультурными ресурсами, которые не были востребованы в его рамках

и которые сегодня «встраиваются в постсовременный мир, дополняя меняющуюся современность» (В.Г. Федотова). Речь в таком случае идет как о многообразии существующих культур, так и о тех содержаниях собственной культурной традиции, которые были преданы забвению и даже утеряны в ходе модернизации. При этом важно понимать, что акцентирование лишь этих аспектов традиции может приводить к тому, что начинает доминировать неоархаика, а тенденции эпохи модерна начинают ослабевать (см., напр.: [20]).

При всей сложности и противоречивости вышеобозначенных процессов таковые, в целом, локализуемы в рамках логики современного посттрадиционализма. Согласно справедливому утверждению Э. Гидденса, в современном мире самим традициям начинают следовать «все менее традиционным способом». Более того, именно в этом, как полагает британский социолог, и кроется их будущее: «Традиции будут и далее поддерживаться настолько, насколько они реально оправданы – не с точки зрения их внутренних ритуалов, а в сравнении с другими традициями и образом действий» [6, с. 61]. Очевидно, что в наличных реалиях, раскрывающих перед субъектами (как индивидуальными, так и коллективными) все новые и новые возможности выбора, увеличивающие объем принимаемых решений, люди должны «гораздо активнее, чем раньше, создавать и воссоздавать собственную идентичность» [6, с. 63]. Именно плюралистичность ценностных миров, традиций в современном мире, осознание их «сделанности» стимулируют все более рефлексивное отношение к таковым: выборочно подходя к традициям, конструируя и реконструируя их, мы тем самым конструируем собственную идентичность.

В этой связи наиболее продуктивной представляется позиция тех теоретиков (Ю. Хабермас, Э. Гидденс, Р. Бернстайн и др.), которые, стремясь сохранить позитивные достижения современной эпохи, в качестве основополагающего её завоевания указывают на свободную рефлексивность, побуждающую субъектов к постоянному самоопределению и рациональному выбору. Как принципиально важная при этом предстает задача нового интеллектуально-мировоззренческого синтеза, трансформирующего присущие современной эпохе способы самоописания и самообоснования общества в духе реалий постклассической эпохи, пронизанной установками ценностно-смысловой плюралистичности. Сама возможность такого синтеза обосновывается и осуществляется в контексте герменевтических и коммуникативных установок, утвердившихся в качестве базы современного социогуманитарного знания. В более широком смысле речь идет о свершающейся трансформации структуры рациональности: от монологической – самоуверяющейся и стремящейся полагать себя и свои основания в себе самой – к коммуникативной – видящей всякую рациональность и ее основания в контексте intersubjectивного взаимодействия, диалога.

Список литературы

1. Артамонова Ю.Д., Демчук А.Л. Постмодерн или постмодернизация?: (Опыты концептуализации ценностных изменений) // Политическая наука. 2002. № 2. С. 8–24.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 382 с.
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
4. Бехман Г. Современное общество как общество риска // Вопросы философии. 2007. № 1. С. 26–46.
5. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
6. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М.: Весь мир, 2004. 120 с.
7. Инглегарт Р. Культурный сдвиг в зрелом индустриальном обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С. 249–260.
8. Инглегарт Р. Модернизация и постмодернизация // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С. 261–291.
9. Кнабе Г.С. Избранные труды. Теория и история культуры. М.: Летний сад, 2006. 1198 с.
10. Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 1995. 278 с.
11. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
12. Перов В.Ю. Этика дискурса и коммуникативные практики // Коммуникация и образование: сб. ст. / под ред. С.И. Дудника. СПб.: Санкт-Петерб. филос. общество, 2004. 448 с.
13. Родионов С.Н. Постмодернистский дискурс и «легитимация» логоцентризма // Вестник СевКавГТУ. Сер. «Гуманитарные науки». 2004. № 1 (11). С. 26–34.
14. Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм [Электронный ресурс]. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_09/1999_9_08.htm#_ftn1 (дата обращения: 02.03.2021).
15. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 3–8.
16. Федотова В.Г. Хорошее общество. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 544 с.
17. Фурс В.Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. Минск: ЗАО «Экономпресс», 2000. 224 с.
18. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. 382 с.
19. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. 312 с.

20. Чучин-Русов А.Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика? // Вопросы философии. 1999. № 4. С. 24–41.
21. Элиаде М. Космос и история: избр. работы. М.: Прогресс, 1987. 312 с.

**THE PROBLEM OF SELF-LEGITIMIZATION OF SOCIETY
IN THE CONTEXT OF MODERNIZATION
AND POSTMODERNIZATION PROCESSES:
SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECTS**

S.V. Kozlov

Tver State University, Tver

The problem of self-legitimization of society includes the search by society for effective ways of self-description and self-justification. This problem becomes particularly relevant in the conditions of significant socio-cultural transformations. The paper explores the socio-philosophical aspects of this problem in the context of the processes of «modernization» and «postmodernization». The analysis is carried out on the basis of the socio-philosophical ideas of M. Weber, M. Horkheimer and T. Adorno, J.-F. Lyotard, A. Giddens, V.G. Fedotova and others.

Keywords: *socio-cultural transformations, modernization and postmodernization, rationality, instrumentalization of reason, legitimization and deligitimation, the problem of self-legitimization of society.*

Об авторе:

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

УДК 1(091):316.3

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.031

ДИСТРИБУЦИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ИДЕЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Н.Н. Равочкин

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

Многомерные и сложные изменения реалий, которые можно наблюдать в современной общественной жизни, происходят под влиянием множества самых различных факторов. Однако даже невзирая на произошедший в социальных науках идеационный поворот, большинство исследователей все еще настаивают на материалистических интерпретациях этих процессов. Неполнота таких объяснений соответствующим образом порождает пробелы, которые требуют нетривиального и своевременного социально-философского осмысления. Включение идеальных параметров способно преодолеть порочный круг, заданный пониманием трансформационных процессов через многочисленные материальные изменения. Настоящая статья посвящена рассмотрению дистрибуции социальных идей как самостоятельного фактора, объясняющего преобразование в современном мире. Теоретико-методологическую базу исследования составили современные научные работы и разработанный автором мультипарадигмальный подход изучения социальных преобразований, учитывающий положения акторно-сетевой теории, неинституционализма, мир-системного анализа, нарративного подхода, теории фреймов и ряда других исследовательских установок. Определено, что дистрибуция социальных идей уходит корнями еще в античные социально-философские концепции, но обретает действенную мощь лишь в Новое время. Показана тесная связь понимания дистрибуции идей с рациональной деятельностью. Выявлено, что в современном мире на основании комбинирования традиционных методов транслирования идей акторы все чаще прибегают к их сочетанию с психологическими знаниями и компьютерными технологиями. На основе анализа современности установлено, что неиссякаемый плюрализм методов дистрибуции и переход в иррациональную плоскость дает больший прагматический эффект и в духе классической праксиологии позволяет оптимизировать ресурсы, используемые влиятельными субъектами при дистрибуции идей в процессе инициирования и проведения социальных преобразований.

Ключевые слова: *идея, дистрибуция, социальные преобразования, властные акторы, интеллектуалы, общество, социальная инженерия, сознание.*

Философское понимание динамики общественного развития предполагает содержательный основания реализуемых социальных преобразований. Ранее мы неоднократно отмечали, что интеллектуальными основаниями, которые к тому же представляют собой самостоятельные объяснительные факторы самых различных изменений в обществах, являются социальные идеи. Помимо онтологии и гносеологии, выявляющих главным образом их сущность, и аксиологии, концентрирующейся на конгруэнтности ценностных оснований ментальных конструктов, философское понимание требует учета праксиологии идей, которая, по нашему мнению, помимо результатов самих перемен в общественной жизни учитывает механизмы и пути их дистрибуции.

В самом общем виде «дистрибуцию» можно интерпретировать как распределение каких-либо объектов в определенной социосфере. Например, лингвисты определяют данный процесс через установление назначения вербальных единиц в потоке речи или целой языковой системе, а также посредством установлений закономерных сочетаний между ними. Даже в этом случае очевидна значимость контекстов, в которых используются конкретные звуки. На наш взгляд, инструментальное значение дистрибуции при разборе кейсов, сопряженных с социальными идеями, конечно, при успешной реализации самих интеллектуальных конструктов, открывает широкие возможности по очерчиванию предметного поля и определению состояний тех или иных феноменов, на которые они оказывают самое непосредственное влияние.

Вышеизложенное подсказывает, что не только содержание социальных идей, но и их понимание определены контекстом их социального происхождения, функционирования и дистрибуции по всем допустимым и возможным каналам и способам транслирования. Важно, что для эффективного родового определения конкретной социальной идеи необходимо зафиксировать максимальное число проявлений, что существенно затрудняется при переводе, к примеру, английских исходных посылок на какие-либо неевропейские национальные языки. Дополнительную трудность при концептуализации идей создают намерения акторов, которые могут подать комбинации ментальных конструктов в явной, расплывчатой или декларативной форме, что требует от идееведов не только точного знания конкретных идей, но и умения аргументированного определения явных намерений влиятельных субъектов, которые, к слову, далеко не всегда можно оценить во время непосредственного восприятия их интенций. Обычно при декларативной форме подачи идей, которая используется при частой подмене демократических устремлений, требуется ход от обратного – сначала анализ результатов воплощения социальных идей, а уже затем – понимание первоначально сообщаемого содержания.

Однако для адекватного социально-философского понимания расширим понимание дистрибуции. Так, для уже обозначенных влиятельных субъектов, реализующих социальные преобразования, ее логичней

определить в качестве процесса управления каналами сбыта существующих общественных феноменов, среди которых и находятся интересующие нас идеи. Прагматика такого понимания дистрибуции акцентирует внимание именно на управленческом аспекте распределения социальных идей. Этот пункт как нельзя лучше восполняет часто игнорируемый пробел и вписывается в общую схему идейной детерминации социальных преобразований, поскольку, в отличие от материалистических объяснений общественных процессов, привносит осознание контроля процессов дистрибуции и включает в себя «отбор, мотивацию участников, а также контроль и оценку качества их работы» [4, с. 404]. Мы видим, что, помимо собственно конкретизации процедур и расширения материалистического понимания изменений, данное уточнение дистрибутивных процессов априори учитывает контекстуальное поле реализации идей и отвечает каноническим требованиям прагматики, сводимым в первую очередь к тому, чтобы минимизировать негативные результаты изменений в общественной жизни и получить максимальную выгоду. Действительно, управлению, прежде всего, поддаются сами каналы дистрибутивного взаимодействия. В то же время наивно полагать, что акторы могут полностью контролировать поле, которое формирует систему контекстуальных связей и отношений между всеми субъектами, – и обширный фактологический материал, касающийся краха тоталитарных обществ, тому самое наглядное подтверждение. При анализе социальных идей (помимо собственно вскрытия каналов их трансляции) данное понимание дистрибуции позволяет также объяснить принципы взаимодействия 1) между сетями интеллектуалов и внутри них и 2) между этими сетями и различными властными и иными акторами (ТНК и гражданское общество).

Проблема воздействия на каналы трансляции идей как предметная область философских и междисциплинарных исследований предполагает существование дискуссий, которые главным образом затрагивают вопросы линейных и многоуровневых схем дистрибуции социальных идей. В целом дихотомическое деление имеющихся взглядов демонстрирует, что одни группы ученых утверждают отсутствие замысловатых и сложных многоуровневых способов и алгоритмов в угоду прямому взаимодействию акторов и всего общества, отмечая при этом, что идеи воспринимаются сразу же и, предположительно, приводят к незамедлительному эффекту [7]. Критика многоступенчатости обуславливается потерей социальными идеями своего прагматического эффекта и широкой аудитории, а также затруднениями их транслирования как такового. Это означает, что все социальные идеи должны передаваться непосредственно. В широком понимании это подразумевает линейный переход идей от сетей интеллектуалов через принимающих решения акторов к самым различным социальным группам. По нашему мнению, этот подход слишком упрощен и утопичен, поскольку игнорирует саму логику когнитивных и социальных процессов.

Другая же группа ученых отмечает наличие и использование различных медиапосредников (сегодня это СМИ и Интернет), отдельных ученых и настоящих «фабрик мысли». По большому счету, это понимание соответствует логике постсовременного мира и обеспечивает более конструктивное, а главное, всестороннее и индивидуально проектируемое доведение социальных идей и их более позитивное восприятие целевыми группами, на которых властные акторы стремятся оказать воздействие при реализации сопутствующих преобразований в общественной жизни.

Действительно, как бы то ни было, но сегодня социальные идеи как интеллектуальные основания реализации общественных трансформаций в абсолютном большинстве случаев формируются благодаря представителям новой теоретической и практической профессии – социальной инженерии. Как показал опыт XX столетия, указанная деятельность позволяет трансформировать общественные отношения, при этом трансляция социальных идей в усложняющемся мире требует от социального инженера креативных решений, а также использования таких инжиниринговых методов, которые бы, в отличие от идеологических манипуляций, были бы конгруэнтны и не замечены для массового человека.

По этому поводу Ю.М. Резник отмечает, что социальные инженеры обязаны сочетать в себе качества социолога и инженера, а высокий интеллект дополняется ориентацией на управление общественными процессами. Так, они должны уметь анализировать социальные процессы, объяснять причины их возникновения и возможные последствия, связанные с их реализацией, а также быть способными владеть инженерным мышлением для применения определенных технологий, способствующих более успешным трансформациям общественной системы [15]. Таким образом, социальная инженерия представляет собой область знания, которая включает в себя методы прикладных наук, направленные в первую очередь на рациональное целенаправленное изменение общественных систем с использованием фундаментальных знаний о них, а также предсказанием возможных результатов инициируемых преобразований.

Идея социальной инженерии зародилась вместе с формированием философской мысли, однако наибольшего расцвета достигла в XX в. в США и Великобритании. Начиная с 70-х гг. прошлого столетия одним из наиболее популярных методов микроуровня становится так называемый «фрикинг», под которым понимался «набор технологий, позволявший произвести взлом уличных телефонов, а далее с помощью методов СИ получить доступ к управлению телефонными сетями» [9, с. 21]. Можно утверждать, что рассматриваемая технология вдоль и поперек пронизана социальными идеями как интеллектуальными основаниями реализации преобразований, позволяющих изменять структуру общественного бытия.

Все же вернемся к историографии данной технологии. Научная литература свидетельствует о том, что в зачаточных формах социальная инженерия существовала с момента появления первых государств, сопряженных со становлением древнейших политико-правовых институтов. Действительно, история мысли подтверждает существование в ту пору рациональных механизмов социальной инженерии, предполагавших использование принципов рациональной дистрибуции идей как оснований трансформации общественной системы. Так, еще в платоновской концепции государства показывается, что механизмом изменения общественной системы становится дистрибуция социальных идей от стоящих у власти мудрецов к остальным гражданам.

Помимо мыслителей позднего Возрождения – раннего Нового времени, освободившихся от диктата религии и иных авторитетов, запустивших функциональную цепь современного образа мира, одним из приверженцев логики рациональных механизмов дистрибуции социальных идей становится И. Кант. Этот мыслитель признавал фундированный разумом коллективный договор в качестве валидного основания при создании гражданского общества, состоящего в системе «коллективного единства объединенной воли и интеграции частных интересов на основе принуждения» [14, с. 53]. В качестве одной из значимых причин формирования и последующего укрепления гражданского общества основоположник немецкой классической философской мысли полагает необходимость в развитии у каждого человека способностей осуществления разумного выбора и выдвижения на этой же основе тех или иных оценок. Использование ресурсов рационального способа познания и, что главное, рационального выбора – вот новые траектории, описывающие изменения общественных систем и обеспечивающие дистрибуцию социальных идей гражданского общества в конкретных контекстах. Как в платоновской концепции, существенным для Канта оказывается фактор образованности людей, который и становятся главным ресурсом для формирования республиканской формы правления [6, с. 21].

Безусловно, настоящим прорывом в теоретико-прикладном аспекте изучения дистрибуции социальных идей становится марксистская концепция. В «Манифесте коммунистической партии» утверждается, что идеи эксплуатации рабочего буржуазией состоят в том, что последней для поддержания собственного существования необходима постоянная модернизация орудий производства и вытекающие отсюда трансформации производственных отношений. Общеизвестно, что подобные перевороты предполагают сущностную перестройку экономических оснований общества и ревизию социальных идей, фундирующих наличное и будущее содержание отношений. Как отмечают К. Маркс и Ф. Энгельс, посредством эксплуатации мирового рынка буржуазия сделала производство и потребление всех стран космополитичным. Это означает, что «на смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за

счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству» [10, с. 111]. Основоположники марксистского учения показывают, что буржуазия все более уничтожает раздробленность средств производства, собственности и населения, централизуя в городах население и средства производства. Значимым следствием становится формирование политической централизации.

Несоответствие производственных отношений развившимся производительным силам влечет за собой изменение общественно-экономического базиса. За счет развития производительных сил буржуазия изменяет общественные отношения, что способствует переходу общества от феодальной формации к капиталистической. Подобная логика действует и по отношению к самому буржуазному обществу: производительные силы, находящиеся в распоряжении данного общества при определенном развитии средств производства, более не служат развитию буржуазных отношений собственности, что влечет за собой их смену. Маркс и Энгельс подчеркивают, что буржуазия сама порождает не только оружие против себя, но и главным образом формирует людей, которые направят его против нее самой, т. е. современных рабочих, пролетариат. В итоге дистрибуция буржуазных социальных идей предопределяет трансформацию общественных отношений в капиталистическом обществе, что позволяет рациональными способами и методами не просто теоретически объяснить пути изменений, но и осуществить необходимые преобразования на практике.

Приведенный абрис отражает, что рациональные механизмы дистрибуции социальных идей, которые облекаются в форму концептуальных оснований общественных преобразований, в самом деле наличествуют на протяжении развития интеллектуальной истории. Использование структур рационального мышления приводит к возможности и необходимости постоянного использования все более и более совершенных форм социального устройства, отражающих идеальные, по мнению их теоретиков, формы организации общественной жизни, а также желаемые варианты осуществления социальных взаимодействий.

Переходя к реалиям сегодняшнего дня, отметим, что с появлением и развитием новых связей и отношений и во многом благодаря техническому перевооружению общества происходит изменение классических принципов социальной инженерии. Вследствие этого можно зафиксировать трансформацию механизмов дистрибуции социальных идей, определяющих общественные преобразования. Постмодерновый мир показал, что наиболее эффективным методом дистрибуции социальных идей становится сочетание психологических приемов, позволяющих скрыть истинные манипулятивные приемы и цели воздействия на сознание це-

левых групп. По сути дела, правомерно утверждать, что в целях обеспечения необходимого прагматического эффекта властным акторам необходимо сочетать рациональные приемы дистрибуции идей с апелляцией к эмоциям аудитории.

В целом ряде современных англоязычных текстов представлены новые технологии социальной инженерии, лежащие в основу разработки адекватной методологии воздействия на массовое сознание. От технологий упомянутого выше фрикинга сегодня все чаще наблюдается переход к комбинации методов, в том числе с использованием интернет-технологий, после чего социальные инженеры прибегают к техникам скрытой манипуляции сознанием для получения необходимой информации и минимизации белых пятен на полотне анализируемой социальной реальности. Благодаря современной социальной инженерии интеллектуалы и властные акторы добиваются от индивидов институционализации необходимых действий, совершение которых люди если и могли помыслить, то, как правило, не осуществляли в системе хабиитуализированных практик.

Успешная реализация дистрибуции социальных идей в современном обществе также немислима без применения информационно-коммуникативных технологий, что позволяет получить широкую палитру новых способов воздействия на индивидов, удачно дополняющих даже нетривиальные комбинации рациональных и психологических приемов:

- тайное вмешательство, с помощью которого внимание человека отвлекается, ограничивается или расфокусируется. Этот метод манипуляции позволяет внушить человеку необходимость совершения требуемых действий;
- психологическое давление в форме перехвата инициативы и/или сокращения времени для принятия решения, что не позволяет человеку в нужный момент остаться на своей позиции и получить/передать столь желанную информацию;
- суггестия как использование качеств личности для имитации принятия самостоятельного решения;
- кибератака в форме внедрения вредоносных программ, вирусов или обхода защиты гаджетов [5];
- фишинг – метод выуживания нужной информации в форме интернет-мошенничества;
- кви про кво – прием, связанный с предложением мошенника помощи по решению существующих у индивидов технических проблем;
- дорожное яблоко – средство, в котором подбрасываются зараженные носители информации в местах, часто посещаемых целевыми жертвами.

Кажущаяся индивидуальная определенность и ограниченность перечисленных технологий с легкостью преодолеваются благодаря масштабированию воздействия, а также обычной включенности человека в систему intersубъективных отношений, что пластичным образом создает необходимые отпечатки на сознании других людей. Конечно, существуют и иные методы дистрибуции идей, которые в конечном счете приводят к совершению человеком и/или группой лиц требуемых действий. В итоге суммативный эффект воспринимаемого содержания, заложенных и каким-то образом подаваемых в этих методах дистрибуции социальных идеях, позволяет трансформировать общественные связи и отношения необходимым с точки зрения влиятельных субъектов образом.

При этом важно учитывать, что сегодня усиление роли представленных методов в самых различных областях общественного бытия объективирует необходимость законодательного описания и нормативного регулирования порочных действий злоумышленников, что в конечном счете предполагает дополнение или полную трансформацию текущей правовой базы. В этом осознании необходимости противодействия входящим в мейнстрим современности правонарушениям как нельзя лучше фиксируется опосредованное воздействие дистрибуции социальных идей на преобразование общественной жизни.

Однако продолжим рассмотрение механизмов прямой дистрибуции. Поскольку социальные идеи предполагают определенные изменения, то порой акторы навязывают большинству населения необходимые паттерны социальных взаимодействий при помощи использования ресурсов рекламы и уже упомянутых новых медиа. Современный мир, построенный на принципах экономики впечатлений, шоу и потребления придает рекламе статус действенного инструмента дистрибуции социальных идей, которая к тому же использует методы нейромаркетинга: «Повторное проговаривание информации о товаре, ссылки на авторитетное или экспертное мнение, эксплуатация стереотипных образов – это самые популярные уловки... несомненно устаревшие, но всё также эффективные» [2, с. 23]. Новые медиа также апробировали и используют целый ряд приемов дистрибуции социальных идей: 1) навязанные мысли, 2) ложные причинно-следственные связи, 3) скрытое манипулирование чувствами, 4) подмена понятий – все эти средства усложняют не только концептуализацию, но и порой делают затруднительной даже операционализацию ментальных конструкторов. По сути, эффект использования новых медиа может быть сопоставим с пропагандой (правда, не настолько явной), применяемой ранее при внедрении в индивидуальное и массовое сознание социальных идей, о чем свидетельствует опыт практически каждого отдельно взятого государства [16, с. 271]. Как известно, пропаганда является такой систематической деятельностью, которая направлена на транслирование информации, конгруэнтной господствовавшему в

прошлом столетии политическим идеологиям, в целях как можно более долговременного удовлетворения интересов правящих групп.

Но наибольшего размаха дистрибуция социальных идей достигла в западном мире за счет создания целой индустрии PR-технологий [13]. Наиболее ярким и актуальным примером использования PR для проведения массовых социальных преобразований по всему миру является обмен информацией по поводу пандемии COVID-19 и, как следствие, молниеносное принятие на этой основе государственных решений [12]. Использование официальными властями таких сенсационных знаний и вовлечение в полилог представителей различных социальных групп, несмотря на охватившую почти всех и каждого масштабную панику и психоз, привело к становлению в мире искусственной социальности и новой нормальности.

Итак, мы видим, что дистрибуция социальных идей, вне зависимости от прямого или опосредованного способа осуществления, используя новые методы и технологии, сегодня способна давать гораздо более скорые результаты, нежели это происходило ранее даже при мобилизации значительного объема ресурсов. Характерно, что сегодня влиятельные субъекты отходят от реализации планируемых желаемых преобразований путем внешних принуждений, но довольно-таки часто устремляются в сознание индивидов, групп и целых масс, прибегая при этом к достижениям когнитивных наук и всяческому комбинированию психологических знаний с новыми технологиями в целях минимизации критического отношения [3] к наличной действительности.

Произошедшие изменения принципов и механизмов дистрибуции социальных идей главным образом увеличили возможности скорейшей трансляции ментальных конструкторов при минимальных затратах ресурсов, связанных с их генезисом, отбором и распространением в массы, несмотря при этом на усложнение структуры коммуникации. По нашему мнению, помимо собственно технологических новаций важную роль сыграл здесь отказ от принуждения, бывшего когда-то чуть ли не единственным вариантом дистрибуции социальных идей, используемый в сугубо рациональных сценариях трансформации общественных систем. При этом более простая в сравнении с Постсовременностью стратификация и отсутствие развитых параллельных структур требовали значительных затрат времени и других ресурсов на проведение необходимых преобразований, даже принимая во внимание могущество человеческого разума и авторитет отдельных властных акторов. В самом деле, даже если перечислить такие фундированные передовыми и привлекательными социальными идеями трансформации, как переход к капитализму и индустриализация, создание правового государства и формирование гражданского общества – все эти процессы протекали постепенно. Более того, они проходили вовсе не так гладко, как это порой представляется теми

или иными дисциплинарными областями, в которых, например, институты способны возникнуть автоматически, а их преобразования редко сопрягаются с эволюцией ментальных конструктов и некоторой интеллектуальной готовностью обществ к переменам.

Современная нам сетевая модель социума содержит в себе огромное количество разнообразных источников информации и новых знаний, большинство из которых, хоть и претендуют на истинность, но на деле не являются достоверными, создавая некоторую альтернативную образованность, адепты которой достаточно часто и в естественной для них агрессивной форме участвуют в соревновательности за правильность мнений и видение курсов желаемого развития государств [1]. Последние могут оказаться вырванными из контекста или даже подделкой. Сложившееся положение дел вынуждает интеллектуалов и других акторов трансформировать содержание формируемых дискурсов социальных идей, что отражается на пересмотре принципов, путей и способов познавательной и ориентирующей деятельности человека.

Легкость и доступность воспринимаемой информации обрушивает привычные гаранты правильности, вследствие чего они резко утрачивают свою значимость – и это формирует множественность положительных оценок распространяемых властями социальных идей. В частности, намеренное использование фейков не просто подменяет истинное содержание социальных идей, но и переворачивает мировоззрение отдельных групп, приписывая множество «не» более реалистичным и требуемым установкам на социальные преобразования [8]. Причем опровергнуть фактами созданные мировоззренческие неформы порой практически невозможно – и подобные группы значительно упрощают властным акторам методологию дистрибуции социальных идей, которым остается разве что использовать такие мировоззрения в своих инструментальных целях по переформатированию привычных координат общественной жизни.

Сегодня трансформация дискурсов все чаще влечет за собой перемену базовых нарративов современного общества, становящихся конструктами, которые определяют чуть ли не всю систему знаний и представлений о мире [11; 17]. И прямые, и косвенные методы дистрибуции социальных идей позволяют акторам максимально просто, относительно быстро и не слишком затратно формировать нарративы мышления современного человека, что соответствующим образом накладывает отпечаток на усвоение им социальных идей, которые оказываются необходимыми для инициации и проведения запланированных перемен в общественной жизни.

Представленные нами в этой статье изменения, произошедшие в практиках конструирования социальной реальности, все чаще приводят к субъективации восприятия идей и следующих за ними общественных преобразований. В свою очередь, логика сетевого общества как нельзя

удачнее описывает генезис значительных возможностей использования этой усиливающейся индивидуальности восприятия и познания при планировании дистрибуции социальных идей на основе представленных нами методов. Бесспорно, каждое из новых средств, к использованию которого прибегают акторы при дистрибуции социальных идей, подразумевает проведение отдельного обстоятельного рассмотрения с анализом эмпирических данных или же вовсе требует какой-либо частной реконструкции в контексте определенного государства.

Список литературы

1. Арсеньев К.С. Формирования у студентов вуза критического отношения к информации при помощи социального медиапроекта на базе вики-технологий // Вестник Марийского государственного университета. 2011. № 7. С. 93–95.
2. Бирюков М. Социальная инженерия, или как не стать обманутым // Международный журнал прикладных наук и технологий Integral. 2018. № 2. С. 4.
3. Василенко (Колесова) Е.П. Критическое мышление как современная проблема личности // Концепт: науч.-метод. электрон. журн. 2013. № 12. С. 91–95.
4. Давыдов Р.М. Эффективное управление дистрибуцией // Вестник Тамбовского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2007. № 12–2 (56). С. 404–408.
5. Ермаков И.К., Ермолатий Д.А., Пителинский К.В. Социальная инженерия как технология нарушения информационной и экономической безопасности субъекта экономики // Вестник Московской международной академии. 2019. № 1. С. 74–83.
6. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч.: в 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 8. С. 5–24.
7. Котляров И.Д. Механизмы использования посредников при дистрибуции услуг // J. of Economic Regulation. 2012. Т. 3, № 3. С. 97–110.
8. Красовская Н.Р., Гуляев А.А., Юлина Г.Н. Фейковые новости как феномен современности // Власть. 2019. Т. 27, № 4. С. 79–82.
9. Ламинина О.Г. Возможность социальной инженерии в информационных технологиях // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2017. № 2. С. 21–23.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Избр. Произведения: в 3 т. М.: Политиздат, 1980. Т. 1. С. 106–138.
11. Николин В.В., Пастухова Е.В. Нарратив как средство субъективного воздействия на читателя // Вестник Омского университета. 2018. Т. 23, № 1. С. 65–68.
12. Пестова М.Е., Сафонов Е.А. Пандемия нового десятилетия: освещение темы коронавируса в СМИ // Медиасреда. 2020. № 17. С. 166–172.

13. Повернинов И.Е. Пропаганда, манипуляция сознанием, коммуникационные технологии // Вестник Мордовского университета. 2004. Т. 14, № 1–2. С. 55–60.
14. Познякова, О. Л. Философия истории И. Канта: антропологические и социально-политические аспекты. Минск: РИВШ, 2015. 104 с.
15. Резник Ю.М. Социальная инженерия как профессия // Известия Томского политехнического университета. 2011. Т. 318, № 6. С. 124–130.
16. Социологический энциклопедический словарь. М.: НОРМА, 2000. 488 с.
17. Троцук И.В. Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Социология. 2004. № 1 (6–7). С. 56–74.

SOCIAL IDEAS DISTRIBUTION IN CONTEMPORARY SOCIETY

N.N. Ravochkin

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

Multidimensional and complex changes in realities that can be observed in contemporary social life occur under the influence of many very different factors, but even despite the ideational turn that has taken place in the social sciences, most researchers still insist on materialistic interpretations of these processes. The incompleteness of such explanations accordingly generates gaps that require non-trivial and timely socio-philosophical reflection. The inclusion of ideal parameters is able to overcome the vicious circle set by the understanding of transformational processes through numerous material changes. This article is devoted to the consideration of the distribution of social ideas as an independent factor explaining transformations in the contemporary world. The theoretical and methodological basis of the study was made up of modern scientific works and a multi-paradigm approach to the study of social transformations developed by the author, taking into account the provisions of the actor-network theory, neoinstitutionalism, world-systems analysis, the narrative approach, the theory of frames, and a number of other research strategies. It has been established that the distribution of social ideas is rooted in ancient socio-philosophical concepts, but gains effective power only in Modernity period. The close connection between understanding the distribution of ideas and rational activity is shown. It was revealed that in the contemporary world, on the basis of a combination of traditional methods of broadcasting ideas, actors increasingly resort to their combination with psychological knowledge and computer technologies. Based on the analysis of the contemporary period, it has been established that the inexhaustible pluralism of distribution methods and the transition to an irrational plane gives a greater pragmatic effect and, in the spirit of classical praxeology, allows to optimize the resources used by influential actors in the distribution of ideas in the process of initiating and carrying out social transformations.

Keywords: *idea, distribution, social transformations, power actors, intellectuals, society, social engineering, consciousness.*

Об авторе:

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

Author information:

RAVOCHKIN Nikita Nikolaevich – PhD, Associate professor of history, philosophy and social sciences dept., Kuzbass State Technical University named after T.F. Gorbachev; Associate professor of humanitarian and law disciplines dept., Kuzbass State Agricultural Academy, Kemerovo. E-mail: nickravochkin@mail.ru

УДК 101
DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.044

НАУЧНЫЙ КАПИТАЛ В КОНТЕКСТЕ ФОРМИРОВАНИЯ САМООЦЕНКИ В НАУЧНОМ СООБЩЕСТВЕ

Ю.В. Буртовая

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

Понимание факторов, которые влияют на самооценку студентов в области науки, является важной задачей для увеличения числа студентов, изучающих естественные науки, и удержания студентов в научных областях. В данном исследовании социальный капитал учащегося (например, отношения с родителями, учителями и сверстниками) и культурный капитал (например, ресурсы, связанные с наукой) рассматриваются как ключевые детерминанты убеждения учащегося в том, что наука – это область, в которой он может преуспеть. Последствия этих открытий обсуждаются в контексте научного образования и социологической теории П. Бурдьё.

***Ключевые слова:** научный капитал, социальные детерминанты, поле науки.*

Введение

Актуальные исследования в рамках философии и социологии всё чаще посвящены изучению понимания того, кто выбирает естественные науки в университете и какие факторы влияют на сохранение и завершение обучения (получение учёной степени). Одним из конкретных ключевых факторов в данном случае является научная самооценка студентов. Об этом пишет Шейвлсон, описывая «Я-концепцию» – индивидуальное восприятие себя [17], а также Дженсен, отсылая к взаимосвязи студента и его компетентности в науке [9]. Понимание научной самооценки студентов важно по нескольким причинам. Во-первых, учащиеся, которые считают, что они хороши в науке, с большей вероятностью будут иметь лучшие результаты на уроках естественных наук [6], что приводит к продолжению обучения в вузе и окончанию университета. Во-вторых, последнее, как правило, ведет к лучшим результатам жизни в целом [14] и лучшим экономическим результатам [12]. Исследования факторов, влияющих на самооценку учащихся в науке, также имеют важные последствия для правительства в целом, поскольку продвинутая власть заинтересована в поиске квалифицированных специалистов в области науки, технологий, инженерии и программирования, чтобы помочь добиться экономического процветания и роста. Следует отметить, что для Российской-

© Буртовая Е.В., 2021

ской Федерации это тоже значительный фактор, который активно обсуждается высшим руководством и находит своё отражение в программах развития на ближайшие 5–10 лет.

Другие научные исследования показывают, что существует неравенство в рамках высшего образования и связано оно с половым, этническим и даже этическим аспектами [15]. Учащиеся из среды с высоким социально-экономическим статусом с большей вероятностью реализуют цели высшего образования, в то время как интерес к науке также имеет тенденцию различаться в зависимости пола и этнической принадлежности [7]. Многие авторы прибегают к метафоричному обозначению факторов, влияющих на успеваемость учащихся: «гендерный фильтр», «смог предвзятости» [5; 10].

Несмотря на то, что применение социологической теории Бурдьё очень разнообразно, в последние два десятилетия она все чаще используется в качестве теоретической основы для понимания опыта студентов в естественнонаучном образовании [4]. Социологические рамки Бурдьё побуждают исследовать, как ресурсы распределяются в обществе и как внешние структуры в обществе соотносятся с внутренними диспозициями человека. Согласно Бурдьё, ресурсы, или капитал, могут принимать различные формы, такие, как экономические, культурные и социальные [1]. Экономический капитал относится к финансовым ресурсам человека (например, деньги и инвестиции). Культурный капитал относится к нефинансовым ресурсам человека, таким, как предметы, которыми он владеет (например, книги, одежда, мебель), или характеристики, которые они воплощают (например, акцент, поза, харизма). Бурдьё определяет социальный капитал как тот аспект наших отношений с другими людьми, который позволяет нам создавать экономический и культурный капитал [3]. При всех формах капитала стоимость определяется полем, в котором он используется. Например, владение научными книгами может быть полезно для кого-то, кто изучает естественные науки, но менее важно для тех, кто изучает оперу. Современные исследования применяют социологию Бурдьё для изучения результатов учащихся в области науки, в частности, с использованием концепции научного капитала. Научный капитал обеспечивает относительно простую для интерпретации структуру, которая может помочь нам понять уровень доступа студентов к ресурсам, и ценность, которую они извлекают из них в науке. Далее мы опишем экономические, культурные и социальные формы капитала, которые важно учитывать при изучении самооценки студента в науке. Начнем с описания важности финансовых активов (экономического капитала) и нефинансовых активов (культурного капитала) в образовании. Затем изложим общие отношения с другими субъектами, которые могут обеспечить доступ к ресурсам социального капитала.

Экономический и культурный капитал

Понятие «экономический капитал» относится к финансовым активам человека (например, деньгам). Преимущества экономического капитала хорошо изучены и относительно легко интерпретируются. Актуальные исследования показали, что семейный доход и богатство являются важными предикторами успеха в учебе [16]. Так, например, установлено, что доход семьи в детстве является сильным предиктором образовательных достижений в дальнейшей жизни. Здесь вспоминается один из основных принципов П. Бурдьё – стоимость экономического капитала определяется его меновой стоимостью. Например, студенты из экономически состоятельных семей, вероятно, могут позволить себе книги, ноутбуки и другие вспомогательные средства для учебы. Оплачивая эти средства, студенты обменивают экономический капитал на нефинансовые активы. Бурдьё относит эти нефинансовые активы к категории «культурный капитал», и именно через культурный капитал накапливаются образовательные преимущества. Признание роли нефинансовых форм капитала, а вместе с ним и социальных отношений, облегчающих доступ к капиталу, является сложной задачей.

В контексте науки культурный капитал может принимать форму используемых предметов, таких, как химические наборы, ноутбуки или книги. Учащиеся также могут увеличить свой культурный капитал в науке за счет доступа к другим ресурсам, связанным с наукой, таким, как посещение научных музеев или внешкольных научных клубов [13]. Культурный капитал может играть важную роль в поступлении студентов в университет.

Социальный капитал

Хотя экономический и культурный капиталы являются важными факторами, которые следует учитывать в связи с самооценкой, социальный капитал особенно важен. Социальный капитал относится к стоимости, полученной в результате отношений с другими людьми. Эту ценность можно рассматривать с точки зрения экономического и культурного капитала, который может быть мобилизован через отношения. Социальные отношения с людьми, обладающими ценными формами капитала, очень полезны. Например, для студента, обучающегося в университете, наличие родителей, которые также учились в университете, может привести к лучшим результатам. У этих учащихся больше шансов не только получить доступ к образовательным ресурсам (объективированный культурный капитал), но и с раннего возраста познакомиться с академическим образом жизни (воплощенный культурный капитал). Далее подробно описаны три ценных источника социального капитала для студентов, изучающих естественные науки: учителя, сверстники и семья.

Учителя

Одна из важнейших форм социального капитала для студентов – это отношения ученика и учителя. Ценность этой взаимосвязи определяется несколькими факторами. Во-первых, содержательные знания, которыми обладают учителя, являются важной формой культурного капитала для учащихся, поскольку они дают учащимся доступ к знаниям. Учащиеся, у которых есть доступ к учителям, к более глубоким знаниям, способны извлекать большую пользу из своих отношений. Однако также важно учитывать, что содержание знаний передается в зависимости от качества отношений ученик–учитель. Отношение и поведение учителей могут существенно повлиять на интерес учащихся к научным предметам и на то, как студенты видят себя в науке [2]. Логично предположить, что учителя могут укрепить веру своих учеников в то, что наука может стать их профессией, поощряя их и признавая их способности. Например, студенты, которые считают себя хорошими в физике, с большей вероятностью сохранят интерес к физике [8]. Признание через призму научного поля Бурдье дает студентам сигнал о том, что они принадлежат к области знаний. В связи с этим логично предположить, что позитивное взаимодействие учителя и ученика является сильным источником интереса к науке

Сверстники

Также важно учитывать влияние социальных отношений учащихся со сверстниками на научные результаты. Подростковый возраст – это время, когда люди начинают испытывать все большее влияние своих сверстников, что может сказаться на академической активности и успеваемости. После этого неудивительно, что люди, принадлежащие к группам, которые ценят науку, с большей вероятностью будут мотивированы в продолжении движения по научной стезе.

Семья

Наконец, социальный капитал студентов подкрепляется их отношениями в семье. Образовательные ожидания родителей в отношении своих детей являются ключевым показателем образовательных устремлений. В области естественных наук Лайонс обнаружил, что отношение родителей к получению образования и поощрение были важными факторами, влияющими на решение учащихся изучать естественные науки [11]. Учащиеся с высокообразованными родителями также с гораздо большей вероятностью достигнут цели получения высшей квалификации, в то время как студенты с родителями, которые работают по специальностям технического толка, с большей вероятностью выберут точно такую же специальность в университете. Эти результаты указывают на концепцию общественного воспроизводства Бурдье, согласно которой

социальное положение семей передается из поколения в поколение. Родители с университетским образованием могут с большей вероятностью участвовать в согласованном воспитании детей – в процессе сознательного наращивания культурного капитала, который ценится образовательными учреждениями. Помимо целенаправленного совершенствования своих детей, родители, изучавшие науку в университете, также в большей степени способны использовать связанный с наукой дискурс, который является важным проявлением культурного капитала. Роль семьи выходит за рамки типичных форм социального капитала, поскольку семья обеспечивает контекст, в котором люди развивают свою идентичность. По этой причине факторы, связанные с семьей, могут быть сильно связаны с концепцией габитуса Бурдьё.

Обсуждение

В этой статье представлен концептуальный взгляд на то, что «такое» научный капитал (как его можно теоретизировать) и каким образом он может быть сформирован. Основная цель данного направления исследований заключается в накоплении знаний о том, как ресурсы, связанные с наукой, неравномерно распределены в обществе (о возможных последствиях этого неравенства в контексте формирования самооценки и самосознания абитуриентов). Прделанная работа является лишь началом в процессе оформления альтернативного взгляда на проблемы справедливости и равенства в современном контексте развития науки в целом. Наш анализ показывает, что научный капитал совпадает с другими формами культурного капитала и, как таковой, может рассматриваться как часть современного воспроизводства отношений, где существенное место занимают привилегии. Мы согласны с тем, что существует концептуальный аргумент в пользу актуальности, важности и полезности включения научных и технических форм капитала в более широкие рамки культурного капитала в современном обществе, однако до настоящего времени не было предпринято согласованных попыток теоретизировать или операционализировать это. В нашей статье делается первый шаг к исправлению этого упущения.

В представленном научном исследовании самооценка выступает в качестве «зеркала», отражающего неравномерность распределения научного капитала (лишь небольшое число студентов обладают «высоким» научным капиталом, а большинство классифицируются как имеющие «низкий» научный капитал, что, естественно, связано со «стартовыми условиями»). В данном контексте крайне проблематично уйти от критического взгляда на школьную науку, так как в настоящее время она не в состоянии предоставить молодежи наиболее актуальные формы научного капитала. На поверхности лежат задачи, подразумевающие передачу метакартины основных достижений западной науки и ее культурной ценности, развития ключевых научных критических навыков мышления,

актуализации внешней ценности научного образования для будущего трудоустройства в рамках науки и за ее пределами. В данном случае необходимо как можно быстрее переходить от коммунальной критики к содержательному проектному замыслу, что в целом указывает на необходимость реформирования системы начального образования. С нашей точки зрения, именно она отвечает за формирование мотивационной составляющей (той самой, которая неразрывно связана с самооценкой) – ценной компонентой научного капитала. Следовательно, помимо мотивации учащихся к занятиям наукой, программы, раскрывающие научные навыки и квалификации, также могут использоваться для создания преимущества / социальной мобильности.

Перспективным в данном контексте представляется вопрос о том, как и в каких контекстах можно мобилизовать и использовать различные виды научного капитала для увеличения эффективности деятельности? Может ли индекс научного капитала иметь какое-либо значение (может ли он действительно «работать», а не быть просто очередным показателем), учитывая, что стоимость капитала определяется полем? Мы предполагаем, что в этом последнем отношении, возможно, лучше рассматривать капитал как способ фиксации изменений, которые могут произойти в результате вмешательства в конкретную научную область. Например, задача вмешательства в естественнонаучное образование может заключаться не в том, чтобы предоставить учащимся «большой» или «лучший» научный капитал. Вместо этого может потребоваться сосредоточить внимание на изменении отношений внутри/между отдельными областями, чтобы лучше активировать стимулирующие формы капитала и (или) изменять компоненты научного капитала (символически оцениваемые в определенных областях). Последнее явно требует более радикально нового взгляда на то, чем является наука в контексте современной картины мира. Если ценность научного капитала заключается в процессах, которые делают его ценным, то, возможно, ключевая задача преподавателей состоит в том, чтобы действовать в соответствии с ними, чтобы создавать контексты, в которых различные формы (научного) капитала оцениваются, активируются и могут быть преобразованы в символические формы капитала.

Список литературы

1. Бурдьё П. Социология социального пространства / пер. с фр., общ. ред. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя; М.: Ин-т эксперимент. социологии: Алетейя, 2005. 288 с.
2. Исаев Р.О. Авторитет в контексте современной философии: смысл, понимание, знание: монография. Чебоксары: ИД «Среда», 2020. 180 с.

3. Социоанализ Пьера Бурдьё: альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук. М.: Ин-т эксперимент. социологии; СПб.: Алетейя, 2001. 228 с.
4. Archer L., Dawson E., DeWitt J., Seakins A., Wong B. «Science capital»: a conceptual, methodological, and empirical argument for extending bourdieusian notions of capital beyond the arts // *J. Res. Sci. Teach.* 2015. № 52. P. 922–948.
5. Blickenstaff J.C. Women and science careers: leaky pipeline or gender filter? // *Gender Educ.* 2005. № 17. P. 369–386.
6. Chang C.Y., Cheng, W.Y. Science achievement and students' self-confidence and interest in science: a taiwanese representative sample study // *Int. J. Sci. Educ.* 2008. № 30. P. 1183–1200.
7. Cheryan S., Ziegler S.A., Montoya A.K., Jiang L. Why are some stem fields more gender balanced than others? // *Psychol. Bull.* 2017. № 1. P. 143.
8. Hazari Z., Brewе E., Goertzen R.M., Hodapp T. The importance of high school physics teachers for female students' physics identity and persistence // *Phys. Teacher.* 2017. № 55. P. 96–99.
9. Jansen M., Scherer R., Schroeders U. Students' self-concept and self-efficacy in the sciences: differential relations to antecedents and educational outcomes // *Contemp. Educ. Psychol.* 2015. № 41. P. 13–24.
10. Kost-Smith L.E., Pollock S.J., Finkelstein N.D. Gender disparities in second-semester college physics: the incremental effects of a ‘Smog of Bias’ // *Phys. Rev. Spec. Top. Phys. Educ. Res.* 2010. № 6. P. 1–17.
11. Lyons T. Choosing physical science courses: the importance of cultural and social capital in the enrolment decisions of high achieving students // *Science and Technology Education for a Diverse World: Dilemmas, Needs and Partnerships* 2006. P. 369–384.
12. Mahoney P., Park Z., Smyth R. Moving on Up: What Young People Earn After Their Tertiary Education. Wellington: Tertiary Sector Performance Analysis // URL: https://www.educationcounts.govt.nz/publications/tertiary_education_all/115410 (дата обращения: 11.01.2021).
13. Mujtaba T., Sheldrake R., Reiss M.J., Simon S. Students' science attitudes, beliefs, and context: associations with science and chemistry aspirations // *Int. J. Sci. Educ.* 2018. № 40. P. 644–667.
14. Oreopoulos P. Do dropouts Drop out too Soon? Wealth, health and happiness from compulsory schooling // *J. Public Econ.* 2007. № 91. P. 2213–2229.
15. Reynolds J.R. Johnson M.K. Change in the stratification of educational expectations and their realization // *Soc. Forces.* 2011. № 90. P. 85–109.
16. Shapiro T., Meschede T., Osoro S. The widening racial wealth gap // *The Assets Perspective*. NY: Palgrave Macmillan. 2013. P. 1–8.
17. Shavelson R.J., Hubner J.J., Stanton G.C. Self-concept: validation of construct interpretations // *Rev. Educ. Res.* 1976. № 46. P. 407–441.

SCIENTIFIC CAPITAL IN THE CONTEXT OF SELF-ESTEEM FORMATION IN THE SCIENTIFIC COMMUNITY

J.V. Burtovaya

Samara State Technical University, Samara

Understanding the factors that influence students' self-esteem in science is an important challenge for increasing the number of students studying natural sciences and retaining students in scientific fields. In this study, the student's social capital (for example, relationships with parents, teachers, and peers) and cultural capital (for example, resources related to science) are considered as key determinants of the student's belief that science is an area in which he can succeed. The consequences of these discoveries are discussed in the context of scientific education and the sociological theory of P. Bourdieu.

Keywords: *scientific capital, social determinants, field of science.*

Об авторе:

БУРТОВАЯ Юлия Владимировна – аспирантка кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: julia-08@inbox.ru

Author information:

BURTOVAYA Julia Vladimirovna – PhD student of the Dept. of Social Sciences and Humanities, Samara State Technical University, Samara. E-mail: julia-08@inbox.ru

УДК 165.19
DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.052

СОЦИОБИОЛОГИЯ: МЕЖДУ ОБЪЕКТИВНЫМ ИССЛЕДОВАНИЕМ И ПОП-НАУКОЙ

Н.В. Зайцева

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

Статья посвящена осмыслению методологического статуса получивших в последнее время широкое распространение эволюционных социальных наук. В рассмотрении этого вопроса автор опирается на анализ основных трудов классика социобиологии Эдварда Уилсона. Особое внимание уделяется раскрытию противоречивой природы этой дисциплины – как исследовательской практики, использующей соответствующие научные методы, и как поп-науки.

Ключевые слова: *социобиология, поп-наука, эволюционные социальные науки, поведенческая экология, генетический детерминизм, генетический синдром, массовая культура.*

Широко распространенный в современном дискурсе термин «социобиология» был введен в научный оборот Эдвардом Уилсоном в работе «Социобиология: новый синтез», где получил истолкование как «систематическое изучение биологической основы любого социального поведения» [10, р. 175]. Важно отметить, что указанный ученый прежде всего имел в виду биологическую систему поведения в популяциях животных, а вовсе не психические причины поведения отдельных людей. Ссылки данного автора на эволюцию обычно относятся к процессам, осуществляемым путем естественного отбора, хотя он и допускает, что действие отбора на сообщества животных может приводить к неадаптивным результатам на уровне популяций.

Стоит, однако, особо подчеркнуть, что поведение животных, кардинальным образом отличающееся от человеческого, являлось отнюдь не единственным предметом, рассматриваемым в социобиологии. Как известно, как в первой, так и последней главе своей более поздней книги «О природе человека» (см.: [1]) рассматриваемый автор обращается к поведению человека и утверждает, что многие социальные формы его поведения нельзя изменить. Справедливости ради стоит отметить, что содержание названных выше глав вызвало в научном сообществе острые дискуссии, получившие в литературе характеристику «социобиологических войн» (см.: [5]). Поскольку эта дискуссия привлекла достаточно се-

ръемное внимание специалистов по поведению человека, то сам исходный термин «социобиология» стал ассоциироваться именно с поведением человека. Критики этой концепции, в свою очередь, утверждали, что «популярные социобиологи», базируясь на платформе генетического детерминизма, игнорируют в своем анализе влияние обучения и культуры. В данном контексте предложенный Уилсоном исследовательский проект получил характеристику поп-социологии. Понятно, что это утверждение требует соответствующего обоснования.

Сам предельно широкий термин «социобиология» используется для обозначения современных эволюционных подходов к поведению человека, которые сориентированы на поведенческий фокус. Вместе с тем большое количество современных теорий, изучающих эволюцию поведения, отличаются многообразием используемого методологического инструментария [6, p. 128]. Эти проекты иногда называют «эволюционными социальными науками». С течением времени объективное различие теоретических платформ и применяемой методологии способствовало демаркации этой исходной исследовательской парадигмы на установки отдельных групп теоретиков – антропологов, экологов, психологов и биологов.

Итак, представляется ясным: предметная сфера социобиологии ориентирована на поведенческую экологию. Понятно также, что данная дисциплина использует эволюционную теорию и – в особой степени – адаптационные методы, чтобы понять поведение животных. Возьмем, к примеру, самку осы-паразита. Она живет и откладывает яйца в куколках мясных мух; после того как самка осы этого вида рождается и достигает зрелого возраста, она спаривается с одним из самцов, также занимающим ее куколку, а затем выходит из нее и улетает. С единственной целью – отложить яйца в другой куколке. Важно, что самки могут контролировать пол каждого из своего потомства. Что же особенно интересно в данном биологическом виде, так это то, что соотношение самок и самцов, которых она откладывает, зависит от того, сумела ли она добраться до куколки первой.

Поведенческую экологию иногда называют ранней этологией. Наиболее известными среди теоретиков-этологов являются Конрад Лоренц и Николас Тинберген. Последний описал четыре типа вопросов [8, p. 410], которые ученый-этолог может задать, пытаясь понять некоторые модели поведения животных (например, о стратегии откладки яиц осой, описанной выше). Далее этолог может задаться вопросом о причинах такого поведения. Например: какие механизмы заставляют осу откладывать яйца по образцу, который она реализует? А также какие процессы развития формируют нервную ткань, которая непосредственно и вызывает откладывание яиц? Помимо этого этолог мог бы задать ещё и такой вопрос о поведении: какова эволюционная функция поведения, т. е. как кладка яиц по существующему образцу способствует репродуктивному успеху как самой осы, так и её предков?

В противовес этому поведенческие экологи, изучающие поведение животных, наиболее важным исследовательским инструментом признают модель оптимальности [7, р. 31]. Данные модели разрабатываются, чтобы показать, какой из набора возможных вариантов поведения увеличивает его пригодность. Модель предполагает, что причина изменения в соотношении самцов и самок, когда самка осы находит занятую куколку, связана с потенциальной возможностью спариваться с самками первой осы. Если только первая оса откладывает яйца на куколку, то вылупившиеся самки спариваются со своими братьями, и все их потомки полностью являются потомками первой осы. Это означает, что первая оса должна произвести очень мало самцов – ровно столько, чтобы спариться со всеми самками; тогда как репродуктивный успех второго поколения первой осы достигается максимальным увеличением числа самок.

Стоит подчеркнуть, что некоторые поведенческие экологи заявляли, что они не используют модель оптимальности для проверки того факта, действует ли естественный отбор на какой-либо признак. Для этого они предлагают использовать сам действующий механизм естественного отбора для проверки гипотезы об условиях и ограничениях, влияющих на признак. Представители данной исследовательской платформы исходят из предположения, что сам признак является адаптацией для проверки других гипотез, и используют его для обнаружения отклонений от оптимальности. Последние могут выявить компромиссы и существующие ограничения, поскольку характер отклонений может указывать на то, чего не хватает в модели. В литературе, к примеру, описывают отклонения в эволюции фотопигментов в палочках (в отличие от колбочек) в сетчатке глаз рыб, живущих в определенных видах морской среды, где изменение светочувствительности было бы полезно [3, р. 42]. Ученые используют это отклонение, чтобы предположить наличие молекулярных ограничений на эволюцию стержневых клеток. На основании изложенного выше можно заключить, что для того, чтобы поведенческие экологи смогли восполнить пробелы в моделях оптимальности, им вовсе не нужно придерживаться твердой позиции касательно естественного отбора. Они часто используют гипотезы.

Однако есть и иной способ понять, как специалисты этого профиля используют модели оптимальности. Они дают описание взаимосвязи между поведением организма и окружающей его средой и того, как всё это влияет на приспособляемость организма. К примеру, в известном нам случае с осой ученые наблюдали, что осы откладывают яйца с разным соотношением полов в разных случаях. Вопрос в том, как разобраться в этом различном поведении при кладке. Существует предположение, согласно которому эти различные формы поведения каким-то образом связаны друг с другом, например как формы проявления определенной стратегии при регулировании соотношения полов в яйцах.

Используемая модель оптимальности может помочь поведенческому экологу найти и проверить это описание двумя способами. Первый – это названная выше модель оптимальности, включающая набор стратегий и описание возможных мотивов поведения. Эта модель выбирает одну из стратегий как максимально адаптивную. В самой модели, соответственно, это будет стратегия описания диапазона регулирования соотношения полов, который использует изумрудная оса. И если это правильное описание, то можно предсказать, в каком соотношении самец/самка оплодотворят яйца. И если эти прогнозы верны, то исследователи сумеют подтвердить то, что стратегия корректировки полов верна.

Существует, однако, ещё один способ описания отношений между этими диспозициями и различными экологическими особенностями, способный подтвердить верность проведенных выше суждений. Например, в случае с изумрудной осой это присутствие других самок-конкурентов, гибкость в размере выводка, способность сыновей спариваться несколько раз и, соответственно, невозможность их миграции между куколками и т. д. – всё это характеризует особенности среды, которые определяют, будет ли любая стратегия откладки яиц осы являться максимально адаптивной и хорошо подтвержденной моделью.

Нельзя не отметить, что в исследовательской литературе сам термин «социобиология» в ряде случаев характеризуется термином «поп-социобиология». Эта аналитическая стратегия обстоятельно представлена в многочисленных публикациях, подготовленных Уилсоном и другими учеными этого направления и предназначенных отнюдь не для академической аудитории [2, p. 1097]. В этой литературе сам учёный и его последователи предлагают предварительные наброски того, как могла бы развиваться эволюционная наука о человеческом поведении. Так, Уилсон, к примеру, считает, что существуют определенные гены для соответствующих поведенческих черт, включая идеологизацию, территориальность, войну, и что названные гены относительно легко подвергаются естественному отбору. Утверждение автора о том, что черты характера могут приобретать серьезный культурный компонент, считается ошибкой. Поскольку теория эволюции ничего не говорит нам о происхождении указанных выше черт. Некоторые эксперты утверждают, что социобиологи не осознают, что гены производят черты только при участии окружающей среды. В своей книге «О природе человека» исследователь прямо заявляет, что различия в генах, даже по наследственным признакам, лишь только объясняют различные признаки в популяциях, но ни в коем случае не являются независимыми причинами каких-либо черт у людей. Их вариации в окружающей среде также являются частью вариаций любой черты (см.: [1]). Ученый акцентирует тот факт, что по вопросу об относительном вкладе окружающей среды в вариации поведения человека его «собственные взгляды ближе к защитникам окружающей среды, чем к генетическому полюсу» [9, p. 187]. Он также высказывает мнение, что

нередко отдельные виды поведения человека выступают в высшей степени наследуемыми. Он приводит множество различных свидетельств, раскрывающих кросс-культурный внешний вид. Эти свидетельства включают гомологию с другими близкородственными видами (особенно шимпанзе), генетические синдромы, вызывающие поведенческие различия, а также исследования близнецов. Наконец, ученый утверждает, что попытки изменить наследственные формы человеческого поведения обычно терпят неудачу или приводят к страданиям (см.: [9, p. 184]). С этой целью он описывает неудачные попытки трансформировать поведение человека путем массового изменения окружающей социальной среды, что рассматривается на примере сохранения семейных уз в рабстве и в израильских кибуцах [9, p. 184]. Конечно, вопрос о том, являются ли вышеперечисленные аспекты убедительным доказательством его утверждений, всё ещё остается предметом споров. Стоит также иметь в виду, что, хотя Уилсон и указывает на доказательство того, что некоторые виды поведения человека являются наследуемыми, все же он признает свои объяснения (пока, по крайней мере) в существенной степени предварительными и умозрительными, а не полностью сформированными (убедительным примером этого факта может служить его рассуждение о гомосексуализме) [9, p. 184].

Наряду с расхожим утверждением, что популярная социобиология была отвержена генетическому детерминизму, ее основных последователей также часто обвиняют в том, что они не учитывают роли обучения и культуры, т. е. в том, что многие черты, которые они рассматривают, просто не подлежат естественному отбору и что такое положение дел действительно может быть обычным для людей. Уилсон, к примеру, четко осознавал важную роль культуры во многих поведенческих чертах и писал даже о незначительных генетических различиях, которые повлияли на поведение под воздействием культуры. Это обстоятельство он называет «эффектом мультипликатора». С этой целью он даже опубликовал книгу «Гены, разум и культура», соавтором которой выступил Чарльз Ламсен (см.: [4]). В ней была предпринята достаточно масштабная попытка рассмотреть влияние культурного наследия на природу, а также распространение поведенческих черт и взаимодействие между генами и культурой. Данная книга, однако, была подвергнута резкой критике. Справедливости ради надо отметить, что эта критика выглядит вполне оправданной, поскольку как сам Уилсон, так и его последователи являются, по преимуществу, умозрительными учеными, использующими спекулятивные доказательства.

Подведем итоги. Социобиология, несмотря на свою сложную историю, по-прежнему представляет существенный интерес для методологического анализа. Между тем главным, как и в прошлое время, для этой дисциплины остается следующий вопрос: следует ли понимать природу человека как обусловленную наследственными чертами, которые были

зафиксированы популяционным путем естественного отбора? Из этого вполне логично вытекает утверждение, что «природу» можно открыть и понять с помощью стандартных адапционистских методов, используемых в других областях биологии. Эдвард Уилсон предполагал, что некоторые характеристики, составляющие человеческую природу, являются всё же специфически поведенческими.

Список литературы

1. Уилсон Э.О. О природе человека. М.: Кучково Поле, 2015. 352 с.
2. Barash D.P. Male Response to Apparent Female Adultery in the Mountain Bluebird (*Sialia currucoides*): An Evolutionary Interpretation // *The American Naturalist*. 1976. № 110 (976). P. 1097–1101.
3. Giraldeau L.A. The Ecology of Information Use // *Behavioral Ecology: An Evolutionary Approach* / J.R. Krebs & N.B. Davies (eds.) 4th Edition. Oxford: Blackwell Publishing, 1997. P. 42–68.
4. Lumsden C., Wilson E.O. *Genes, Mind and Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981. 428 p.
5. Segerstrale U. *Defenders of the Truth: the Sociobiology Debate*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 493 p.
6. Smith E.A., Borgerhoff M., Hill K. Controversies in the Evolutionary Social Sciences: A Guide for the Perplexed // *Trends in Ecology & Evolution*. 2001. № 16(3). P. 128–135.
7. Smith M.J. Optimization Theory in Evolution // *Annual Review of Ecological Systems*. 1978. № 9. P. 31–56.
8. Tinbergen N. On Aims and Methods of Ethology // *Zeitschrift fur Tierpsychologie*. 1963. № 20. P. 410–433.
9. Werren J.H. The Response: Academic Vigilantism and the Political Significance of Sociobiology // *BioScience*. 1976. № 26(3). P. 183–190.
10. Wilson E.O. *Sociobiology*. Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press, 1975. 697 p.

SOCIOBIOLOGY: BETWEEN OBJECTIVE RESEARCH AND POP-SCIENCE

N.V. Zaitseva

Samara State Technical University, Samara

The article is devoted to understanding the methodological status of recently widespread evolutionary social sciences. In consideration of this issue, the author relies on the analysis of the main works of the classic of sociobiology Edward Wilson. Particular attention is paid to revealing the contradictory nature of this discipline – as a research practice using appropriate scientific methods, and as pop-science.

Keywords: *sociobiology, pop-science, evolutionary social sciences, behavioral ecology, genetic determinism, genetic syndrome, mass culture.*

Об авторе:

ЗАЙЦЕВА Наталья Валентиновна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: zajczeva.natalia2012@yandex.ru

Authors information:

ZAITSEVA Natalya Valentinovna – PhD, Prof. of the Philosophy Dept., Samara State Technical University, Samara. E-mail: zajczeva.natalia2012@yandex.ru

УДК 172.3: 291.5

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.059

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ СТОИЦИЗМА – ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ОСНОВА СОВРЕМЕННОЙ КОГНИТИВНО-ПОВЕДЕНЧЕСКОЙ ТЕРАПИИ

А.С. Некрасов*, Н.А. Некрасова*, С.И. Некрасов,
И.А. Жаворонкова****

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

**ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет
гражданской авиации (МГТУ ГА)», г. Москва

Целью статьи является анализ философских учений стоиков, основные установки которых сегодня плодотворно используются в методиках когнитивно-поведенческой терапии. Главным методом исследования является анализ практически ориентированной философии стоиков, учение которых обладает терапевтической ценностью, являясь средством воздействия не столько на диагностику психологических нарушений, сколько на тех, кто постоянно хочет научиться управлять своими умственными представлениями, целенаправленно изменяя своё поведение в течение всей жизни. Результатами исследования является сравнительный анализ основных положений учения стоиков и методов современной когнитивно-сравнительной терапии. Заслуга авторов статьи состоит в доказательстве, что когнитивно-поведенческая терапия фокусируется на кратковременные цели, 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 практически ориентированная философия, целью которой является обоснование мудрости как этического идеала и возможности реализовать потенциально заложенную в каждого человека способность сформировать личную жизненную установку справляться с любой жизненной ситуацией средствами своего разума и управления эмоциями. Авторам удалось углубить предложенную проблематику, что может быть использовано для дальнейшего теоретического анализа и применяться для практической работы.

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

Сегодня в мире проявляется всё более возрастающий интерес к учению стоиков – философскому направлению эпохи эллинизма: появляются крупные интернет-сообщества современных стоиков, проводятся

фестивали и ежегодные стоические недели, наблюдается определённый ажиотаж вокруг стоических идей в Кремниевой долине.

Для одних сторонников учения стоиков оно предстаёт в качестве альтернативы современной академической философии, для других – оно становится западной разновидностью буддизма, так как цель стоицизма – научить человека наиболее безболезненно воспринимать страдания. Однако наибольшая ценность учения стоиков связана с практиками поведенческой терапии, что привлекает особое внимание к стоицизму психологов, педагогов, философов. Как может выглядеть целостное мировоззрение и жизненная философия, основанная на методах доказательной терапии? Ответ – стоицизм.

Стоицизм – это практически ориентированная философия, целью которой является обоснование «мудрости» как этического идеала [4]. Уже в сочинениях Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия начинают зарождаться истоки когнитивной терапии. Ориентиром для себя Марк Аврелий берёт практическо-этические идеи Сократа, которые он воспринимает как философское учение, обладающее терапевтической ценностью и являющееся средством против нездоровых желаний и эмоций. Эпиктет писал в своём «Руководстве»: «Людей расстраивают не вещи, а представления о вещах» [6].

Центральным понятием в стоицизме являются *представления*. Стоики их понимали как заполняющие сознание человека мысли и образы. Это промежуточное звено между ощущением и восприятием, с одной стороны, и объективным, обобщающим знанием как высшим плодом человеческого разума – с другой [3].

От ложных и негативных, называемых стоиками «непостигающих представлений» нужно отказываться, позитивно их переоценить – «не бедность следует отвергать, но мнение о ней, и вот тогда мы будем благоденствовать» [2, с. 181]. «Постигающее представление» в понимании стоиков можно сравнить с современным психологическим понятием «осознание». Эпиктет подчёркивал, насколько важно правильно оценивать представления: «Да какая буря страшнее, чем вызываемая представлениями, имеющими силу и способными смести разум?» [4, с. 131].

Для стоиков крайне важно не доверять первым пришедшими в голову представлениям: «Погоди немного, представление, дай посмотреть, кто ты и о чем, дай проверю, одобрит ли тебя... Но лучше призови вместо него какое-нибудь другое, прекрасное и благородное представление, а это грязное отбрось» [4, с. 131]. Один из стоических принципов – «следи за собой, как за злейшим врагом» подразумевает постоянный контроль над собственными представлениями, «даже во сне не упустить неисследованным какое-нибудь явившееся представление, даже при опьянении, даже когда нападёт умопомрачение»... «когда представление терзает тебя (ведь это не от тебя зависит), борись с ним разумом, одолевай его, не давай ему

быть в силе и уводить все дальше, рисуя в своем воображении одно за другим все что хочет и как хочет» [4, с. 158]. Постоянно практикуя это, можно выработать соответствующую привычку.

«Уяснение» позволяет, переосмысливая негативные представления, принять их, не затрачивая сил на борьбу с ними. Обстоятельства, которые человек не в силах изменить, не зависящие от него, нужно принимать и подстраивать свои представления под них: «Самая трудная и достойная победа – победа над собственным представлением. Она дороже победы на Олимпийских играх, но и труднее» [4, с. 131].

Во всех переживаниях виновато лишь собственное мнение. Изменяя его, человек начинает иначе воспринимать ситуацию. Работа с представлениями в стоических практиках играет определяющую роль. Человек должен управлять своими представлениями, так как только за них он и может отвечать.

Когда же приходят позитивные представления, то нам ничего не мешает пускать их в наше сознание. Вполне оправдана радость, как реакция на что-то хорошее, так как радость относится к благим страстям. Но важно также не забывать и о пределах меры.

Когда какое-либо событие постоянно всплывает в памяти и ты не можешь от него избавиться, стоики рекомендовали:

- 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.

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. «Так вот, следует искоренять в себе эти негодные мнения, в этом напрягать все свои усилия. Ведь что такое плач и стенанье? Мнение. Что такое несчастье? Мнение. <...> Пусть человек перенесет их на зависящее от свободы воли, и я ручаюсь ему, что он будет стоек, как бы у него ни обстояло все» [4, с. 161].

Правильно использовать представления и не обращать внимания на то, что не входит в сферу нашей власти, – значит быть свободным. В этом и есть сущность блага. Наивысшая победа человека в стоицизме – это победа над собой, и достигается она управлением собственными умственными представлениями.

Также стоит отметить схожесть основных техник когнитивно-поведенческой терапии (далее – КПТ) и стоических практик:

Одна из них – ведение *дневника* КПТ. Обычно это таблица, куда ежедневно вносятся события, которые вызвали сильную эмоциональную реакцию, для дальнейшего анализа.

Эпиктет также заявлял, что философия — это то, что нужно ежедневно записывать, что именно при помощи записи и обдумывания его ученики должны тренироваться. Ведение *дневника* практиковали и Марк Аврелий и Сенека.

Стоицизм и современная когнитивно-поведенческая терапия основаны на одних и тех же терапевтических предпосылках. КПТ предполагает, что в основе всех психологических нарушений человека лежит искажённое мышление, которое воздействует на поведение и эмоции. Правильная оценка способна изменить такое мышление, что и является собой путь к улучшению самочувствия и изменению поведения.

КПТ основана на двух подходах – когнитивном и поведенческом. В основе когнитивного подхода лежит утверждение, что все психологические проблемы вызваны представлениями человека – мыслями, образными событиями, стереотипами и убеждениями, приобретёнными им в результате прошлого опыта. Эти представления подталкивают человека действовать по шаблону, лишая его свободы выбора. Терапевтическое воздействие способно корректировать неосознанные представления человека, которые он воспринимает как истину, не осознавая, насколько они искажают реальные события. Работа с представлениями – один из основных методов когнитивного подхода. Поведенческий подход нацелен на применение другого метода – поощрение желаемых действий, без подкреплений нежелательных поступков. Такой метод способствует изменению поведения человека.

КПТ нацелена на кратковременное изменение поведения человека, в то время как учение стоиков – это целенаправленное изменение поведения человека в течение всей его жизни. Цель стоицизма – помогать людям полноценно проживать свою жизнь, не только тем, кто столкнулся с трудностями, и испытывающим сиюминутные психологические нарушения, а всем людям.

В основе КПТ лежат следующие утверждения:

- восприятие и переживание – это активные процессы, использующие объективные и интроспективные данные;
- представления и идеи – это результат синтеза внешних и внутренних стимулов;
- мысли и образы – это продукты когнитивной активности человека, которые дают возможность прогнозировать, как он воспримет ту либо иную ситуацию;
- «поток сознания» создаётся мыслями и образами, как феноменальное поле, в котором отражаются представления человека о самом себе, своем прошлом и будущем, о мире;

- искажение базовых содержательных когнитивных структур приводит к негативным изменениям в поведении и эмоциональном состоянии человека;

- человек может осознать когнитивные искажения, и терапия ему в этом помогает.

- исправляя эти искаженные структуры, можно улучшить состояние человека [1].

Так, кафедра психологии Бостонского университета в 2012 г. дала высокую оценку методам КПТ, определив их эффективность в лечении тревожных расстройств, фобий и стрессовых настроений [8].

Однако, несмотря на все плюсы КПТ, она фокусируется на краткосрочных целях, которые определяются диагнозом, и ограничена во времени, в то время как жизненная философия стоицизма способна вносить глубинные и безвременные изменения в образ жизни и мировоззрение человека. Если КПТ направлена на помощь людям с диагностированными проблемами, то стоицизм способен придать жизненные силы для существования человека вообще.

Для античных стоиков большую роль в этом играли образцы для подражания, мысли и дела которых дают пищу для глубоких размышлений, вдохновляя на преодоление жизненных трудностей.

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.

Большое значение в учении стоиков имеет умение сосредоточиться не на ограничениях, а на своих возможностях. 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.

И стоицизм, и КПТ основываются на одних и тех же теоретических предпосылках: «когнитивной теории эмоций» и работе с когнитивными ошибками.

Когнитивная теория эмоций рассматривает эмоции через их взаимосвязь с процессами восприятия, обработки, трактовки и хранения информации. Эмоции человека формируются когнициями, нашими собственными определяющими убеждениями – в этом и заключается основная идея данной теории. Для эмоции важно то, в каком состоянии человек, как оно влияет на восприятие и интерпретацию ситуации. От того, как мы видим, ситуацию зависит то, какие эмоции мы испытываем. Человек может влиять на свои эмоции, но проблема в том, что мы не всегда можем осознать процесс оценки. Эмоции создаются и поддерживаются оценкой в результате возникновения физиологического напряжения и оценки ситуа-

ции, вызвавшей его. Эмоции напрямую связаны с познавательным процессом. Эмоциональное переживание – это переживание ситуации, это субъективно-переживаемый результат концептуализации.

Стоицизм учит людей управлять своими реакциями, путём критического размышления над тем, как надо воспринимать мир и корректировать своё восприятие этого мира, помогает переоценить ценности и освободиться от привязанностей. Одной из целей стоической философии было достижение спокойствия духа путём преодоления отрицательных эмоций и утверждения положительных с акцентом на обязанностях по отношению к другим и невозмутимостью перед невзгодами.

Стоики учили, что эмоции, мысли, поведение и самоощущение можно изменять только путём целенаправленного сознательного повторения и использования жизненных невзгод для воспитания характера.

Что касается *когнитивных ошибок* – то это неправильная обработка информации, это убежденность человека в достоверности его ошибочных умозаключений, иррациональных идей, которые в конечном итоге приводят к психологическим проблемам. Это систематические ошибки мышления, которые возникают на основе автоматических мыслей.

За сутки в мозгу человека проходит более двадцати тысяч таких мыслей. Они всегда оценочны. С точки зрения эволюции появление автоматических мыслей – это необходимость, для увеличения скорости реагирования на изменения в окружающем мире. Человек не успевает осознать большинство из этих мыслей. Их появление и даёт старт эмоциональной реакции. Чтобы понять причину изменения эмоционального состояния (спад настроения, страх, тревога), надо найти мысль, вызвавшую это изменение. Выделяют более ста видов когнитивных искажений. Основные из них – это:

- произвольные умозаключения: человек делает выводы и умозаключения при отсутствии фактов, поддерживающих эти заключения, или вопреки наличию противоположных фактов;

- избирательное абстрагирование: человек строит свои заключения, основываясь на каком-то одном, вырванном из контекста фрагменте ситуации, игнорируя её более существенные аспекты;

- генерализация: человек выводит общее правило или делает глобальные выводы на основании одного или нескольких изолированных инцидентов и затем оценивает все остальные ситуации, релевантные и нерелевантные, исходя из заранее сформированных выводов;

- переоценивание и недооценивание: ошибки, допускаемые при оценке значимости или важности события, столь велики, что приводят к извращению фактов;

- персонализация: человек склонен соотносить внешние события с собственной персоной, даже если нет никаких оснований для такого соотнесения;

- абсолютизм, дихотомизм мышления: человек склонен мыслить крайностями, делить события, людей, поступки и т. д. на две противоположные категории, например «совершенный–ущербный», «хороший–плохой», «святой–греховный». Говоря о себе, пациент обычно выбирает негативную категорию [7].

Стоики полагали, что целенаправленное, направляемое разумом, изменение состояния сознания, приводит к «бесстрастию», заменяя страсти на «благострастие» – к «эпифеномену исключительно здравых суждений логоса» [5, с. 201], и далее к общей гармонизации тела, ума и души.

Они требовали от человека относиться к жизни как к борьбе и готовности стойко относиться к непредвиденным вызовам судьбы. Стоики представляли их как противника на борцовском ринге, так как жизненные невзгоды закаляют человека, испытывая его на прочность. Они даже положительно оценивали трудности, рассматривая их как путь к самосовершенствованию.

Важным аспектом практики стоиков была негативная визуализация, основанная на регулярном проигрывании в уже возможных отрицательных сценариях событий, при этом акцент делался на стремлении убедить себя в том, что у меня хватит сил справиться с ними. Этот метод, который древние римляне называли «поведением бед», сегодня активно применяет когнитивно-поведенческая терапия.

Визуализация «негативных сценариев» способствует преодолению страха перед ними и готовит человека к их преодолению. А с другой стороны, человек благодарен за всё то хорошее, что у него есть в жизни, т. е. порождает осознанное наслаждение имеющимся.

Сенека, рассуждая о самопознании, утверждал, что основное препятствие для самосовершенствования – мы сами, так как даже зная, что надо делать, мы не хотим заставить себя это делать.

Поэтому основное предназначение своего учения стоики видели в необходимости заставить человека размышлять о своей жизни, но главное – прилагать усилия увидеть все обстоятельства в ином свете – более рациональном и сострадательном. Эти два противоположных требования помогают людям справиться с любой ситуацией. Поэтому нельзя обвинять стоиков в призыве к пассивному принятию вещей: все известные стоики были людьми активного действия, которые стремились изменить мир к лучшему и привить людям навыки умения овладеть трудными жизненными ситуациями.

В основе стоической философии лежит стремление человека смотреть на свою жизнь в будущей перспективе, строить свои планы и находить оптимальные решения. Они пытались зародить у человека привычку размышлять о том, что является важным для его жизни и как этого достичь, в зависимости от ситуации и обстоятельств, развить способность постоянно корректировать свои жизненные планы. Важно то, чтобы эти планы были практически реализуемыми, а в идеале жизненные планы

должны постепенно увеличивать в каждом из нас удовлетворённость жизнью.

Одним из значимых составляющих в учении стоиков является стремление к внутренней гармонии духовного и рационального опыта, желаний и потребностей, размышлений и действий. Человек должен научиться видеть «стены», на которые можно натолкнуться.

Список литературы

1. Бек А., Раш А., Шо Б., Эмери Г. Когнитивная терапия депрессии. СПб.: Питер, 2003. 304 с.
2. Беседы Эпиктета / подг. Г.А. Таронян. М.: Ладомир, 1997. 312 с.
3. Горелов А.А. Самотворчество и принципы работы с представлениями в школе Эпиктета // Знание. Понимание. Умение. 2018. № 3. С. 63–78.
4. Столяров А.А. Стоицизм // Большая советская энциклопедия. М: Энциклопедия, 2016. Т. 31. С. 260–261
5. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: АО КАМИ ГРУП, 1995. 448 с.
6. Эпиктет. Энхиридион: (Краткое руководство к нравственной жизни). СПб.: Владимир Даль, 2012. 399 с.
7. Beck A.T. Depression: Clinical, experimental, and theoretical aspects. New York: Hoeber, 1967.
8. Hofmann S.G., Asnaani A., Vonk I.J.J. et al. The Efficacy of Cognitive Behavioral Therapy: A Review of Meta-analyses. Cogn Ther Res. 2012. № 36. P. 427–440. URL: <https://doi.org/10.1007/s10608-012-9476-1> (дата обращения: 10.02.2021).

PHILOSOPHICAL IDEAS OF STOICISM – THE THEORETICAL BASIS OF MODERN COGNITIVE- BEHAVIORAL THERAPY

A.S. Nekrasov*, N.A. Nekrasova*, S.I. Nekrasov,
I.A. Zhavoronkova****

*Russian University of Transport (МИТ), Moscow

**Moscow State Technical University Civil Aviation (MSTU GA), Moscow

The purpose of the article is to analyze the philosophical teachings of the Stoics, the main attitudes of which are today fruitfully used in the methods of cognitive-behavioral therapy. The main research method is the analysis of the practically oriented philosophy of the Stoics, whose teachings have a therapeutic value, being a means of influencing not so much on the diagnosis of psychological disorders, but on 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 principle achievement of the article consists in the proof that cognitive-behavioral therapy focuses on short-term goals that are determined by diagnosis and limited

in time, while the life philosophy of Stoicism is capable of introducing depth and timeless changes in a person's lifestyle and worldview. The theoretical and practical significance of the article lies in the proof that the philosophy of the Stoics, which today is considered as a Western variety of Buddhism and an alternative to contemporary academic philosophy, is a practically oriented philosophy, the purpose of which is to substantiate wisdom as an ethical ideal and the possibility of realizing the potential inherent in each person to form a personal life attitude to cope with any life situation by means of his mind and control of emotions. The authors managed to deepen the proposed problems thus making possible to use the conclusions of its study for further theoretical analysis and practical purposes. **Keywords:** *stoicism, cognitive-behavioral therapy, representations, life situation, indifference, profound changes, personal life philosophy, free will, active creator of oneself.*

Об авторах:

НЕКРАСОВ Андрей Сергеевич – доктор философских наук, старший преподаватель кафедры философии ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта (МИИТ)», г. Москва. E-mail: andrnek@mail.ru

НЕКРАСОВА Нина Андреевна – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта (МИИТ)», г. Москва. E-mail: sinekrasov@mail.ru

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

ЖАВОРОНKOVA Ирина Анатольевна – кандидат педагогических наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных и социально-политических наук, ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет гражданской авиации», г. Москва, E-mail: irinazhavoronkova@gmail.com

Authors information:

NEKRASOV Andrey Sergeevich – PhD, Senior Lecturer of the Department of Philosophy, Russian University of Transport (MIIT), Moscow. E-mail: andrnek@mail.ru

NEKRASOVA Nina Andreevna – PhD, Head of the Department of Philosophy, Russian University of Transport (MIIT), Moscow. E-mail: sinekrasov@mail.ru

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

ZHAVORONKOVA Irina Anatolyevna – PhD (Pedagogical Sciences), Senior Lecturer of the Department of Humanities and Socio-Political Sciences, Moscow State Technical University of Civil Aviation (MSTU GA), Moscow. E-mail: irinazhavoronkova@gmail.com

УДК 17.022.1; 37.035
DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.068

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ: ЦИФРОВИЗАЦИЯ И ПАНДЕМИЯ В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ЦЕННОСТЕЙ

А.А. Левицкая

ГОУ ВО МО «Московский государственный областной университет»,
г. Мытищи Московской области

Современная модель общества претерпевает изменения в связи с технологизацией и цифровизацией пространства культурной деятельности, которые, в свою очередь, тесно связаны с виртуализацией личности и существенно новыми ценностными ориентирами. Кроме того, резкое внедрение информационных технологий во все сферы деятельности человека произошло резко и моментально, без последовательной и поэтапной трансформации. Причина этому – пандемия, которая стала основой для социального дистанцирования личности. В образовательной среде именно цифровые технологии способствовали формированию дистанционного обучения, что и позволило расширить возможности традиционного образования, однако с учетом и выявлением многих особенностей перехода и взаимодействия двух образовательных пространств. Включение дистанционного образования в систему обучения происходит с формированием новых противоречий, которые в основном связаны с массовой цифровизацией социального пространства. В данном случае информационные технологии выступают как инструмент обучения, что, с одной стороны, приносит в систему образования элемент адаптации к вызовам современности, с другой стороны, именно это позволяет рассматривать дистанционное образование в качестве современного этапа развития образования, формируя многомерность образовательного пространства, обновляющегося на двух культурно-ценностных парадигмах.

Ключевые слова: *дистанционное обучение, цифровизация, образовательные технологии, современное образование, виртуализация личности, пандемия, социальное дистанцирование, информационные технологии в образовании.*

Современная общественная реальность трансформируется в условиях цивилизационного сдвига, когда общество еще находится в рамках традиционных ценностей, но уже все сильнее звучат голоса новых веяний глобализации, повсеместной толерантности и свободы личного выбора [14]. В такой обстановке постмодерна наличествует преимущество, благодаря которому мы можем видеть одновременно две культурные парадигмы, наблюдая как недостатки, так и положительные стороны в каждой, выбирая то, что позволяет улучшать жизнь человечества в мировом

пространстве. Значительную роль в новой культуре занимает технология и цифровизация, проникающие во все сферы общественной жизни, а значит, повышающие публичность обыденности [10].

Год 2020-й человечество запомнит надолго – впервые один из постапокалиптических сценариев стал реальностью, и неизученный вирус угрожал всей планете. Привычный ход жизни человечества был нарушен, и нам срочно пришлось адаптироваться под новые реалии, которые не смогли бы возникнуть, не будь у нас феномена цифровизации и технологических достижений. В данной ситуации произошла ломка ценностных ориентиров, когда человечество оказалось в ограниченных жизненных обстоятельствах в закрытом пространстве один на один с собственными мыслями и отсутствием профессиональной или повседневной активной деятельности. Так или иначе, с приходом пандемии произошла остановка повседневной жизни и все привычные механизмы социализации и самосознания себя через деятельность перестали работать.

В условиях изоляции оказалась и система образования, в рамках которой пришлось мгновенно выводить привычную очную образовательную среду в онлайн-пространство, в связи с чем были спешно освоены цифровые технологии в рамках дистанционного обучения.

В последнее время активно реализуется процесс создания и применения открытых онлайн-ресурсов, начиная от отдельных заданий, тестов до полномасштабных курсов (модулей) по формированию необходимых компетенций. Динамика развития онлайн-обучения демонстрируется ростом доступности онлайн-курсов. Как отмечают Т.В. Никулина, Е.Б. Стариченко, объем рынка онлайн-образования в России к 2021 г. вырастет до 53,3 млрд руб., что показывает более чем двухкратный рост по сравнению с 2016 г. [13].

Цифровизация подразумевает способ записи и передачи информации посредством цифровых устройств. Основной задачей цифровизации является внедрение в общечеловеческую культуру сегмента информационной культуры, как нового условия комфортного существования в социуме. Система образования на данном этапе находится в положении посредника, поскольку цифровизация общества уже осуществляется довольно давно, при этом формирование ценностных взаимосвязей личности, общества и цифровой культуры как элемента общечеловеческой зависит от системы обучения [2; 4; 5]. В связи с чем возникает необходимость в качественном и полном включении цифрового образования в образовательную среду. Дистанционное образование следует рассматривать как наиболее распространенную разновидность цифрового обучения, закономерно развивающуюся в условиях мировых трендов глобализации и свободы личностного выбора [6].

Таким образом, одновременно с расширением возможностей образовательной системы происходит ее индивидуализация, формирование

в соответствии с требованиями отдельного человека, составление комплексного обучения из множества уникальных методик как отражение современного этапа социально-культурного взаимодействия.

Особенность современного этапа цифровизации заключается в том, что планомерность включения в систему обучения онлайн-методик образования была нарушена пандемией и режимом самоизоляции, что поставило учебные заведения в безвыходное положение – продолжение учебного процесса в удаленном доступе. По сути, пандемия стала экспериментом, который не оставил выбора и наглядно продемонстрировал изъяны и противоречия дистанционного обучения в реалиях современного общества.

Во-первых, следует отметить, что, несмотря на разработку новых методов обучения и использование новых сервисов, дистанционное обучение не заменяет стандартные методики, поскольку технологическая опосредованность образовательного процесса предполагает широкое использование онлайн-ресурсов, отвечающих критерию достоверности и концепции дисциплины и курса, что не всегда удается соблюсти.

Во-вторых, эффективность дистанционного обучения может быть возможна только при сильной личностной мотивации. Взаимодействие с экраном компьютера или смартфона воспринимается в другом ключе – как некое развлекательное времяпрепровождение, в связи с чем научная информация возможна дозированно и в интерактивном ключе, иначе самотивация угнетается.

В-третьих, дистанционное обучение – это удаленный образовательный процесс, который включает в себя систему обратной связи и контроль усвоения предметных знаний, что в отсутствие традиционных образовательных методик неизбежно теряет адекватность и может не отражать реальную картину. Необходима трансформация контрольных мероприятий и усиленный технический контроль, которые, в свою очередь, негативно сказываются на восприятии обучения в целом.

В-четвертых, нельзя не учитывать человеческий фактор: образование как удаленный процесс не может быть воспринято позитивно подавляющим большинством, потому что в первую очередь дистанционное образование предполагает уверенное использование технических устройств на протяжении всего обучения. В связи с этим происходят изменения в составе преподавателей, которые не готовы меняться с учетом новых вызовов, отсеивание числа студентов, находящих все новые отговорки.

В-пятых, меняется сама направленность курсов – они должны быть не только содержательными, актуальными и структурированными, но и развлекательными настолько, чтобы привлекать рассеянное внимание обучаемых по ту сторону экрана. Соответственно, наилучшие учебные показатели будут у тех дисциплин, где используется максимальная наглядность в сочетании с игровым компонентом.

В-шестых, дистанционное обучение и цифровизация образования неизбежно связаны с индивидуализацией учебных планов, а это, в свою очередь, приводит к тому, что не может существовать единая система онлайн-обучения, аналогичная традиционной. Следовательно, одной из первых задач массового внедрения онлайн-образования является формулирование общих критериев его реализации. Образовательные учреждения вынуждены разрабатывать новые методики и уникальные форматы образовательных технологий, позволяющих им оставаться конкурентно-способными и востребованными для привлечения учащихся.

Следует отметить, что в условиях технического прогресса и массовой общественной цифровизации именно дистанционное обучение позволяет системе образования модернизироваться и не отставать от научных достижений, оставаясь связующим звеном между требованиями личности и научным познанием как производством истинных знаний о действительности.

Уточнение основных принципов научного познания в онлайн-обучении

№	Научное познание	Процесс обучения	Онлайн-образование
1	Поиск неизвестного для <i>всех людей</i> знания	Поиск неизвестного для <i>обучаемого</i> знания	Поиск актуального знания с учетом его применения в профессиональной деятельности
2	Цели познания постоянно меняются в связи с <i>техническим уровнем и потребностями общества</i>	Цели познания постоянно меняются и уточняются в связи с <i>уровнем знаний и умений обучаемого</i>	Цели познания меняются и уточняются в зависимости от запросов общества
3	Истинность знания проверяется практикой – <i>научным экспериментом</i>	Истинность знания проверяется практикой – <i>учебным экспериментом</i>	Истинность знания проверяется возможностью его использования в профессиональной деятельности в современных условиях
4	Содержание искомого научного знания <i>не зависит</i> от индивидуальных способностей человека	Содержание учебного материала <i>зависит</i> от индивидуальных способностей человека	Содержание получаемого комплекса знаний зависит от грамотного распределения времени и мотивации отдельного человека

Процесс обучения имеет одинаковые принципы с научным познанием, однако главное отличие состоит в том, что научное познание – это

глобальный процесс, тогда как процесс обучения – один из этапов научного познания [3]. Онлайн-образование в этом случае рассматривается как одна из разновидностей процесса обучения, основными особенностями которого становятся его опосредованность цифровыми технологиями и большая вовлеченность личности в процесс выбора курса на основе самомотивации. В связи с чем происходит уточнение общих достоверных знаний о действительности, основывающееся на их практическом применении в реалиях современного информационного общества с учетом последних достижений научно-технического прогресса [12]. Именно это позволяет системе образования не оставаться на месте, а поддерживать единый научный уровень для интерпретации и включения новых знаний в пространство жизни каждого человека.

В процессе обучения существует ряд противоречий. Так, например, существует несоответствие между познавательными возможностями обучаемых и требованиями общества к уровню образованности. Другим противоречием следует считать конфликт между знаниями и умениями применения их на практике. Еще одно противоречие между известным и неизвестным, а также между фронтальным изложением материала и индивидуальным его восприятием. Противоречия могут разрешаться путем совершенствования содержания образования, технологии обучения, с помощью создания проблемных ситуаций и привлечения обучаемых к их решению, через поэтапное закрепление нового материала и повторение и через усложнение заданий для более полного понимания теории. Однако существует неисчерпаемое противоречие: оно заключается в конфликте между новыми познавательными задачами и достигнутым уровнем знаний, умений и навыков. Методика преподавания должна это учитывать, т. е. не только давать узкие знания, но и стараться как можно больше связывать новые знания с уже имеющимися знаниями обучаемого и с другими сферами жизни общества в условиях постнеклассического типа научной рациональности.

Тем не менее включение дистанционного образования в систему обучения происходит с формированием новых противоречий, которые в основном связаны с массовой цифровизацией социального пространства.

К противоречиям перехода в образовательное онлайн-пространство можно отнести.

1. Наличие стресса от смены формата обучения, который одновременно может как снижать мотивацию к обучению, так и, наоборот, являться источником для концентрации резервов, тем самым увеличивая мотивацию.

2. Зачастую целями дистанта становятся цифровая адаптация или переработка уже имеющихся знаний в рамках конкретного вида деятельности, что функционально противоречит пониманию образовательного процесса, переводя его в сферу профессиональной корректировки.

3. Использование средств медиа в образовательном процессе снижает его научность, выступая противником научного познания, одновременно с повышением общественной актуальности, становясь помощником в практическом расширении получаемых навыков. При этом существует противоречие между академической и медиа культурами, в связи с чем онлайн-обучение становится их конфликтной средой.

4. Цифровизация образования происходит с отставанием решений во времени относительно других сфер жизни, и это ставит систему обучения в отстающее положение, тогда как система образования призвана адаптировать новые технологии к жизни общества.

5. Использование дистанционного образования строится на принципах самомотивации и способности к самостоятельной работе с использованием широкого доступа к информации и всевозможным курсам, становясь, с одной стороны, проявлением свободы. С другой стороны, реализация дистанта возможна только в условиях расширения методов контроля, таких, как прокторинг, цифровой след, отчетность и т. д., и это, по сути, свидетельствует об усилении ограничений.

Несмотря на выделенные противоречия, переход к дистанционному образованию возможен при условии корректировки визуальных возможностей. Важно отметить, что реализация конкретного курса в формате привычного очного обучения и его же реализация в онлайн-формате – не одно и то же. По сути, один и тот же курс превращается в два разных курса, поскольку методики кардинально меняются с учетом новых средств обучения. Основное отличие дистанционного образования, которое дает возможность перехода в онлайн, – взаимодействие, где ключевым аспектом становится действие: действие обучаемых, их активный отклик на интерактивный формат обучения и обратная связь как критерий эффективности курса. Внимание используется как критерий актуальности, ситуативности и взаимодействия с обучаемыми.

Цифровизация образования ведет к изменениям на рынке труда, в образовательных стандартах, выявлению потребностей в формировании новых компетенций населения и ориентирована на реорганизацию образовательного процесса, переосмысление роли педагога. С одной стороны, цифровизация подрывает унаследованную из прошлого методическую основу школы, с другой – порождает доступность информации в различных ее формах, не только в текстовой, но и звуковой, визуальной. Доступность информации потребует постоянного поиска и выбора релевантного и интересного контента, высоких скоростей его обработки. Следовательно, цифровизация образования ведет к его коренной, качественной перестройке [13].

Таким образом, происходит передача заявленных целей и образовательных задач посредством условий образования и решений в процессе обучения. При этом становится возможной индивидуализация траекто-

рии развития с учетом осознанного выбора. В данных условиях образование трактуется как процесс формирования субъектности человека, а обучение – приобретение новых навыков [9]. Соответственно, целью всего образовательного процесса становится осознанность, которая включает в себя и личностный выбор программы развития, и самомотивацию, а также способность смены целей в зависимости от собственных потребностей в течение периода обучения и на протяжении всей жизни. На первый план, по мнению многих исследователей, выходят так называемые «soft skills», которые, в отличие от фундаментальных знаний, позволяют человеку становиться гибким, т. е. уметь коммуницировать, переключаться между видами деятельности, стремиться к саморазвитию и искать новые цели, а также, что становится все более актуальным, подстраиваться под меняющиеся условия современного общества.

Коммуникация в условиях цифровизации общества приобретает новые аспекты и расширяет среду взаимодействия посредством виртуального пространства. Виртуальная коммуникация обладает спектром возможностей, она становится более актуальной и эффективной, поскольку скорость восприятия информации, ее осмысления и реакции-ответа значительно возрастает. С позиции образовательной среды виртуальная коммуникация меняет информационное пространство, формируя устойчивые связи в опосредованном технологиями взаимодействии, с другой стороны, виртуальная реальность углубляет процессы социализации, становясь новым механизмом человеческого становления в обществе на основе осознанной деятельности в цифровой среде [8].

Поскольку процесс коммуникации в образовании осложняется наличием цифрового пространства, следует помнить о таких аспектах межличностного взаимодействия, как символы, нормы и ценностные установки. С их расширением неизбежно возникают новые социальные противоречия вследствие различного восприятия дробящихся в цифровом пространстве культурно-нравственных норм, отсутствия жестких рамок взаимодействия, абстрагированного восприятия собственной виртуальной личности, появления феноменов «новой этики», «альтернативной идентичности».

Тем не менее именно виртуальная коммуникация с ее практически неограниченными возможностями взаимодействия способствует повышению интереса к образованию, получению новых знаний в различных формах их проявления: курсы, тренинги, повышение квалификации, усиление мотивационных качеств и др. [11]. Именно коммуникационный компонент в системе образования позволяет акцентировать внимание не только на технологической составляющей, призванной ускорить и улучшить процесс образования, но и на методах ее конструирования для наиболее полного донесения смыслов и целей выбранной образовательной дисциплины.

Цифровая трансформация образования может быть коренной или стать модификацией существующей модели. В данном случае информационные технологии выступают как инструмент обучения, что, с одной стороны, привносит в систему образования элемент адаптации к вызовам современности, с другой стороны, именно это позволяет рассматривать дистанционное образование в качестве современного этапа развития образования, формируя многомерность образовательного пространства, основывающегося на двух культурно-ценностных парадигмах [1; 7].

Если рассматривать трансформацию процесса взаимодействия, то можно заметить, как происходит смена полярности взаимодействия «человек – человек» на «человек – компьютер», тем самым происходит процесс преодоления неприязни к самому процессу цифровизации как качественно новому явлению современного мира.

Посредством внедрения дистанционного обучения происходит смена ценностных ориентиров в зависимости от преобладания цифровой культуры в образовательном пространстве. Если изначально формирование культурных ориентиров происходило в последовательности «норма – опыт – культура», то в современном информационном обществе ценностное формирование осуществляется путем преобразования накопленного опыта в социальные нормы, после чего складывается новый тип культуры: «опыт – норма – культура».

Система образования меняется под воздействием перехода общества к новым возможностям, при которых происходит сдвиг ценностей в сторону экономии времени, индивидуализации и расширения компетенций, что позволяет человеку осваивать большее количество навыков в рамках одной профессии, при этом постоянно их актуализируя, а это, в свою очередь, способствует развитию самоорганизации, мотивации и налаживанию связей между сферами научной и профессиональной деятельности.

Список литературы

1. Бондарева Я.В. Антропологические основы русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Сер.: Философские науки. 2017. № 1. С. 75–82.
2. Бондарева Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии середины XIX – первой половины XX века (статья вторая) // Вестник Московского государственного областного университета. Сер.: Философские науки. 2010. № 1. С. 23–27.
3. Бондарева Я.В. Методологические традиции всеединства и православного энергетизма в поисках онтологической целостности (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Сер.: Философские науки. 2011. № 3. С. 16–21.

4. Бондарева Я.В. Отечественная религиозно-философская антропология: антиномия свободы и детерминизма // Вестник Московского государственного областного университета. Сер.: Философские науки. 2014. № 1. С. 47–53.
5. Бондарева Я.В. Развитие принципа синергии в учениях о преобразовании человеческого бытия (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник Московского государственного областного университета. Сер.: Философские науки. 2013. № 2. С. 5–10.
6. Бондарева Я.В., Молчан Э.М. Духовно-нравственные ценности как вектор развития социальных систем // Вестник Московского государственного областного университета. Сер.: Философские науки. 2019. № 1. С. 43–51.
7. Бондарева Я.В., Фурсова В.Э. Идея синергии как основа антропологии целостности // Вестник Московского государственного областного университета. Сер.: Философские науки. 2015. № 2. С. 63–69.
8. Галактионова Н.А. Реализация коммуникативных стратегий: между реальным и виртуальным каналами взаимодействия // Философские и методологические проблемы исследования российского общества: сб. тр. Третьей междунар. науч. конф. М.: Российский университет транспорта, 2019. С. 83–89.
9. Климов С.Н. Цифровизация высшего образования как глобальный тренд и новая образовательная политика // Наука и образование в современном ВУЗе: традиции и актуальные практики развития: материалы национальной (всероссийской) науч.-практ. конф. // под общ. ред. Г.В. Бариновой, Л.В. Блонского, С.Н. Климова. М.: Российский университет транспорта, 2019. С. 8–13.
10. Майкова Э.Ю., Бондарева Я.В. Будущее автономии личности как риск: способы самозащиты // Власть. 2015. № 8. С. 22–26.
11. Меликов И.М. Ценность социокультурного контекста анализа цифровизации общества // Каспий в эпоху цифровой экономики: материалы Междунар. науч.-практ. форума. Астрахань: Астраханский гос. ун-т, Изд. дом «Астраханский университет», 2019. С. 292–295.
12. Молчан Э.М. Цифровизация личности в социальных системах как квантовый диссонанс объективной реальности // Экология человека и природы в информационно-технической среде (ЭкоМир-10): материалы 10-ой Междунар. науч. конф. М.: Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана (национальный исследовательский университет), 2020. С. 163–165.
13. Никулина Т.В., Стариченко Е.Б. Информатизация и цифровизация образования: понятия, технологии, управление // Педагогическое образование в России. 2018. № 8. С. 107–113.
14. Berkut V.P., Bondareva Y.V., Kostyukova T.A., Maikova V.P., Molchan E.M., Pesotsky V.A. The problem of society consolidation in the era of globalization: methodological and axiological aspects // Modern Journal of Language Teaching Methods. 2018. T. 8, № 5. P. 263–281.

FEATURES OF MODERN EDUCATION: SOCIETY DIGITALIZATION AND PANDEMIC IN THE CONTEXT OF VALUES TRANSFORMATION

A.A. Levitskaya

Moscow State Region University, Mytishi

The contemporary model of society is undergoing changes in connection with the technologization and digitalization of the space of cultural activity, which in turn are closely related to the virtualization of the individual and significantly new value guidelines. In addition, the sharp introduction of information technologies in all spheres of human activity occurred abruptly and instantly, without a consistent and phased transformation. The reason for this is the pandemic, which became the basis for social distancing of the individual. In the educational environment, it were digital technologies that contributed to the formation of distance learning, which made it possible to expand the possibilities of traditional education, however, taking into account and identifying many features of the transition and interaction of the two educational spaces. The inclusion of distance education in the educational system occurs with the formation of new contradictions, which are mainly associated with the mass digitalization of social space. In this case, information technologies act as a learning tool, which, on the one hand, introduces into the education system an element of adaptation to the challenges of our time, on the other hand, this allows us to consider distance education as a contemporary stage in the development of education, forming a multidimensional educational space based on two cultural and value paradigms.

Keywords: *distance learning, digitalization, educational technologies, modern education, personality virtualization, pandemic, social distancing, information technology in education.*

Об авторе:

ЛЕВИЦКАЯ Александра Александровна – доцент кафедры философии МГОУ, ГОУ ВО МО «Московский государственный областной университет», г. Мытищи Московской области. E-mail: dafna_88@mail.ru

Author information:

LEVITSKAYA Aleksandra Aleksandrovna – associate professor of Philosophy Department of MSRU; Moscow State Regional University, Mytishi. E-mail: dafna_88@mail.ru

УДК 179.1: 316.37

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.078

ДИСКУРС БЛОГЕРА: СОЦИАЛЬНО-КОММУНИКАТИВНЫЙ АСПЕКТ

Д.А. Клинкова

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

Целью статьи является рассмотрение новых коммуникативных практик, появившихся в блогосфере и способных оказывать влияние на социальную реальность медийного публичного пространства. Рассмотрены социально-коммуникативные аспекты дискурса блогера. Отмечены трудности, связанные с формулировкой понятия «блогер». Выявлены динамичные возможности блогосферы в сравнении с традиционными массмедиа. Сделан вывод о том, что на сегодняшний день блогосфера является открытой площадкой, способной генерировать новые концепты и смыслы. Однако дискурсивный потенциал блогеров влечет за собой и определенные риски, и ответственность.

***Ключевые слова:** информация, коммуникация, дискурс, массмедиа, блогосфера, блогер, риск.*

Расширение пространства публичной сферы отражает современные тенденции информационного общества. Блогосфера приобретает большое значение для формирования публичной сферы. По своему формату блогосфера отличается от традиционных средств массовой информации: здесь отсутствует посредник (например, редактор, владелец издания и т. п.); в процесс коммуникации активно вовлекаются интернет-пользователи; блогеры значительно быстрее реагируют на происходящие события и т. п. Вступившие в силу с 1 августа 2014 г. поправки в Федеральный закон от 27.07.2006 г. № 149-ФЗ «Об информации, информационных технологиях и о защите информации» позволили на законодательном уровне дать определение блогера. Этот закон получил название «Закон о блогерах» [9]. Блогером признается владелец сайта и (или) страницы в сети Интернет, на которых размещается общедоступная информация и доступ к которым в течение суток составляет более трех тысяч пользователей сети Интернет. Такая попытка законодательно урегулировать деятельность блогеров, частично приравняв их к средствам массовой информации, потерпела, как показывает практика, неудачу, показав свою неэффективность. В июле 2017 г. законодательные нормы, регулирующие деятельность блогеров, утратили силу, поскольку действие положений закона вызвали острую реакцию как со стороны самих блогеров,

© Клинкова Д.А., 2021

так и средств массовой информации. Роскомнадзор прекратил вести реестр блогов. На сегодняшний день практические вопросы правового положения блогеров остаются открытыми.

Под блогосферой понимается совокупность всех блогов в сети Интернет. Блоги подразумевают неформальную публичную коммуникацию, что выражается в возможности высказать собственное отношение к окружающей действительности в жанре общественной дискуссии. Современный немецкий теоретик Н. Луман, говоря о влиянии массмедиа на индивидов, отмечает, что «массмедиа порождают мир, в котором индивиды уже обнаруживают самих себя» [4, с. 178]. Блогосфера, сочетая в себе основные элементы массмедиа – информацию и аудиторию, еще в большей степени позволяет индивидам обнаруживать себя в реальности, порождаемой массмедиа. Это отражается в количестве подписок на предпочитаемых блогеров, количестве репостов и т. п. Таким образом аудитория блогосферы не только обнаруживает себя, но и активно заявляет о себе.

Дискурс блогера является одним из жанров интернет-дискурса, который характеризуется неограниченным числом участников, самозагорающейся тематикой дискуссий и вариативностью аргументации [3, с. 126].

В современной блогосфере эффект предпочтения и воздействия на аудиторию осуществляется посредством рейтинга блогера. Блогеры, по сути, являются лидерами мнений или претендуют на это. Следует разделять понятия «лидеры мнений» и «лидеры публичного интереса». Лидеры мнений – это прежде всего социальные блогеры, акцентирующие внимание на социокультурных, мировоззренческих, политических проблемах. Они формируют мировоззрение аудитории по вопросам, представляющим общественный интерес. Лидеры интересов, или популярные блогеры, транслируют образцы поведения, предлагают советы в определенной области, но не касаются социальной и культурной проблематики, нередко оказывая «деструктивное воздействие на всю коммуникативно-поведенческую сферу жизни общества» [2, с. 98].

На сегодняшний день отношение к блогерам является неоднозначным, в связи с чем в рамках данной статьи предполагается рассмотреть положительные и отрицательные стороны дискурсивности блогеров, зафиксировать сложившуюся ситуацию, намечая подходы к исследованию нового проблемного поля.

К явным преимуществам блогосферы можно отнести следующие признаки: самопрезентация, формат дневника, связь со СМИ, реклама.

Самопрезентация. Из всех многочисленных функций блогов (информационная, коммуникативная, психотерапевтическая и др.) особый интерес вызывает функция самопрезентации. Семиотический механизм отождествления, идентификации предполагает рассмотрение блога как «способа нарративного конструирования идентичности» [8, с. 101],

усматривая в данном феномене тип автобиографического нарратива. Блогосфера предоставляет человеку огромные возможности для самопрезентации визуального образа, самовыражения и самоидентификация личности. Чувство собственной значимости и принятие обществом становятся важными мотивами для ведения собственного блога. Параметрами личностно-ориентированной коммуникации в Интернете являются такие типы эксплицируемого коммуникативного действия, как:

- самопрезентация (самодостаточная презентация «себя» как единицы общения);
- самоидентификация (действие языковой личности, осуществляющей общение, ограниченное традиционными коммуникативными правилами общения в сообществах);
- позиционирование (коммуникативное действие языковой личности, направленное на публичную или всеобщую демонстрацию);
- самовыражение (аффективное коммуникативное действие языковой личности, основанное на вере в правильности своих суждений) [5, с. 108].

Формат дневника. Блогеры, формирующие контент, исходят из собственного понимания и отношения к предлагаемой теме, используют формат дневника, который по сравнению с другими форматами вызывает большее доверие аудитории. При помощи блога проводят (может, организуют?) акции, флешмобы, сборы подписей, независимые опросы, акции и т. п. Отклик аудитории на данные мероприятия появляется значительно раньше, чем при использовании традиционных медиа. Исследователи отмечают, что блогосфера является одним из инструментов формирования критического мышления молодого поколения [1]. Наиболее популярными платформами среди блогеров являются «YouTube», «Instagram», «Twitter», «Telegram», «Livejournal», «Tik Tok» и «Facebook».

Связь со СМИ. Блогеры постепенно становятся полноценными медиа, хотя и не вытесняют традиционные средства массовой информации. Характерно и то, что до появления блогосферы средства массовой информации полностью контролировали информационную повестку дня. Можно сделать вывод, что блоги сегодня воздействуют на информационное пространство наравне с традиционными СМИ. Зачастую сами СМИ используют сообщения, полученные от блогеров, расширяется количество интернет-изданий с различными сервисами для блогеров. Блогеры способны корректировать общественную повестку дня, иногда вступая в резонанс с официальными СМИ. Кроме того, для блогеров характерна быстрая самоорганизация для обсуждения общественно-значимых проблем.

Оказывая коммуникативное воздействие на людей и распространяя свое влияние на многие сферы человеческой жизни, блогеры меняют

привычный стиль потребления информации, становясь активным источником информации для общества. Для получения практической информации люди все чаще обращаются к блогерам, которые на практике показывают и рассказывают об интересующей теме. По данным Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ), проводившего исследование отношения россиян к блогерам в сентябре 2020 г., были получены следующие результаты: основной аудиторией блогеров является молодежь – 63 %, готовность принять во внимание рекомендации блогера при покупке тех или иных товаров – 46 %, блогеры точно и оперативно передают актуальную повестку, создают волну сетевых дискуссий – 77 %, каждый десятый россиянин хотел бы видеть своих детей или внуков в качестве представителя профессии блогер [6]. Таким образом, молодое поколение, ориентированное на сетевой принцип коммуникации, все реже воспринимает традиционные СМИ в качестве альтернативного получения информации. Старшее же поколение, предпочитающее обращаться за получением информации к традиционным средствам массовой информации, зачастую вступает в конфликт с молодым поколением, не желая менять привычные социальные практики восприятия информации. Но в то же время возникают и вопросы психологического плана – смогут ли представители старшего поколения создать свою нишу в незнакомой для них среде?

Реклама. С блогерами сотрудничают известные бренды, поскольку они помогают компаниям продвигать свои продукты и услуги, а также влиять на покупательское решение. Авторитетное мнение блогера по силе воздействия может превосходить любой маркетинговый инструмент. С помощью блоггинга компании имеют возможность общаться со своей целевой аудиторией, формировать потребительское мнение. А благодаря корпоративному блогу компании формируют свой имидж, обеспечивая лояльность клиентов. Ведения корпоративного блога позволяет решить и такие задачи, как оперативное реагирование в случае кризисных ситуаций, предоставление информации о компании журналистам, получение качественной обратной связи от целевой аудитории. Становится популярным привлечение блогеров для реализации информационных кампаний и рекламных стратегий.

Таким образом, блогосфера стала неотъемлемой частью современного медийного публичного пространства и местом общения как профессионалов, так и массового пользователя Интернета. Блогосфера становится важной составляющей при изучении общественного мнения, а также современных социальных тенденций, отражая интересы и настроения людей различного социального статуса. Однако коммуникативный дискурс современного блогера, активно вторгающийся в поле деятельности массмедиа, имеет как свои положительные стороны, так и отрицательные – несет определенные риски:

1. Имея сложную дисперсную природу, блогосфера с трудом поддается регулированию и управлению. Информация блогеров, как правило, субъективна. Смыслы, конструируемые блогерами, основываются прежде всего на значимых событиях для самих участников общения, а не на основе профессиональных требований (например, таких, как в журналистских практиках).

2. В погоне за популярностью и увеличением числа подписчиков блогеры зачастую распространяют фейковую (недоверенную) информацию. Наиболее ярко эта тенденция проявляется в ситуации социальной катастрофы, когда в обществе теряется контроль над происходящим, как, например, в существующей ситуации с пандемией коронавируса. Примером может послужить пост о диагностике и лечении коронавирусной инфекции от врача, работающего в Китае. Пост активно распространялся в марте 2020 г. под названием «Письмо Юры из Уханя» [10].

3. Дискурсивные практики в блогосфере являются открытыми и незавершенными, что, с одной стороны, позволяет раскрыть заявленную тему в полном объеме, с другой – чревато полным уходом от темы или ее размытием. Этому способствует система гиперссылок, множественность комментариев и т. п. В эпоху цифровых технологий для информационного общества характерно развитие аудиовизуальных коммуникаций, формирование аудиовизуального языка. Основными текстами блогосферы являются посты, статьи, обзоры, рейтинги, реплики. Дискурсивная практика блогеров характеризуется открытыми границами между текстами, образующими пространство, заполняемое комментариями, репостами, дискуссией, голосованием и т. п.

4. Общей тенденцией в блогосфере является отступление от языков и этических норм. Язык блогеров, порой не придерживается норм русского литературного языка, наводняя его жаргонизмами и иноязычными словами. Также язык блогеров отличается повышенной эмоциональностью, а зависимость от просмотров и подписчиков заставляет блогеров делать контент уникальным. Говоря об особенностях языковой личности блогера в современной коммуникации, исследователи отмечают, что она «функционирует благодаря технической системе, в своем виртуальном выражении имеет вербальное воплощение, предоставляет широкие возможности для реализации желаемого образа» [7, с. 3]. Таким образом, реальная личность блогера имеет возможность замаскироваться под любой виртуальный образ.

5. Монетизация блогосферы. Имея достаточно большую аудиторию, блогеры создают контент, рекламируя определенный бренд, товар или услугу. Для многих блогинг является как средством самовыражения, так и источником дополнительного или основного заработка. На сегодняшний день существует множество способов монетизации блога. Но по оценке экспертов, «превращение сообщений блогеров в рыночный

продукт отчасти снижает доверие к ним и создает риск девальвации персональных брендов» [6]. В связи с этим независимый образ блогера может подвергнуться сомнению.

6. В погоне за популярностью и сенсационным контентом зачастую действия блогеров могут привести к непредвиденным ситуациям. Например, ради красивых видеороликов или селфи блогеры-экстремалы рискуют жизнью.

Таким образом, рассматривая современные дискурсивные практики блогеров, можно сделать вывод, что блогеры оказывают воздействие на процессы социализации, корректируют социокультурные и психологические установки людей. В целом блогеры оказывают непосредственное воздействие на традиционные структурные элементы общества. Очевидно, что коммуникативный дискурс блогосферы имеет как ряд преимуществ, так и недостатков. Открытыми остаются вопросы о правовом статусе блогера, о самовыражении языковой личности блогера.

Список литературы

1. Верпатова О.Ю. Блогеры: критическое мышление в формате новых медиа // Проблемы управления в социально-гуманитарных, экономических и технических системах. Тверь: Твер. гос. техн. ун-т, 2020. С. 21–26.
2. Витвинчук В.В., Фотиева И.В., Семилет Т.А., Лукашевич Е.В. Проблема лидеров мнений в публичной коммуникации // Сибирский философский журнал, 2017. Т. 15, № 4. С. 91–101.
3. Клинкова Д.А., Михайлова Е.Е. Дискурсивное пространство информационного общества и социальная легитимация: монография. Тверь: Изд-во «СФК-офис», 2015. 162 с.
4. Луман Н. Реальность массмедиа. М.: Праксис, 2005. 256 с.
5. Митягина В.А., Сидорова И.Г. Жанры персонального интернет-дискурса: коммуникативные экспликации личности // Жанры речи. Саратов: Саратов. нац. исслед. гос. ун-т им. Н.Г. Чернышевского, 2016. № 2 (14). С. 106–115.
6. От блогеров – к инфлюэнсерам: борьба за внимание и влияние на аудиторию. Новые тренды. [Электронный ресурс]. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=10560> (дата обращения: 15.02.2021).
7. Рябова М.Э. Языковая личность блогера в современной коммуникации // Организационная психолингвистика. 2018. № 1. С. 3.
8. Сенченко Н.А. Блог как способ нарративного конструирования идентичности в условиях сетевой культуры // Евразийский союз ученых. 2015. № 8. 4 (17). С. 100–102.
9. Федеральный закон от 27.07.2006 г. № 149-ФЗ «Об информации, информационных технологиях и о защите информации». [Электронный ресурс]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_61798/ (дата обращения: 15.02.2021).

10. Фейки о коронавирусе и лжеврачебные советы: как они появляются и кто их распространяет // Информационное телеграфное агентство России (ИТАР-ТАСС). [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/obschestvo/10281883> (дата обращения: 15.02.2021).

**BLOGGER'S DISCOURSE:
SOCIAL AND COMMUNICATIVE ASPECT**

D.A. Klinkova

Tver State Technical University, Tver

The purpose of the article is to consider new communicative practices that have appeared in the blogosphere and are capable of influencing the social reality of the public media space. The social and communicative aspects of the blogger's discourse are considered. The difficulties associated with the formulation of the concept of «blogger» are noted. The dynamic possibilities of the blogosphere in comparison with traditional mass media are revealed. It is concluded that today the blogosphere is an open platform capable of generating new concepts and meanings. However, bloggers' discursive potential entails certain risks and responsibilities.

Keywords: information, communication, discourse, mass media, blogosphere, blogger, risk.

Об авторе:

КЛИНКОВА Диана Анатольевна – кандидат философских наук, доцент кафедры медиатехнологий и социальных коммуникаций ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: diana_klinkova@mail.ru

Author information:

KLINKOVA Diana Anatolyevna – PhD, Ass. Prof. of the Dept. of Media technologies and social communication, Tver State Technical University, Tver. E-mail: diana_klinkova@mail.ru

УДК 101.1:316.77

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.085

ЦИФРОВОЕ ПРОСТРАНСТВО И АЛГОРИТМИЧЕСКОЕ ПРОГРАММИРОВАНИЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

С.В. Даведенко

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

В статье анализируются феномены новой культуры – цифровой, требующие интеграции подходов и методов гуманитарных, социальных и информационных, вычислительных наук, поскольку в цифровой цивилизации происходит пересборка всех норм и ценностей «обычной» социальности. Новая постчеловеческая цифровая социальность сопряжена с цифровой трансформацией личности не только на уровне неопрофессий, но и в смысловом поле, и в системе ценностей. В статье рассмотрено понятие «цифровой симулякр» как псевдознак, замещающий реальность посредством цифровой симуляции с помощью специального программного обеспечения. Личность отказывается от реальности, в том числе от реальности знака, заменив и реальность, и смысл образом, картинкой, знаком знака – цифровая личность уже не обладает телом и смыслом, становясь знаком самой себя. Автор эксплицирует информационную субъективность как успешность алгоритмизированных практик самовыражения. С этой целью предложен концепт «цифроцентричная личность», которая идентифицируется прежде всего через экстернальный локус, профессионально-деятельностный статус, неопрофессии – стримера, геймера, блогера, пикчерсерфера, зерокодера, тиктокера и др. Цифроцентричная – уже цифровой симулякр, но все еще личность, которая обладает переходной, промежуточной аксиологией от ценностей антропных, человеческих к ценностям исключительно искусственного интеллекта.

Ключевые слова: *социальные ценности, алгоритмические практики, цифроцентричная личность, цифровизация.*

В современной ситуации философских исканий, генеральной перестановки и обновления методологии остро испытывается дефицит новых идей, новых конструкций умознания. Очевидно, что рефлексия не успевает за чередой метаморфоз реальности, а попытки успеть во что бы то ни стало чреватны риском ошибиться маршрутом. Реверс парадигмы, ориентированной на анализ научного познания, к парадигме, ориентированной на анализ ценностной позиции трансформирующегося человека, кажется своевременным как потенция философии становления личности цифровой цивилизации.

Социокультурные стандарты общества определяют и контролируют опыт познания и моделирования шаблонов осознаваемых объектов

и неосознаваемых самовосприятий. Поэтому теория информации представляет собой явление ориентации как метода измерения увеличения или изменения после получения определенного сообщения [11, с. 86].

Сегодня мы имеем дело с совершенно новой культурой, которую создали сами, и мы же конструируемся и контролируем ее. Одни поколения входят в эту среду с разной степенью активности, часто проживая в ней большую часть своей жизни. Другие уже «родились» в ней, это так называемые «цифровые аборигены» или «цифровые туземцы». Поэтому требуется осмысление, в том числе на философском уровне, как этого нового культурного феномена, так и особенностей бытия человека в нем. И здесь философии без опоры на гуманитарные «полевые» изыскания не обойтись. Методологическая междисциплинарность исследования цифровизации социальных явлений позволяет интегрировать концепции гуманитарных наук. М. Таллер отметил: «Роль гуманитариев крайне важна в этот исторический момент, так как наше культурное наследие мигрировало в цифровые форматы и наше отношение к знаниям, культурному материалу, технологии и обществу радикально изменилось» [8, с. 8].

К. Шурер подчеркнул, что междисциплинарная область исследований, объединяющая методики и практики гуманитарных, социальных и вычислительных наук с целью изучения возможностей применения и интерпретации новых цифровых и информационно-коммуникационных технологий в гуманитарных науках, стремительно набирает обороты, но социальная практика информационной культуры как умение ориентироваться в многоликом информационном пространстве, выбирать и направлять на себя нужные информационные потоки, создавать комфортную информационную среду делает только первые шаги (см. [6]). Стартом пути информации как интеллектуальной метаструктуры технологической природы можно обозначить вторую индустриальную революцию «думающих машин». Окончательная обработка термина «информация», известного сегодня как математически-количественная сторона коммуникативного обмена, завершается в цифровом коде перевода и передачи информации от источника к получателю с помощью средства связи. Глобальная цифровизация обнаруживает закономерность: в мире цифровой информации ее смыслоконтекстное наполнение определяется ведущим видом деятельности вплоть до некоего набора однотипных функций и профессиональной ориентации, о чем свидетельствует умножение цифровых неопрофессий, обладающих уникальным социально-философским смыслом в модулях социальной ценности и социальной деятельности. Они культивируют сверхценность информационной субъективности, которая проявляется успешностью алгоритмических практик самовыражения.

Последнее десятилетие интересы социальных наук действительно тяготеют к фокусу феноменологии трансформации личности под влиянием стремительного развития компьютерных технологий, формирующих информационную среду. В философский оборот вошли многозначные неологические понятия: «цифровая гуманитарность» личности, «электронная первобытность» личности, «личностная стадия цифрового предразума», «постчеловеческая цифровая персонология», «постчеловечность» и т. д. Цифровая трансформация личности вызвала к жизни множество вариантов умозрительного определения человека, в котором зарождается «личиночная» внутренняя социальность согласно различным вариантам проектирования процесса цифровизации. Это и проект социальных сетей из виртуальных личностей, это и модели цифровой личности без тела или «цифрового туловища» для цифровой личности. Их объединяет задача идентификации человека как электронного результата интеллектуальной деятельности. Любой из них сопровождается интересом цифровых неофитов и любознательной публики, и лишь проект цифровизации реальных людей встречает глобальное сопротивление из-за угрозы гуманизму, виду Номо.

Для тревог есть достаточно оснований. И главная из них судьба ценностного мира человека, до сих пор хранящего его как природно-искусственный вид. Ценностный мир социализирующего пространства жестко контролирует параметры значений и смыслов архитектоники личности. М.М. Бахтин видел это так: «Этот мир мне дан с моего единственного места – как конкретный и единственный <...> он как архитектурное целое расположен вокруг меня как единственного центра нахождения своего поступка: он находится мною, поскольку я исхожу из себя в моем поступке-видении, поступке-мысли, поступке-деле. Это позволяет образоваться архитектурному полю личности, превращая возможное единство всех мыслимых пространственных и временных отношений в действительное единство» [2, с. 124]. Речь идет о хронотопе как месте сборки пространственно-временных измерений реальности, о глубокой взаимообусловленности и взаимодополнительности индивидуально-личностного и социокультурного измерений, что служит основанием выделения хронотопных феноменов, их «внутренней социальности» как взаимосвязи временных и пространственных отношений.

Личность и становится эпицентром цифровой сборки новой феноменологии. Однако информационный «взрыв» создает условия, при которых конкретному индивиду стало сложно вычленив в огромном потоке информации именно ту, которая необходима для его успешной социализации. В результате возникает парадоксальная ситуация, когда в обществе, для которого характерна информационная избыточность, индивид испытывает неопределенность идентификации как следствие «информационного голода». Эта проблема была осознана в качестве актуальной в середине XX в. Тогда же в американской психологии

(Дж. Келли, Л. Фестингер и др.) было сформулировано понятие «когнитивный диссонанс», когда имеющиеся у индивида знания и опыт расходятся с восприятием им актуальной ситуации. Как считал И.С. Кон, феномены ценностных ориентаций личности могут достигать осознания целей жизнедеятельности и средств, необходимых для достижения этих целей, так как самосознание «выпрямляет когнитивные компоненты образа Я, подстраивая их к уровню высших ценностных ориентаций личности» [5, с. 72–73]. Но могут и не достигать. В качестве инструмента «подстраивания» выдвигаются различные факторы, единым основанием которых выступает ведущая деятельность. По мере развертывания и изменения характера деятельности субъектно-образующее начало личности формируется присвоением социальных оценок, норм и связей ведущей деятельности, что порождает «слоистость» личностного субстрата ценностей. Эти представления напрямую соотносятся с явлением цифровизации личности.

Аксиология личности, погруженной в социокультурный тип сознания, свойственна человеку и цифровой цивилизации, радикально отказавшейся от принципа соответствия значений реальности их подлиннику. Сомнение в подлинности постсовременной личности и ее смыслов заявлено Ж. Бодрийяром [4]. Развивая тему подлинного и изменчивого, Бодрийяр вводит в анализ социального сознания человека понятие симулякра – образ, скрывающий отсутствие подлинности реальности, подобие, заменяющее реальность. Экстраполируя понятие симулякра на цифровую реальность, получаем определение феномена. **Цифровой симулякр – это псевдоним, псевдознак, замещающий реальность посредством цифровой симуляции с помощью специального программного обеспечения.** Ж. Бодрийяр указывает, что виртуальные миры становятся более реальными для человека, чем вся осязаемая реальность: «Победила другая стадия ценности, – пишет он, – стадия полной относительности, всеобщей подстановки, комбинаторики и симуляции. Симуляции в том смысле, что все знаки обмениваются друг на друга, но не обмениваются большие ни на что реальное» [3, с. 52]. Избавившись от обязанности обозначать нечто, знак вовлекается в комбинаторную игру по правилам полной неразличимости и детерминант анонимности. Правило детерминирования любой эквивалентности принуждает человеческую опосредствованность активности следовать тем же маршрутом, вследствие чего дезактивируется реальное существование в феномене личностного двойничества. Существование реального человека погружается в протеистическую систему взаимодействия текстов (знаков) и образов, а личность трансформируется в языковой элемент сети, заявляя о себе лишь на выходе. Человек сознательно отказывается от реальности, вещей, предпочитая механическое подобие (электронное существование, определяемое цифровыми алгоритмами) [14, р. 383]. Солидаризируется с Р. Курцвейлом и М.Н. Эпштейн, утверждая, что «единичные вещи, прошедшие все

слои знаковой интерпретации, обнаруживают свою несводимость ни к каким знакам и становятся уникальными знаками самих себя. Этот процесс образования транссемиотического поля вокруг единичностей, природностей, данностей происходит во многих областях современной культуры именно в силу ее избыточной семиотизации, из которой в осадок выпадает весь мир означаемых. «Экстаз коммуникации» (выражение Жана Бодрийера), только усиливает вкус их «конечности», единичности, присутствия в настоящем [13, с. 328]. Но актуализируется ли в таком случае ценность должного, нормативного, того, каким должен быть разумный мир информационной личности, что делать для приведения его к благополучной схеме? Для этого необходим интерес к модальности возможного, считает Г.Л. Тульчинский [10]. Модальность возможного автор называет потенцированием бытия и в виртуальной реальности видит современный опыт потенцирования будущего как сущего, а это означает переход языка самореализации и самовыражения от статично структурального характера, не фиксирующего динамику смыслов и знаков, к их личностному порождению как различению инвариантности социального значения и личностного смысла в означаемом [1]. Однако фиксация динамики значительно осложнена «взрывным» характером изменений человека, интегрирующегося с цифровыми технологиями. В цифровой цивилизации все социально-нормативные понятия переживают радикальную трансформацию как остранение и **милианальность** прежних и сборку новых из деконструированных и смысловых неологизмов. Личностный фактор определяет характер монтажа, так как только он обеспечивает вход в новую среду экзистенциального обитания. Очевидно, что цифроцентричная личность еще не актуализировалась внутренне, но обрела внешнюю идентификацию, некий профессионально-деятельностный статус – стримера, геймера, блогера, пикчерсерфера, зерокодера, дауншифтера, тиктокера и т. д. А это протосоциальные формы самотрансцендирования цифроцентричной личности, формы ее самоопределения. Среди социальных сфер существования они алгоритмически специфичны, так как основаны на разных цифровых технологиях. Этот дисплей цифровых деятельностей уже позволяет претендовать на принадлежность их акторов к новой цифроцентричной социальной группе личностей глобальных идентичностей самоопределения. Они разнятся и как формы самопредъявления, и социального взаимодействия, и социальной проблематизации реальности. Образный априоризм сетевого человека, означающий способность человека строить априорные модели объектов и событий, проходит эволюционную фазу опытного приспособления к технической рациональности цифровой цивилизации. Пользуясь эвристическими моделями субъективного благополучия в локальном информационном пространстве, инфочеловек маршрутизирует свой коммуникационный серфинг. Заменяя личные контакты информационными, чело-

век взаимодействует с внутренними мирами других людей. Воображаемые миры информационного генезиса осуществляют столкновение пассивных потоков техносферы, заменяя место реального человека. Гибридный человек живет в настоящем, так как его родовой и исторический опыт фрагментарен и обрывочен, а выбор поведения произволен. Внедрение при помощи нейросетей искусственного интеллекта продвигает образ «аквариумной» жизни в электронной цивилизации.

Этому способствует цифровое образование, которое отменяет все то, что существовало почти десять веков и теперь заканчивается навсегда. Дистантная форма образования ведет к тому, что студенты больше не будут жить в городах, где расположены их университеты. Вместо этого они будут слушать лекции в своих комнатах и иногда разделенные сотнями километров от тех, кто раньше были их однокурсниками. В маленьких городах с некогда престижными университетами с улиц исчезнут сообщества студентов, которые составляли самую живую их часть. Образ жизни меняется на основе изменения коммуникации так, что становится очевидным, что перенос принципов и методов реального взаимодействия в цифровую среду невозможен. Выработка новых моделей коммуникативного поведения исходит из основ цифровой среды и ее системы видов деятельности, т. е. цифровых алгоритмов как инструментов, определяющих изменение поведенческих моделей. Социальное бытие порождает социальные переживания, отражающие как отношение человека к социальной реальности, так и свое место в ней.

К примеру, цифровые антропологи замечают, что цифровых «туземцев», родившихся в цифровой цивилизации, отличают пластичные паттерны взаимодействия с алгоритмами обработки информации в силу высокой структурированности потоков информации. Для них характерны более демократическое (агентность, смелость) производство контента, смелость вхождения в «поток», слабая цензура коллектива в производстве контента и т. д. Цифровые мигранты, выходцы из аналоговой докомпьютерной цивилизации, этими свойствами не отличаются [15]. Несмотря на вариативность сетей и видов деятельности в Интернете, личностная аутентичность слабо просвечивает через алгоритмическую заданность субъекта деятельности. Реальная ценность личности, отражаясь в зеркале программ виртуальной деятельности алгоритмическими проекциями, унифицируется значимостью результата в зазоре «из неизвестности в топ» Так возможно ли обоснованное представление об архитектонике цифроцентричной личности?

Некоторые результаты исследований деятельности поставляют когнитивисты. К примеру, они утверждают, что цифроцентризм компьютерной деятельности характеризуется отсутствием избыточных знаков в сообщениях, опорой на память, хранимую цифровыми носителями и с постоянно убавляющимся содержанием, ценностью хранения, передачи и изменения информации в соответствии с определенными правилами

промежуточной аксиологии личности как неким синтезом антропной личности с искусственным интеллектом. Этого достаточно, чтобы заключить:

– во-первых, цифроцентризм обеспечивает личности в окружающем мире новый тип ориентации, который воспринимается человеком прежде всего в простых категориях правильного и ошибочного вместо аксиологии приятного и неприятного;

– во-вторых, цифроцентризм личности представим схемой аналога двухмерной системы координат. Вертикаль представляет степень коллективности (по оси координат уменьшается количество свободы и гуманитарности индивида вплоть до абсолютного их исчезновения), по горизонтали располагаются аргументы (+, –) социального ядра – личности. Этот подход позволяет выделить уровни цифроцентризма и описать на каждом из уровней факторы в системе характеристик: реальность/виртуальность, деструктивность/позитивность, духовность/бездуховность, индивидуальность /социальность и т. д. Чем пожертвует личность в пользу цифроцентризма и что приобретет? Оспорен индивид или подавлена социальность своего рода «личинной» стадии цифрового предразума личности? На общем фоне пока он слабо опознаваем, но достаточен для предположений, что слабый цифроцентризм не препятствует обогащению личности в атмосфере дружбы, взаимопонимания и поддержки со стороны единомышленников. Культура ментальных репрезентаций в таком случае замещается симулятивно-техническим отражением культуры (письменностью и визуальностью электронных программ), что ведет к симулякризации существования человека и общества. Об этом убедительно заявляет цифровая антропология в работах К. Ратти, М. Клодела «Город завтрашнего дня: сенсоры, сети, хакеры и будущее городской жизни» [7] и Е.Е. Таратуты «Философия виртуальной реальности» [9].

Скептическое отношение к перспективам цифрового тренда личностной трансформации представлено рефлексией С.С. Хоружего: виртуальная реальность являет собой «не род, но недо-род бытия. Виртуальная реальность – недо-выступившее, недо-рожденное бытие, и одновременно – бытие, не имеющее рода, не достигшее «постановки в род. Однако все существующее не есть виртуальность. В бытии-действии виртуальная реальность – только недород бытия, низший горизонт минимальных недо-обналиченных событий» [12, с. 66]. Скептицизм вырастает из понимания, что плюралистический мир цифроцентричной личности не сводим ни к какому единому объединяющему принципу, так как инфопоток как среда самоактуализации утверждает структуры эффективной множественности, а сетевая деятельность человека представляет собой различные «языковые игры», суть которых восходит к картине мира как коллажу, принуждающему к усиленным поискам самоидентичности

в бесконечной информационной локализации на основе цифровых практик конфискации, цитирования и повторения ранее произведенной информации.

Таким образом, информационное пространство перенимает функции классического субъекта, трансформирующего себя самого способами работы с предметностью, переопределяя значения и смыслы своих повседневных практик с помощью прагматико-технологических моделей «цифрового разума». Сферой социализации личности в цифровом пространстве выступает коммуникация, переведенная на язык алгоритмов письма, образов, тематизаций и ретематизаций необратимо ценностного генезиса той или иной культуры, господствующими в данном обществе нормами и правилами общения, усвоенными личностью в процессах обмена информацией.

Влияние симулятивной реальности на личностную структуру в сфере представлений о социальном состоит в трансформации личностных представлений о реальности и последствий ее программного опосредствования, а именно: подлога реальности и сокрытия непосредственного отсутствия реальности. Такая перспектива виртуальной гибридации человека как раздвоения целостности представляется вполне возможной. Вступление в особые отношения с информационным миром как с повседневной практикой формирует новое сознание, новые привычки и поведение. Цифровизация определяет состояние самосознания личности, изменение ее культурной памяти, так как инфопространство не гарантирует подлинности исторического контекста и возможности осознания исторической подлинности; повышает уровень абстрактности социального и расширяет свободу коммуникативного взаимодействия, порождает проблемы социальных норм и поведения в информационном взаимодействии.

Социальность цифроцентричной личности формируется за счет расширения идентификационных границ. Овладевая новыми инструментами социальной идентификации (медиация, софт), человек возникает из алгоритмического воображения (К. Вульф). Так осуществляется тонкое (по умолчанию) производство и регулирование цифровой социальности, демиургом которой стал компьютер. В свете массовизации визуального цифрового происхождения образов современного человека ни наукой, ни философией не получены ответы на вопрос: аутентичны ли цифровые образы? Являются ли они отражением реальности, а если нет, то каково восприятие реальности цифроцентричной личности? Так как цифровой образ является следствием математической симуляции, результатом сложных расчетов, может ли он связывать личность с формами реального человеческого бытия, т. е. служить материалом ментального проектирования, при отсутствии которого личностные структуры не могут формироваться? И этот вопрос пока не получил ответа.

Список литературы

1. Баткин Л.М. «Не мечтайте о себе»: О культурно-историческом смысле «я» в «Исповеди» Блаженного Августина. М.: РГГУ, 1993. 80 с.
2. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: ежегодник 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 80–160.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
4. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2000. 96 с.
5. Кон И.С. Открытие Я. М.: Политиздат, 1978. 367 с.
6. Можаяева Г.В., Можаяева-Ренья П.Н., Сербин В.А. Цифровая гуманитаристика: организационные формы и инфраструктура исследований // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 389. С. 73–81.
7. Ратти К., Клодел М. Город завтрашнего дня: сенсоры, сети, хакеры и будущее городской жизни. М.: Изд-во института Гайдара, 2017. 248 с.
8. Таллер М. Дискуссии вокруг Digital Humanities // Историческая информатика. Информационные технологии и математические методы в исторических исследованиях и образовании. 2012. № 1. С. 5–13.
9. Таратута Е.Е. Философия виртуальной реальности. СПб.: Изд-во С.-Петербур ун-та, 2007. 147 с.
10. Тульчинский Г.Л. Глубокая семиотика и постчеловеческая персонология // Homo philosophans: сб. к 60-летию профессора К.А. Сергеева. Сер. «Мыслители». СПб.: Санкт-Петерб. философ. общество, 2002. Вып. 12. С. 423–438.
11. Фрит К. Мозг и душа. Как физиология формирует наш внутренний мир. М.: АСТ, 2020. 335 с.
12. Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 56–69.
13. Эпштейн М.Н. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX–XX веков. М.: Советский писатель, 1988. 417 с.
14. Kurzweil R. The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology. New York: Viking, 2005. 602 p.
15. Miller D. and Heather A. Horst. Digital Anthropology. London; New York: Berg, 2012. 316 p.

DIGITAL SPACE AND ALGORITHMIC PROGRAMMING OF PERSONAL SOCIALIZATION

S.V. Davedenko

Samara State Technical University, Samara

The article analyzes the phenomena of a new culture – digital, requiring the integration of approaches and methods of the humanities, social and information, computational sciences, since in a digital civilization there is a reassembly of all norms and values of «ordinary» sociality. The new posthuman digital sociality is associated with the digital transformation of the personality not only at the level of neo-professions, but also in the semantic field and in the system of values. The article

discusses the concept of «digital simulacrum» as a pseudo-sign that replaces reality by means of digital simulation using special software. The personality refuses reality, including the reality of the sign, replacing both reality and meaning with an image, a picture, a sign of a sign – the digital personality no longer has a body and meaning, becoming a sign of itself. The author explicates informational subjectivity as the success of algorithmic self-expression practices. For this purpose, the concept of «digital-centric personality» has been proposed, which is identified primarily through an external locus, professional-activity status, neo-profession – streamer, gamer, blogger, serfer pictures, zero coder, tik tok user, etc. The digital-centric one is already a digital simulacrum, but still a person who has a transitional, intermediate axiology from anthropic, human values to the values of exclusively artificial intelligence.

Keywords: *social values, algorithmic practices, digital-centric personality, digitalization.*

Об авторе:

ДАВЕДЕНКО Светлана Викторовна – аспирант кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: davsv@inbox.ru

Author information:

DAVEDENKO Svetlana Viktorovna – PhD student of the Samara State Technical University, Samara. E-mail: davsv@inbox.ru

УДК 128

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.095

СУЩЕСТВОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА В ДИНАМИКЕ РИСКОВ ВОЕННОГО НАСИЛИЯ

А.В. Рукин

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

Статья является составной частью авторского исследования природы человека и его индивидуального способа существования. Рассматриваются возможные изменения в существовании человека под влиянием высокой динамики рисков широкомасштабного военного насилия. Критически рассматриваются основные подходы к толкованию сущности войны и мира. В интересах оценки динамики рисков военного насилия выявляются наиболее острые противоречия современного мира, рассматривается влияние информационных технологий на социально-экономические трансформации и развитие перспективных образцов вооружения. Оценивается вероятность разработки инновационных образцов биологического оружия и риски его использования в широкомасштабном военном насилии. Формулируется вывод о влиянии динамики рисков широкомасштабного военного насилия на изменения в способе существования человека, балансирующего на грани войны и мира, и утверждении принципа жизни – живу одним днем. Доминирование такого принципа жизни с необходимостью порождает новый спектр социальных и антропологических рисков.

***Ключевые слова:** существование человека, экзистенциальный страх, противоречия современного мира, война, военные риски, биологическая война, биологическое оружие.*

Введение

Актуальность изучения условий существования современного человека объясняется тем, что сложившиеся в современном мире противоречия и стремительное развитие информационных технологий определяют кардинальные трансформации в мире людей и динамику военных угроз. Высокая скорость развития всех сфер жизнедеятельности человека обуславливает требования к современному человеку, который должен обладать силой воли и способностью к адаптации в новой реальности.

Проблема в том, что человек стремится планировать свою жизнь и самого себя, исходя из данной реальности, однако стремительная динамика современного мира людей обесценивает личностные устремления индивида и стратегическое планирование собственной жизни. Человек готовится к своему будущему, основываясь на своем прошлом. Однако динамика современного мира обуславливает неопределенность его будущего. Экзистенциальная тревога возникает в результате противоречивого

стремления человека в своем настоящем заложить основы своего будущего и неопределенности, порождаемой множеством возможных радикальных трансформаций мира людей в будущем.

Данная статья нацелена на выявление возможных изменений в существовании человека под влиянием динамики наиболее острых противоречий современного мира и рисков военного насилия. Последовательность решаемых задач, обеспечивающих достижение поставленной цели, определяет логику исследования. В нём решены следующие задачи: критически проанализированы подходы к толкованию сущности войны; выявлены наиболее острые противоречия современного мира; выявлена наиболее вероятная тенденция в развитии перспективных образцов оружия; сформулированы выводы о вероятности использования военного насилия в интересах разрешения существующих противоречий и о возможных изменениях в способе существования человека.

Основная часть

Исходным является положение о том, что война использовалась в прошлом, используется в настоящем и будет использоваться в текущем столетии для разрешения существующих или возникающих противоречий. Сложная и противоречивая организация современного мира обуславливает его хрупкость. Ожидание широкомасштабной войны в современном мире можно игнорировать, однако история человеческой цивилизации свидетельствует, что существующие противоречия зачастую разрешались средствами военного насилия. Пацифизм в современном мире несостоятелен, война остается испытанным способом разрешения противоречий.

Война, в ходе которой решается вопрос жизни и смерти, имеет исключительную значимость в судьбе людей. Природные катаклизмы могут приводить к гибели людей, однако принципиальное отличие войны в том, что военное насилие над человеком порождается самим человеком, его целесообразной деятельностью. Каждая война в истории человеческой цивилизации начиналась в результате принятия человеком осознанного решения о начале войны. Очевидно, что начинающий войну осознанно принимает решение об уничтожении людей и оценивает результаты войны выше ценности человеческой жизни, поэтому война, после терроризма, самое уродливое порождение человека [9].

Парадоксально, но в отечественной литературе нет единства мнений о сущности войны. Вместе с тем в истории человеческой цивилизации нет государства, которое испытало бы сопоставимое с Россией количество агрессивных и разрушительных военных нашествий.

В современной отечественной литературе наиболее распространены три подхода к определению содержания понятия «война». Во-первых, определения, содержание которых приводит к ограничению объема понятия. Наиболее распространенным является определение, сформулированное в XIX в. немецким военным теоретиком К. Клаузевицем:

«Война есть не что иное, как продолжение государственной политики иными средствами» [1, с. 23]. К. Клаузевиц считал: «Ни при каких условиях мы не должны мыслить войну как нечто самостоятельное, а как орудиe политики» [1, с. 56].

Высокую оценку идеям К. Клаузевица о политической сущности войны дал В.И. Ленин. Тетрадь В. Ленина с выписками из книги К. Клаузевица и замечаниями начинается с его определения войны как продолжения государственной политики. По В. Ленину, «война есть продолжение политики иными средствами. Всякая война нераздельно связана с тем политическим строем, из которого она вытекает. Ту самую политику, которую известная держава, известный класс внутри этой державы вел в течение долгого времени перед войной, неизбежно и неминуемо этот самый класс продолжает во время войны, переменяя только форму действия» [4, с. 79]. В эпоху социалистического строительства в отечественной литературе понимание войны как продолжение политики классов, наций и государств становится доминирующим.

Ограничение объема понятия приводит к тому, что часть реально существующих или существовавших социальных явлений, связанных с гибелью людей в результате применения вооруженного насилия при разрешении каких-либо противоречий, не определялись как война. При узком, а точнее, при одностороннем понимании войны вне понятия «война» оказывается ряд войн – это своеобразные теневые войны, которые называют военным присутствием, конфликтом, столкновением, операцией и т. п.

Вторую группу образуют понятия, содержание которых расширяют объем концепта «война». При таком подходе война понимается как особое состояние общества, связанное с резкой сменой отношений между государствами, народами, социальными группами и с переходом к применению вооруженного насилия для достижения политических, экономических и других целей. Наряду с вооруженной борьбой, которая составляет главное содержание войны, для достижения политических целей при подготовке к войне и в ходе ее могут применяться также экономические, дипломатические, идеологические и другие несмертоносные средства и соответствующие им формы борьбы. Масштабы и последствия применения несмертоносных средств в соответствующих формах для достижения политических целей в ряде случаев позволяет квалифицировать такие виды борьбы, как разновидности войны (экономическая, информационная, психологическая война), которые могут вестись в различных сочетаниях, в том числе без применения вооруженных сил (в мирное время) [3].

Примером расширения объема понятия «война» является утверждение, что сегодня «война рассматривается в более широком спектре форм борьбы. На первый план выходят такие ее формы, как информаци-

онная, политическая, экономическая, морально-психологическая и другие» [6, с. 33]. Данное суждение приводит автора к выводу, что «сегодня сущность войны – это продолжение политики средствами духовного, политического, экономического и других видов подавления и уничтожения противника, где вооруженная борьба не только не имеет определяющего, первостепенного значения, но и может быть исключена вообще» [6, с. 38].

В современной отечественной литературе часто встречаются понятия «экономическая война», «информационная война», «психологическая война» и т. п. Под такими названиями выходят в свет многочисленные публикации [2; 5–7]. Г.Г. Почепцов в книге «Информационные войны» утверждает, что «человечество ведет информационные войны достаточно давно» [7, с. 79]. Следует заметить, мировая военная история свидетельствует о том, что экономических, информационных, психологических и т. п. войн в истории человеческой цивилизации не было, и сегодня нет.

В ходе войны, наряду с применением средств вооруженного насилия, могут применяться средства информационной, психологической и т. п. борьбы как средства, повышающие эффективность применения оружия. Однако остановить вооруженную агрессию противника средствами экономической, психологической, информационной и т. п. борьбы невозможно. Вооруженному агрессору могут противостоять только соответствующие по оснащению оружием и обученности личного состава вооруженные силы.

Выделение таких типов войн, как экономическая война, информационная война, психологическая война и т. п. ведет к их обобщению с реальными войнами, причем обобщение происходит по несущественным признакам, что ошибочно. Экономическая, информационная, психологическая и т. п. борьба непрерывно ведется в условиях мира. Так, в мирное время экономическое противоборство может приводить к банкротству предпринимателей, предприятий, отраслей и тяжелым социальным последствиям в государствах, однако это не война.

К третьей группе относятся понятия, содержание и объем которых соразмерны. Например, в Российской военной энциклопедии война определяется как социально-политическое явление, представляющее собой одну из форм разрешения социально-политических, экономических, идеологических, а также национальных, религиозных, территориальных и других противоречий между государствами, народами, нациями, классами и социальными группами средствами военного насилия [8, с. 233]. Содержание данного определения наиболее точно характеризует сущность войны.

В соответствии с данным подходом основополагающей сущностной характеристикой войны является использование средств вооружен-

ного насилия в разрешении существующих противоречий. Смысл оружия определяется его предназначением, прежде всего уничтожением людей и объектов инфраструктуры, а эффективность – поражающей мощностью.

Соразмерность содержания и объема понятия «война» позволяет сформулировать соразмерное по содержанию и объему понятие «мир». Мир определяется как социально-политическое явление, представляющее собой одну из форм разрешения социально-политических, экономических, идеологических, а также национальных, религиозных, территориальных и других противоречий между государствами, народами, нациями, классами и социальными группами путём дипломатических переговоров, разрешения споров в судебном порядке, конкуренции в торговле и производстве товаров, спортивных соревнований и т. п.

Преимущество данного подхода к толкованию войны и мира проявляется в возможности установить ответственного за развязывание войны. Начало применения вооружения и военной техники свидетельствует о начале военного насилия и отказ от использования мирных средств разрешения существующих противоречий. Переход от войны к миру определяется отказом от применения оружия. Таким образом, вооруженное насилие, выделяемое в качестве фундаментального основания войны, позволяет четко разграничить войну и мир.

Современный человек вынужден жить в противоречивом, динамично меняющемся мире. Сложившиеся в настоящее время трудно разрешимые противоречия обуславливают тенденции развития мировых процессов в текущем столетии.

В спектре существующих противоречий выделяется наиболее острое противоречие, сложившееся между двумя группами государств. Первую группу образуют промышленно-развитые государства, обладающие передовой наукой и технологиями, мощным промышленным потенциалом и современными вооруженными силами, обеспечивающими достаточную защиту их интересов. Вместе с тем данные государства не обладают необходимыми месторождениями топливно-энергетических ресурсов и зависимы от их импорта. Вторую группу образуют государства, располагающие богатыми месторождениями топливно-энергетических ресурсов, но зависят от импорта инновационных технологий, промышленных товаров и современных вооружений.

Проблема заключается в том, что выделенные группы государств зачастую не стремятся решать топливно-энергетические противоречия мирными средствами. Динамика обострения сложившегося противоречия проявляется в динамике мировых цен на нефть, которая является основным энергоносителем в мире реактивных двигателей и двигателей внутреннего сгорания. Представляется, что усилия по разработке альтернативных источников энергии позволяют лишь снизить темп обострения данного противоречия, но не решить его.

Устойчивое увеличение численности населения планеты и стремление людей к современному уровню жизни обуславливают дальнейшее обострение топливно-энергетической проблемы. Сегодня сложно говорить о существовании перспективных проектов и обоснованных расчетах, предусматривающих мирные способы решения топливно-энергетической проблемы в текущем столетии. Топливо-энергетическая проблема в значительной мере определяет деятельность государств по развитию своих вооруженных сил и формированию военных союзов.

Существование современной цивилизации напрямую зависит от наличия достаточного уровня топливно-энергетических ресурсов. Ограниченность запасов основных топливно-энергетических ресурсов не позволяет оптимистично ожидать сохранения современной цивилизации в нынешнем виде и ее мирное развитие в ближайшие десятилетия. Высока вероятность применения широкомасштабного военного насилия и кардинальных трансформаций, обеспечивающих радикальное изменение мира людей и его выживаемость в новых условиях. К альтернативной тенденции развития событий современное мировое сообщество не готово.

Нестабильность мира усугубляется острыми финансовыми проблемами, которые проявляются в системе долговых обязательств. Наибольшие сложности наблюдаются у государств, входящих в первую выделенную группу. В последние годы сложился устойчивый тренд на увеличение внешнего долга в США и странах Евросоюза. Так, в 2015 г. совокупный долг США и стран Евросоюза составлял около 26,3 трлн долларов (США – 13,3 трлн долларов, Евросоюз – 13,0 трлн долларов). В 2020 г. совокупный долг США и стран Евросоюза увеличился до 40,2 трлн долларов (США – 26,0 трлн долларов, Евросоюз – 14,2 трлн долларов). В феврале 2021 г. внешний долг США превысил 27,0 трлн долларов. Совокупный долг США и стран Евросоюза сопоставим с совокупным ВВП крупнейших мировых держав – Китая, Японии, Германии, Индии, Великобритании, Франции, Италии, Бразилии, Канады, Южной Кореи, России. В 2020 г. их совокупный ВВП составил 40,9 трлн долларов.

Налицо острая, трудноразрешимая мирными средствами проблема по исполнению долговых обязательств. Долговые обязательства стимулируют взаимное притяжение должников, стремящихся минимизировать свои усилия по обслуживанию долговых обязательств. Развивающаяся система долговых обязательств порождает финансовую зависимость, разновидность закрепощения, или финансовое рабство. Исторический опыт свидетельствует, что широкомасштабная война способна погасить любые долговые обязательства.

Представляется, что выделенные противоречия являются наиболее острыми, в решающей мере влияющими на увеличение рисков широкомасштабного военного насилия.

Анализ современного мирового рынка вооружений свидетельствует о том, что перспективные образцы вооружений способны создавать немногочисленные государства, обладающие достаточным уровнем развития научного знания и необходимыми технологиями. Оружие будущего может быть создано лишь на основе информационных технологий. По сути, наступает эпоха информационного оружия, созданного на основе междисциплинарной интеграции научного знания и инновационных технологий. Это роботизированные многофункциональные комплексы, решающие широкий спектр военных задач на различных театрах военных действий.

Очевидно, что разработка перспективных образцов оружия требует значительных финансовых затрат, уровень которых позволяет прогнозировать динамику военных рисков. По данным SIPRI (Стокгольмский институт исследований проблем мира), в 2019 г. совокупные расходы государств – членов НАТО составили 861,3 млрд долларов (доля США – 732,0 млрд долларов), а в России – 65,1 млрд долларов. Расходы государств, входящих в Организацию договора о коллективной безопасности (ОДКБ), составляют: Казахстан – 1,9 млрд долларов, Белоруссия – 0,7 млрд долларов, Армения – 0,4 млрд долларов, Кыргызстан – 0,24 млрд долларов, Таджикистан – 0,16 млрд долларов. Очевидный дисбаланс военных расходов усиливает риски военного насилия. Опыт предшествующего столетия убедительно свидетельствует, что реальным, сдерживающим военное насилие фактором является паритет военной силы.

Опасность в том, что оружие будущего позволит совместить время начала войны с моментом нанесения широкомасштабного обескровливающего удара по любому государству, которое не способно обеспечить соответствующую наукоемкую и технологическую защиту. Время непосредственного широкомасштабного военного насилия сокращается и стремится к исчислению минутами. Иными словами, жизнь человека ближайшего будущего может разворачиваться в условиях постоянно действующего риска широкомасштабного вооруженного насилия.

Человечество пытается защитить свое существование от новых военных рисков средствами международного права. Сегодня международному сообществу удается раскрывать преступные военные планы и в значительной мере влиять на предотвращение военного насилия существующими образцами вооружения, имеющимися в различных армиях мира. Однако исторический опыт показывает, что международные запреты не гарантируют отказ агрессора от разработок инновационных образцов оружия и преступных планов по использованию вооруженного насилия в решении существующих противоречий.

Нет оснований говорить о том, что государства, обладающие передовой наукой, исполняют все требования международного законодательства в области военных разработок, прежде всего разработок биологического оружия. Известно, что любые научные открытия и передовые

технологии сначала проходят проверку на использование в новых образцах оружия. Существование биологического оружия является фактом, а пандемия COVID-19 требует оценки уровня защиты людей от рисков применения биологического оружия.

К биологическому оружию относятся патогенные микроорганизмы или их споры, вирусы, бактериальные токсины, предназначенные для поражения людей и животных. Специфика биологического оружия определяет специфику биологической войны. Проблема в том, что в отличие от обычных средств вооружения, использование которых позволяет точно определить начало войны, применение биологического оружия может быть латентным, поэтому сложно отделить пандемию от биологической войны. Значительные сложности возникают и в установлении агрессора и нанесении ответного карающего удара по противнику. Биологический агрессор может действовать свободно, ибо его сложно выявить и привлечь к ответственности за развязывание войны.

Приметой современного мира является высокая зависимость существования человека от рисков вооруженного насилия средствами биологического оружия. Применение биологического оружия известно с древних времен, отличие в том, что в прошлые века биологическое оружие использовалось в ходе войны, которая начиналась при помощи обычного вооружения. В текущем столетии биологическое оружие может использоваться самостоятельно, при этом крайне сложно определить окончание мира и начало войны, сложно установить участников войны, ибо в войну неизбежно втягиваются все государства и все люди. В биологической войне немислим нейтралитет. Решение о начале биологической войны могут принимать не только враждующие государства, но и узкая группа обладателей биологического оружия против всех людей, независимо от их принадлежности конкретному государству.

Информационные технологии, играющие роль катализатора социально-экономических трансформаций и научно-технического развития, ускоряют дальнейшую концентрацию людей в ограниченном пространстве мегаполиса. Инфраструктура современного мегаполиса в значительной мере повышает эффективность действия биологического оружия. Численность крупнейших мегаполисов сопоставима или превосходит численность многих государств мира. Центростремительные урбанизационные процессы существенно усиливают риски широкомасштабного поражения людей от биологического оружия.

Так, численность Токио (Япония) – 38,1 млн человек, Дели (Индия) – 28,5 млн человек, Шанхай (Китай) – 25,5 млн человек, Сан-Паулу (Бразилия) – 21,6 млн человек, Сьюдад-де-Мехико (Мехико) – 21,5 млн человек, Аль-Куахира (Каир, Египет) – 20 млн человек, Мумбаи (Бомбей, Индия) – 19,9 млн человек, Пекина (Китай) – 19,6 млн человек. В 1900 г. численность населения Германии – 56,4 млн человек, Соединенного Королевства Великобритании и Ирландии – 39,9 млн человек, Франции

38,9 млн человек, Италии – 32,5 млн человек, Японии – 43,8 млн человек. В период эпидемии чумы в Англии в XIV в. численность населения приблизительно составляла от 6 до 7 млн человек.

В отдельных мегаполисах критический уровень концентрации людей создает идеальные условия для использования биологического оружия. Например, плотность населения в Дакке (Бангладеш) – 33,8 тыс. человек/км², Киншасе (ДР Конго) – 28,5 тыс. человек/км², Гонконге (Китай) – 25,3 тыс. человек/км², Мумбаи (Индия) – 24,8 тыс. человек/км². Очевидно, что дальнейшая концентрация людей, проживающих в ограниченном пространстве, и высокая зависимость их существования от инфраструктуры мегаполисов делает современный мир особо чувствительным к разрушениям, порождаемым человеком в войнах, особенно биологических.

Мировая биологическая война абсурдна по целям и последствиям. В сравнении с обычными вооружениями или ядерным оружием биологическое оружие крайне сложно навести на цель, поэтому не приходится говорить о точности наведения биологического оружия и риске гибели преимущественно военнослужащих враждующих армий. Не приходится говорить и об оснащении биологического оружия системой распознавания свой – чужой. Биологическая война в современном мире несоизмерима по своей абсурдной жестокости и тотальности уничтожения людей с войнами прошлых эпох.

Заключение

В возникновении широкомасштабной войны заинтересованы многие мировые государства, стремящиеся к разрешению сложившихся противоречий современного мира. Война возможна при наличии противоречий, необходимой концентрации людей, достаточного количества оружия и вооруженных сил. Представляется, что обостряющиеся противоречия современного мира, увеличение численности населения планеты, прогрессирующая концентрация людей в мегаполисах и усиленная разработка инновационных образцов оружия обуславливают высокую вероятность возникновения широкомасштабного военного насилия. Наиболее вероятными регионами, на территории которых возможно начало широкомасштабного военного насилия, являются Юго-Восточная Азия, Ближний Восток и Венесуэла. Наибольшую опасность представляют риски, связанные с разработкой и использованием инновационных образцов биологического оружия.

Существование человека в современном мире становится уязвимым и абсурдным, он живет в соответствии с принципами и ценностными установками мирного способа жизни, он пытается стратегически планировать свою жизнь, однако он существует уже в условиях войны, когда планирование жизни теряет смысл, все значимое и важное становится малозначимым и неважным. Война неизбежно приводит человека

к переоценке своих ценностей мирного времени и верховенству фундаментальной ценности – ценности самой жизни. Ценности, которая в условиях мирного времени нивелируется. Абсурд биологической войны и высокая вероятность ее развязывания определяют изменения в способе существования современного человека и человека будущего. Высокая динамика военных рисков, страх инноваций, обуславливающих тенденции развития инновационного оружия, неопределенность и вариативность будущего вносят в жизнь человека абсурдный способ существования, когда каждый прожитый день сопоставляется с самой жизнью.

Таким образом, существующие топливно-энергетические, финансовые и демографические противоречия, стремительное научно-техническое развитие и развитие информационных технологий обуславливают высокую вероятность широкомасштабной войны, прежде всего биологической. Современную реальность отличает высокая уязвимость существования человека – риск вооруженного насилия средствами биологического оружия. Жизненный путь человека разворачивается в условиях вариативного, противоречивого, динамично меняющегося мира. Научно-технические инновации современного мира, обуславливающие динамику кардинальных социально-экономических трансформаций, порождают экзистенциальный страх ожидания своего неопределенного будущего. Существование человека становится абсурдным, утверждающим принцип существования – живу одним днем. Доминирование такого принципа жизни с необходимостью породит новый спектр социальных и антропологических рисков.

Список литературы

1. Клаузевиц К. О войне / пер. с нем. А. Рачинского. 3-е изд. М.: Воениздат, 1936. Т. 1. 238 с.
2. Конопатов С.Н., Юдин В.В. Традиционный смысл понятия «война» устарел // Военная мысль. 2001. № 1. С. 53–57.
3. Краткий словарь специальных терминов для руководящего состава Вооруженных сил РФ / под ред. М. Колесникова. М.: Воениздат, 1994. 64 с.
4. Ленин В.И. Война и революция / Полн. собр. соч. 5-е изд. М.: Полит. Лит., 1962. Т. 32. 542 с.
5. Лисичкин В.А., Шелепин Л.А. Третья мировая (информационно-психологическая) война. М.: Ин-т соц.-полит. исследований АСН, 2000. 220 с.
6. Мальцев Л.С. Вооруженные силы Республики Беларусь: история и современность. Минск: Асобны Дах, 2003. 245 с.
7. Почепцов Г.Г. Информационные войны. М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 2000. 480 с.
8. Российская военная энциклопедия. М.: Воениздат, 1994. Т. 2. 602 с.

9. Рукин А.В. Философско-политологические и исторические аспекты военного управления: уч. пособие. Тверь: ВА ВКО, 2016. 284 с.

HUMAN EXISTENCE IN THE DYNAMIC OF THE RISKS OF MILITARY VIOLENCE

A.V. Rukin

Military Academy of Aerospace Defense, Tver

The purpose of the article is to study possible changes in the life of a contemporary person under the influence of the dynamics of war risks. The article critically examines the main approaches to the essence of war. The influence of the contradictions of the contemporary world and the rapid development of information technologies on the risk of the outbreak of war is studied. The threat of the outbreak of war with biological weapons is considered. The features of biological weapons and biological warfare are revealed. The existence of a contemporary person on the verge of war and peace forms the principle of life - live one day.

Keywords: *human existence, existential fear, contradictions of the modern world, war, war risks, biological warfare, biological weapons.*

Об авторе:

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

Author information:

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

УДК 172.3+304.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.106

ВНУТРЕННИЕ И ВНЕШНИЕ ФАКТОРЫ В СИСТЕМЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

В.Ю. Лебедев

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Статья рассматривает разные аспекты процессов конфессиональной динамики на примере российского лютеранства, от предреволюционного периода до сегодняшнего дня. В системных процессах конфессиональной динамики выделяются две большие группы факторов: экстериторные и интиторные. К экстериторным относится прежде всего региональная, географическая миграция, приводящая к наполнению и демографическому перераспределению физического и социального пространства. Из интиторных факторов наиболее подробно рассматриваются процессы самоидентификации, которые, в свою очередь, сочетаются с религиозной идентификацией, для чего используется идентификационная модель, предъявленная обществу и закрепленная в социальной памяти. Отсутствие или размывание этой модели приводит к изменениям личной идентичности или затруднениям в ее определении. Сдвиги в коллективной идентичности современного российского лютеранства (фактические – например, ритуальные, или декларативные) ведут к идентификационным сдвигам индивидуального плана. Прогностические возможности социальной аналитики в сфере религии подразумевают навыки системного анализа религии и религиозной ситуации.

Ключевые слова: *конфессиональная динамика, система, экстериторные и интиторные факторы, лютеранство, идентичность, литургия.*

Религиозная ситуация, ее актуальное состояние и изменения определяются системным регулятором – конфессиональной динамикой, интегрирующей многоуровневые факторы, имеющие как экстериторный, так и интиторный характер. К конфессиональной динамике относятся практически все особенности, присущие социальной динамике в целом, начиная с ее системного характера, достаточно подробно описанного уже П.А. Сорокиным [8; 9]. В настоящее время классический системный подход органично соединяется с системно- и структурно-семиотической методологией, что позволит в итоге осуществить системную интеграцию большого количества разнообразных фактов. В качестве репрезентативного примера используем российское лютеранство. К экстериторным факторам следует отнести макро- и микромиграцию и естественную смену поколений, из-за которой исчезают живые носители тех или иных элементов традиции, если одновременно происходит сбой в механизмах трансляции и консервации передаваемого материала. Все это формирует

разрыв. Внутренним фактором является прежде всего самоидентификация (завершенная и незавершенная, чисто религиозная и сопряженная с культурной самоидентификацией, наконец, с первенством религиозного компонента и с потребностью самоидентификации как таковой через религиозное самоопределение как эффективный механизм). Макромиграция представлена наиболее привычными процессами переезда. Наиболее явное последствие такой миграции – сокращение этнического базиса и/или его количественная перестройка. Формируется пустое или малозаполненное конфессиональное поле, которое может заполняться по разным сценариям; применительно к консервативному протестантизму наиболее вероятным будет динамическая сукцессия в виде радикальных протестантов, организационные структуры которых сохранились настолько хорошо, что именно протестанты соответствующей деноминационной принадлежности могут претендовать на занятие пустующей ниши в традиционной культуре и целостной религиозной картине. Это дает повод некоторым авторам вообще не говорить о лютеранстве в контексте описания «русского протестантизма» [6].

Потребность в религиозной самоидентификации (или самоидентификации на основе религиозной принадлежности) чаще встречается в случае принадлежности к этнической группе, связанной с религиозной принадлежностью и соответствующими традициями. При этом можно наблюдать сцепление внутреннего и внешнего факторов: количественное сокращение общности (миграция) и фрагментация традиции вплоть до фактического обрыва. Усиление эмиграции в 1990-х гг. заметно сократило немецкую общину на российской территории (и не только).

В наибольшем разнообразии разные типы результатов динамических процессов и варианты их осуществления можно было наблюдать в 1990 – начале 2000-х гг., когда конфессиональная миграция резко усилилась, а рациональный компонент ее мотивации был зачастую слабым, об интересующих религиях и конфессиях знали зачастую мало и приблизительно, в том числе по учебникам и словарям научного атеизма, которые подробностью, да и корректностью изложения фактографического материала не отличались.

Так, попытки войти в общины радикальных протестантов в надежде найти там среду, соотносимую с рафинированной протестантской теологией (в раннем, лютеровском, или позднем, «диалектико-неоортодоксальном», виде) оканчивались осознанием нерелевантности выбора, люди либо быстро теряли интерес к такой общине, либо задерживались, что порождало порой драматические личные коллизии. Что касается депозита протестантской теологии, то найти в информационной среде радикальных протестантов на тот момент текст хотя бы «Малого катехизиса» Лютера было почти невозможно (правда, этот катехизис был все же напечатан в одном из первых номеров журнала «Протестант», после чего последовали публикации разных вариантов баптистских сводов

вероучения). Информант И., бывший некоторое время «приближенным» баптистской общины, рассказывает, как расспрашивал об этом тексте старшего пресвитера, получая неопределенные раздраженные ответы. Сам И. полагает, что вызвано это было прежде всего лютеровской позицией в вопросе крещения детей и боязнью, что «пропавшая овца» (фраза из популярного в среде баптистов гимна, чаще всего исполняемого в честь чьего-то «рождения свыше» или иного прилюдного покаяния) попытается продолжить поиски, мигрировав к лютеранам, т. е. внутренней, «малой» конфессиональной миграции, способной тем не менее внести в религиозную ситуацию заметные перемены. Для российских общин евангельских христиан-баптистов, просто «евангелистов» и баптистов, пятидесятников реалии «малой миграции» были привычны (хотя хорошо заметны на микро- и мезоуровне), что показал не только «Объединительный съезд» 1944 г., но и последующий распад созданного тогда «униона», причем не только из-за деноминационных, но и региональных причин. В ряде населенных пунктов существовало несколько общин (численность некоторых могла не превышать 10 человек), а переход из одной в другую объяснялся различным отношением к конкретным фигурам местных формальных и неформальных лидеров. Часть оттока стабильно совершалась под влиянием общин Международного союза церквей евангельских христиан-баптистов (МСЦ ЕХБ). Осуждение таких переходов с кафедры молельных домов и в личных беседах давало ограниченный эффект, традиционная структурная рыхлость радикального протестантизма и преобладание харизматического лидерства над официальной вертикалью священной власти создавали контрбаланс дисциплинарным требованиям. Проблема идентичности содержит более частные механизмы конфессиональной динамики, включая разнообразные поведенческие сценарии. Определенный период пусть и вынужденного сближения с протестантами-радикалами создавал вероятность встраивания фактора «малой конфессиональной миграции» в конфессиональную динамику лютеранства в целом.

За внешне достаточно монолитной, серьезной и многочисленной институцией – Евангелическо-лютеранской церковью Российской империи скрывалось определенное разнообразие традиций и укладов религиозной жизни, включая пиетизм. Реставрация церковных структур обнаружила, помимо других проблем, еще и эту. Пиетизм не просто продолжал существовать, в условиях практического упразднения церковной жизни в XX в. увеличилось влияние так называемых «братских общин», по богослужению и взглядам подчас отчетливо приближавшихся к баптистам, с которыми они давно поддерживали отношения. В условиях исчезновения прежних еклизиальных структур в России бридерский паттерн стал претендовать на роль стандартизации нормативной лютеранской идентичности, что создало ряд проблем в начале 1990-х гг., по мере

возрождения лютеранства. Отношения бридеров и «классических» лютеран иногда принимали облик конфликта или глухого непонимания, теологически подготовленные лютеране традиционного типа порой воспринимали бридеров в том же ключе, в котором Д. Свифт изобразил Брата Джека. В частности, сохраняя крещение детей, бридеры практиковали обязательное публичное покаяние по достижении взрослого возраста, придавая ему принципиальное сотериологическое значение – привнесение чисто радикально-протестантское. В целом пиетизм стал обретать черты «народной веры» [3], полностью отождествиться с ней помешали, на наш взгляд, относительно небольшая численность бридеров и герметичный образ существования как на индивидуальном, так и на общинном уровне. Наследие пиетистской набожности оказалось одним из факторов популярности «целительных молений» Пиркко Яроваала, породивших серьезную оппозицию церковных групп (то, что другим фактором является интерконфессиональная харизматическая практика, только подтверждает глубинное единство «старого» пиетизма и «нового» харизматизма). С другой стороны, «немецкая традиция» несла следы Прусской унии и иных компромиссов с кальвинизмом, состоявшихся в разное время и в разных условиях. Неудивительно, что не только публикация книги Г. Зассе «На том стоим. Кто такие лютеране?» [1] (некоторые отметили несовпадение культурных ситуаций выхода оригинала и русского перевода, создающее аберрации понимания), но и самой Книги согласия с разделом об отношении к кальвинистской доктрине усилила проблематизацию идентификационных вопросов. С другой стороны, в данном случае имеет место межполевое структурное влияние как интериорный фактор. Ставшая социальным фактом дифференциация лютеранского сообщества неизбежно должна перейти в стратификационный процесс; место в стратификационной пирамиде приверженцев пиетистского уклада, людей, сформированных в академической среде, и представителей иных сообществ-субполей не просто становилось социальной характеристикой, но влияло на функциональные характеристики всех возрождаемых экклезиальных структур, включая функции презентации, а также взаимоотношения с зарубежными общинами и юрисдикциями.

Относительно единая дореволюционная лютеранская экклезиальная структура не возродилась в прежнем качестве, соответственно, не произошло и интегративного возрождения традиции. Последняя восстанавливалась на основе сохранившихся воспоминаний, помощи церковных структур других стран (немецкое и финское лютеранство прежде всего) и регионов (церковные структуры Прибалтики). Внутренняя пестрота становилась труднопреодолимой, тем более, что контроль за использованием единообразных литургических книг, обрядовых указаний и административного регламента в протестантизме исторически слабее, нежели в православии и католицизме, что стало практически обиходным

фактом (ср.: [5]). Сам официальный служебник, по которому совершались обряды в «старой» Церкви, был на какой-то момент почти раритетом, да и определенные кальвинистские влияния на представленные там тексты были довольно очевидны (затем их отчасти попытались ликвидировать, создав ритуал «Мессы Св. Фомы», более традиционный по текстовой структуре (например, возвращение эпиклезиса), но по определившейся стилистике совершения скорее либеральный). Различия, связанные с этнорелигиозными особенностями, привели к оформлению двух наиболее крупных и известных юрисдикций: Союза Евангелическо-лютеранских церквей (Союз ЕЛЦ) и Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии (ЕЛЦИ), имевшей репутацию более консервативной. Первая прокламировалась как наследница немецких традиций, вторая – преимущественно финских. Однако помимо юрисдикционных различий (не бывших по сути только и исключительно юрисдикционными) уже в первой половине 1990-х гг. наметились три варианта вновь обретаемой лютеранской идентичности с разной интенсивностью апелляции к дореволюционной традиции, реконструируемой во многом благодаря религиозно-этнографическим исследованиям: прогрессивная, с отчетливым либеральным компонентом, пиетистского типа и высокоцерковная, на деле представляемая и как то самое «традиционное имперское лютеранство России», облик которого был не вполне четким из-за разрыва традиции и утраты массива воспоминаний и документов. О.А. Лиценбергер указывает в качестве фактора оформления внутриконфессиональных полей дифференциацию по этноязыковому принципу с выделением в 1990-х мощного немецкоязычного субполя [4, с. 440–445]. На частотность связи этнического происхождения и конфессионального самоопределения указывает и О. Курило [2, с. 108–123]. Однако уместно акцентировать: различия проникают глубже, типы религиозности не зависят «линейно» от языковой принадлежности и чисто этнолингвистической идентификации, хотя заметную роль в процессах конфессиональной динамики она, конечно же, играет. При этом приходы ЕЛЦИ возникали и в тех местах, где ингерманландская паства не жила, этот признак для данной юрисдикции стал условным, элементом истории, но отчасти – маркером консервативности. Произошло перераспределение признаков, ЕЛЦИ стала восприниматься скорее как консервативная, а Евангелическо-лютеранская церковь Европейской части России (ЕЛКРАС) – как более прогрессивная, начиная с признания женских ординаций, ориентации на немецкий стиль богослужения, благожелательного обсуждения богословских мнений, не совпадающих с лютеранской схоластикой, например, о смертности души, которая должна воскреснуть лишь в эсхатологические времена. Репутация семинарий в Новосаратовке и в Зеленогорске, принадлежащих обеим юрисдикциям, до определенного момента оценивались соответственно.

Попытки оформить устойчивое высокоцерковное лютеранство предпринимались еще в первой половине 1990-х гг. с попытками организовать регулярное служение литургий в облачении католического типа, спиной к народу, сложным пением ряда молитв служащим пастором, использованием алтарных колокольчиков, частым фрагментарным использованием латинского языка, некоторыми католическими вставками в чинопоследование службы, даже эпизодическим сохранением Даров для причащения вне службы, рядом иных особенностей. Заметной теоретически-богословской апологии лютеранского высокоцерковничества не возникло. Так или иначе, пасторы с репутацией высокоцерковников или покинули лютеранство, или при разных обстоятельствах были вытеснены на периферию церковной жизни.

Епископ А. Кугаппи пусть и неявно, но продемонстрировал определенные пиетистские настроения. В официальном дискурсе ЕЛЦИ появились характерные негативные отзывы о «литургистах» и о желательности руководства церковным учебным заведением «человеком Божиим», а не высококвалифицированным богословом-интеллектуалом (традиции российского лютеранства предреволюционного периода требовали наличия у кандидатов в пасторство университетского образования, обычно это были выпускники Дерптского университета) (ср.: [7]). Такие отзывы достаточно близки пиетистскому видению и церковной жизни, и лютеранской идентичности. Лютеранское высокоцерковничество и консерватизм на практике очень напоминали католический традиционализм: использование облачений католического типа, некоторых отпавших в свое время литургических действий (каждение), служение спиной к народу, отрицание вульгарных паралитургических приемов вроде игры на гитаре и исполнения примитивных гимнов. Имелись случаи служения без музыки и пения, наподобие католических читаных месс. Принципиально отвергалось женское священство и харизматические практики, благожелательно рассматривалась экуменическая деятельность, ориентированная на англиканство, католицизм и православие. Таким образом, изначально имевшаяся многоукладность, полистилизм, который порой сам включался в состав идентичности, превратилась в неоднозначную идентификацию и нарастание дифференциации (эти черты, увязанные с традиционной, более выраженной морфологической рыхлостью, отмечались еще в ранний период ревитализации лютеранства – например, характерный документ: [5]). Информант В., лютеранин, охарактеризовал лютеранство как консервативную общину, пребывающую «в поисках Церкви». Если для лютеранских приходов, полностью утративших храмовые здания, стоял вопрос о восстановлении (что совсем не обязательно подразумевало воссоздание архитектурного облика), то для приходов, получивших здания вновь в свое пользование, стоял не менее острый вопрос – чем их наполнить. Попытки даже не воссоздания, но создания интерьера, соответствовавшего литургической традиции, пожалуй, единичны (например, храм в

Зеленогорске, в интерьерное решение которого входит и высокая кафедра, напоминающая традиционные лютеранские храмы). Ситуация оказалась похожа на католическую с той только разницей, что в лютеранстве не происходило чего-то похожего на Второй Ватиканский собор, обязавший проводить реформу богослужения. Впрочем, его не было и на некатолическом Западе, где подобные изменения также охватили массу храмов. Российское лютеранство около 20 лет колебалось в значительной мере между академическим богословским радикализмом и пиетистскими настроениями. В итоге фактический выбор был сделан все-таки в пользу вторых. Внешне крайности бридерских общин вроде бы удалось преодолеть, однако это субполе было замещено – в реальной жизни многих лютеранских приходов установился «либеральный» стиль, с явным отрывом от лютеранства времен Российской империи. Церковный либерализм и пиетизм в очередной раз продемонстрировали функциональную сопряженность. Литургические реформы стали проблемой идентичности как внутреннего фактора. «Имперское лютеранство» не вошло в ядро новой идентичности. Высокоцерковные настроения и программы также в это ядро не поместились. Несмотря на сцепленное функционирование внутренних и внешних факторов динамики, более мощным оказался внутренний, внешний же обеспечил размах и эффективность действия первого.

Список литературы

1. Зассе Г. На том стоим. Кто такие лютеране? М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2000. 208 с.
2. Курило О. Лютеране в России XVI–XX вв. М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2002. 400 с.
3. Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиотическое пространство народной веры // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2008. № 4. С. 20–24.
4. Лиценбергер О.А. Евангелическо-лютеранская церковь в российской истории (XVI–XX). М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2003. 544 с.
5. Марк (Смирнов), свящ. Беседа с пастором Евангелическо-лютеранской церкви Латвии, настоятелем Церкви во имя Мартина Лютера в Лиенае, магистром богословия Юрисом Рубенисом // На пути к свободе совести. М.: Прогресс, 1989. С. 394–401.
6. Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. 356 с.
7. Открытие пасторского семинара церкви Ингрии [Электронный ресурс]. URL: <https://www.protestant.ru/news/church/ofchrist/article/13478...> (дата обращения: 17.01.2021).
8. Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008. 1008 с.
9. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006. 1176 с.

INTERIOR AND EXTERIOR DRIVERS IN THE SYSTEM OF CONFESSIONAL DYNAMICS

V.Y. Lebedev

Tver State University, Tver

The paper examines various aspects of confessional dynamics through the history of Russian Lutheran Church from the pre-revolutionary period to the present. The systemic processes of confessional dynamics rest on two major groups of factors: exterior and interior. Regional migration is the primary exterior factor bringing about the populating and demographic reshaping of physical and social fields. Processes of self-identification combined with religious identification are examined as the most influential interior factors. The identificational pattern is embedded in society and social memory. Personal identification can be diverted or complicated in absence or dilution of such a pattern. Diversions in the collective identity of the contemporary Russian Lutheran congregation (such as ritual or declarative) lead to identity diversions on an individual level. Prognostic potential of social analytics in religious sphere involves systemic analysis of religion and religious situation.

Keywords: *confessional dynamics, system, exterior and interior factors, Lutheran Church, identity, liturgy.*

Об авторе:

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

Author information:

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

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.114

АПОЛЛОН НА АЭРОПЛАНЕ. МОДЕРНИЗАЦИЯ АНТИЧНОСТИ В РУССКОМ НИЦШЕАНСТВЕ

О.А. Матвейчев

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

В статье рассматриваются особенности рецепции и бытования в среде российской интеллигенции эпохи Серебряного века знаменитой ницшевской антитезы «аполлоническое и дионисийское». Оценивается роль концепции Ницше в возрождении в России интереса к самой Античности. Отмечается, что, в отличие от Запада, рассматривавшего тезис о противоположении аполлонического и дионисийского начал в культуре, прежде всего, как метафоры, в России он был воспринят как реальное положение дел в греческой культуре или даже как некое мистическое откровение. Автор демонстрирует модернизационный характер концепции Ницше и ее изводов в русском ницшеанстве, где чрезвычайно популярной становится идея возрождения античных идеалов, анализирует политические проекции этой идеи в творчестве представителей различных направлений общественной мысли.

***Ключевые слова:** история философии, история идей, модернизация истории, древнегреческая религия, «аполлоническое» и «дионисийское», Серебряный век, Ницше, Вячеслав Иванов, Зелинский, Волынский, Анненский.*

В модернизации древности Фридриха Ницше впервые обвинил его младший товарищ по Пфурту, будущее светило классической филологии У. фон Виламовиц-Мёллендорф. По его мнению, в «Рождении трагедии» Ницше, руководствуясь «презумпцией конечного результата», подгоняет под свою схему противоположения «аполлонического» и «дионисийского» все античное наследие – вместо того, чтобы «постигать любое исторически сложившееся явление лишь на основании условий эпохи, в какую оно развилось» [16, с. 246]. Прежде всего, Ницше искаженно толкует античную трагедию – так, чтобы она как две капли воды походила на оперы его кумира – Р. Вагнера. Таким образом философ подкрепляет позиции композитора, а значит, использует Античность в конъюнктурных целях. Отсюда и название полемического сочинения Виламовица, формально нейтральное, но, по замыслу автора, – издевательское: «Филология будущего!». Оно должно было намекать на источник вдохновения Ницше – сочинение Вагнера «Музыка будущего».

© Матвейчев О.А., 2021

Требование «думать по-гречески обо всем греческом», т. е. воспринимать греческое наследие именно из греческого опыта, станет для Виламовица руководящим принципом, которого он будет придерживаться во всех своих работах, в том числе, во «Введении в греческую трагедию» (1889), в котором, в противовес Ницше, выведет ее истоки не из дионисийского культа, а из хоровой лирики.

Э. Роде, друг Ницше и ярый оппонент Виламовица, также во многом сформировал свою позицию по ряду вопросов греческой религии в ходе полемики по поводу «Рождения трагедии». В книге «Psyche» (1890–1894) Роде, в частности, доказывал тезис о происхождении экстатического элемента в дельфийском культе Аполлона из культа Диониса. По мнению ученого, культ Аполлона как традиционно греческий (? – *О.М.*) тип религии был совершенно враждебен экстатическому началу; лишь с появлением Диониса и связанным с ним основанием дельфийского прорицалища в греческую религию было привнесено прежде неизвестное пророческое неистовство [54, с. 289]. В книге «Греки и иррациональное» (1951) британский филолог Э. Доддс подверг эту идею критике, указав на тот факт, что цели аполлоновского медиумизма и дионисийских практик были совершенно разными: первый был направлен на познание событий грядущих или сокрытых в настоящем и являлся редким даром избранных, вторые служили средством душевного исцеления и носили групповой, коллективный характер. К тому же культ Аполлона не предполагал ритуального употребления вина и оргиастических танцев. «Эти две религиозные системы столь различны, что кажется совершенно невероятным, чтобы одна из них могла произойти из другой» [23, с. 107].

По мнению Доддса, Роде привело к ложным выводам не что иное, как некритическое принятие ницшевского различия «рациональной» религии Аполлона и «иррационального» культа Диониса [23, с. 106]. Роде оказался в плену красивой схемы, родившейся из литературной полемики XIX в. и к реальному положению дел в греческой религии имеющей отношение весьма отдаленное.

Споры о том, неизбежно ли осовременивание древности в исторических исследованиях и насколько оно вредно, ведутся уже полтора столетия. Одним из яростных противников модернизации Античности был французский историк Ф. де Куланж. В книге «Древний город» (1864) он призывает отказаться от формируемого школьным образованием обыкновения сравнивать древних греков и римлян с собой и судить об их истории по истории собственной, поскольку это не только научно непродуктивно, но и опасно для общества. Куланж напоминает своим соотечественникам о долгосрочных последствиях попытки «воссоздать» в современных условиях античные социальные институты, как они представлялись революционерам конца XVIII в.: «Ошибка в понимании свободы у древних привела к тому, что в опасности оказалась свобода современных народов. Последние семьдесят лет нашей истории наглядно показали,

каким препятствием на пути развития современного общества является привычка смотреть на все глазами древних римлян и греков» [35, с. 7–8]. Лишь рассматривая греков и римлян как совершенно чуждые нам народы, с беспристрастностью и отстраненностью, как если бы дело касалось Древней Индии или Аравии, мы получаем шанс составить о них правильное представление. «Если мы последуем этому правилу, изучая историю Греции и Рима, то поймем, что ни одно государство, ни в наши дни, ни в будущем, не окажется похожим на эти неповторимые государства» [35, с. 8].

Соблазн к установлению аналогий между античным и современным обществами оказался, однако, слишком велик, чтобы отказаться от подобной практики. Чаще всего модернизация античных обществ проявлялась в форме проецирования на них политических и экономических категорий, характерных для Европы Нового и Новейшего времени – так, Т. Моммзен пишет о «капиталистических отношениях» в Древнем Риме, широко оперирует понятием «нация» и примеряет к Германии XIX в. систему государственного управления Юлия Цезаря – «демократический цезаризм». А, например, Р.Ю. Виппер называет гомеровских басилеев не иначе как «сеньорами», термином из Средневековья, и рассуждает о «социализме» и «империализме» применительно к реалиям древнегреческого общества.

Наиболее ярко данная тенденция проявилась в работах Э. Мейера, за четверть века до Шпенглера развивавшего концепцию исторической цикличности – «вечного возвращения» одних и тех же политических и экономических моделей; так европейская история XIV–XVI вв. повторяет события VII–V вв. до н.э., когда в Древней Греции произошел переход от «феодального» уклада к «капиталистическому», своей высшей формы человеческое общество достигает в Римской империи, крушение которой возвращает его к исходной стадии варварства. И поскольку история идет по кругу, постольку в изучении ее отдельных периодов и возможны аналогии.

Вооружившись таким методом, уже нетрудно объявить Платона первым фашистом и основателем расизма, как это сделал К. Поппер. Или, скажем, уподобить Советский Союз Персидской империи, представив его как «тюрьму народов», которую, как считает английский военный историк Дж.Ф. Фуллер, Гитлеру следовало по примеру Александра Македонского разрушить изнутри, выступив в роли освободителя «порабощенных наций» – вместо того, чтобы полагаться на одну лишь военную мощь.

Модернизационной схемой признается и ницшевское противопоставление «аполлонического» и «дионисийского» начал, которое никогда не практиковалось и не тематизировалось в самой Древней Греции – на этот факт обращали внимание многие мыслители XX в.

К. Юнг, например, в книге «Психологические типы» (1921) упрекал Ницше в склонности рассматривать религиозный вопрос взаимосвязи древних культов исключительно с эстетической точки зрения, что, конечно, не позволяет постигнуть его истинное содержание – это как если бы мы захотели понять сущность железнодорожного моста лишь в аспекте его художественной ценности: «эстетизм – это новомодные очки, через которые психологические тайны дионисийского культа представляются в таком свете, в каком античный мир, наверное, никогда не видел и не переживал их» [52, с. 184].

М. Хайдеггер в лекциях о Пармениде (1942–1943) отмечает, что в случае с ницшевской трактовкой «дионисийства» «мы имеем дело с грубым навязыванием эллинскому миру того не критического “биологизма”, который был характерен для XIX в.», и что «вопрос о так называемом “дионисийском” начале должен раскрываться только как греческий вопрос» [49, с. 267].

Первые работы русских ученых, посвященные тем или иным аспектам дионисийского культа, показали, что держаться в этом вопросе «на точке зрения древнего эллина», как к тому задолго до Куланжа и Виламовица призывал основоположник русской исторической науки об Античности М.С. Куторга, вполне возможно.

Л.Ф. Воеводский привлекает дионисийскую мифологию (в т. ч. хиосский культ Диониса – Пожирателя сырого мяса, сюжет Еврипида о растерзании Пенфея вакханками и легенду о варке и поедании Диониса титанами, приведенную Климентом Александрийским) в качестве источника по истории каннибализма, как феномена, характерного для раннего греческого общества, рассматривая ее как повод порассуждать об истории народов, как неуклонном движении от дикости и людоедства к нравственному совершенству [17].

Д.Н. Овсяннико-Куликовский постулирует общее происхождение древнегреческого культа Диониса, древнеиндийского культа Сомы и древнеиранского культа Хаомы. Во всех трех «вакхических» культах, восходящих к временам праиндоевропейской общности, достижение религиозного экстаза связано с потреблением опьяняющих напитков, изобретение которых ученый ставит в один ряд с открытием огня и считает решающим фактором социогенеза: «Могучими рычагами острого экстаза человек был приподнят на ту высоту, где устанавливается психическое взаимодействие, составляющее сущность общественности» [43, с. 230]¹.

Места, обряды, атрибутику дионисийского культа, а также тесно связанные с ним «сценические древности», в том числе, устройство и репертуар театра Диониса в Афинах обстоятельно рассматривает во втором

¹ Через сто лет схожую идею выскажет в книге «Пища богов» Т. Маккенна; его теория о влиянии на эволюцию человека галлюциногенных грибов станет известна как «гипотеза пьяной обезьяны» («the stoned ape hypothesis»).

томе «Очерка греческих древностей» (1889) В.В. Латышев. Теме рождения трагедии из духа дионисийских дифирамбов посвящена в его работе отдельная глава.

Тех или иных аспектов культа Диониса касались Н.И. Новосадский, С.А. Жебелёв и другие авторы, избежавшие искушения использовать в качестве методологического ли принципа, либо же факта религиозной истории противопоставление «аполлонического» и «дионисийского» – несмотря на то, что их работы писались уже после выхода в свет трактата Ницше. Объяснить это можно не только их несомненной научной добросовестностью, но, возможно, и тем фактом, что ко времени написания их книг Ницше в России еще не вошел в моду.

Первые сведения о Ницше появляются в русских изданиях в 1892 г. Через четыре года в «Северном вестнике» печатается статья А.Л. Волынского, содержащая подробное изложение «Рождения трагедии из духа музыки» и сопутствующие размышления на тему аполлонического и дионисийского начал [20]. Именно этому известному критику по праву принадлежит приоритет в рецепции ницшевской концептуальной пары на российской почве. Русский перевод самого трактата был опубликован в 1899 г. – через 27 лет после немецкого издания. Книга стала бестселлером и за десять с небольшим лет выдержала семь изданий в четырех переводах, а ключевая метафора из нее была усвоена целым поколением русской интеллигенции. Не будет преувеличением сказать, что под знаком антитезы аполлонического и дионисийского прошел весь Серебряный век русской культуры.

Одним из первых русских писателей, обратившихся к ницшеанской парной паре, был Д.С. Мережковский. Тема дионисийства сквозит в его трилогии «Христос и Антихрист» (1896–1905), главные герои которой – Юлиан Отступник, Леонардо да Винчи, Петр Великий – выступают в роли сверхчеловеков, объединяющих язычество и христианство. Антитезу Аполлона и Диониса Мережковский спроецировал на традиционные почвеннические бинарные оппозиции Запад – Россия, интеллигенция – народ, что станет одной из ведущих тенденций как в его творчестве, так и в творчестве многих представителей Серебряного века.

По убеждению М. Безродного, быстрота и широта усвоения ницшевской антиномии в России «были предопределены как повышенной восприимчивостью русской мысли к бинарным построениям, так и особым статусом греческой Античности в русской культуре – понималась ли последняя как родственная культурам европейским и потому обязанная их общей колыбели и алтарю – “классическим древностям” или как единственная законная наследница эллинской мудрости и ее защитница от латинско-католических извращений. Кроме того, Ницше представал учителем не западного, а восточного типа – не благополучным носителем систематизированной кабинетной учености, а проповедником жизненной

правды, удостоверенной его душевным недугом и официальным непризнанием. Иначе говоря, учение об а. и д. было воспринято как “свое” – по методу (бинаризм), предмету (эллинское) и источнику (гонимый пророк)» [5, с. 226].

Но главная причина связана, как представляется, с особой социокультурной ситуацией, сложившейся на рубеже XIX–XX вв. Это время в России отмечено экзистенциальным пессимизмом, связанным с кризисом основ русской жизни, в том числе православия, на котором веками зиждилось здание российской государственности. Фрондирующая интеллигенция массово приобщалась к мистическим учениям (таким, как теософия, антропософия), к «языческому прошлому», к новым религиям. Ницшеанский неопаганизм (а из всего широкого концептуального спектра учения немецкого философа российскую интеллигенцию более всего интересовал именно этот аспект) отвечал подобным запросам как нельзя лучше.

Известно, что из Ницше в России «вычитывалось» совсем не то, что в Германии или, скажем, во Франции (подобным образом и Маркс воспринимался у нас не как экономист *par excellence*, но как теоретик коммунизма и провозвестник новой эры человечества). По словам Н.А. Бердяева, русским Серебряным веком «в Ницше воспринято было не то, о чем больше всего писали о нем на Западе, не близость его к биологической философии, не борьба за аристократическую расу и культуру, не воля к могуществу, а религиозная тема. Ницше воспринимался, как мистик и пророк» [8, с. 273]. По этой причине ницшевский тезис о противополжении аполлонического и дионисийского начал в культуре был воспринят значительной частью русской интеллигенции «за чистую монету», как реальное положение дел в греческой культуре или даже как некое мистическое откровение.

Во многом благодаря Ницше в России рубежа веков произошло возрождение интереса и к самой Античности, до известной степени утраченного во второй половине XIX в., что во многом обуславливалось особенностями среднего образования в те годы. Еще инициированные властью в начале 1860-х гг. общественные дискуссии по поводу предстоящей школьной реформы продемонстрировали популярность идеи отказа от изучения древних языков в гимназиях в пользу усиления реального компонента. Принятый в 1871 г. новый гимназический устав предельно формализовал программу по античной истории, ограничив его курсом грамматики древних языков – в ущерб изучению культуры Греции и Рима, которое, как считалась, склоняет учеников к вольнодумству². Грамматическая муштра выполняла свою приоритетную, по мнению чи-

² О различных концепциях тенденциях в преподавании древних языков в русских классических гимназиях и их политической подоплеке см. [38].

новников от образования, функцию, тренируя и дисциплинируя умственные способности гимназистов, но вместе с тем она напрочь отбивала у них интерес к древнему миру³.

Возможно, это стало одной из причин заметной стагнации в русском философском антиковедении, на что указывали и многие представители цеха. «Русская литература по истории древней философии очень небогата, – сетовал в 1910 г. С.И. Поварнин. – Эпоха классицизма в нашей школе не только не подняла интереса к классической философии, а, кажется, даже заглушила его. Одно время изучающим философию приходилось пользоваться университетскими лекциями, так как старые переводы отчасти вышли из продажи, отчасти не удовлетворяли новым требованиям... Русских оригинальных руководств не было... Кто желает ознакомиться с историей древней философии, должен ограничиваться... Виндельбандом или же самостоятельным... руководством С. Трубецкого» [46, с. V].

В условиях, когда изучение Античности превратилось в чисто филологическое предприятие, ориентированное прежде всего на критику источников⁴, концепция Ницше выглядела свежо и дерзко. В связи с этим А.Ф. Лосев отводит Ницше особое место в истории восприятия Античности европейской культурой: в эпоху торжества филологического позитивизма, считавшего недопустимым верхоглядством изучать Античность иначе как набор огромного количества фактов, поистине революционной стала попытка автора «Рождения трагедии» представить Античность как целостность, как единую идею – и именно за счет раскрытия в греческом духе двух стихий – дионисизма и аполлонизма, их диалектического противостояния и единства. Хотя подобные идеи в той или иной форме уже выражали философы прошлого – от Прокла до Шеллинга и Шопенгауэра, Ницше «пережил их в новой, совершенно чуждой им обстановке библиотечной пыли и мертвечины немецкой позитивной филологии, и пережил со всей нервностью и напряжением, какая свойственна современному человеку, в отличие от старых, созерцательных эпох. Это придало всей концепции Античности характер необычайной новизны и яркости, порою фантастичности, которой не может не удивиться человек, привыкший раскладывать по ящичкам останки умерщвлённого тела Античности» [37, с. 36].

³ Об этом, в частности, свидетельствовал в своей автобиографической поэме «Старинные октавы» Д.С. Мережковский: «Томительная скука сердце давит: / Потратили мы чуть не целый год, / Чтобы понять отличие quid и quod; / А говорить по-русски не умели. / И, в сокровенный смысл частицы ut / Стараясь вникнуть, с каждым днем глупели. / Гимнастика ума – полезный труд, / Направленный к одной великой цели: / Нам выправку казенную дадут / Для русского, чиновничьего строя, / Бумаг, служебных дел и геморроя. / Так укрощали в молодых сердцах / Вольнолюбивых мыслей дух зловредный...» [40, с. 622–623].

⁴ Сам термин «филология», введенный в конце XVIII в. Ф.А. Вольфом, означал науку об Античности вообще.

Ницшеанская революция в понимании античной культуры задала новые направления в изучении греческих древностей. Рубеж XIX–XX вв. был отмечен лавинообразным ростом в России новых переводов классических текстов, появлением новых научных и популярных книг по соответствующей тематике, подъемом уровня преподавания античных дисциплин в российских вузах. При этом Античность лишилась музейной статичности и стала восприниматься как неистощимый кладезь ответов на вопросы, которые ставит перед человеком современная жизнь, рецептов преобразования общества. Чрезвычайно популярной становится идея возрождения античных идеалов, понимаемых, впрочем, вполне по-современному. Именно по поводу этой идеи произошло разделение представителей Серебряного века на своего рода «партии» – в прямом соответствии с ницшевской дихотомией: на «дионисийцев» и «аполлонийцев».

Одним из ярких энтузиастов «дионисийского» ренессанса античности – третьего (после романского и немецкого) – выступал Ф.Ф. Зелинский⁵, веривший в то, что возрождение Античности произойдет в славянстве. Дионисизм, – утверждал ученый в статье «Античный мир в поэзии А.Н. Майкова» (1899), – станет той самой почвой, на которой состоится слияние между греческим и славянским духом: «недаром полуславянин Фр. Ницше первый ее открыл и возвестил о ней в своей дивной, поистине вакхической, книге о “рождении трагедии”» [27, с. 357].

Гимном грядущему возрождению стал символический этюд «Vince, sol!»⁶ (1905), в своем роде оммаж Фридриху Ницше, написанный в духе «Заратустры». Лирический герой произведения водружает над славянской душой одну за другой скрижали новых ценностей – скрижали греческих богов – и уповает на победу солнца славянского возрождения над сгущающимися враждебными тучами (после революции 1905-го г. ожидание «грядущего хама» становится все острее и тревожнее). Седьмая, последняя скрижаль – скрижаль Диониса, примирителя неба и земли, бога, который «теперь нам ближе, чем когда-либо раньше». «Нет более пространства и его границ; нет более времени и его пределов. Все, что когда-либо было чудного в моем прошлом, все чаяния будущего счастья, весь восторг гордых обещаний, собранный молодой жизнью моей породы и таящийся в заповедных недрах моего естества – все это зашевелилось, пробужденное взором Диониса» [24, с. 409].

⁵ Ф.Ф. Зелинский – профессор Санкт-Петербургского университета, член-корреспондент Российской академии наук, один из немногих российских классических филологов своего поколения, имевших мировую известность. Зелинский учился в Германии, вместе со своим другом О. Крузиусом участвовал в работе студенческого филологического кружка, основанного Ницше. Первые его труды по античной комедии, рецензированные Э. Роде, стали ему путевкой в большую науку. Зелинского называли «русским Виламовицем», однако рамки академизма со временем оказались для него узки. Образцом для него стали стиль, глубина и научная смелость Ницше.

⁶ Солнце, победи! (лат.)

Этюд «Vince, sol!» для Зелинского – не просто литературная виньетка в духе времени и совсем не политический манифест. Прежде всего, это инструмент постижения самого эллинского духа, результат «*вчувствования*» в греческую религию (Зелинский прибегает к модному в то время психологическому термину, объясняя, что подобное вчувствование – и есть главная задача исследователя той или иной религии: «без него мы получим лишь эрудицию, древесину религии, но не религию») [24, с. VI].

В поэтической форме Зелинский дает понять, что Дионис – бог исконно северный, славянский, лишь позднее ставший греческим: прежде ему служила «красавица юга, вожденная дочь голубых морей; но еще раньше служили ему – сыны нашей земли. Он – наше родное божество» [24, с. 409]. Этого тезиса он будет придерживаться и в научных работах по истории античной религии [26, с. 118–122].

Важным элементом концепции Третьего Возрождения было представление о христианстве как наследнике античности. Для того времени оно было необычным – немецкая протестантская наука, к примеру, была склонна выводить христианство из ветхозаветных пророчеств и усматривать в греческой философии источник и причину искажения первоначальной евангельской истины. Напротив, С.Н. Трубецкой называл эллинскую философию «христианством до христианства» и видел ее значение в том, что она подготовила человечество к восприятию Христова слова. Именно из нее христианство усвоило понятие «Логос» для выражения своей религиозной идеи.

Зелинский выводит христианство даже не из философии греков, а из их религии, центральным догматом которой было представление о богочеловечности – в отличие от чуждого христианству иудаизма, постулирующего неизмеримую пропасть между божеством и человеком. «Античная религия – настоящий Ветхий Завет нашего христианства», – утверждает ученый [25, с. 363].

В яркой форме идея Третьего Возрождения проявилась в творчестве В.И. Иванова, главного проводника, глашатая и живого воплощения идеи дионисийства в России. Как и Зелинский, свое филологическое образование Иванов завершал в Германии, где и познакомился в 1891 г. с «Рождением трагедии», автор которого «открыл ему Диониса как вневременное начало духа, как стихию музыки и священного безумия, как силу, “разрешающую от уз индивидуации”» [21, с. 16–17]. Вскоре Иванов начал работу над монументальным трудом о Дионисе, а в 1903 г. выступил с курсом лекций о религии «страдающего бога» в парижской

Высшей школе общественных наук. Восторженный Мережковский публикует тексты лекций под заглавием «Эллинская религия страдающего бога» в своем журнале⁷.

Центральной идеей Иванова было постулирование родственности культа Диониса, который «был изначально и преимущественно богом страдания, богом “страстей”» [33, с. 12], христианству (Ницше, как известно, наоборот, противопоставлял эти две религии). По мнению Иванова, антитеза «Дионис против Христа» надуманна и несостоятельна. Ослепленный антихристианством, Ницше не разглядел в героическом боге трагедии бога, претерпевающего страдание, и в качестве такового – предтечу и ипостась Христа.

Из дионисийских представлений христианство восприняло целый комплекс образов и символов, которые можно обнаружить в евангельских притчах – от винограда, рыбы и детей, играющих на флейтах, до причащения хлебом и вином на жертвенной вечере. Из эллинской религии в христианство перешло само понятие «страстей». В дионисийстве же, сверхиндивидуалистической религии страдающего бога, коренится и христианская соборность.

Преодолеть кризис современного мира, основанном на принципе индивидуализма, и сплотить человечество в глубоком экстазе мистического единства позволит, по мнению Иванова, возрождение дионисийства как *живого культа*. По его словам, «трагическая вина Ницше» состоит в том, что «он не уверовал в бога, которого сам открыл миру. Он понял дионисийское начало как эстетическое и жизнь – как “эстетический феномен”. Но то начало, прежде всего, – начало религиозное, и радуги жизненного водопада, к которым обращено лицо Ницше, суть преломления божественного Солнца» [30, с. 34].

Если Иванов (как, собственно, и Ницше) сознательно не различал культ Диониса и дионисийский миф, то для И.Ф. Анненского, чуждого культово-мистического подхода к античности, это вещи противоположные. В культе образ Диониса устойчив и четко оформлен, в то время как в мифе он крайне нестабилен и стремится к бесконечному расширению в разнообразных изводах. Аттические Дионисии – явление вполне регламентированное: «здесь видим попытки таинственного соединения с Дио-

⁷ «Новый путь» (1904. № 1–3, 5, 8–9). После закрытия журнала публикацию цикла – уже под заглавием «Религия Диониса: Ее происхождение и влияние» – продолжают «Вопросы жизни» (1904. № 6–7). Статьи Иванова о дионисийстве печатают также журнал «Весы» («Ницше и Дионис». 1904. № 5; «Вагнер и дионисово действо». 1905. № 2), «Золотое руно» («Предчувствия и предвестия». 1906. № 5–6; «О веселом ремесле и умном веселии». 1907. № 5) и другие. Выпуск труда о культе Диониса анонсируют в 1906–1910 гг. издательства «Оры» и «Муссагет». В 1917 г. книгу макетирует издательство Сабашниковых, однако готовый набор гибнет при пожаре.

нисом в символе, пире, гадании, поминовении усопших»; они представляют «яркий контраст» с экстазом оргий с их «беспокойным исканием бога в радении» и кровавыми жертвами [1, с. 17].

Трагедия, по Анненскому, действительно, происходит из культа Диониса, однако в ней, равно как и в дионисийском оргиазме, он видит «нечто *искусственно* возбуждающее душу, отторгающее ее от обыденности и тем самым ее освящающее». Другими словами, «*страстную фиктивную жизнь*» [3, с. 63]. Цель ее, как считал еще Аристотель – очищение души от страстей. Таким образом, «дионисийское» (в ницшеанском и ивановском мистически-метафорическом смысле) есть лишь одна из сторон реального культа Диониса.

О культе Диониса Анненский рассказывает в публичном докладе «Античная трагедия» (1902), напечатанном в «Мире Божьем», а также в цикле лекций по истории античной драмы, прочитанных на Высших историко-литературных и юридических курсах Раева в 1908–1909 гг. В тексте лекций ощутима заочная полемика с В.И. Ивановым, по сути, его антиподом⁸. В 1911 г., уже после смерти Анненского, Иванов займет место своего соперника на Раевских Женских курсах; для 45-летнего мыслителя это станет первым педагогическим опытом.

Дионисийство Иванова не был лишь аспектом его античных штудий; оно явственно демонстрировало черты политического проекта, сочетающего неонародничество с неоязычеством и мистическим утопизмом. Его идеал – вселенская община, в которую объединит людей возрожденное дионисийское искусство, основанное на хоровом действии. «Неунывающий россиянин», как величала Иванова тогдашняя критика, с оптимизмом смотрел в будущее: «Страна покроется оркестрами и филеями, где будет плясать хоровод, где действие трагедии и комедии, народного дифирамба или народной мистерии воскресит народное мифотворчество (ибо истинное мифотворчество – соборно), где самая свобода найдет очаги своего безусловного беспримесного, непосредственного самоутверждения (ибо хоры будут подлинным голосом народной воли)» [31, с. 72].

Свои идеи Иванов пропагандирует как в журнальных статьях, так и на своих знаменитых «средах» в квартире на «Башне», не ограничиваясь лишь лекциями и беседами, но и устраивая различные коллективные

⁸ Противостояние их было недолгим, но напряженным. Анненский критиковал Иванова за «криптографичность» и умозрительность его поэзии и мистицизм. Иванов отвергал субъективизм Анненского, его скептицизм, бескрылость и «религиозное бессилие» – близкий к Иванову молодой Мандельштам, вторя учителю, охарактеризует Анненского как «поэта отливов дионисийского чувства». Иванов перевел всего Эсхила, особо почитаемого Ницше, а Анненский – Еврипида, представителя ненавидимой немецким философом рационалистической, сократической тенденции, с которого началось вырождение трагедии. О различиях миров Иванова и Анненского и их поэтическом и личностном противостоянии см. [34].

действия с целью достижения мистического единения и творческого раскрепощения⁹. От идей Иванова получили творческий импульс многие философы первой величины. П.А. Флоренский в «Догматизме и догматике» (1906) «онтологизировал» миф о титанах точно по образцу труда Иванова [44, с. 78]. А В.Ф. Эрн в «Борьбе за Логос» (1911), основываясь на концепции Иванова, определил творчество как двуединый процесс преодоления упорства материала формой («конкретной, зиждательной идеей»), первый акт которого состоит «в восторге дионисического вдохновения, который плавит косный материал... в текучую, восприимчивую к форме, пластическую материю», а второй акт – «отлитие расплавленной массы в ту или иную форму, возникающую аполлиническим видением из темного хаоса дионисического вдохновения». «Взаимная ответственность» Диониса и Аполлона – основа также и познания, «ибо познание есть лишь один из видов творчества» [50, с. 281].

Участие в ивановских «средах» подвигло к обращению к Ницше А. Блока¹⁰ – в декабре 1906 г. он читает и конспектирует «Рождение трагедии» [10, с. 78–84], с Дионисом он связывает надежды на свое «перерождение», «преображение» [10, с. 84]; к тому же времени относится начало работы над мистерией «Дионис Гиперборейский», в сюжете которой Блок пытается совместить две излюбленные ницшевские темы – дионисийство и Гиперборею¹¹. По плану пьеса должна была повествовать о трудном походе людей в дальние гиперборейские горы для встречи с богом Дионисом и Мировой Красотой. «Силою своей пустой воли» их ведет за собой Вождь. Ему противопоставляется Юноша, отказавшийся продолжить путь и оставшийся один в ледяных горах – симпатии Блока именно на его стороне: в нем «поет мера пути», нарушение же Вождем меры поэт осуждает [10, с. 87–91].

Если ненаписанная мистерия явно проповедовала аполлонические ценности, то написанный в следующем году цикл «Снежная маска» концептуально связан с «вакхическим» началом. В статьях того же периода Блок неоднократно обращается к теме «дионисизма» народного мира – просыпающейся «стихии», которой не видит интеллигенция, пребывающая в «вечном аполлоническом сне» культуры («Народ и интеллигенция», «Стихия и культура» и др.)

⁹ Дело доходило даже до кровавых мистерий, на одной из которых, доведя себя до оргастического иступления безумным кружением в странном «дионисийском» танце, участники (сам Иванов, Бердяев, Ремизов, Сологуб, Розанов и др.) выбрали «жертву» (некоего музыканта С.), надрезали ему вену, смешали сцеженную из нее кровь с вином и пили, обнося чашу по кругу [51, с. 10–11].

¹⁰ О влиянии философии Ницше на мировоззрение и творчество Блока см. [45].

¹¹ О метафоре Гипербореи в творчестве Ницше, развитие которой имело далеко идущие культурно-исторические и социальные последствия, и о рецепции этой метафоры русским Серебряным веком см. [6, с. 152–157, 178–186].

Несмотря на авторитет Иванова, русский «дионисизм» испытывал вполне ощутимую конкуренцию со стороны «аполлонийства», в том числе, и в символистских кругах. В 1909 г. в Петербурге начал выходить литературный ежемесячник «Аполлон», сама цель которого, по словам Брюсова, заключалась в том, чтобы «отстаивать аполлонизм против дионисизма»¹², т. е. ясное, политически нейтральное и совершенное по форме творчество поэта-мастера, уважающего нормы художественного вкуса – против стихийных и «беззаконных» экзальтаций поэта-пророка.

Журнал сосредоточил в себе цвет русского символизма. На роль главного идеолога предполагался А.Л. Волынский, годом ранее провозгласивший свою последовательно «антидионисийскую» позицию на страницах «Обозрения театров». Критик огорчился, рассуждая о русском характере, что тот, пусть и весь проникнутый сердечностью, не имеет в себе импульса к историческому созиданию: «Это только – эмоция, иступленное какое-то созерцание Божества, экстаз, в котором тает все личное, чисто человеческое... Даже в своем искусстве, единственно живом средоточии русской религиозности, в вопросе религиозном, Россия не ушла пока дальше Диониса: самого эмоционального из всех богов древней Эллады... От Диониса к Аполлону: таков, по-моему, лозунг современной минуты... На пути старой русской экстазности, с ее самоумалениями и самоуничижениями перед лицом Бога, с ее пьяной слезой и сладко расплывающейся самокритикой, сделано, кажется, все. И надо идти дальше, к людям, в кровавый поток истории, безжалостно разрушая все ветхое и светло созидая все новое. А для такой великой исторической работы нужна, прежде всего, слитность внутренних сил человека, согласованный ритм ума и сердца. Под духовным влиянием Аполлона рождается новый человек. Мы идем к Аполлону» [18, с. 16–17].

В коллективе редколлегии Волынский не прижился, но журналу передано его настроение «ожидания Аполлона». Античность, в которую звали «аполлоновцы», находилась не в прошлом, а в будущем. «Аполлон, – отмечали авторы вступительной статьи к первому номеру журнала, – только символ, далекий зов из еще непостроенных храмов, возвещающий нам, что для искусства современности наступает эпоха устремлений – всех искренних и сильных – к новой правде, к глубоко сознательному и стройному творчеству: от разрозненных опытов – к закономерному мастерству, от расплывчатых эффектов – к стилю, к прекрасной форме и к животворящей мечте... Лик грядущего Аполлона нельзя увидеть. Мы знаем только, что это лик – не греческий, с чертами застывшими в божественном иератизме, и не лик Возрождения, а современный – всеми предчувствиями новой культуры, нового человека овеянный лик» [2, с. 3–4].

¹² Письмо А.В. Амфитеатрову 10/23 июня 1909 г. Цит. по: [36, с. 675].

Аполлон рождающегося в муках нового мира – это «Аполлон на аэроплане»¹³: «Аполлон, парящий над современным городом, живописно-уродливым, с фабриками, машинами и sky-scratchers'ами, – Аполлон, который не гнушается нашей жизнью, великой, трагичной, пошлой, исковерканной, – Аполлон, раскрывающий перед новым человеком небывалый кругозор» [47, с. 82].

Совсем не обязательно, что этот грядущий Аполлон явится в облике прекрасного юного бога. Скорее, наоборот. Вот как представляется он фуруристу А.И. Баллиеру: «Родился с кривыми ногами (на гитаре: кавалеристом был рожден); цветом напоминает ночь – дочь Нубии, а также французскую ваксу; голова его из стало-бронзы: кулаки будущих футуристов не прошибут. Французы говорят: *Le Roi est mort – vive le Roi*. Возьму я граммофонный рупор и скажу: Аполлон умер, да здравствует Аполлон, криво-чернявый» [4, с. 13].

Так модернизированный Аполлон превращается в собственную противоположность.

В.Н. Топоров, трактовавший «аполлонизм» по-ницшеански широко¹⁴, в своей последней книге писал о маятниковой смене фаз доминирования в русской культуре «аполлинического» и «антиаполлинического» начал. По его подсчетам, за три века новой истории России «аполлиническое» время было в три раза короче «антиаполлоновского». Именно на начало XX в. пришелся пик очередной фазы антиаполлинизма, вскоре превратившийся в откровенный «пифонизм».

Если в классической поэзии пушкинской поры образ Аполлона возвышен и светел, то теперь он, по словам В.Н. Топорова, «приобретает черты будничности, сомнительности, развенчанности. Происходит... своего рода “дисгармонизация” бога гармонии, и вырисовывается... гибельная перспектива его... Аполлон начинает одновременно и выходить из моды. Теперь он не ко двору» [48, с. 49].

К середине 1910-х ёгг. в среде российской интеллигенции постепенно утрачивает популярность и сам Ницше, желание бунтовать против «старых, отживших» форм культуры пропадает, появляется потребность

¹³ Этот яркий образ сохранился лишь в черновиках к диалогу «Пчелы и осы Аполлона», опубликованном в первом номере журнала [22, с. 48].

¹⁴ А именно, в смысле, «лишь косвенно связанном с эмпирией, но относящемся к более абстрактной сфере “начал” конститутивного характера и воплощению их в более конкретном виде и к областям, в которых они воплощаются, как то – принцип наиболее совершенной организации, чувство меры, гармония, светоносность, что, собственно, и объединяет постулаты логики, простоты и красоты, с одной стороны, и, с другой, – “аполлоновские” жанры эстетически отмеченного художественного, будь то искусство слова (литература и история), изобразительное искусство (пластика), искусство театра, “мусическое” искусство (музыка и пение) как мироупорядочивающие начала» [48, с. 7].

в поиске своего места в культурной традиции, прежде всего, отечественной. Античный неопанизм, вдохновленный книгами Ницше, теряет актуальность, уступая место неоязычеству родной земли – появляются такие движения, как «киммерийство», представленное М.А. Волошиным и близкими к нему художниками, «скифство» Р.В. Иванова-Разумника и его группы, к которой примыкали ведущие литераторы того времени – Андрей Белый, Есенин, Брюсов, Пришвин, Ремизов, Клюев, Замятин и автор бессмертного «Да, скифы – мы!..» Александр Блок. Их идеологию, замешанную на идеях языческого мессианства русского народа – молодого, полного сил, безудержного в своем варварстве – и борьбы против серединности и умеренности буржуазной культуры Бердяев неодобрительно назовет «одной из масок Диониса» [9, с. 284].

Восходящий к славянофилам тезис о коренном антагонизме Востока и Запада и особом месте России в мировом процессе приобрел в то время новый импульс, и, развивая это положение, русские религиозные мыслители редко обходились без привычной образной пары.

Еще в 1907 г. Мережковский предупреждал европейских читателей о том, что революция в России будет иметь всемирные последствия именно в силу метафизических особенностей характера русского народа: «Мы похожи на вас, как левая рука похожа на правую... Что у вас, то и у нас, но обратно; мы – вы наизнанку. Говоря кантовским языком, ваша область – феноменальное, наша – трансцендентное; говоря языком Ницше – в вас Аполлон, в нас – Дионис; ваш гений – мера; наш – чрезмерность... Вы сберегаете душу своею, мы всегда ищем, за что бы нам потерять ее... Для вас политика – знание; для нас – религия... Мы – ваша опасность, ваша язва, жало сатаны или Бога, данное вам в плоть... Когда вы, европейцы, это поймете, то броситесь тушить пожар. Но берегитесь: не вы нас потушите, а мы вас зажжем» [42, с. 8–9, 12].

В.И. Иванов также противопоставляет России, средоточию дионисийства, нации «самосожигателей» – формализованный аполлонийский Запад с его «мертвенной скупостью», имея в виду, в первую очередь, Германию. В речи «Духовный лик славянства» (15 октября 1917 г.) он произнесет: «Германо-романские братья славян воздвигли свое духовное и чувственное бытие преимущественно на идее Аполлоновой, и потому царит у них строй, связующий мятежные силы избыточного хаоса, лад и порядок, купленный принуждением внешним и внутренним самоограничением. Славяне же с незапамятных времен были верными служителями Диониса. То безрассудно и опрометчиво разнуздывали они, то вдохновенно высвобождали все живые силы и не умели потом собрать их и укротить... И потому столь похож их страстной удел на жертвенную долю самого, извечно отдающегося на растерзание и пожрание, бога священных безумий, страдающего бога эллинов... Недаром и Фридрих Ницше... приписывал это открывшееся ему постижение – постижение “хаоса, рождающего звезду”, – своей природе славянина» [28, с. 668–669].

Однако дионисизм русских вызывает у Иванова не только воодушевление, но и беспокойство. «Дионис в России опасен, – заметит он еще в 1909 г., в относительно стабильный межреволюционный период, – ему легко явиться у нас гибельною силою, неистовством только разрушительным» [32, с. 83]. Сходным образом несколько позднее выразит свою тревогу Бердяев: «не изойдет ли Россия в природно-народном дионисическом опьянении, в слишком позднем и потому гибельном для нее язычестве?» [7, с. 54].

Суровые реалии революционной поры заставят многих энтузиастов Третьего Возрождения пересмотреть свои взгляды. Еще вчера, – сокрушается устами своего персонажа С.Н. Булгаков, – говорили «о благостном Дионисе, шествующем по русской равнине, о бескровной революции, о новой эре, о славянском ренессансе», и вот – «явилась Цирцея, превратившая в свиней дионисийствующих граждан» [13, с. 565]. Как и во времена Французской революции, стремление преобразовать общество по античным идеалам, воплощаемых для кого-то Дионисом, а для кого-то Аполлоном, обернулось национальной трагедией.

Незадолго до смерти Блок, в душе и творчестве которого, по словам В.Н. Топорова, спор «аполлинического» и «дионисийского» горел «высоким и сильным пламенем»¹⁵, в приступе ярости и досады разобьет кочергой бюст Аполлона, объяснив жене: «хотел посмотреть, на сколько кусков распадется эта грязная рожа» [11, с. 186–187].

Образ Аполлона на аэроплане, «продвинутого» бога современности, получит неожиданное развитие в творчестве К.К. Вагинова, изобразившего того больным сифилисом и лежащим «со сломанной ногой, в коей торчали автомобили и рельсы и вместо крови струилась нефть» [14, с. 437]. Бог машинной цивилизации Аполлон оказался ее же жертвой. Но сочувствие к нему преждевременно. Подобранный сердобольной монастырской братией кровожадное божество набирается сил, пожирая одного за другим своих спасителей, оставляя в кельях лишь обглоданные кости...

К началу 1920-х гг. В.И. Иванов до известной степени откажется от модернизационных схем и в книге «Дионис и прадионисийство» (1923) сосредоточится на сугубо научной стороне вопроса¹⁶. Если очерк

¹⁵ «Блок как поэт партии Аполлона, разгоняющий мрак хаоса и приносящий в свет гармонию, и Блок как поэт (или уже просто несчастный человек, страдающий и изнемогающий под гнетом хаотических, демонических сил) партии Пифона – вот диапазон, в котором ему приходится действовать, вот те два источника, которыми питалось его творчество» [48, с. 47].

¹⁶ В.И. Иванов не примет революции, но будет вынужден сотрудничать с новой властью – поступит на службу в театральный отдел возглавляемого Луначарским Наркомпроса, в 1920 г., оказавшись на Кавказе, станет профессором, а затем и ректором вновь открытого Бакинского университета, а в 1921-м, наконец, защитит докторскую

«Эллинская религия страдающего бога» поднимал, как указывал сам автор, проблемы дионисийской психологии и мистике дионисийской жертвы, то новая книга посвящалась вопросу прадионисийских корней культа Диониса. Сам термин «прадионисийство», введенный Ивановым, предполагает существенное расширение предметного круга исследования за счет пестрого множества не объединенных общим именем бога древних оргиастических культов, развивавших порознь отдельные элементы позднейшей религии Диониса. Эти элементы, «все дионисийское до Диониса», Иванов относит к «древнейшему индоевропейскому наследию» [29, с. 274].

По словам Н.В. Брагинской, «Дионис у него синкретичен по своей природе, приемлет все, со всем совмещается, откуда и куда бы ни явился, везде попадает на родную почву... Дионис вбирает в себя все (включая Аполлона), и когда ничего, кажется, уже не осталось, кроме безымянных или поименованных его ипостасей, нам становится ясно, что “Дионис” у Иванова – это модель архаического божества вообще, божества мифотворческой эпохи [12, с. 296–297]. Таким образом Иванов добирается до самых истоков религиозной идеи в человеческом духе.

Свою работу Иванов писал задолго до важнейших открытий в исторической науке, отодвинувших времена возникновения культа Диониса в глубь веков. Если в конце XIX – начале XX в. общим местом являлось утверждение о восточном, негреческом и достаточно позднем происхождении культа Диониса, то обнаружение в начале 1950-х гг. имени Диониса (di-wo-nu-so-jo) на пилосских табличках, датированных серединой XIII в. до н.э., стало доказательством, что этот бог почитался греками еще в крито-микенскую эпоху. Уже один только этот факт оказался способным разрушить все, казалось бы, стройные антиковедческие концепции и Ницше, и Роде, и Иванова, и Зелинского.

А антитеза аполлонического и дионисийского попросту вышла из моды вместе с учением Ницше и к концу 1920-х гг. перестала определять культурный ландшафт и в Советской России, и в среде русской эмиграции. Одной из последних работ, в которой эта концептуальная пара использовалась в качестве методологического принципа, стала «Книга ликований» А.Л. Волынского (1925) – учебник балета, написанный в форме искусствоведческой поэмы. Классический танец, принципом которого является «чувство, управляемое по законам логики», Волынский с уверенностью относит к «царству Аполлона» – «он органически противоположен всему дионисическому. Вакхические струи могут врываться в него только извне, секундными эпизодами, не разрушающими его еди-

диссертацию по культу Диониса, что станет итогом его тридцатилетних изысканий. Дополненная четырьмя главами, она будет опубликована в виде книги «Дионис и прадионисийство» в 1923 г., за год до окончательной эмиграции Иванова и его семьи в Италию.

ной цельности» [19, с. 224]. Так случается, например, во время исполнения эффектного па баллон, характеризуемого Волынским как «пластичский ямб в честь бога Диониса»¹⁷.

Аполлон у Волынского – не просто символ балета как формализованного пластического искусства, он также и его родоначальник. В гомеровском гимне Аполлону Пифийскому он, играя на кифаре, выступает впереди хора критян красивым движением на высоких пальцах, те же спешат ему вослед, «топая дружно ногами» (Нумн. Ном. II 337–339), т. е., ступая всей ступней и этим отличаясь от лучезарного бога, «как отличается проза от поэзии, будни от праздников, как отличается лицо от лика» [19, с. 20].

Довольно смелой попыткой реанимировать метафору «аполлонического-дионисийского» в научной литературе стало обращение к ней А.Ф. Лосева в книге «Очерки античного символизма и мифологии» (1930), вышедшей на средства автора. К этому времени работы Ницше были изъяты из библиотек, а единственной методологической базой науки об Античности стал исторический материализм¹⁸.

Во многом еще находясь «внутри» ницшеанской схемы «аполлонического и дионисийского», – этой «удивительной концепции Античности», Лосев, однако, рефлексирует по поводу ее природы, критикуя ее за модернизацию древности: в ней «слишком сильно бьется западная романтическая душа. Тут слишком много нервов, энергии, “воли”; слишком много блужданий, исканий, безысходной тоски, напряжения и неопределенности. Античность спокойнее, беспорывнее, сосредоточеннее, определеннее, телеснее, ограниченнее. Здесь больше дневного освещения, больше солнца, в конце концов больше здоровья, чем в учении Ницше. Надо понять Диониса и Аполлона “классически”, а не романтически, – и тогда завоевание Ницше станет на совершенно твердую почву, и с ним нельзя будет уже спорить. Диониса и Аполлона нужно понять телесно» [37, с. 37].

«Очерки...» были напечатаны в Туле тиражом 750 экземпляров. Следующей должна была выйти книга «Диалектика мифа», в которую Лосев – уже после предварительной цензуры – внес ряд публицистических вставок, сомнительных с точки зрения ортодоксального марксизма.

¹⁷ Это движение создает «впечатление веселья, чуть-чуть разнузданного, чуть-чуть двусмысленного, напоминающего веселье канкана. Если, служа Аполлону, легко иногда вовлечься в акробатизм, то, с другой стороны, служа Дионису, мы всегда ходим на границе разгульного и бесшабашного хаотического танца, среди форм которого канкан-ballonné занимает не последнее место. Публика обыкновенно отзывается на, баллоннирующую танцовщицу ураганными аплодисментами. Толпа не всегда отличит и оценит Аполлона, но своего древнего пеласгического или скифского Диониса она узнает повсюду и приветствует его с бурным восторгом» [19, с. 151].

¹⁸ О судьбах советской науки об античности см. [39].

Это стало поводом для судебного преследования философа по подозрению в участии в контрреволюционном право-монархическом движении. 18 апреля 1930 г. Лосева арестовывают, через 17 месяцев ему объявляют приговор: 10 лет лагерей.

В том же 1930 г. Мережковский издает в Берлине книгу «Атлантида – Европа. Тайна Запада», где, доказывая реальность Атлантиды, отождествляемой им с Гипербореей, новаторски связывает легенду о ней с мифом о растерзанном титанами Дионисе: карая титанов, Зевс направил в них молнию, которая зажгла всемирный пожар. Погасить его смог лишь вызванный Зевсом глобальный потоп, погребший в волнах «первое человечество» [41].

К метафоре легендарной страны «по ту сторону северного ветра» обратился в своей последней, неизданной до сих пор книге «Гиперборейский гимн» А.Л. Волынский. В ней автор пророчествовал в духе русского космизма об эре «нового Аполлона» – человека целостного сознания и всемирной разумности, который будет жить вечно.

Иванов продолжит в Риме работу на филологическом поприще, однако к теме дионисийства – по крайней мере, печатно, – он уже не вернется. Не увидит свет в подобающее время¹⁹ и немецкое издание «Диониса и прадионисийства», за которое автор в 1937 г. получит крупный аванс. Более десяти лет он будет, выверяя каждую букву, править перевод своей книги, выполненный К. Розенберг [15]. Перфекционизм не позволит окончить работу, западный научный мир не узнает о книге, которая могла бы стать большим событием в мировой филологии и религиоведении и как минимум составить конкуренцию основополагающим трудам о дионисовом культе В. Отто и К. Кереньи.

История рецепции и развития на российской почве концепции Ницше о противостоянии «аполлонического» и «дионисийского» начал демонстрирует, насколько велика бывает тяга к приспособлению феноменов древности к современным реалиям и каковы могут быть его политические и общекультурные последствия. Как минимум, можно утверждать, что концепция Ницше пустила развитие гуманитарной мысли в России по пути иному, нежели диктовала сама логика ее развития. Однако, как метко выразился немецкий историк Карл Хампе, история не знает слова «если»...

Список литературы

1. Анненский И.Ф. Античная трагедия. (Публичная лекция) // Мир божий. 1902. № 11. С. 1–41.
2. [Анненский И. Ф., Бенуа А. Н., Иванов В. И., Маковский С. К.] Вступление // Аполлон. 1909. № 1. С. 3–4.

¹⁹ Книга Иванова вышла на немецком лишь в наши дни: [53].

3. Анненский И.Ф. История античной драмы: курс лекций. СПб.: Гиперион, 2003. 416 с.
4. Баллер А. Аполлон будничный и Аполлон чернявый // Союз молодежи. 1913. № 3. С. 11–13.
5. Безродный М. К истории русской рецепции антиномии apollinisch/dionysisch // Исследования по истории русской мысли: ежегодник за 2000 год. М.: ОГИ, 2000. С. 224–234.
6. Беляков А.В., Матвейчев О. А. Гиперборея: приключения идеи. М.: Книжный мир, 2019. 416 с.
7. Бердяев Н.А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М.: Philosophisches общество СССР, 1990. 240 с.
8. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 318 с.
9. Бердяев Н.А. Философия неравенства // Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 19–303.
10. Блок А.А. Записные книжки. М.: Худож. лит., 1965. 664 с.
11. Блок Л.Д. И быль и небылицы о Блоке и о себе // Александр Блок в воспоминаниях современников: в 2 т. М.: Художественная литература, 1980. Т. 1. С. 134–187.
12. Брагинская Н.В. Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. С. 294–329.
13. Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. Избранные статьи. С. 564–626.
14. Вагинов К.К. Монастырь Господа нашего Аполлона // Вагинов К.К. Полн. собр. соч. в прозе. СПб. Академический проект, 1999. С. 435–443.
15. Вахтель М. Научный проект: в поисках подлинного «Диониса» (о неосуществленной немецкой книге Вячеслава Иванова) // Вестник истории, литературы, искусства. М.: Собрание, Наука, 2008. Т. V. С. 551–560.
16. Виламовиц-Мёллендорф У. Филология будущего! Возражение против «Рождения трагедии» Фридриха Ницше, ординарного профессора классической филологии в Базеле // Ницше Ф. Рождение трагедии. М.: Ad Marginem, 2001. С. 242–278.
17. Воеводский Л.Ф. Каннибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1874. 397 с.
18. Волынский о русском искусстве // Обозрение театров. 1908. 29 янв. (№ 322). С. 16–17.
19. Волынский А.Л. Книга ликований. Азбука классического танца. Л.: Хореографический техникум, 1925. 331 с.
20. Волынский А.Л. Литературные заметки: Аполлон и Дионис // Ницше: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. С. 180–205.
21. Дешарт О. Введение // Иванов В.В. Собр. соч.: в 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. Т. 1. С. 7–227.

22. Дмитриев П.В. «Аполлон» (1909–1918): Материалы из редакционного портфеля. СПб.: Балтийские сезоны, 2009. 172 с.
23. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.
24. Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1907. Т. 3. Соперники христианства. 406 с.
25. Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1911. Т. 2. Древний мир и мы. 416 с.
26. Зелинский Ф.Ф. История античных религий. СПб.: Издательский проект «Квадривиум»; Алетейя, 2014. Т. 1–3. 864 с.
27. Зелинский Ф.Ф. Вячеслав Иванов // В.И. Иванов: pro et contra, антология: в 2 т. СПб.: РХГА, 2016. Т. 1. С. 355–369.
28. Иванов В.В. Духовный лик славянства // Иванов В.В. Собр. соч.: в 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1987. Т. 4. С. 666–672.
29. Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. 344 с.
30. Иванов В.И. Ницше и Дионис // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 26–34.
31. Иванов В.И. О веселом ремесле и умном веселии // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 60–72.
32. Иванов В.И. Спорады // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 73–90.
33. Иванов В.И. Эллинская религия страдающего бога // Символ. Журнал христианской культуры. 2014. Т. 64. С. 7–220.
34. Корецкая И.В. Вячеслав Иванов и Иннокентий Анненский // Контекст: Литер.-теор. исследования. 1989. С. 58–68.
35. Куланж Ф. де Древний город. Религия, законы, институты Греции и Рима. М.: Центрполиграф, 2010. 414 с.
36. Лавров А.В. Символисты и другие: Статьи. Разыскания. Публикации. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 768 с.
37. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
38. Максимова С.Н. Преподавание древних языков в русской классической гимназии XIX – начала XX века. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. 301 с.
39. Матвейчев О.А. К дискуссии о происхождении древнегреческой философии в русской и советской философской мысли // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 185–199.
40. Мережковский Д.С. Старинные октавы (Octaves du passé) // Собр. соч.: в 4 т. М.: Правда, 1990. Т. 4. С. 602–655.
41. Мережковский Д.С. Атлантида – Европа. Тайна Запада. М.: Русская книга, 1992. 416 с.
42. Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и Революция. М.: Издательская инициатива «Common place», 2017. 172 с.
43. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Одесса: Тип. П.А. Зеленого, 1883. Ч. 1. Культ божества Soma в Древней Индии в эпоху Вед. 240 с.

44. Павлюченков Н.Н. «Эллинская религия страдающего бога» в «Философии культа» П. Флоренского // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 78. С. 75–91.
45. Паперный В.М. Блок и Ницше // Ученые записки Тартуского государственного университета. Типология русской литературы и проблемы русско-эстонских литературных связей. Тарту, Тартус. гос. ун-т, 1979. Вып. 491. С. 84–106.
46. Поварнин С.И. От переводчика // Арним Г. История античной философии. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. С. V–VI.
47. Пчелы и осы Аполлона // Аполлон. 1909. № 1. С. 79–84.
48. Топоров В.Н. Из истории петербургского аполлинизма: его золотые дни и его крушение. М.: ОГИ, 2004. 264 с.
49. Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009. 384 с.
50. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Соч.. М.: Правда, 1991. С. 10–294.
51. Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 644 с.
52. Юнг К. Психологические типы. М.: Университетская книга, ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1998. 720 с.
53. Ivanov V.I. Dionysos und die vordionysischen Kulte. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. 416 S.
54. Rohde E. Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1925. xvi, 626 p.

APOLLO IN AN AIRPLANE. MODERNIZATION OF ANTIQUITY IN RUSSIAN NIETZSCHEISM

O.A. Matveychev

Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow

The article examines the peculiarities of perception and existence among the Russian intelligentsia of the Silver Age of the famous Nietzschean antithesis «Apollonian and Dionysian». The role of Nietzsche's concept in the revival of Russian interest in antiquity is evaluated. It is noted that, unlike in the West, where thesis of the opposition of Apollonian and Dionysian principles in culture as was considered primarily a metaphor, in Russia it was perceived as a real state of affairs in Greek culture or even as a kind of mystical revelation. The author demonstrates the modernizing nature of Nietzsche's concept and its derivations in Russian Nietzscheism, when the idea of the revival of ancient ideals becomes extremely popular. He also analyzes the political projections of this idea in the works of representatives of various directions of social thought.

Keywords. *History of philosophy, history of ideas, modernization of history, Ancient Greek religion, «Apollonian» and «Dionysian», Silver Age of Russian culture, Nietzsche, Vyacheslav Ivanov, Zieliński, Volynsky, Annensky.*

Об авторе:

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

Author information:

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

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.137

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЫ В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ В 20–40-Е ГОДЫ XX ВЕКА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

О.А. Устинов

МУК «Культурно-просветительский центр «Дубрава»
имени протоиерея Александра Меня», г. Сергиев Посад Московской области

Статья посвящена анализу эволюции религиозно-философской антропологической парадигмы в советской философии в 1920–1940-е гг. Данная парадигма занимала доминантное положение в отечественной интеллектуальной традиции с XI в. и до начала XX в. Ее последовательное развитие было прервано революцией 1917 г. и приходом к власти коммунистической партии, исповедующей материалистические взгляды. Однако на протяжении всего периода советской истории в «научном подполье» продолжалась работа по изучению актуальных проблем религиозной антропологии, представленная именами А.Ф. Лосева, А.А. Мейера, Г.И. Челпанова, Я.С. Друскина, М.М. Бахтина, К.Э. Циолковского и др. Обосновав взгляд на человека как богосотворенное бессмертное существо, призванное к обожению, философы-нонконформисты продолжили защиту религиозно-философской антропологической парадигмы как адекватной исследовательской модели, обладающей значительным эвристическим потенциалом. В статье реконструируются и анализируются базовые положения данной парадигмы: представления о сотворении человека, соотношении души и тела, свободы воли, смысла и назначения жизни, соотношении личности и общества. Делается вывод о том, что развитие религиозно-философской антропологической мысли в 1920–1940-е гг. определялось, с одной стороны, тенденцией к консервации ее смыслообразующих концептов, а с другой стороны, их творческим развитием с помощью заимствования отдельных идей марксистского учения. Вторая тенденция свидетельствовала о готовности части философов-идеалистов к межпарадигмальному диалогу, который был понят как «великий синтез неба и земли», способный поставить точку в противостоянии идеалистов и материалистов. Но в условиях тоталитарного режима указанная инициатива не имела шансов на успех.

Ключевые слова: *идеализм, антропологическая парадигма, человек, дух, душа и тело, свобода, теозис, смысл жизни, нравственные ценности, личность и общество, универсализм, философская антропология.*

Антропологическая проблематика занимает центральное место в отечественной гуманитарной традиции. С разных позиций феномен человека обсуждался представителями всех философских школ и направлений на протяжении всей истории страны. Именно «антропологический

код» задавал базовое тематическое и ценностное пространство развития российской мысли, и аналитическая реконструкция национального философского наследия позволяет выделить его основные антропологические парадигмы.

Как правило, категория «парадигма» (от греч. «paradigma» – пример, образец) интерпретируется в академическом сообществе как модель постановки проблем, определяющая способ решения исследовательских задач (Т. Кун). Применительно к истории русской философии под антропологической парадигмой следует понимать совокупность теоретических, методологических и иных принципов и установок, принятых философами той или иной интеллектуальной ориентации в качестве общего стандарта постановки и решения проблемы человека. Такими базовыми моделями являются в русской философии религиозно-философская и научно-философская антропологические парадигмы, к которым в конечном итоге может быть сведено все многообразие концептов русской философии.

Религиозно-философский подход основывается на учении о человеке как творении Божиим и рассматривает проблемы свободы воли, духовности, творчества, назначения и смысла жизни сквозь призму христианской антропологии. Научно-философский подход сконцентрирован на понимании человека в соответствии с данными анатомии, физиологии и социологии как природного и социального существа, характеризующегося разумом и практически-деятельным отношением к миру.

В течение XI–начала XX в. религиозно-философская антропологическая парадигма занимала в русской философии доминантное положение, конкурируя с середины XIX в. со стремительно набирающей популярность научно-философской антропологической парадигмой [3]. Однако революция 1917 г., ознаменованная приходом к власти коммунистической партии, исповедующей материалистические взгляды, привела к монопольному утверждению научно-философской модели решения проблем человека.

В годы гражданской войны философы-идеалисты еще могли издавать журналы и работать в различных клубных организациях (Вольная философская ассоциация в Петрограде и др.). Но в 1922 г. они были поставлены перед жёстким требованием прекратить свою деятельность. Около двухсот деятелей культуры (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, П.А. Сорокин, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Ф.А. Степун, И.А. Ильин и др.) были депортированы из страны. Однако несмотря на демонстративную «казнь» самых известных ученых-немарксистов, большинство философов-идеалистов осталось в СССР и вынуждено была инкорпорироваться в советские учреждения, занимаясь историей искусства, литературоведением, музыковедением.

После формирования в СССР тоталитарного режима полулегальному существованию идеалистической антропологии был положен конец, о чем свидетельствовала разгромная критика работы «мракобеса» А.Ф. Лосева «Диалектика мифа» на XVI съезде ВКП (б). С этого момента и до 1956 г. издание текстов с изложением идей христианской антропологии становится в СССР невозможным, и философы-идеалисты уходят в «научные катакомбы».

Однако период подпольного развития отечественной религиозно-философской антропологической парадигмы был не менее продуктивным и интересным, чем предшествующий ему этап. Его основная специфика заключалась в том, что если часть философов-нонконформистов (А.Ф. Лосев, А.А. Мейер, Я.С. Друскин) склонилась в условиях гонений к консервации базовых положений идеалистической антропологии с отходом в сторону богословия, то другая и большая часть (Г.И. Челпанов, М.М. Бахтин, М.М. Рубинштейн, Я.Э. Голосовкер, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский) попыталась использовать некоторые марксистские идеи, выступив с идеей межпарадигмального диалога, «великого синтеза земли и неба», в котором должен был разрешиться старый спор между материализмом и идеализмом.

Рассмотрим основные положения и особенности развития религиозно-философской антропологической парадигмы в 20–40 гг. XX в.

Первое положение. Общим для советских философов-нонконформистов было понимание человека как духовного (энергетического) существа, сотворенного Богом (в других вариантах – Космическим Разумом, «Первопричиной») и наделённого рядом метафизических качеств: мышлением, свободой воли, способностью к творчеству, бессмертием. Признаваемый высшей и вечной ценностью бытия, человек, по их мнению, изначально предназначен к интеллектуальному и нравственному самосовершенствованию с целью приближения к уровню Создателя.

Представление о человеке как духовном субъекте разделяли практически все советские философы-нонконформисты: «Человек для нас – начало, поднимающееся над природой и причастное духовному царству, – хотя он и не перестает быть явлением природы, в полной мере “посюсторонним”» [14, с. 434]. Однако уравнивание человека и Бога, столь свойственное философии Серебряного века с его идеей «второго Абсолюта», было для них неприемлемо. А.Ф. Лосев, например, исходил из того, что человек, являясь образом и подобием Божиим, несет в себе частицу «Абсолютной личности», но не может отождествиться с Ней даже вследствие целенаправленного «исхождения в дух». В этой связи характерна ревизия А.Ф. Лосевым соловьевской концепции Софии – Премудрости Божией. София была для него не четвертой ипостасью, а энергией, имманентно присущей, но не единосущной Троице [10, с. 23] и частично переходящей от Троицы к человеку по «благодати»: «...энергия человека сводится лишь к принятию в себя Божественных энергий, подлинно же

действует в таинстве и чуде сам Бог ... и только Он, а человек делается только сосудом...» [12, с. 277]. Таким образом, человек как отдаленная проекция Бога-Творца может, по А.Ф. Лосеву, реализовать свою метафизическую природу исключительно в строго установленном ему, ограниченном масштабе и исключительно с Божьей помощью. Подобное утверждение согласовывалось с догматическим учением церкви и приближало философско-антропологические решения к богословию посредством нивелирования в ней теософского пласта, кооптированного в русскую мысль из философии Ф.В.И. Шеллинга и усиленного В.С. Соловьевым.

Специфической сциентистской версией идеалистической трактовки человека являлась философия русского космизма, представленная трудами К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского и А.Л. Чижевского.

Именуя Бога «Первопричиной» и наделяя ее такими свойствами, как бесконечность, всемогущество, стремление к всеобщему благу, К.Э. Циолковский также считал человека созданием Абсолюта, которое должно пройти путь ментальной и духовной эволюции, чтобы научиться питаться солнечной энергией и бесконечно жить в межпланетном эфире («лучистое человечество»). Такой преображенный человек должен будет принять ответственность за Вселенную вместе с просветленными людьми из других рас космоса. Называвший себя «чистейшим материалистом» [19, с. 30], К.Э. Циолковский в действительности был «мистиком-технократом» [5].

В.И. Вернадский формулировал свои мысли о Первопричине космоса более осторожным способом, квинтэссенцией которого стала его концепция «ноосферы» [7]. Отталкиваясь от того, что человек, будучи единственным на Земле мыслящим существом, превращается в процессе научно-технического прогресса в высшую форму «биогеохимической энергии», В.И. Вернадский полагал неизбежным переход «биосферы» в «ноосферу», или «сферу разума», под которой он понимал качественно новую стадию существования «биосферы» в результате воздействия на нее науки и техники (появление новых средств связи, освоение новых видов энергии и т. д.). «Ноосферный человек», по В.И. Вернадскому, должен был стать новым антропологическим типом в эволюционной цепи «человека разумного», которому суждено бесконечное самосовершенствование, включая фактическое бессмертие. В затекст рассуждений В.И. Вернадского о «ноосфере» была имплицитно заложена ее идеалистическая интерпретация как сферы развития человеческой энергии, неотделимой от некоего абсолютного начала.

Отметим, что воплощенным антропологическим идеалом будущего для многих исследователей оставался Иисус Христос, образ которого имел значение как для «ортодоксов», которые писали о сочетании в Христе двух природ – божественной и человеческой как цели практического христианства [11, с. 445], так и для сторонников арелигиозного анализа, опиравшихся в своих размышлениях на Иисуса

Христа как «символ нравственной активности», «полного себя-исключения» во благо других [2, с. 19].

Второе положение. Советские философы-нонконформисты рассматривали проблему человеческой природы через призму различия в ней тела и души как руководящей его основы, совпадающей с сознанием, но имеющим нематериальные генезис и структуру. При этом одни из них продолжали отстаивать традиционную религиозную трактовку души, а другие анализировали феномен души методами научного исследования, ассоциируя ее с сознанием, но не подвергая сомнению факт ее сотворенности высшими силами.

Еще в начале XX в. религиозно-философская мысль, отзываясь на бум материалистических учений, приступила к разработке проблем человеческой природы с учетом данных естествознания. В «Философском словаре» Э.Л. Радлова (1913) душа рассматривалась как «принцип жизни», единство сознания и личности, в изучении которого и материализм, и идеализм имеют и слабые и сильные стороны [18, с. 84–85].

Продолжением этой тенденции стали в 1920-е гг. исследования Г.И. Челпанова. Г.И. Челпанов понимал под «душой» субстанциальную энергетическую структуру, солидаризуясь с неолейбницианским учением о духовных монадах [8, с. 7], но не афишировал свои взгляды, сосредоточив внимание на критике вульгарного отождествления советскими марксистами психических и физиологических явлений, апеллируя к авторитету К. Маркса: «Маркс – сторонник гуманистического материализма, признающего одинаковую реальность, как материи, так и сознания» [20, с. 10]. Но попытка Г.И. Челпанова исподволь закрепить представление о наличии в человеческой природе идеалистической компоненты успеха не имела.

В научном анализе человеческой природы дальше Г.И. Челпанова продвинулся М.М. Бахтин, заимствовавший марксистское решение проблемы соотношения социального и биологического в человеке, встроив обобщенное ее изложение в свою концепцию языка: «По роду своего бытия субъективная психика локализована как бы между организмом и внешним миром, как бы на границе этих двух сфер действительности. Здесь происходит встреча организма с внешним миром, но встреча не физическая: организм и мир встречаются здесь в знаке. Психическое переживание является знаковым выражением соприкосновения организма с внешней средой», «Психика в организме – экстерриториальна. Это – социальное, проникшее в организм особи», «слово – это общая территория между говорящим и собеседником». «Организирующий центр всякого высказывания, всякого выражения – не внутри, а вовне: в социальной среде, окружающей особь...» [4, с. 31, 46, 94, 102].

Другой попыткой синтеза двух противоположных образов человека были разработки космистов. Так, К.Э. Циолковский рассматривал

человека как сугубо материальное природное существо, опираясь в анализе его происхождения на теорию эволюционизма. Однако строительным материалом во Вселенной были, в его представлении, чувствующие атомы, комбинирующиеся в вечном круговороте в живые существа различной степени сложности. Не отрицая существование духа и считая все вещество во Вселенной одушевленным, он тем не менее отрицал душу, утверждая, что в момент распада атомов индивидуальное сознание гаснет навсегда и формируется в момент новой их комбинации со стартовой точки. Несомненно, здесь сказывалось влияние на К.Э. Циолковского идей буддизма.

Свойственно было исповедание панпсихизма и В.И. Вернадскому, который признавал в природе класс явлений, выходящих за пределы научного познания и поэтому относимых к мистике и парапсихологии. Л.В. Селезнева обращает внимание на настойчивое игнорирование В.И. Вернадским теории происхождения жизни А.И. Опарина [17]. Возможно, обоснованное А.И. Опариним определение жизни как совокупности белковых тел противоречило мысли В.И. Вернадского о существовании жизни в энергетических формах.

Классические богословские трактовки человеческой природы сквозь призму триединства дух–душа–тело отстаивали в этот период А.Ф. Лосев, Я.С. Друскин, А.А. Мейер, но идеи об онтологическом единстве души и тела при главенстве души излагались ими в соответствии с христианской догматикой и не претендовали на оригинальность.

Третье положение. Свобода рассматривалась всеми советскими философами-нонконформистами, за исключением космистов, как метафизическое свойство личности, являющееся даром Бога и обуславливающее возможность её духовной эволюции через автономный выбор той или иной линии поведения. Дискуссию о свободе как результате преодоления объективных факторов развития общества и природы они считали бессмысленной по причине принципиальной недостижимости человеком абсолютной свободы где-либо вне Царства Божия. Однако подробно останавливались на идее внутренней (нравственной) свободы личности как гарантии ее независимости от насильственных влияний извне.

А.Ф. Лосев и А.А. Мейер в соответствии с христианской антропологией констатировали, что человек наделен Богом правом самостоятельного выбора между добром и злом как двумя векторами, обозначающими вечную жизнь или вечную гибель. Я.С. Друскин разделял свободу на абсолютную и относительную, фактически нейтрализуя представление о свободе как благе, указывающем на «царское достоинство» его обладателя. Абсолютной свободой было для Я.С. Друскина ноуменальное состояние, к которому не могут быть применены материальные детерминации, включая пространство и время. Такой абсолютной свободой в его понимании обладает Бог и обладал до изгнания из рая человек. Относительная свобода явилась следствием вхождения первых людей в земную

историю, воплотившись в самостоятельном выборе ими своих действий. Эту неполноценную свободу Я.С. Друскин не считал свободой как таковой, доказывая, что любой поступок, в том числе отказ от него, уже является решением и увлекает человека в череду ограничений с тем или иным результатом. Поэтому возвращение в рай еще при жизни возможно только для святого, отрешившегося от своей воли [1].

Общая для всех философов-идеалистов мысль о невозможности достижения человеком свободы в феноменальном измерении делала неактуальными вопросы о социально-политическом переустройстве общества. Однако безусловным достижением адептов идеалистической антропологии были данная ими в заочном споре с марксистами апология духовной независимости личности.

Еще до 1917 г. Г.И. Челпановым был предложен подход к внутренней свободе как тождественной свободе вообще. Внешняя свобода сопряжена с необходимостью, т. е. подчиненностью объективным факторам. Необходимость их деятельного познания и преобразования отнюдь не отрицалась Г.И. Челпановым. Однако основное средство преодоления этих препятствий он находил именно во внутренней свободе, отождествляемой с рефлексией жизненных ситуаций и выбора отношения к ним. Г.И. Челпанов считал свободным такого человека, который поднимается над проблемами внутри своего сознания, а затем, если позволяют условия, приступает к поиску мер их решения, но даже если этого не происходит, менее свободным не становится.

М.М. Бахтин обосновал идею об онтологической предзаданности человеку той или иной модели действия («поступания»), полагая, что личность не способна сохранять состояние безучастности («алиби-в-бытии») и обречена совершить выбор, созидает тем самым саму себя. Влияние человека на мироздание начинается уже с факта осознанного принятия собственной личностной значимости, создающего «реальную тяжесть времени и ... осязательную ценность пространства» [2, с. 53]. Ю.В. Колесниченко справедливо отмечает, что личность в понимании М.М. Бахтина есть «абсолютная субстанциальность», «бытие само по себе» [9, с. 65, 69].

Несомненным преимуществом воззрений на свободу философско-нонконформистов было рассмотрение ими в качестве субъекта только отдельно взятого человека (в терминологии М.М. Бахтина: «...я участвую в бытии как единственный его деятель; ничто в бытии, кроме меня, не есть для меня я...» [2, с. 39]), предполагающее отказ от передачи каким-либо социальным и политическим образованиям (классам, партиям, коллективам) права личности на автономию. Наиболее же свободной и действенной социальной группой они считали интеллигенцию, которую мыслили как «духовную аристократию», открытую для принятия в свои ряды каждого человека, предпринимающего шаги в направлении нравственного самосовершенствования.

Решение проблемы соотношения свободы и необходимости в истории вызывало интерес только у космистов, солидаризовавшихся с марксистским пафосом человека-покорителя природы, но парадоксально тяготевших к жесткому космическому детерминизму. Так, К.Э. Циолковский полагал, что мир представляет собой гигантский механизм, действующий по строгим и всеохватывающим законам, лишь неполное знание которых создает у человека иллюзию свободы. Это самоощущение К.Э. Циолковский признавал полезным как стимул к его постоянному саморазвитию. Версией космического детерминизма была и космобиология А.Л. Чижевского, постулирующая строгую зависимость социальной истории от закономерностей космоса, и прежде всего от активности Солнца.

Четвертое положение. Решение проблемы смысла жизни эксплицировалось советскими философами-нонконформистами из религиозного понимания человеческой природы, согласно которому назначением земного бытия человека является его теозис с последующим переходом в вечное блаженство. Существенной частью преобразования и спасения души было самораскрытие личностью ее божественной сущности в любви, свободе и творчестве. Однако если одна часть адептов парадигмы держалась за сугубо богословскую трактовку смысла жизни, то другая часть исследователей переместила духовное совершенствование из религиозной сферы в этико-эстетическую, заявив в качестве главной цели человека его развитие в постижении и практическом воплощении абсолютных ценностей культуры, неназванным источником которых оставался высший разум.

Продолжатели традиций философии Серебряного века А.Ф. Лосев и А.А. Мейер строили все свои рассуждения о смысле жизни строго на православном идеале теозиса, подчеркивая роль в этом процессе деятельной любви к Богу и к людям. Решение проблемы смысла жизни в научно-философской парадигме они считали не только неверным, но и невозможным, отмечая, что сведение жизненных интересов к материальному измерению обеспложивает бытие, провоцируя экзистенциальный кризис, неразрешимый перед лицом физической смерти как небытием. Именно поэтому самым страшным была в их глазах потеря человеком метафизической связи с Богом: «Общение инобытия и сущности... в сфере смысла, идеи, энергии... это и есть самое бытие для твари, то есть чем больше она общается с сущностью, тем более интенсивно она существует» [11, с. 414].

Аналогичным образом, хотя и с внесением поправок в общую концепцию, решали проблему смысла жизни космисты, в работах которых обожение выглядело как преимущественно материалистический процесс. К.Э. Циолковский полагал, что люди по мере накопления научных знаний станут подлинными «богами», победившими смерть. Несмотря на

допущение со стороны «просвещенной» части человечества антигуманной селекции, предполагающей запрет на деторождение для лиц с ограниченными возможностями здоровья [19, с. 66], К.Э. Циолковский делал акцент на том, что развитие человека должно быть устремлено к идеалу всеобщей любви, поскольку сама «Первопричина» есть Абсолютное благо [19, с. 103]. «Царство Божие» К.Э. Циолковский заменил на мультиплицированные в бесконечности совершенные миры Вселенной.

Определенной новацией в религиозно-философской концепции смысла жизни была позиция Я.Э. Голосовкера и М.М. Рубинштейн, пытавшихся решить данную проблему без метафизических предпосылок. Обретение человеком полноты и гармонии собственного существования мыслилось ими главным образом в нравственно осмысленном творчестве, которое сводилось к художественной деятельности, обеспечивающей помимо самоактуализации личности и ее символическое бессмертие в культуре [6; 16].

Наиболее значимым с точки зрения вклада советских философско-нонконформистов в решение проблемы смысла жизни было утверждение Г.Г. Шпета о том, что смысл жизни должен быть понят как процесс самоопределения и самореализации личности в приносящий ей наибольшее удовлетворение социальной деятельности: «...“бессмыслицей или игрушкой” нам кажется “все”, пока мы в этом “всем” не нашли своего места. ... Ложь, будто... кому-то нет места; думать, что именно для “меня” его нет, могут только природы ничтожные...“Место” надо искать по своим способностям... Но чтобы найти свое место, надо знать цель и видеть путь, хотя бы его начало. И вот вторая ложь: многие воображают, будто эта цель – счастье... Счастье... как... чувство, не есть самодовлеющее и самостоятельное. Оно есть только переживание, сопровождающее то, что действительно самостоятельно. Поэтому оно может сопровождать достижение цели, осуществление замысла... но не может быть целью... Найди достойную цель, и счастье откроется еще раньше, чем она будет осуществлена...» [21, с. 179–180].

Следовательно, отдельными советскими философами-нонконформистами обретение человеком смысла жизни мыслилось в направленном на улучшение себя, других людей и всего мира творчестве в самом широком смысле этого слова, в чем обнаруживалось известное сходство их позиции с Марксовой антропологией.

Пятое положение. Проблема личности и общества решалась советскими философами-нонконформистами в соответствии с принципом христианского универсализма, обеспечивающего в теории гармоническое развитие социума через гарантию прав и свобод каждого отдельно взятого человека. Особое внимание уделялось ими концепту диалогизма – онтологической коммуникации личностей-субъектов, по отношению к которой индивидуализм и коллективизм являются неадекватными формами социальности, лишенными метафизической размерности.

Рассмотрение проблемы соотношения «Я» и «Мы» в работах советских философов-нонконформистов во многом отражало их реакцию на дискуссию о примате коллектива над личностью в советской печати. Все они придерживались классического тезиса христианской антропологии о человеке как абсолютной ценности, которая сопоставима с ценностью самого бытия, и даже превосходит его значение так, как и придает ему его собственную ценность [9, с. 75]. Поэтому антигуманные модели общественного развития, будучи аккумуляциями бездуховного начала, не могли быть в их глазах оправданы.

Подавление личности коллективом, равно как и возвеличивание личности в ущерб коллективу, одинаково было для них продиктованным отпадением человека в область греха, искажением метафизического порядка. Идеальной формулой последнего являлся, с их точки зрения, христианский универсализм (диалогизм), согласно которому ценность одного автоматически означает ценность другого в их нерасторжимой онтологической взаимосвязи и требует от них общего восхождения к Абсолюту, т. е. постоянного, жертвенного служения друг другу. «Другой» здесь был условием и залогом спасения души отдельно взятого «Я»: «Я довлеет себе. Но оно не замкнуто в себе, оно само переступает через себя, выходит из самодовления и утверждает других, другие “я”. ...Искание других ради них, а не ради себя – есть любовь», «Человек призван к участию в Славе. Его “я”... должно сиять своим светом. ...Чтобы прославлено было верховное “Я” всей жизни. ... Самоценность, свобода и цельность каждого “я” не умаляются, не ограничиваются, а, наоборот, впервые реализуются таким устремлением к Славе “Я”» [15, с. 377–378, 382].

При этом советские философы-нонконформисты понимали нереализуемость на практике идеи о «мистической коллективности» («Абсурд “множества единственных” есть формула любви. Он же – формула личности. Что-нибудь из двух: или абсурд этот должен быть отвергнут, – и тогда должна быть отвергнута любовь и должна быть отвергнута личность; – или – если несомненна любовь и утверждается личность, – должен быть принят “абсурд”» [15, с. 378]), но предпочитали всем политическим размышлениям надежду на будущий духовный переворот, в котором метафизические силы положат начало «метаисторическому эону» и по большому счету сделают всё необходимое для торжества истины сами.

Вполне логично, что основным оружием философов-нонконформистов стало в этот период моральное сопротивление диктатуре, выражавшееся в выстраивании зоны автономного поведения сначала в нелегальных организациях, а после их ликвидации в собственном сознании, где в тайне ото всех совершается экзистенциальная встреча личности с Абсолютом [13, с. 378]

Таким образом, в советской философии в 1920–1940-е гг. в условиях научного «подполья» была продолжена работа по решению всего комплекса философско-антропологических проблем в рамках религиозно-философской парадигмы. Некоторые философы-нонконформисты ориентировались на консервацию базовых положений идеалистической антропологии с отходом в сторону православного догматического богословия, что проявилось в предпринятой ими коррекции суждений мыслителей Серебряного века, которые выходили за рамки догматики. Но большинство из них воспроизводило традиционные философско-антропологические решения без ссылки на метафизические основания, соглашаясь на их корректировку в соответствии с проблематикой марксистского учения. При благоприятном стечении обстоятельств данное положение могло способствовать установлению межпарадигмального диалога и, как следствие, взаимному обогащению и усложнению религиозно-философской и научно-философской моделей решения проблем человека. Однако в данный период не только о принятии, но и адекватном рассмотрении «победителями» идей «побежденных» не могло быть и речи.

Список литературы

1. Авдеенков А.Н. «Некоторое равновесие с небольшой погрешностью»: экзистенциальная философия Я.С. Друскина // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2015. № 3 (23). С. 65–74.
2. Бахтин М.М. [К философии поступка] // Собрание сочинений: в 7 т. М.: Рус. словари; Языки славян. культур, 2003. Т. 1. С. 7–68.
3. Бондарева Я.В., Устинов О.А. Религиозно-философская антропологическая парадигма в русской философии XIX – начала XX века: историко-философский анализ // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: Философия. 2017. № 4. С. 159–171.
4. Волошинов В.Н. (М.М. Бахтин). Марксизм и философия языка: основные проблемы социологического метода в науке о языке. М.: Лабиринт, 1993. 192 с.
5. Гаврюшин Н.К. Мистик-технократ (К.Э. Циолковский) // Философия не кончается...: Из истории отечественной философии. XX век / под ред. В.А. Лекторского: в 2 кн. М.: Рос. полит. энцикл., 1998. Кн. 1. С. 703–717.
6. Голосовкер Я.Э. Имагинативный Абсолют // Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 7–222.
7. Дробжев М.И. Вернадский и современная эпоха: монография. Тамбов: Изд-во Тамбов. гос. техн. ун-та, 2010. 232 с.
8. Ждан А.Н. Профессор Московского университета Георгий Иванович Челпанов // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. 2012. № 3. С. 4–17.

9. Колесниченко Ю.В. Личность как бытие: концепция личности в ранних философских работах М.М. Бахтина // Вестник ПСТГУ. Сер. I. Богословие. Философия. 2011. Вып. 4 (36). С. 65–9.
10. Лосев А.Ф. 11 тезисов о Софии, Церкви, Имени // Имя: избр. работы, переводы, исследования, архивные материалы / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. С. 23–25.
11. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 559 с.
12. Лосев А.Ф. Письмо и тезисы об Имени Божиим // Личность и Абсолют / сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1999. С. 275–277.
13. Мейер А.А. Заметки о смысле мистерии (Жертва) // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La presse libre, 1982. С. 105–165.
14. Мейер А.А. Мысли про себя // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La presse libre, 1982. С. 389–450.
15. Мейер А.А. Gloria (О славе). 16 тезисов // Мейер А.А. Философские сочинения. Париж: La presse libre, 1982. С. 377–388.
16. Рубинштейн М.М. О смысле жизни // Рубинштейн М.М. О смысле жизни: труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу / под ред. Н.С. Плотникова и К.В. Фараджева: в 2 т. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2008. Т. 1. 408 с.
17. Селезнева Л.В. В.И. Вернадский: «Я пытался подходить к научному изучению сознания». URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=4318&level1=main&level2=articles> (дата обращения: 03.02.2021).
18. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / под ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1911. 284 с.
19. Циолковский К.Э. Мониизм Вселенной // Циолковский К.Э. Космическая философия: сб. М.: ИДЛи, 2004. С. 27–128.
20. Челпанов Г.И. Психология и марксизм. М.: Рус. книжник, 1924. 29 с.
21. Шпет Г.Г. Сибирские письма // Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск: Водолей, 1995. С. 39–211.

THE EVOLUTION OF THE RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGICAL PARADIGM IN SOVIET PHILOSOPHY IN THE 20–40-IES YEARS OF THE XX CENTURY: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

O.A. Ustinov

MUK «Dubrava» Cultural and Educational Center named after Archpriest Alexander Men, Sergiev Posad, Moscow Region

The article is devoted to the analysis of the evolution of the religious and philosophical anthropological paradigm in Soviet philosophy in the 1920–1940s.

This paradigm occupied a dominant position in the domestic intellectual tradition from the 11th century to the beginning of the 20th century. Its consistent development was interrupted by the revolution of 1917 and the coming to power of the Communist Party, which professed materialistic views. However, throughout the entire period of Soviet history, work continued in the «scholarly underground» on the study of urgent problems of religious anthropology, which was carried out by A.F. Losev, A.A. Meyer, G.I. Chelpanov, Y.S. Druskin, M.M. Bakhtin, K.E. Tsiolkovsky, and many others. Having substantiated the view of man as a divine immortal being called to deification, nonconformist philosophers continued to defend the religious and philosophical anthropological paradigm as an adequate research model that has serious heuristic potential. The article reconstructs and analyzes the basic provisions of this paradigm: ideas on the origin of man, the correlation of soul and body, free will, the meaning and purpose of life, the relationship between the individual and society. It is concluded that the development of religious and philosophical anthropological thought in the 1920–1940-ies was determined, on the one hand, by the tendency to conserve its semantic concepts, and, on the other hand, by their creative development by borrowing certain ideas from Marxism. The second tendency testified to the readiness of some idealist philosophers for inter-paradigmatic dialogue, which was understood as a «great synthesis of heaven and earth». However, under the conditions of a totalitarian regime, this initiative did not have a chance of success.

Keywords: *idealism, anthropological paradigm, man, spirit, soul and body, freedom, theosis, creativity, the meaning of life, moral values, personality and society, universalism, philosophical anthropology.*

Об авторе:

УСТИНОВ Олег Александрович – кандидат философских наук, заведующий научно-просветительским отделом МУК «Культурно-просветительского центра “Дубрава” имени протоиерея Александра Меня», г. Сергиев Посад. Email: olustinov@rambler.ru

Author information:

USTINOV Oleg Aleksandrovich – PhD, manager of the scientific and educational department of the Cultural and educational center «Dubrava» named after the archpriest Alexander Men, Sergiyev Posad. E-mail: olustinov@rambler.ru

УДК 1 (091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.150

Л.П. КАРСАВИН О «ЖИВЫХ» ИСТОЧНИКАХ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ ¹

Е.Е. Михайлова

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

Показано, как петербургский историк рубежа XIX–XX вв. Л.П. Карсавин воспринимал «живые» источники прошлого и как использовал их потенциал в своих работах по средневековой культуре. «“Живые” источники» – это современное понятие, оно обозначает следы прошлого, которые внутри достаточно интимного контекста актуализируют историческую память. К таким источникам относятся мифы, свидетельства очевидцев, личные воспоминания, семейные истории. Письменно зафиксированные, они могут выступать в качестве вспомогательных исторических источников. Сделан вывод о том, что для Карсавина легенды, мистика, традиции, энергия рода и талант индивидуальности – все эти символические следы прошлого – важны как средство художественного выражения исторической памяти.

***Ключевые слова:** Л.П. Карсавин, культура, философия, историческая память, интерпретация, миф, традиция, автобиография.*

Актуальность темы заключается в том, что за последние десятилетия у человека, с его виртуально-сетевым жизненным пространством, усиливается потребность в расширении поиска реальных форм культурной идентификации. Миф теперь рассматривается как способ кристаллизации бессознательной жизни людей [3, с. 11], а временной диапазон культурной памяти вздымается над индивидуальными барьерами и потенциально может быть продлен до бесконечности [1, с. 31–32].

Вопрос о смысловом содержании исторической памяти в исследовательской среде считается открытым, так как накопилось довольно много справедливых версий и подходов. В данной статье фокусируется внимание на понимании исторической памяти как единстве социального и культурного опыта, взятого в потенциально длинном временном горизонте. Б.Л. Губман и К.В. Ануфриева пишут в этой связи: «Именно на базе исторической памяти, сопрягающей опыт минувшего и настоящего, а также с проекциями будущего, возникает культурная самоидентичность» [2, с. 16]. Социальное в таком ракурсе определяет структуру исторической памяти и визуализирует ее формы, а культурное – наделяет прошлое современным знаково-символическим смыслом настоящего.

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

Для содержательного проникновения в круг обозначенных вопросов полезно обратиться к наследию отечественных философов рубежа XIX–XX вв., в чьих трудах главным действующим лицом выступает историк, обращающийся к прошлому не только как субъекту познания, но и как субъекту жизни. Так, в воззрениях русского религиозного философа и историка-медиевиста Льва Платоновича Карсавина (1882–1952) исследователь прошлого, благодаря разнообразным выразительным средствам, оказывается способным идентифицировать себя в диапазоне исторической памяти как индивидуализируемая личность, как «киное качество».

В своей работе «Культура средних веков» (1918) по форме Карсавин отказывается от методологического принципа и предпринимает синтетические попытки изложения материала, признавая, правда, их «рискованными» [4, с. 6]. Подобным образом в России еще никто не писал. Возникают ассоциации с сочинением Й. Хейзинга «Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции», но эта работа была издана год спустя, в 1919 г. В духе неокантианской идеи о ценностях культуры Карсавин берет за основу ключевые, на его взгляд, формы культуры и осуществляет их перекрестную референцию во времени и пространстве. Такой дискурсивный прием вызывает новый по силе резонанс: перед глазами читателя предстает динамичная картина смысловых структур и образов Средневековья.

Интерес Карсавина к теме мифа, традиции, энергии рода, таланта индивидуальности и потока жизни – некоторые из этих тем уже попали под перо исследователей. Отмечен методологический принцип Карсавина, как владение «историческим талантом», т. е. способностью понять историю и выразить себя самого (А.Д. Сикорин); дана оценка карсавинскому образу «вольной неполноты» вечности, способной вбирать в себя множество свободных творческих волей (А.Л. Доброхотов); изучен миф как модус эпохи, с точки зрения Карсавина [6, с. 327, 351, 355].

В данной статье предлагается заглянуть в творческий процесс Л.П. Карсавина, чтобы оценить то, как он работал с «живыми» источниками для сохранения исторической памяти.

В академической историографии рубежа XIX–XX вв. миф, показания очевидцев, слухи и другие приватные следы прошлого числились ненаучными и, разумеется, не рассматривались как исторические источники. Впервые эту традицию разорвал Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский. То, что в наше время называют «живыми» источниками исторической памяти, он именовал «свидетельствами» ненаучного характера. При этом историк обращал внимание, что мифологический рассказ, предание, пересказ, слухи и т. д. важны для познания прошлого своей энергетикой и силой выразительных средств. Здесь вновь уместно привести цитату из «Методологии истории» Лаппо-Данилевского, которая уже приводилась мною в более ранней статье: «Произведения фантазии или

вымысла вводят исследователя во внутренний мир человека известной культуры и дают возможность, хотя бы отчасти, пережить те настроения, аффекты, стремления и идеи, которые оказывались фактами его душевной жизни и обуславливали его действия», – пишет автор [8, с. 381]. Как строгий методолог, Лаппо-Данилевский предупреждает, что к такого рода источникам следует относиться крайне осторожно, поскольку их происхождение сомнительно, авторы виртуальны, а сами тексты можно считать в равной степени как достоверными, так и столь же недостоверными. Однако и он понимает, сколь важна для интерпретатора погруженность в ментальность прошлой эпохи.

В историко-философских работах Карсавина также звучит тема важности изучения «живых» источников. Ярче всего это видно в сочинении «Культура средних веков». Именно здесь легенды и мистика, напрямую не проговариваемые и методологически не описываемые, в буквальном смысле слова вплетены в историческое повествование средневековой эпохи. Это неудивительно, так как историософия Карсавина выглядела альтернативой традиционной университетской философии. Исследователи прямо именуют ее «первой попыткой самостоятельного продуцирования историософских идей» (А.В. Малинов) и отмечают общий драматизм русской методологии, пытающейся вырваться из дисциплинарных границ научной историографии (А.Е. Рыбас) [7; 9].

В интенции Карсавина, историк должен актуализировать в себе изучаемую эпоху. Для этого в равной мере ему нужно воспользоваться двумя обстоятельствами: использовать инструментарий научности (область источниковедения) и передавать личные, эмоционально переживаемые впечатления (область мифов, поэзии, искусства). Историк должен и способен «привести нас в непосредственное соприкосновение с душевностью прошлого» [5, с. 102]. Для максимально достоверного постижения прошлого исследователю важно пройти два этапа: сначала проделать предварительную, так называемую «черную работу» по поиску и классификации фактов и только потом, в обнаруженных терминах, начать говорить о социально-психической атмосфере прошлого. Историк должен «в себе актуализировать, т. е. понять изучаемую им эпоху, как момент общечеловеческого развития, и в ней понять само это развитие» [5, с. 219–220].

В историческом знании, признается Карсавин, всегда присутствует «измышленное». Оно имеет две формы: прямую и символическую. В первом случае следует уточнять границы убедительности исторического повествования. Никто не гарантирован от ошибок. Карсавин соглашается, что современная ему историческая наука накопила уже достаточный опыт борьбы с ними. Например, с помощью перекрестной референции можно подтвердить или опровергнуть показания очевидцев, изучить последовавшие за ними события, расширить и уточнить круг

свидетельств. Во втором случае следует признать неизбежную долю измышляемого и не запрещать, а, наоборот, поощрять авторов прибегать к литературным приемам изложения. Бессмысленно пытаться искоренить вымысел, так как возникнет опасность подмены, когда исторические труды будут сведены к хронологическим таблицам и перечню фактов. Как же тогда сохранить научность? С точки зрения Карсавина, это вполне возможно. «Художественно-творческая конкретизация исторической действительности должна быть понимаема как применение символического метода», – пишет он [5, с. 85]. И приводит следующий пример: «Важно не то, что встреча папы Стефана II с королем Пипином Коротким произошла именно так, как мы ее себе представляем. Может быть, конкретная обстановка ее была существенно иною. Но важно, что несомненно бывшая встреча в существе своем выразима и познаваема с помощью нашей конкретизации, как выразима и познаваема она и с помощью некоторых других конкретизаций. Мы придаем значение не самой конкретности и стремимся к ней не ради ее самой, а ради выражаемого ею, без нее нам недоступного» [5, с. 85].

Столь длинная цитата из текста Карсавина, разумеется, приведена не для того, чтобы легитимировать право на вымысел в исследовании прошлого. Речь идет об известном несовершенстве знания. На взгляд Карсавина, историк менее свободен в этом отношении, чем, например, очевидец или художник. Как это ни странно звучит, но исключительная почтительность к фактам может помешать верному конструированию прошлого. «И с меньшим, чем то обычно делается, скептицизмом надо отнестись к “речам” у древних историков, которые, как и их читатели, великолепно знали, что не *эти* на самом деле произносились. Следует быть строгим и точным; но не следует быть педантом», – констатирует Карсавин [5, с. 86].

Изучая историю Средних веков, Карсавин с пристальным вниманием следит за судьбой мифологических рассказов. Он наблюдает, как легенды – эти следы языческих представлений – проходят сквозь череду переписываний текстов и постепенно проникают в христианское верование. Благодаря склонности людей к мифологизации, вслед за ангелами и святыми в метафизический мир попадают реальные людские нравы и воззрения. «Святые, как и люди, любят почет и верность своих слуг. Они принимают под свое покровительство источники, местечки, племена и отдельных лиц, частью отнимая власть от стихийных духов», – рисует драматическую картину связи трансцендентного и земного Карсавин [4, с. 58]. Здесь видна и обратная сторона: легенды о святых оказываются включенными в повседневную людскую жизнь. Факты присутствия святых становятся осязаемыми, а все, что соприкасалось с ними, наполняется чудесной силой, исцеляющей недуги, защищающей от врага и помогающей во всех земных событиях. Так, св. Мартин Турский делается народным патроном франков, его плащ, принадлежащий династии

Меровингов, воины берут с собой в походы, а из земли на его могиле изготавливают целебное лекарство, «неописуемую микстуру», информация о которой засвидетельствована в книге Григория Турского [4, с. 59].

Три вида исторических трудов, согласно Карсавину, способны исследовать духовную жизнь эпохи – автобиография, биография и художественная литература. Из этой триады «истории души» в роли «живого» источника выступает автобиография как жанр личных воспоминаний субъекта эпохи. По наблюдениям Карсавина, летописцы X–XI вв. становятся именно такими автобиографами, которые вплетают сюжет своей жизни в разворачивающуюся на их глазах историю. Карсавину видится «жизненность движения» в таком зарождающемся интересе писателей к окружающей их повседневности.

Проявляя все более внимательное отношение к действительности, биографы начинают смело отождествлять себя с эпохой. Они пытаются подняться над простым перечислением событий, начинают искать их взаимозависимость и давать им личностную оценку. Для Карсавина иллюстрацией того, как могут непосредственно проявляться политические и религиозные пристрастия биографа, служит всемирная история Лиудпранда Кремонского. В оценке Карсавина, история видится в буквальном смысле этого слова сплетенной с автобиографией самого автора. В «Антаподосисе» (с лат. «Воздаяние»), «Деяниях Оттона» и других сочинениях Кремонского чувствуется, насколько писатель погружен в ментальность эпохи, насколько отождествляет себя с культурно-исторической ситуацией Средневековья. «То увлекаемый пафосом, то щеголяющий греческими словами, то рассыпающийся в сарказмах или легкомысленных анекдотах, Лиудпранд тонко воспринимает дипломатическую интригу, метко и ярко описывает византийский двор», – жанрово характеризует такое мастерство погружения в эпоху Карсавин [4, с. 102]. И здесь же, в продолжение мысли о сплетении воедино историка и реальной эпохи, Карсавин приводит еще один интересный пример. В латинской поэме «О Руодлибе», благодаря художественному мастерству ее автора, монаха из городка Тегернзее, перед читателем предстает немецкое общество, с его нравами и повседневностью: король, двор, рыцарь, купец и грубый мужик. Кажется, что со всеми этими персонажами автор поэмы только что общался, реагировал на их слова и действия.

Усматривая у средневековых историков-летописцев подобное «внимание к жизни», Карсавин считает, что оно имеет разноплановые проявления: от поисков новых художественных средств и формирования критического взгляда до потребности культурной самоидентификации. Внимание к жизни самым непосредственным образом связано с вниманием к себе и своей душевной жизни. «И то, и другое должно сказаться в религиозности, в богословии и философии, развитие которых параллельно развитию мирского начала, но по-прежнему является идеальным средоточием жизни» [4, с. 105]. Как следствие, особое внимание к жизни

и к самому себе помогает историку творчески, т. е. свободно и художественно перерабатывать прошлое.

Воспроизводство традиций, в разработках Карсавина, также можно отнести к его работе с «живыми» источниками. Наблюдая за тем, как в Средние века инстинкт государственности ведет к слиянию римских и германских начал, он выделяет хозяйственную и ментальную направляющую этого процесса. Хозяйственные начала – это разнообразные обычаи, нормы, дары, кормления, жалования, налоги, пошлины, штрафы и т. д. Ментальная традиция рисуется уже по-другому: через риторику «верности» государю, постепенно вытесняющую на задний план риторику «подчинения» [4, с. 49]. Римские традиции государственного подчинения – это для Карсавина «реальная реальность», реальные силы культуры. Идея верности, характерная для германской государственности, видится ему как «идеальная реальность», как символические силы культуры [4, с. 53].

В духе диалектической триады Гегеля «тезис – антитезис – снятие» Карсавин рисует собственную ментальную триаду, символизирующую поколенческое воспроизводство традиций. Тезис – это традиции подчинения, антитезис – это идеал верности государю, снятие – это энергия рода, разрушающая и то, и другое. Ход мыслей Карсавина видится таким: государственная идея подчинения со временем уступает место идеалу верности, который, в свою очередь, разрушается необузданной природной энергией свободы рода, чтобы потом вновь, уже обновленным, войти в спокойные берега традиции [4, с. 54].

Если сравнивать взгляды Лаппо-Данилевского и Карсавина на роль «живых» источников в конструировании исторической памяти, то видны общие посылы и очевидные различия. Общим является признание значимости мифов, рассказов очевидцев, символических ритуалов, верований и традиций. Различия в понимании «живых источников» кроются в методологической позиции историков. Лаппо-Данилевский работает с легендами и свидетельствами как строгий методолог. Он применяет преимущественно технический, по его собственному выражению, метод интерпретации исторических источников, впуская в свою научную историографию лишь психологию.

Как историк-медиевист Карсавин, разумеется, прекрасно понимает, насколько легенды ненаучны. Однако, будучи религиозным мыслителем, он интересуется судьбой языческих представлений, следит за тем, как они проникают в христианское вероучение, а также в разные пласты повседневной жизни людей Средневековья. Наконец, как художник Карсавин воспринимает легенды и мифы, мистику традиций, энергию рода, талант индивидуальности и другие проявления потока жизни как важные дополнительные средства понимания эпохи. Он ценит красоту их выразительных средств и обнаруживает глубину их укоренённости в многовековом полотне исторической памяти.

Список литературы

1. Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 328 с.
2. Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Историческая память и история в культуре глобального сообщества // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 4 (90). С. 13–20.
3. Гуревич П.С. Рациональное и иррациональное в культуре // Философская антропология. 2016. Т. 2, № 2. С. 7–25.
4. Карсавин Л.П. Культура Средних веков. Киев: Символ & AirLand, 1995. 208 с.
5. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. 351 с.
6. Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. 527 с.
7. Малинов А.В. «Философия истории» Л.П. Карсавина и традиция преподавания философии истории в Петербургском университете // Соловьевские исследования. 2019. № 2 (62). С. 193–206.
8. Михайлова Е.Е. А.С. Лаппо-Данилевский: социокультурное значение «живых» источников прошлого // Академик А.С. Лаппо-Данилевский в памяти научного сообщества: сб. ст. / отв. ред. В.В. Козловский, А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2019. С. 179–194.
9. Рыбас А.Е. А.С. Лаппо-Данилевский и критика контизма в социологии // Академик А.С. Лаппо-Данилевский в памяти научного сообщества: сб. ст. / отв. ред. В.В. Козловский, А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2019. С. 330–343.

L.P. KARSAVIN ON LIVE SOURCES OF HISTORICAL MEMORY

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

It is shown how the St. Petersburg historian of the turn of the XIX–XX centuries L.P. Karsavin perceived the «living» sources of the past and how he used potential of that sources in his works on medieval culture. «Living» source is a contemporary concept, these sources denote traces of the past, and in a rather intimate context actualize historical memory. These sources include myths, eyewitness accounts, personal memories, family stories. Recorded in writing, they can act as auxiliary historical sources. It is concluded that, for Karsavin, legends, mysticism, traditions, the energy of the clan and the talent of individuality are symbolic traces of the past and are important as an instrument of artistic expression of historical memory.

Keywords: *L.P. Karsavin, historical memory, interpretation, myth, tradition, autobiography.*

Об авторе:

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

Author information:

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

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ **И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

УДК128+ 266.5

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.158

ЖИЗНЬ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА В НАСЛЕДИИ Г.В.Ф. ЛЕЙБНИЦА

И.А. Фролова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Лейбниц – автор интересной философской концепции, в основе которой – идея предустановленной Богом гармонии мира и учение о монадах. Цель статьи – показать, как состояние науки того времени повлияло на осмысление феномена жизни, предложенное немецким философом.

Ключевые слова: *Лейбниц, монадология, жизнь, предустановленная гармония.*

Атомизм и монадология

Творческое наследие Лейбница весьма обширно и представлено не только в отдельных трудах, но и в письмах. Его «Монадология» выглядит довольно своеобразно как с точки зрения формы изложения идей, так и с точки зрения их содержания. Особенность текста состоит в том, что он содержит 90 утверждений, взаимосвязанных между собой, каждое из которых являет собой некоторую интеллектуальную «картинку», побуждающую к ассоциациям, и каждая такая картинка может стать объектом отдельного рассуждения. Подобный жанр философского труда, на мой взгляд, восходит к даосской традиции. Однако мне могут вполне резонно возразить: Лейбниц – западный мыслитель, и при чем здесь китайский стиль философского трактата? Это очень интересный вопрос, на который я постараюсь в меру возможности ответить в одной из статей.

Текст «Монадология» был написан за два года до смерти Лейбница, т. е. в 1714-м, но вышел в свет только в 1840 г. Прежде чем сформулировать положения «Монадологии» немецкий философ прошел путь разочарования и опровержения атомистической теории (1690-е гг.); затем была интеллектуальная переписка с Иоахимом Буве, христианским миссионером в Китае (1700–1703), знакомство с философскими китайскими текстами в переводах католических интеллектуалов иезуитского ордена, что сделало Лейбница лучшим знатоком китайской философской традиции своего времени. Впрочем, его переписка с Н. Ремон (1714–1715) является тому прекрасным подтверждением, поскольку Ремон обращается к нему как к авторитетному эксперту с просьбой изложить свой взгляд на китайскую религию и философию.

На мой взгляд, некоторые идеи и категории философии Лейбница несут на себе печать влияния неоконфуцианства, но в данной статье мне хотелось бы поговорить о проблеме жизни в его философии, и поэтому надо обратиться к его критике атомизма и к постановке некоторых проблем, обозначенных уже Аристотелем, которые стали особенно актуальными на фоне современных Лейбницу новых открытий в области биологии. При этом следует иметь в виду, что он – христианин и сторонник креационизма. Сегодня в современной науке есть ученые-христиане, которые являются приверженцами креационизма, а также сторонники эволюционизма, считающие, что идея эволюции не противоречит библейскому подходу; идея эволюции – объект веры науки, а творение – объект веры христианства. То и другое относятся к картинам прошлого, а прошлое – это история человечества, которую нельзя ни опровергнуть, ни подтвердить опытным путем.

Описывая свой опыт погружения в философские проблемы в работе «Размышления о жизненных началах и о пластических натурах», Лейбниц прямо говорит о своей увлеченности Аристотелем, из-под ига которого ему удалось благополучно освободиться, а также об интересе к атомистическим концепциям. Однако эти теории были слабы, с его точки зрения, потому что он не нашел в них «принципа истинного единства»: пассивная материя являла собой совокупность бесконечных частей. Критике атомизма посвящена небольшая работа Лейбница «Опровержение атомов, почерпнутое из [идеи] соприкосновения атомов» от 23 октября 1690 г. Совершенно очевидно из текста, что он воспринимает атомы механистически, и для него они ассоциируются главным образом с формой. Вещи отличаются друг от друга *сами по себе*, и для этого не надо производить никаких операций. Кроме того, мы различаем вещи, наблюдая *их извне*: вполне очевидно, что шар и куб отличаются наличием или присутствием углов. Вещи могут быть одной формы, но разными по составу, «например, две монеты одной чеканки, одна из настоящего золота, другая из поддельного, легко различимы извне посредством удара молотком» [4, с. 219]. Однако это различие может быть установлено и без подобного опыта, на глаз. Все предметы существуют дискретно, могут быть оторваны друг от друга. Что такое атом? «Атом есть тело, которое невозможно раздробить» [4, с. 220]. Однако существует мнение, согласно которому атомы могут иметь «любую фигуру и величину, и любое расположение» [4, с. 220]. Лейбниц с помощью теоремы доказывает невозможность того, чтобы все тела состояли из атомов. Если допустить, что атомы имеют шарообразную форму, то они соприкасаются только в одной точке и никогда не составят тело. А тела бывают мягкими и твердыми. Как можно объяснить их различия? Площадью соприкосновения? Но какая сила определяет эту твердость, если свойства атомов равны? Лейбниц исключает атомы с плоскими и вогнутыми гранями, «иначе из

не-атома можно будет сделать атом» [4, с. 221]. Но возникает вопрос: *какая сила держит атомы вместе таким образом, что они составляют некую вещь?*

Кроме того, атомы движутся, якобы создавая многообразие материальных вещей, у которых наблюдается масса свойств. Как объяснить на основании атомистической теории процесс формирования многообразия форм и свойств предметного мира? Атомы не могут взаимодействовать между собой без Причины, потому что любая форма имеет причину и является воплощением замысла. Как возможно, чтобы из хаоса движущихся атомов возникла гармония мира, великий Порядок? Атомистическая теория не может дать ответ на этот вопрос, «если мы только не призовем на помощь некие духовные силы, способ воздействия которых на тела невозможно постигнуть» [4, с. 221].

Главной идеей философской концепции Лейбница, возникшей впоследствии, становится идея органического единства мира, в котором духовные и материальные ипостаси не противопоставлены, а находятся в гармонии. Модное в то время учение Декарта Лейбниц подверг критике именно потому, что такой гармонии в его учении он не обнаружил. На протяжении всей жизни он вел с Декартом философскую полемику, которая помогала возводить здание собственной онтологии. Критика атомизма тоже дала свои плоды, потому что все равно Лейбниц «был принужден прибегнуть к *атому формальному*, ибо что-либо материальное не может быть в одно и то же время и материальным, и совершенно неделимым, иными словами, обладать истинным единством. Таким образом, пришлось снова обратиться к субстанциальным формам...» [4, с. 272]. Он вводит понятие «монада».

В истории философии можно выявить несколько основных способов понимания этого термина. С точки зрения объяснения двойственной природы монад, что она есть и часть, и целое, высказывался Д. Бруно: «Монада – Само Божество, только в каждой монаде слагается и является Оно в особой форме. Это и есть самая глубокая противоположность, содержащаяся во вселенной, всякая ее монада – зеркало мира, оно в одно и то же время и целое, и вещь, отличающаяся от всех других, она повсюду одна и та же мировая сила, но все же всякий раз в ином образе. Целое существует, поскольку оно живет в единичном, единичное существует, поскольку носит в себе силу целого. *Omnia ubique* (т. е. все везде. – *И. Ф.*)» [7, с. 62–63].

Согласно второму толкованию термина, монада – это физическая реальность, неделимая частица материи, или атом. Так объясняет смысл данного термина И. Кант в своем сочинении 1756 г. «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы (Физическая монадология)», где в самом начале рассуждений он дает следующее определение: «Так как намерение мое – рассуждать только о том классе простых субстанций, которые суть первичные части, то я заранее заявляю, что я

намерен впоследствии пользоваться терминами: простые субстанции, монады, элементы материи, первичные части тел, – будто бы синонимами» [3]. Кант считает, что монады пребывают в пространстве и наполняют его, они являются строительным материалом Вселенной. Следует заметить, что его монада обладает энергетическими свойствами. Однако, как справедливо отметил В. Шмаков, из текста рассматриваемого сочинения «не видно, как Кант объясняет наличие в мире психических явлений. Если он отрицает существование Ноуменальной Реальности, то он должен показать, как из совокупности монад рождаются явления хотя бы чувства и интеллекта, факт существования которых может быть отрицаем лишь в абсолютном нигилизме» [7, с. 41–42]. Действительно, если философ признает существование некоей Высшей непознаваемой реальности, то логично было бы попытаться объяснить феномен жизни, т. е. факт появления живых существ вмешательством этой Реальности. Возможен и другой исход: признать наличие в монадах потенциальных психических свойств.

До Канта этот путь избрал Лейбниц. У него монады принадлежат по природе своей области духа, миру идеальному, что ассоциируется с представлением о монадах неоплатоника Порфирия; нисходя в материальный мир, монады облачаются в феноменальные покровы. Лейбниц объясняет монады, как впоследствии Кант, через другие категории: «...я утверждаю, что *все души* (курсив мой. – *И.Ф.*), или энтелехии, изначальные силы, субстанциальные формы, простые субстанции, *монады* (курсив мой. – *И.Ф.*), каким бы именем мы их ни называли, не могут рождаться и погибать естественно. И я признаю качества, или производные силы, или то, что называют акциденциальными формами, видоизменениями первоначальной энтелехии, точно так же, как фигуры суть видоизменения материи» [5, с. 388]. Видоизменения совершаются, но монады остаются неизменными. Кроме того, каждая монада закрыта и непроницаема для других, действует самостоятельно. Монада проявляется двойственно: с физической и с духовной стороны, представляя при этом единство.

Итак, монады — это духовные сущности, имеющие свою иерархию, которая отражает различные уровни чувствования, восприятия и рациональности. Монады просты и неделимы, они не возникают и не разрушаются естественным образом, ведь разрушить можно только сложное, состоящее из частей. Центры силы – единственные истинные субстанции, и они – первичные элементы вещей. Монады — это простые существа, «бестелесные автоматы», охваченные жадой активности. Они не обладают протяженностью, но обладают статусом субстанциональности существования, поскольку они деятельны, активны, сами являются источником своих действий. Лейбниц их часто называет «первичными силами (*forces primitives*)», которые заряжены на деятельность и осу-

ществление возможностей. Если Декарт связывал понятие материи с протяженностью, то Лейбниц полагает, что сущность материи состоит именно в деятельной силе, которой она обладает, но получается, что эта деятельная сила имеет духовную природу, что обусловлено свойствами монад, о чем мы поговорим позже. А пока подчеркнем важный момент: материя у Лейбница активна, инициативна, а протяженность выступает только следствием ее активности. Если бы материя сводилась только к протяженности, то невозможно было бы двинуться дальше в понимании того, как возможно движение и сама жизнь в материальном мире, предполагающая телесность и развитие самых разных органических форм.

Проблема жизни

Феномен жизни представляет главный интерес для немецкого философа. Монадология рисует мир как живую систему живых единиц, доступных нашему сознанию. Не все монады или простые субстанции называются душами. Есть те, которые обладают простым восприятием и стремлением, и их Лейбниц называет простыми монадами и энтелехиями. Только монады, обладающие отчетливым восприятием и памятью, можно назвать душами. Проводя различие между обычными душами и духами, Лейбниц отмечает следующие особенности: «...души вообще суть живые зеркала, или отображения универсума творений, а духи, кроме того, суть отображения самого Божества, или самого Творца природы, и способны познавать систему вселенной и подражать ему кое в чем своими творческими попытками, так как всякий дух в своей области – как бы малое божество» [5, с. 428].

Что нового вносит в философское осмысление мира монадология Лейбница? С одной стороны, философ утверждает органическую целостность мира; с другой стороны, в природу духа вводится идея множественности. Взгляд Лейбница на мир и его устройство часто называют механистическим. Творец мира – Бог – выступает как искусный Мастер, создавший «машину мира» или «машину природы», которую населил «органическими машинами» (божественными), т.е. растениями, различными организмами, животными. В 64-м тезисе «Монадологии» Лейбниц пишет: «Таким образом, всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все автоматы искусственные, ибо машина, сооруженная искусством человека, не есть машина в каждой своей части... Но машины в природе, т. е. живые тела, и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами» [4, с. 424–425]. Тело материально, каждый его фрагмент сложно устроен. Материя способна к бесконечной делимости, а каждая часть обладает собственным движением, и при этом каждая часть материи выражает весь универсум. Лейбниц убежден, что «в наималейшей части материи существует целый мир творений, живых существ, животных, энтелехий, душ» [4, с. 425]. Декарт

отрицал наличие души у животных и растений и полагал, что только духи бывают монадами. Лейбниц выдвинул иную точку зрения, и его мир живой: все органическое в нем обладает душевной организацией разного уровня.

Человек – самая сложная органическая машина, способная к познанию мира. Пониманию степени сложности человеческого организма способствовало появление микроскопа, усовершенствованного Левенгуком. Напомню, что Левенгук создал достаточно качественный микроскоп, увеличивающий мельчайшие объекты в 275 раз. Он шлифовал линзы вручную, добиваясь отличного их качества, а также исследовал с помощью микроскопа ткани человека, микроорганизмы, описывая увиденное и предоставляя вниманию просвещенной общественности и ученым. Исследуя человека, Левенгук открыл наличие в организме человека эритроцитов, одноклеточных организмов (что было феноменальным открытием). Он описал бактерии, сделал рисунки сперматозоидов, открыл инфузорию, исследовал структуру глаз насекомых, отсылая результаты в Лондонское королевское общество в течение 50 лет. Левенгук имел отличную репутацию исследователя, и Лейбниц вполне доверял результатам его труда. Левенгук показал, что внутри человека живут микроорганизмы, что они играют колоссальную роль в поддержании жизненных функций тела. Тело человека предстало как система, внутри которой сокрыты от человеческого глаза другие системы, и поскольку они живые, они тоже обладают душевной организацией, пусть и примитивной, будучи составленными, как полагал Лейбниц, из монад. Эту идею вполне выражает 70-й тезис «Монадологии»: «Отсюда видно, что у каждого живого тела есть господствующая энтелехия, которая в животном есть душа; но члены этого живого тела полны других живых тел, растений, животных, из которых каждое имеет опять свою энтелехию, или господствующую душу» [1, с. 426].

Возникновение души одной от другой, естественным образом, Лейбниц отвергает категорически, полагая, что душа создана (что вполне вписывается в христианскую концепцию) и предсуществует, но данное предсуществование нельзя понимать в платоновском смысле. Лейбниц пытается осмыслить процесс творения, исходя из состояния биологической науки своего времени. Он полагает, что есть акт творения, далее этап полного предсуществования, а между ними – некая середина, когда душа, «просуществовавшая в семени в самом начале всех вещей, была только чувствующей, но она достигла высшей ступени, т. е. разума, когда человек, которому душа должна была принадлежать, был зачат и когда органическое тело, *сопоставлявшееся с самого начала этой душе* (курсив мой. – И.Ф.), было определено при условии некоторых перемен образовать человеческое тело» [4, с. 388]. Лейбниц приписывает Богу это возвышение чувствующей души до уровня разума. Заметим, что речь идет о процессе совершенствования души до момента рождения человека, далее

о предопределенности души конкретному человеку и о том, что каким-то образом материальное тело человека сопутствует душе.

Как материальное и идеальное синтезируется в человеке? – проблема не доступная человеческому разуму. Философ откровенно заявляет: «...мне больше нравится допущение чуда, при рождении человека, равно как и других животных» [4, с. 388]. А далее он формулирует своеобразную доктрину предопределения, суть которой в следующем: «Это можно понять, допустив, что среди огромного числа душ и животных, или по крайней мере органических живых тел, заключенных в семени, одни только эти души *предназначены достигнуть некогда человеческой природы* (курсив мой. – *И.Ф.*), содержащей в свернутом виде разум, который некогда проявится, и что только органические тела этих душ преформированы так, чтобы принять однажды человеческую форму» [4, с. 388–389]. Если выхватить эту цитату из контекста, то перед нами предстанет, казалось бы, буддийская идея, но ни о каком переселении душ вообще речи нет. Лейбниц – противник метемпсихоза, критиковал Пифагора за эту идею. Опираясь на исследования авторитетных ученых своего времени, в частности Сваммердама, Мальпиги и Левенгука, он поддерживает их представления о трансформациях. Считая эту тройку исследователей природы великолепными наблюдателями, он пишет: «...они заставили меня допустить скорее, что как животное, так и всякая другая организованная субстанция не начинается в то время, когда мы думаем о них, и что их видимое рождение есть только развитие, нечто вроде приращения» [4, с. 274]. Души не переселяются после смерти живых существ, потому что «никогда не бывает также ни полного рождения, ни совершенной смерти, в строгом смысле, состоящей в отдалении души. И то, что мы называем рожденьями, представляет собой развития (developments) и увеличения, а то, что мы зовем смертями, есть свертывания (envelopments) и уменьшения» [5, с. 426]. Такое суждение Лейбниц основывает на данных научных наблюдений, согласно которым было замечено путем точных исследований, произведенных над растениями, насекомыми и животными, что органические тела в природе никогда не происходят из хаоса или из гниения, но всегда из семян, в которых, без сомнения, имела место некоторая *преформация* (курсив мой. – *И.Ф.*), то отсюда было сделано заключение, что не только органическое тело существовало еще до зачатия, но и душа в этом теле, и, одним словом, само животное и что посредством зачатия это животное было лишь побуждено к большому превращению, чтобы стать животным другого рода. Нечто подобное замечаем мы и там, где нет собственно рождения, например, когда черви становятся мухами, а гусеницы — бабочками» [5, с. 426].

Понять данные суждения Лейбница абсолютно невозможно без обращения к концепции преформизма, которая была довольно модной в его времена, в XVII и XVIII вв., хотя уходит в далекое XIII столетие и

связано с алхимией. Преформизм — это учение, которого придерживались Левенгук и Мальпиги, и оно утверждало, что в половых клетках заключены некие структуры, которые определяют специфику развития организма. По мнению ученых того времени, зародыш уже сформирован в половой клетке, и он просто растёт, укрупняясь в размере. Есть укрупнение, но не постепенное развитие как некое видоизменение. Возникает вопрос, где именно он заключен: в сперматозоиде или в яйцеклетке? Левенгук совершил открытие сперматозоида и считал, что человек в «свернутом виде», так сказать, содержится именно в нём. Соответственно, появились сторонники *анималькулизма* (приверженцы Левенгука) и *овизма* (убеждавшие, что зародыш находится в яйцеклетке). Анималькулисты полагали, что гомункул (зародыш, находящийся в сперматозоиде), попадая в лоно матери, преобразуется в человека. Как? Неизвестно. Однако данное представление о зарождении человека отражает идею его изначальной физиологической и духовной целостности. Монады – духовные сущности, души, которые, как уже говорилось, не могут появляться и погибать естественно, а это значит, что они появляются по воле Творца, и, таким образом, идея Творения обретает у Лейбница новое осмысление с элементом божественного избрания: «Что же касается духов, или разумных душ, то хотя я нахожу, что в сущности, как мы уже сказали, со всеми живыми существами и животными происходит одно и то же (именно что животное и душа получают начало только вместе с миром и не кончаются наравне с миром), но все-таки в разумных душах есть та особенность, что их маленькие семенные животные, пока они не представляют собой ничего, кроме этого, обладают только обычными, или ощущающими, душами; но, как только те, которые, так сказать, избраны, путем действительного зачатия достигают степени человеческой природы, их ощущающие души возвышаются до степени разума и до преимуществ духов» [5, с. 427–428].

Монадология – это своеобразная философская концепция, объясняющая гармоническое состояние мира, предустановленное Творцом. Мир Лейбница самодостаточный и пронизан духовностью, как и космос Платона. В нем пульсирует жизнь и царит Порядок. Философ попытался предложить свое видение древнейшей проблемы соотношения появляющегося, развивающегося тела и духа, мимо которой не может пройти ни один философ. За много веков до Лейбница в сочинении «О душе», в конце 3-й главы, Аристотель подчеркивал ее важность: «Эти же философы стараются только указать, какова душа, о теле же, которое должно ее принять, они больше не дают никаких объяснений, словно любая душа может проникать в любое тело, как говорится в пифагорейских мифах. Между тем каждое тело имеет присущую лишь ему форму и образ» [1, с. 6]. Лейбниц, как и Аристотель, убежден, что тело приводит в движение душу. Монадология – это не очень удачная попытка ответить на ещё один, самый сложный вопрос, поставленный Аристотелем, над которым

бьются физики, биологи и философы современности. Свой вопрос Аристотель сформулировал в 4-й главе трактата «О душе»: «Связь частей тела чрезвычайно легко обнаружить... а из чего составленным и каким сочетанием следует признать ум, или способность ощущений, или способность стремления?» [2, с. 7]. С момента постановки этого вопроса прошли века, но феномен духа остается загадкой. Человек остается для себя величайшей тайной. Хилари Патнэм справедливо замечает: «В XVII столетии все величайшие философы – Декарт, Спиноза и Лейбниц – отдавали себе отчет в том, что существует серьезная проблема, связанная с отношением между сознанием и материальным телом... однако оно стало еще более проблематичным после появления современной физики» [6, с. 103].

Список литературы

1. Аристотель «О душе». [Электронный ресурс]. Гл. 3 URL: https://booksafe.net/read/aristotel-o_dushe-189651.html#p6 (дата обращения: 23.01.2021).
2. Аристотель «О душе» [Электронный ресурс]. Гл. 4 URL: https://booksafe.net/read/aristotel-o_dushe-189651.html#p7 (дата обращения: 23.01.2021).
3. Кант И. Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы (Физическая монадология). [Электронный ресурс]. // Метафизические начала естествознания. М.: Мысль, 1999. 1712 с. URL: www.philosophy1.narod.ru/ka (дата обращения: 23.01.2021).
4. Лейбниц Г.В. Монадология // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. 636 с.
5. Лейбниц Г.В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 4. 534 с.
6. Патнэм Х. Разум, истина и история. М.: Праксис, 2002. 296 с.
7. Шмаков В. Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств. Киев: София, Ltd., 1994. 320 с.

LIFE AS PHILOSOPHICAL ISSUE IN LEIBNIZ'S PHILOSOPHICAL DOCTRINE

I.A. Frolova

Tver State University, Tver

Leibniz is the author of interesting philosophical concept in the base of which are the idea of harmony preset by God and the doctrine of monads. The purpose of the article is to show, how the state of science of that time influenced the understanding of the phenomenon of life, proposed by the German philosopher.

Keywords: *Leibniz, monadology, life, preset harmony.*

Об авторе:

ФРОЛОВА Ирина Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: star63@yandex.ru

Author information:

FROLOVA Irina Alekseevna – PhD., Assoc. Professor of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: star63@yandex.ru

УДК 101.1
DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.168

КАТЕГОРИЯ БЛАГА В КЛАССИЧЕСКОМ ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОМ ДИСКУРСЕ

С.В. Даведенко, Е.В. Бакшутова

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

Статья посвящена анализу генезиса категории «благо». Актуальность данной работы обусловлена растущей значимостью такого феномена, как благополучие. Личностное благополучие – предмет исследований социологии и психологии, эксплицирующих его феноменологию прежде всего в прикладных аспектах; для социальной же философии данная проблематика выступает новеллой. Коннотация благополучия как качества жизни в современной литературе полностью нивелирует духовные аспекты категории. Авторы прослеживают трансформацию смыслов категории, исходя из понимания блага в первую очередь как «общего блага», сформировавшегося в Античности, эпоху, когда понятие и образ составляли единство в созерцании форм, благодаря чему благо выступает ценностью, объединяющей человека, человечество и мир. Для Платона благо социально и оно же – цель познания, для Аристотеля – полнота моральных добродетелей и наслаждение; идеи античных философов находят свое развитие в христианской теологии и реинтерпретируются в Новое время, когда в качестве установки познания появляется разумеющее «Я». Благо – уже не единство тела и духа, но единство разума, долга и свободы. Место метафизики занимает опыт, категория блага сменяется категорией благополучия – социального и личного, и обязательно конкретно измеримого.

Ключевые слова: благо, общее благо, благополучие, счастье, удовлетворенность.

Под «благом» как категорией мы понимаем некую положительную сущность; предмет или явление, удовлетворяющее определенную человеческую потребность, конечный (предельный) предмет стремления человека; в богословии – одно из Божественных имен.

Оценка в философии специфики применения категории «благо», ориентации на ее смысл в социальном становлении личности, изменяющийся в зависимости от ценности выбора, опирается на смену потребностей социума. Поэтому трансформация понятия блага протекала в истории и протекает в современности как принцип принятия решений, оценки событий, стратегического планирования и как принцип личности и общественно значимой деятельности. У категории «общее благо»

не менее длительная история кристаллизации смысла. Так, каковы главные эпохи генезиса и эволюции категории социального блага в домодерном обществе?

Эпоха классической Эллады сохраняла синестезию природного и культурного. Ум эллина «не мог отлетать в чистые абстракции и отвлекаться от зрелищ мира, чувственно-мифологического по своему характеру» [20, с. 267]. Макро- и микрокосм были соразмерны друг другу, природа – человеку, человек – природе, человек воспринимался таким, как был, как натуральное оформленное тело. До Платона (429 и 427 гг. до н. э., Афины – 347 г. до н. э.) попытки эксплицировать познавательную структуру созерцания блага претворялись в субъективные кажимости и не только не проясняли таинство постижения бытия, но и умножали списки «темных» авторов. Отдаляясь от эмпирики феноменов, мышление искало удостоверения в существовании трансцендентной реальности, в которой индивидуальный ум объединяется с общим. Демокрит написал трактат «О благом состоянии души» как о цели деятельности человека на пути к высшему благу и блаженству. В отличие от удовольствия состояние блага интерпретировалось современниками Платона и Аристотеля по-разному. Для Демокрита – это бесстрашие, для Гекатея – самодостаточность, причем в определении правила достижения блаженства греки сходились без разногласий: никогда не превышать меру, не выходить за рамки природных возможностей, по сути следуя древнейшей дельфийской максиме: «Ничего сверх меры!» Благо или блаженство – результат определенного активного состояния удовольствия и умственной деятельности, которые близки благу. Благо является последней целью как человека, так и государства и мира. Платон в «Горгии» обобщает: «Благо связует все мироздание, оно – начало, дающее ему порядок» [12, 507d–508a].

Чтобы понять суть человека, достаточно знать, – размышляет Платон, – в чем человек видит свое счастье и как он к нему стремится. В дискуссии о счастье в «Филебе» противники Филеба предстают брюзгами, сводящими удовольствие к отсутствию страдания, в то время как его сторонники отстаивают противоположную позицию идеала счастья, заключенного в трех видах благ древнего грека: блага души, блага тела и блага внешние [11, 473e]. Идеал блага Платона абсолютно социален: благо – это идеальная гражданственность и подчинение закону. А потом уже – «человеческое»: здоровье, богатство, воспитанные дети и т. п. Таким образом, связь с единым благом – Богом – гарантирует человеку состояние совершенного блаженства – счастье. Платон, усматривая цель человеческой жизни в обретении блаженства как высшего блага человека, определял его с помощью активного состояния познания посредством созерцания истинно сущего.

Учение о благе в «Государстве» сводится к требованию подчинения индивида группе и умопостижаемому, т. е. блаженство – не производ-

ное эгоистического счастья человека. Только на пути очищения и служения, духовного праведничества возникает связь человека с единым – благом. Платон обретает узнаваемые контуры блага в трехуровневой композиции идеи единого блага, определяемого сопряженными с ним категориями прекрасного, меры и истины, что позволяет классифицировать благо в пятимерной иерархии «платоновских добродетелей: разума (мудрости) мужества, здравомыслия (благоразумия, умеренности) и справедливости» [18, с. 173]. По Платону, благодаря процессу познания достигается благо как высшее наслаждение человека. Платон указывает на созерцание (божественное познание) как на самую совершенную дианоэтическую добродетель. Обладание этой добродетелью, считает Платон, способствует счастью стремиться к умеренности, не впадая в крайность.

Итак, понимание Платоном блага является центральной частью его философских воззрений. Учение о благе в качестве единственной причины и цели существования, «смысле мира и господствующего в нем разума» легло в основу мировых религий и христианства, в частности, оказало огромное влияние не только на его учеников, но и на всю европейскую духовную культуру аксиологии блага.

Для Платона благо существует не в форме какой-либо сущности, но как источник божественной умопостигаемости, будучи абсолютным первоначалом, от которого идеи получают свои формы и существование. Как таковое его можно квалифицировать как красоту, меру и истину умопостигаемой реальности. Счастье обладать благом, по Платону, является внутренним стремлением к благой цели и высшему благу как конечной цели.

Связывая благо с моралью, Аристотель (384–322 г. до н. э.) делегирует государству определять и узаконивать благо. А.П. Огурцов подчеркивает, что, разделяя благо как состояние удовольствия и благо как удовольствие, Аристотель связывает различие понятий со спецификой видов деятельности, получая в итоге в первом случае полноту моральных добродетелей, а во втором – благо как наслаждение [9, с. 5–40]. Однако диалектика Аристотеля избегает линейности определения в силу сосуществования различных целей, избираемых или как средства, или как инструменты. В зависимости от выбора высшее благо должно быть совершенным, «так что если есть одна совершенная цель, то она и должна быть искомою нами; если же их несколько, то совершеннейшая из них будет искомою нами» [3, с. 57].

По Аристотелю, блаженством является объект стремлений сам по себе, без инструментальной функции, т. е. самоценность которого более значима, чем выгоды, приобретаемые с его помощью, так как блаженство не может быть средством, но только целью.

В связи с этим он вводит понятие самоудовлетворенности (αὐταρκεία): «совершенное благо должно удовлетворять само себя» – и

придает ему социальный характер. «Когда мы говорим о самоудовлетворенности, то мы не понимаем здесь нечто такое, что удовлетворяло бы человека, живущего исключительно для себя, жизнью одинокого, а такое, что удовлетворило бы и родителей, детей, жену и вообще друзей и соотечественников, так как человек по своей природе существо политическое» [4]. Проводя параллель между блаженством и самоудовлетворенностью, он определяет их в качестве причины придания жизни качества желанности и удовлетворенности ею. Таким образом, блаженство в качестве целеполагания рассматривается идеальным совершенством человеческой деятельности. Придавая качественную окраску понятию блага, Аристотель определяет его и как «золотую середину», и как «центр мира». Он манифестирует связь блаженства и назначения человека: «...мы ищем специально принадлежащее человеку, соглашаясь с тем, что блаженство прекрасно; этого же мы, может быть, достигнем, если определим назначение человека» [4, с. 153]. Исходя из блага и удовлетворения, уподобляясь музыканту, скульптору, художнику, просто как человеку, находящему благо в каком-либо деле, заключает философ, то же «можно думать и относительно человека вообще, если только у него есть какое-либо назначение» [2]. Рассуждая о счастье, Аристотель указывает на индивидуальность счастья: человеческое благо представляет собою деятельность добродетельной души. Преимущество одной из добродетелей зависит от достижения счастья как деятельности души «в полноте добродетели».

Античные философы обосновали антропоцентричный принцип определения общего Блага. Счастливую жизнь по нравственному долгу добропорядочного усердия по самосовершенствованию человека Аристотель называет благополучием. Поэтому, делает вывод Аристотель, «живя нравственно, мы можем быть счастливыми и обладать высшим благом» [3, с. 303]. Благополучие рождалось в Античности понятием духовным. Таким образом, становление категории социального блага в Античности показывает, что Платону и Аристотелю человечество обязано постановкой социальной задачи формирования у граждан высоких нравственных качеств, определяющих выбор поступка и ответственности за него. Путь нравственного совершенствования, считали они, – это путь человека, утверждающего себя как личность, обогащая свою духовность.

В Средневековье античные учения о благе не утрачивают своей актуальности. Этим объясняется феномен религиозного узрения Бога без помощи предметных образов, о котором есть свидетельства на протяжении тысяч лет (узрение нуминозного) в христианском мистицизме. В то же время отделение образа от содержания объекта порождает смысл как систему представлений о Благое, свидетельствуя, что на смену чувственному познанию с его наглядно-предметным восприятием приходит феноменологическое. Эйдосы смысловых сущностей вытесняются словом.

Если древнегреческая сивилла ведала будущее в форме галлюцинаторного бреда, то средневековые экзерцисты овладевают литературной стилистикой и рационализацией мистических созерцаний блага. Это значит, что мифомагическая партиципация знака и предмета в Средневековье окончательно уступает место феноменологической референциальности, а вслед за ней и логической редукции.

Наиболее детально разработанные учения о благе складываются в христианстве. Среди них наиболее ранними стали учения об анти-благе – грехе (учение о семи смертных грехах), на противоположном полюсе феномена греха косвенно конституировалось представление о благе как анти-грехе. Е.С. Селаври указывает на длинный реестр признаков анти-добродетелей, в совокупности представляющих анти-благо. Это мечтания образные, себялюбие, порождающее чувственность и гнев, самоуверенность, самооправдание, уныние, печаль, скуку, отчаяние [15].

Средневековому богослову христианства, Фоме Аквинскому, принадлежит фундаментальная христианская реинтерпретация аристотелевского учения о благе. Он развивает положения античного наследия: отрицая возможность достижения счастья путем накопления благ (материальных благ, богатств, статусов или общественного признания) – он видел в этом источник зла. Хотя при этом богослов заключал, что зло существует в благе, как в своем субстрате, и что его природа вторична, поэтому оно бессильно по отношению к благу. Согласно этим императивам, Бог является источником блага – хранителем разумного начала Вселенной. О противодействии Богу Аквинат говорит как о зле разрушения божественного созидания. Аристотелизм был обогащен идеей «единства и борьбы противоположностей», а учение о благе приобрело характер религиозной веры в то, что добро необоримо в силу своего божественного происхождения, но путь к благу добра проходит через борьбу с агрессивным противодействием зла. В понимании Фомы Аквинского, зло не может уничтожить добро по причине его божественной природы и высочайшей ответственности за сохранность добра. Социальная универсальность обновленного учения о благе проявляется в том, что Аквинат выделяет характерную для человека «склонность к благу согласно природе его разума, каковая природа свойственна только ему» [1, с. 47]. Таким образом, синтез аристотелизма с теологией создал новеллу философствующего Средневековья: Новый закон общего блага – закон любви: «Весь Закон заключается в заповеди “возлюби ближнего твоего, как самого себя”, в которой выражена цель всех заповедей, поскольку любовь к ближнему включает в себя и любовь к Богу, когда мы любим ближнего ради Бога» [1, с. 342].

Радикальную реинтерпретацию претерпевает категория общего блага в Новое время. Опираясь на опыт как основу философии, эпоха Просвещения в лице просветителей Ж.-Ж. Руссо (1712–1778), Ш. де

Монтескье (1689–1755), Ф.-М. Вольтера (1694–1778) отбросила взаимодействие интеллекта и чувственности в познании блага, взяв разумеющее «Я» в качестве естественной установки познания, т. е. личностного удостоверения истины в собственном опыте. Такой поворот установки означал радикальный разрыв с метафизикой: устраняется двойственность «Я» и Бога. В контексте непрекращающейся дискуссии рационализма и эмпиризма эссенциалистское миропонимание не удостоверяется разумом. Поэтому утвержденный Просвещением принцип опыта означает отрицание субстанциальной онтологии – мира сущностей, лишь открываемого нашим разумением, но существующего безотносительно к нему в готовом и завершённом виде. Согласно просветителям, опыт – это постметафизическая форма «тождества мышления и бытия», достоверности и истины: то, что в чувственном опыте удостоверено как истина, истина и есть; удостоверение истины и есть сама истина, утверждают просветители. Чтобы принять данную позицию, просветителям нужно было отрешиться от теистической доктрины метафизики о первых основаниях философии как от наличия другого мира в круге нашего самосознательного опыта, следовательно, от идеалистической трактовки социального блага.

Французский мыслитель Ж.-Ж. Руссо высказывается о содержании «общего блага»: «Если исследовать, в чем именно состоит наибольшее благо всех, то мы найдем, что благо это сводится к двум важнейшим вещам: свободе и равенству; свободе – потому, что всякая частная зависимость равносильна отнятию у государственного организма некоторой силы; равенству – потому что свобода не может существовать без равенства» [14, с. 51]. У нас есть основание отнести Ж.-Ж. Руссо к последователям Платона и Аристотеля, поскольку демократическое государство представляется для него наивысшим благом.

Новое время философии, вступив на путь рационализма, инспирировало процесс дивергенции концепции социального блага. Так, Р. Декарт остался на позиции отождествления высшего блага с процессом познания истины и выявлением первопричин [7]. Философ полагал, что высшей формой интеллектуальной любви является любовь к Богу, частью которого как целого является человек, умеющий любить достойное любви.

Б. Спиноза обратился к свободе, которая немыслима вне разума, являясь подчинением страстей разуму [17, с. 393]. Высшее благо Спиноза усматривал в познании, потому что оно учит всех «никого не ненавидеть, не презирать, не насмехаться, ни на кого не гневаться, никому не завидовать; учит сверх того каждого быть довольным своим и готовым на помощь ближнему не из женской сострадательности, пристрастия или суеверия, но единственно по руководству разума, именно сообразно с требованиями времени и обстоятельств...» [17, с. 413].

Также и Ф. Бэкон обязанность и обязательства людей перед людьми считал высшим проявлением общественного блага. Ф. Бэкон –

автор трактата «О достоинстве и приумножении наук», где он пишет о двух проявлениях природы блага: «Каждому предмету внутренне присуще стремление к двум проявлениям природы блага: к тому, которое делает вещь чем-то цельным в самой себе, и тому, которое делает вещь частью какого-то большого целого. И эта вторая сторона природы блага значительнее и важнее первой, ибо она стремится к сохранению более общей формы. Мы назовем первое индивидуальным, или личным благом, второе – общественным благом» [5, с. 407].

Близок Ф. Бэкону И. Кант: он рассматривал благо как единство разума, долга и свободы. Согласно И. Канту, человек обладает свободой воли, отсюда следует, что свобода для каждого из нас – выбор вариантов действия, выбор между добром и злом, выбор между соблюдением правил и их нарушением. Человек для И. Канта – наивысшая ценность, обладающая свойством амбивалентности и синтетичности: он и законодатель, он и правоисполнитель. Философ пишет: «На этом основании общественное и личное благо достигают единства в синтезе долга, свободы и разума» [8, с. 316].

Драма идей напрямую затрагивала эволюцию категории социального блага и проблемы платонических добродетелей. Ведь именно метафизическая категория блага Античности, став религиозным фокусом мировых религий, противостояла идее духовного освобождения личности Нового времени от догматизма теизма. Установив возможность различения аналитических и синтетических суждений, Новое время учредило тем самым границу между мышлением блага и его познанием. После Канта идея апостериорности понятия блага требовала объективации: «...мыслить я могу все что угодно, если при этом не противоречу себе (т. е. все логически возможное), но, для того чтобы познавать предмет, я должен быть в состоянии доказать его реальную возможность, тем самым придавая понятию объективное значение; объективным значением понятие наделяет опыт» [19].

В появлении дивергентных направлений трактовки социального блага мыслители пытались преодолеть прежние установки, но оказалось, что проблема блага – не частная проблема, она затронула фундаментальную область философии – онтологию, где за тысячелетнюю историю эволюции категории блага только Новое время стало временем преодоления индивидуализма личного удовольствия через удвоение аспектов блага как блага общественного и блага личного, причем при преобладании первого. Именно Новое время философии, вступив на путь рационализма, инспирировало процесс дивергенции концепции общего блага, философией Канта завершая традицию антропно-идеалистического обоснования блага, в результате чего категория блага заменяется синонимичной категорией «ценность». Неокантианцы понимают под ценностью совокупность / комплекс идеалов, норм, принципов – абстрактный продукт «нормативного» сознания, но никак не реального, тем самым прибавляя

к материальному принципу наук формальный. Категории ценности они определили место в науках о культуре: «Проблема ценности – есть проблема “значимости” (Geltung) ценности, и этот вопрос ни в коем случае не совпадает с вопросом о существовании акта оценки» [6, с. 42]. Ценности в этом контексте априорны, они не связаны с опытом, не зависят от человеческих потребностей и желаний. Например, неокантианцы В. Виндельбанд и Г. Риккерт основными ценностями считали Бога, истину, святость, красоту, нравственность, счастье, право, определяя в качестве предмета исследования наличные проблемы, а именно: «...что необходимо делать, чтобы прожить жизнь счастливо, каково содержание ценности, достижение которой приносит человеку чувство удовлетворенности жизни, а также способы достижения цели, удовольствия, счастья» [13, с. 228].

Далее теорию ценностей в рамках процесса дивергенции категории общего блага разрабатывали «объективисты». Д.С. Милль утверждал, что причина удовольствия важнее продолжительности удовольствия. Его суждение сводится к критике примитивных потребностей, как недостаточного основания для переживания благополучия собственной жизни. Качественный гедонизм, по его мнению, достижим в сфере духовных переживаний в сфере познания, искусства, дружбы. Вводя понятия качества наслаждения, Д.С. Милль актуализирует проблему предмета наслаждения как природы блага, отражая тем самым жизненность платонической концепции эвдемонии [24].

Авторы объективистских теорий благополучия личности Д. Парфит и Д. Гриффин вводят в качестве источника благополучия сущностные человеческие обстоятельства, что важнее, с их точки зрения, субъективных желаний и переживания удовольствия. В качестве сущностных обстоятельств они определяют те, что объективно улучшают переживание жизни человека, не будучи предметом его субъективных желаний. Д. Парфит указывает на рационализм деятельности, воспитанность детей, нравственность, способность к восприятию красоты [26].

Умножение списка феноменов человеческого благополучия привело к разделению на простые и разъяснительные теории благополучия. Ф. Китчер ввел понятие единого объединяющего элемента списка, позволяющего говорить об иерархии ценностей благополучия в теориях простых списков. По его мнению, вклад в благополучие приносит независимо от других каждый элемент [23, с. 59–83].

При разъяснительном подходе к теории благополучия существенно выделение объединяющего и тем самым объясняющего элемента состава списка. Аристотелевская концепция высшего блага, вошедшая в метафизику как эвдемония, находит свое отражение в перфекционистских теориях благополучия, которые вслед за Аристотелем отстаивают идею культивации человеческих добродетелей и рациональности как оснований блага. Неоаристотелизм характерен для теории благополучия

Т. Хурка, возрождавшего идею Аристотеля о трех видах человеческого совершенства: физическом, теоретическом и практическом [22]. Также неоаристотелианскую концепцию благополучия разработала М. Нуссбаум [25]. Она внесла в список основ благополучия 10 способностей человека: телесная неприкосновенность и телесное здоровье, рациональное восприятие, игра и др., утверждая, что счастливый выбор способностей, которые свойственны человеку, обеспечивает его благополучие. Близок к М. Нуссбаум и М. Селигман, выделяющий пять главных элементов благополучия: смысл, вовлеченность, положительные эмоции, достижения, отношения с людьми [16].

Современные исследования феноменологии благополучия носят скорее утилитарный характер, что отмечают сами же философы [21], и эксплицируется скорее в психологии, как личное, психологическое благополучие, либо в сфере экономических исследований, включая в пространство благополучия не только «среднего» европейского человека, но и жителей стран Африки и Азии. Ключевым понятием, измерителем благополучия, становится «качество жизни» [21; 27].

Объективистам и экспликаторам аксиологических трендов категории общего блага как благополучия личности в целом удалось утвердить в социальных науках прагматическую версию дефиниции «социальное благополучие» (уже не «социальное благо»). Сегодня «социальное благополучие» – это высшая социальная ценность, с которой связаны жизненно важные интересы человечества (ключевое слово – «интересы»). Такой подход к феномену включает в себя субъективную оценку личностью своего уровня и качества жизни, но в отличие от категории «счастье» здесь определяется объективная компонента удовлетворения потребностей личности. Такой подход устраивает все практико-ориентированные социальные науки, мерилем объективности которых выступает качественно-количественное измерение в сферах политики, экономики, психологии и т. д. Однако мощная экономическая составляющая современного политического либерализма, запустившего процесс глобализации, такова, что фактически подменяет понятие общего блага экономическим понятием общего интереса, интерпретируя общее благо как вещь, принадлежащую всем. Таким образом, в западноевропейской парадигме познания категория социального/общего блага в метафизической интерпретации «как высшего предельного понятия» (высшего – значит Божественного) заменяется понятием «публичных благ» (человеческих). Категория общего блага уступает свои позиции категории права, при этом обе тенденции ставят одновременно вопрос о пересмотре концепции общего блага.

Наряду с этим субъективно-субъектное содержание дефиниции социального благополучия в социальной философии продолжает оставаться предметом процесса дивергенции. Этому способствует ряд при-

чин. Философский подход к феномену социального благополучия, восходящий к субъектности личности, конституирует изменчивость социальных представлений во времени и пространстве, приобретая новую социальную специфику в каждую из эпох. Доминирование субъективно-субъектной компоненты приводит к тому, что философия благополучия личности верифицирует категорию как многофакторный конструкт, представляющий собой субъективно-субъектное представление о личном обладании иерархией значимых социальных ценностей (потребностей, интересов, социальных отношений, связей и взаимодействий, социальных контактов, о смысле социальной жизни, социальной комфортности и т. д.). То есть в социально-философском дискурсе социальное и личностное благополучие как категории утратили связь с категорией блага, как ее постулировали Платон и Аристотель, и приняли характер субъективной оценки социального уровня жизни личности и уровня социального здоровья общества, доминирующих в социуме, априорно признающем общее благо высшей ценностью объединения общества, эталоном, с которым соизмеряются все другие ценности. Еще в 70-е годы XX в. эта оценка прозвучала на заседании хельсинской группы: «На карту поставлена судьба человека как вида, и не будет ему спасения, пока он не изменит свои человеческие качества! Истинная беда человеческого вида на данной стадии его эволюции в том, что он оказался неспособным приспособиться к тем изменениям, которые сам же внес в этот мир» [10, с. 43].

Список литературы

1. Аквинский Ф. Сумма теологии. Киев: Ника-Центр; Эльга, 2006. Часть I-II. Вопросы 1-48. 576 с.
2. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002. 832 с.
3. Аристотель. Никомахова этика // Соч.: в 4 т. / пер. с древнегреч. / общ. ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
4. Аристотель. Этика, политика, риторика, избранные афоризмы. М.: Эксмо, 2018 // Электронная библиотека bookz.ru. URL: https://bookz.ru/authors/aristotel_/etika-p_190/page-2-etika-p_190.html (дата обращения: 02.02.2021).
5. Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1972.
6. Виндельбанд В. Прелюдии: философские статьи и речи // Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. 687 с.
7. Декарт Р. Рассуждения о методе // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 250–296.
8. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. / примеч. Ц.Г. Арзаканяна. М.: Мысль, 1989. 591 с.
9. Огурцов А.П. Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М.: ИФ РАН, 1998. 265 с.
10. Печчеи А. Человеческие качества. М.: Прогресс, 1985. 312 с.

11. Платон. Законы. Книга 10 // Платон. Диалоги. URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/30zak10.htm> (дата обращения: 02.02.2021).
12. Платон. Горгий // Собр. соч.: в 4 т. / пер. с древнегреч. / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 830 с.
13. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / пер. с нем. / общ. ред. и предисл. А.Ф. Зотова; сост. А.П. Полякова, М.М. Беляева. М.: Республика, 1998. 413 с.
14. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. М.: Юрайт, 2018. 146 с.
15. Селаври Е.С. О молитве Иисусовой. Путь духовного опыта // Начала христианской психологии / под ред. Б.С. Братуся. М.: Наука, 1995. С. 150–193.
16. Селигман М. Путь к процветанию. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. 193 с.
17. Спиноза Б. Избранное. Минск: Попурри, 1999. 591 с.
18. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: АО Ками ГРУПП, 1995. 448 с.
19. Фурс В. Генезис постметафизической установки // scicenter.online. URL: <https://scicenter.online/sovremennyye-filosofskie-issledovaniya-scicenter/genezis-postmetafizicheskoy-ustanovki-160309.html> (дата обращения: 10.02.2021).
20. Шкуратов В.А. Историческая психология / 2-е изд., доп. М.: Смысл, 1997. 505 с.
21. Gasper D. Human Well-Being. Concepts_and_Conceptualizations // WIDER. Discussion Paper, 2004/06. United Nations University // URL: https://www.researchgate.net/publication/5130669_Human_Well-Being_Concepts_and_Conceptualizations (дата обращения: 10.02.2021).
22. Hurka T. Perfectionism. Oxford: Oxford University Press, 1993. 234 p.
23. Kitsher P. Essence and Perfection // Ethics. 1999. V. 110, № 1. P. 59–83.
24. Mill J.S. Utilitarianism. URL: <https://www.earlymodern texts.com/assets/pdfs/bentham.1780.pdf> (pdf) (дата обращения: 10.02.2021).
25. Nussbaum M.C. Women and Human Development: The Capabilities Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 338 p.
26. Parfit D. Reasons and Person. Oxford: Oxford University Press, 1984. URL: <https://commonueb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens> (дата обращения: 10.02.2021).
27. Well-Being in Contemporary Society / Søraker J.H., Rijt J.-W. van der, Boer J. de, Wong P.-H., Brey P. (eds.), 2015. URL: <https://www.springer.com/gp/book/9783319064581> (дата обращения: 10.02.2021).

THE CATEGORY OF GOOD IN CLASSICAL WESTERN EUROPEAN DISCOURSE

S.V. Davedenko, E.V. Bakshutova

Samara State Technical University, Samara

The article is devoted to the analysis of the genesis of the category «good». The relevance of this work is due to the growing importance of such a phenomenon as well-being. Personal well-being is the subject of research by sociology and psychology, which explicate its phenomenology primarily in applied aspects; for social philosophy, this issue is a novel. The connotation of well-being as a quality of life in modern literature completely negates the spiritual aspects of the category. The authors trace the transformation of the meanings of the category, proceeding from the understanding of the good primarily as a «common good», which was formed in Antiquity, the era when the concept and the image were a unity in the contemplation of forms, due to which the Good is a value that unites man, humanity and the world. For Plato, the Good is social and it is also the goal of knowledge, for Aristotle it is the fullness of moral virtues and pleasure; the ideas of ancient philosophers find their development in Christian theology and are reinterpreted in modern times, when an understanding «I» appears as an attitude of cognition. Goodness is no longer a unity of body and spirit, but a unity of reason, duty and freedom. The place of metaphysics is taken by experience, the category of good is replaced by the category of well-being - social and personal, and necessarily specifically measurable.

Keywords: *good, common good, well-being, happiness, satisfaction.*

Об авторах:

ДАВЕДЕНКО Светлана Викторовна – аспирант кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: davsv@inbox.ru

БАКШУТОВА Екатерина Валерьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры педагогики, межкультурной коммуникации и русского как иностранного ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. Email: bakshutka@gmail.com

Authors information:

DAVEDENKO Svetlana Viktorovna – PhD student of the Dept. of social sciences and humanities, Samara State Technical University, Samara. E-mail: davsv@inbox.ru

BAKSHUTOVA Ekaterina Valerievna – PhD, Assoc. Prof., Prof. of the Dept. of Pedagogics, Intercultural communication and Russian as a foreign language, Samara State Technical University, Samara. E-mail: bakshutka@gmail.com

УДК 1(091)
DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.180

ВЛИЯНИЕ КАНТИАНСКОЙ КРИТИКИ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ НА РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ ОПЫТЕ В РАМКАХ ФИЛОСОФИИ БАДЕНСКОЙ ШКОЛЫ НЕОКАНТИАНСТВА¹

А.А. Аванесян

ФКУ НИИИТ ФСИН России, г. Тверь

В работе выявляется связь, объединяющая кантианскую теорию суждения с эпистемологической доктриной Баденской школы неокантианства. Различение определяющей и рефлектирующей способности суждения сопоставляется с генерализирующим и индивидуализирующим способами образования понятий. Особенности исторического метода возводятся к отличительным чертам телеологического и эстетического вариантов применения рефлектирующего суждения. Выстроенная на этой платформе концепция самостоятельного метода исторического познания задает особое видение исторического познания как опыта восприятия и понимания единичных, однократных и уникальных культурных процессов.

***Ключевые слова:** исторический опыт, рефлектирующее суждение, неокантианство, соотнесение с ценностями.*

Сформулированная представителями Баденской школы неокантианства эпистемологическая концепция предполагает разделение исследующих действительность эмпирических наук на две группы. В зависимости от применяемого метода познания выделяются генерализирующие (номотетические) науки о природе и индивидуализирующие (идеографические) науки о культуре. Первая группа охватывает совокупность естественнонаучных дисциплин, призванных, абстрагируясь в максимально возможной степени от индивидуальных черт изучаемых объектов, вывести всеобщие законы, которые объясняют их функционирование. В противоположность этому науки о культуре, определяемые Г. Риккертом как исторические в широком смысле, рассматривают явления, представляющие интерес именно с точки зрения их индивидуальности и неповторимости. Исторический метод познания, в соответствии с данным подходом, предназначен для индивидуализирующей характеристики однократно происходящих, единичных в своей сущности культурных процессов. Следствием подобной концепции оказывается развитие представления об истории как подлинно эмпирической дисциплине, стремящейся в

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

максимально возможной степени сохранить опыт непосредственного восприятия объектов действительности. Научно обоснованное познание прошлого, таким образом, предстает особым типом опытом постижения индивидуальных явлений, неподверженных естественнонаучному обобщению. В противоположность генерализирующему способу образования понятий идеографический метод ставит целью характеризовать объект познания через как можно более точное описание его индивидуальных особенностей, т. е. максимально приближенно к самой воспринимаемой действительности.

Возможность понятийного схватывания сингулярных явлений обосновывается разработкой доктрины исторического способа образования понятий, в качестве фундамента которой выступает кантианская критика способности суждения. Генерализирующий естественнонаучный способ образования понятий в этом смысле соотносится с определяющей способностью суждения, в то время как индивидуализирующий исторический метод восходит к рефлектирующей способности суждения [6, с. 140]. Именно теория рефлектирующей способности суждения, на которой сконцентрировано основное внимание третьей критики [1, с. 411], выступает в роли философской основы самой возможности научного постижения не подверженных операции обобщения единичных феноменов.

Кантианское выделение определяющей и рефлектирующей способностей суждения проводится в соответствии с методом соотнесения единичного со всеобщим. Определяющее суждение применяется в том случае, если обобщающее понятие известно заранее и единичное явление требуется под него подвести; если же дано только частное, а всеобщее нужно установить по нему, работает рефлектирующая способность суждения [4, с. 98]. Рефлексия в данном случае оказывается необходима в силу того, что отсутствует надежный принцип, позволяющий осуществить строгое соотнесение частного с общим понятием. Функционирование определяющих суждений конституируется всеобщими законами природы, рассматриваемыми в качестве трансцендентальной основы познания: единичное строго подчиненно всеобщему, его существование развивается закономерно и может быть объяснено через понимание фундаментального закона. Такая способность суждения, согласно И. Канту, не является автономной, опираясь на внешний по отношению к ней априорный принцип закономерной связи частного с общим [4, с. 588]. Для рефлектирующей способности суждения подобный трансцендентальный принцип, оказывающийся критерием достоверности ее применения, не дан заранее и должен быть найден в ней самой. В связи с чем исследование именно рефлектирующего суждения рассматривается кенигсбергским философом в качестве пути к установлению априорного основания работы способности суждения как таковой. По этой причине «Критика способности суждения» сосредоточена на рефлектирующей способности, уделяя минимальное внимание определяющему суждению.

И. Кант рассматривает два варианта применения рефлектирующей способности суждения – телеологическое и эстетическое суждение. Телеологическое суждение работает в случае познания тех качеств объектов окружающей действительности, которые не могут быть объяснены уже известными всеобщими законами. Если некое явление выходит за рамки либо прямо противоречит естественнонаучным законам, то подходить к его изучению следует, предполагая наличие других, ещё не открытых закономерностей, позволяющих объяснить то, что было непонятным [4, с. 100]. Соответственно, целью эмпирического исследования таких явлений оказывается нахождение подобных законов. Кантианский подход, таким образом, требует от ученого априорной уверенности в наличии закономерной причинности природных процессов там, где такая причинность не обнаруживается с необходимостью уже известными положениями науки. Даже о явлениях, понимание которых требует учета не только общих законов, но и эмпирически фиксируемых частных обстоятельств, рефлектировать следует по принципу механизма природы, как если бы они подчинялись законам [4, с. 594]. В противном случае эмпирическое познание природы, равно как и сама целостность научной картины мира, было бы попросту невозможно. Данный принцип «как если бы» (als ob), предлагая способ рассуждения по аналогии, допускает опосредованное символическое постижение исследуемых объектов [3, с. 203]. Критически важен при этом тот факт, что такой принцип предписывается не природным явлениям (строгой и общеобязательной уверенности в существовании неоткрытых законов не может быть), но способностью суждения самой себе. Это именно рефлексивный принцип, управляющий исключительно способом построения умозаключений и ничем за их пределами. Идея трансцендентальной целесообразности природы выступает в качестве априорного фундамента возможности выстраивать релевантные, научно обоснованные суждения о явлениях, не объяснимых уже установленными всеобщими законами.

В своем эстетическом применении рефлектирующая способность суждения не предполагает целенаправленной познавательной функции. Эстетическое восприятие ограничивается формой созерцаемого объекта, без необходимого учета его утилитарного или научного значения. Если удовольствие вызывает одно лишь созерцание некоего явления, то это удовольствие, по мнению И. Канта, коренится не в свойствах предмета (которые могут быть вообще не известны субъекту), а в способности человека выносить суждение [4, с. 124–126], в данном случае суждение вкуса. Принципиальным при этом оказывается различие фундаментальной способности выносить суждения, которая априори принадлежит каждому и поэтому обладает общезначимым характером, и отдельных конкретных суждений вкуса, которые всегда являются единичными и не могут быть обобщены. Эстетическое суждение, определяясь чувством удовольствия или неудовольствия субъекта, выражает субъективную

формальную целесообразность. Не может быть общего объективного правила, позволяющего с необходимостью оценивать предметы как прекрасные или безобразные [4, с. 180]. Каждое единичное применение эстетической способности суждения определяет, является ли конкретный воспринимаемый объект прекрасным или нет. Прямо противоположное суждение об этом же объекте, сделанное в другое время или другим человеком, столь же обосновано свободным применением способности суждения.

Поскольку суждение вкуса основывается на свободном, не детерминированном свойствами объекта благорасположении, оно может показаться общеобязательным. Человек может претендовать на общечеловеческое согласие с его мнением о красоте какого-либо явления, но это согласие не носит необходимого характера, походя, скорее, на конвенциональное соглашение, нежели на обязательность применения естественного закона [4, с. 182]. Расхождение во вкусах столь же обосновано, как и согласие, и в той же степени проистекает из способности выносить суждения [4, с. 354] – никакие доводы разума не смогут убедить в том, что произведение искусства прекрасно, если человек не испытывает искреннего и свободного благорасположения к нему. Общеобязательна именно способность суждения, но не результат ее деятельности. Возможность же выносить такой тип суждений И. Кант возводит к тому, что им обозначается общим эстетическим чувством, которое в отличие от общего морального или общего логического чувств, не предполагает законодательства какой-либо одной из высших познавательных способностей, но утверждает их спонтанную и субъективную гармонию [3, с. 197–198]. Что вновь отсылает к автономии способности суждения [4, с. 114], которая, не предписывая законов функционирования ничему, помимо себя, при этом способна сама регулировать свою деятельность, что и позволяет вести речь о рефлексивном ее применении. В таком образом выведенной трансцендентальной гармонии высших когнитивных функций усматривается общий априорный принцип работы рефлектирующей способности суждения в целом.

Для обоснования возможности самостоятельного исторического способа образования понятий в рамках философии Баденской школы критически важны как телеологический принцип рассуждения по аналогии, так и последовательное различение способности выносить суждения и конкретных ее применений. Последний фактор проявляет себя в специфической процедуре соотнесения с ценностью, формулированием которой Г. Риккерт обосновывает научный характер исторического метода. Ценности выступают в качестве универсального надэмпирического принципа отбора исторически релевантного материала. С точки зрения теоретиков юго-западного неокантианства, ценности, находясь по ту сторону субъекта и объекта, составляют особый мир, отделенный от дей-

ствительности: ценности не существуют, но значат [5, с. 55]. В эмпирически воспринимаемой действительности ценности проявляются в форме благ – объектов, соотнесенных с ними, т. е. признанных ценными, а также в виде оценок – особого рода суждений, выражающих значимость того или иного блага по шкале некоторой ценности [7, р. 157]. Обладая сверхиндивидуальным характером, ценности как бы маркируют те явления в бесконечном многообразии окружающего мира, которые затронуты интересом человеческого общества, наделяя их культурной значимостью. В историческое сочинение попадают только те объекты, культурная окраска которых требует индивидуализирующего рассмотрения. В этом смысле исторический метод познания применяется не потому, что предмет не может быть подвержен генерализации, но потому, что он представляет интерес именно с точки зрения его индивидуальных черт. Поскольку же исторический интерес сосредоточен на сингулярных явлениях во всем их своеобразии и неповторимости, антиисторическими и бессмысленными, по мнению Г. Риккерта, оказываются попытки вывести всеобщие законы развития человеческого общества, которые позволили бы единообразно объяснять отдельные события и факты прошлого: невозможны законы, регулирующие однократные процессы [9, с. 370–371]. Ценности выявляют исторически важное и тем самым позволяют структурировать разрозненный фактический материал источников подходящим для историка образом. В зависимости от избранной исследователем руководящей культурной ценности рассматриваемые явления разделяются на первостепенные и второстепенные [9, с. 424–425].

Вместе с тем для целей научного познания не подходит процедура оценивания, т. е. вынесения суждения о положительном или отрицательном значении того или иного явления, в силу того, что оценка, с одной стороны, не формирует знания, но выражает отношение к предмету [2, с. 41], а с другой стороны, в основе своей оказывается субъективным актом, который не может приобрести всеобщего значения. В противовес оцениванию представители баденского неокантианства предлагают процедуру соотнесения с ценностью, которая лишь фиксирует взаимосвязь единичного с всеобщей культурной ценностью, но не требует непременно оценки в соответствии с ее шкалой. Так как фактическая ценностная нагрузка явления, в отличие от оценки, не зависит от индивидуальной личности, но определяется обществом и состоянием культуры, историк застает ее в уже сложившемся готовом виде, выявляя при помощи соотнесения предмета с ценностью. Исследователь, безусловно, может выносить и оценивающие суждения, но они не определяют сущность исторического познания [5, с. 95]. Соотнесение с ценностью выступает в качестве универсальной, независимой от индивидуального сознания и, в этом смысле, объективной процедуры выявления трансцендентальной связи культурных ценностей с наблюдаемыми объектами окружающего мира.

Оценки же представляются в виде конкретного, всегда единичного проявления самой способности соотнести некое явление с всеобщей ценностью. Данное различие восходит к кантианскому видению суждения вкуса, каждое индивидуальное применение которого фундируется всеобщей способностью выносить суждения.

Научное познание, в том числе и историческое, осуществляется в понятиях, которые непременно оказываются обобщением. Ценности, так же как и законы точных наук, являются общими понятиями, что, однако, не означает, что соотнесение с ценностью подразумевает обобщение. Задача исторического способа познания заключается именно в конкретизации единичных явлений при помощи общих понятий [9, с. 470]. Историческое понятие принципиально отличается от естественнонаучного способом и целью своего применения. В то время как последнее выступает в роли родовой категории, которая охватывает единичные объекты как экземпляры одного рода, первое скорее включает в себя сингулярные явления, как более крупное индивидуальное целое, состоящее из столь же индивидуальных частей. По причине чего для объяснения сингулярных фактов, находящихся в центре внимания исторического познания, представляется неприменимым естественнонаучный метод объяснения при помощи законов природы. Для понимания процесса смены единственных в своем роде, уникальных событий между ними необходимо установить каузальную зависимость. Как подчеркивает Г. Риккерт, исторический метод представляет собой телеологический метод познания [9, с. 336–337]. Каждое конкретное событие может быть понято только в его связях с другими событиями.

Задачей историка видится выявление предпосылок и причин произошедших событий в более ранних обстоятельствах, что возможно сделать только ретроспективно. Такого типа каузальная взаимосвязь не принадлежит имманентно непосредственной ткани исторического становления, она не предзадана исследованию прошлого и не обнаруживает себя с законосообразной необходимостью. Историк должен установить причинно-следственные связи на основе изучаемого материала доступных источников. Поскольку уже на этапе выявления исторических фактов требуется глубокая профессиональная работа по изучению и осмыслению сохранившихся свидетельств [9, с. 288–289], постольку и каузальные связи исторического познания также имеют конструктивный характер. Историческая телеология коренится в методологии работы с фактическим материалом источников [8, с. 701], но не в эмпирическом материале самом по себе. Еще до того, как историк начнет работу по изучению сохранившихся об интересующем его сюжете сведений, он должен предполагать наличие каузальных связей между событиями, т. е. он должен подходить к работе «как если бы» причинно-следственные связи действительно существовали, даже если заранее неизвестно между какими

именно событиями они прослеживаются. Трансцендентальная телеология рефлектирующей способности суждения, утверждающая в подходе И. Канта априорную целесообразность по аналогии с закономерным применением определяющего суждения, таким образом, закладывает основу специфического метода исторического познания.

Развиваемая представителями юго-западного неокантианства доктрина познания прошлого опирается на сформулированную И. Кантом теорию рефлектирующей способности суждения. Связующие нити прослеживаются как по отношению к эстетической, так и по отношению к телеологической реализации рефлектирующего суждения. Выявленное в процессе философского осмысления суждения вкуса различие универсальной способности выносить суждения и конкретного, всегда единичного и неповторимого ее применения позволяет обосновать объективность процедуры соотнесения с ценностью, а следовательно, и научный характер исторического познания. В то же время телеологический принцип рефлексии по аналогии образует эпистемологический фундамент самостоятельного, принципиально отличного от естественнонаучного, казуального метода исследования единичных, локализованных в конкретных пространственных и временных границах культурных процессов. Рассмотренный в этой философской перспективе исторический способ познания предстает в качестве научного метода понятийного постижения единичных явлений, не подверженных операции обобщения.

Утверждая самостоятельность исторического способа познания, позволяющего научно обоснованное исследование индивидуальных, однократных явлений, представители юго-западного неокантианства закладывают тем самым фундамент для развития в рамках различных направлений философии истории XX в. дискуссии об историческом опыте как особом типе восприятия прошлого, которое определяется спецификой самого процесса познания. В изложении Г. Риккерта естественнонаучное понятие нацелено на уничтожение непосредственности и индивидуальности воззрительного опыта, оно стремится как можно сильнее абстрагироваться от содержания непосредственного восприятия, выявляя общие черты наиболее широкого круга явлений [9, с. 189]. Общеобязательность и закономерная необходимость естественнонаучного знания достигается за счет устранения всего, что индивидуализирует предмет познания, и чем успешнее знание это делает, тем более ценным и плодотворным оно является. В противоположность этому исторический метод преследует цель сохранить индивидуальность воспринимаемого явления, охарактеризовать его через максимально точное описание всех отличительных особенностей. В этом смысле историческое понятие стремится по возможности близко подойти к непосредственно воспринимаемому, сохранить индивидуальный опыт непосредственной действительности [9, с. 564] и передать ее такой, какой она предстает в опыте непосредственного воззрения. Представление об историческом способе образования

понятий как особом методе восприятия и объяснения действительности закладывает основу для определения специфики исторического опыта, характеризующего взаимосвязь человека с прошлым. В этом ракурсе рассмотрения «исторического» в широком смысле релевантной оказывается проблема индивидуальности, ситуативности восприятия событий, исторической заданности самой точки зрения, исходя из которой рассматривается прошлое.

Список литературы

1. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М.: Наука, 1973. 539 с.
2. Виндельбанд В. Что такое философия? (О понятии и истории философии)// Избранное: Дух и истории. М.: Юрист, 1995. С. 22–57.
3. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЕ, 2001. 480 с.
4. Кант И. Критика способности суждения// Соч. на немецком и русском языках. М.: Наука. 2001. Т. IV. 1120 с.
5. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре// Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 44–128.
6. Семенов В.Е. Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство). Владимир: Изд-во Владимир. гос. ун-та, 2008. 228 с.
7. Iggers G. The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to Present. Middletown. Connecticut: Wesleyan University Press, 1983. 405 p.
8. Kupriyanov V. Teleology as a Method of Historical Cognition in Rickert's Philosophy // 2nd International Multidisciplinary Scientific Conferences on Social Sciences and Arts SGEM2015. В. 3, v. 1. Albena. 2015. P. 697–702.
9. Rickert H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1913. 644 S.

THE INFLUENCE OF KANTIAN CRITIQUE OF THE POWER OF JUDGMENT ON THE DEVELOPMENT OF THE CONCEPT OF HISTORICAL EXPERIENCE IN THE PHILOSOPHY OF THE BADEN SCHOOL OF NEO-KANTIANISM

A.A. Avanesyan

The Rlit of the FPS of Russia, Tver

The article reveals the connection that unites the Kantian theory of judgment with the epistemological doctrine of the Baden school of neo-Kantianism. The distinction between the determining and reflective ability of judgment is compared with the generalizing and individualizing methods of forming concepts. The features of the historical method are raised to the distinctive features of the

teleological and aesthetic variants of the application of reflective judgment. The concept of an independent method of historical cognition, built on this platform, sets a special vision of historical cognition as an experience of perception and understanding of single and unique cultural processes.

Keywords: *historical experience, reflective judgment, neo-Kantianism, relation to values.*

Об авторе:

АВАНЕСЯН Артём Александрович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник отдела ИОФЭД ЦИО ФКУ НИИИТ ФСИН России, Тверь. E-mail: artemavanesian@yahoo.com

Author information:

AVANESYAN Artem Alexandrovich – PhD, leading research fellow of Dept. of ISFEA of CIS of The Rlit of the FPS of Russia, Tver. E-mail: artemavanesian@yahoo.com

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.189

«РОЖДЕНИЕ ТРАГЕДИИ» Ф. НИЦШЕ В КОНТЕКСТЕ МЕДИЦИНСКОГО ДИСКУРСА

В.В. Буланов

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

Автор статьи доказывает, что Ницше в работе «Рождение трагедии» размышляет о «смерти Бога» как об утрате древними греками веры в богов Аполлона и Диониса. С точки зрения автора статьи, Ницше пришел к выводу, что последствия этой «смерти Бога» привели к необходимости психологического оздоровления людей. Автор статьи утверждает, что можно говорить об оригинальности философии Ницше как автора «Рождения трагедии» и причастности этой философии медицинскому дискурсу

Ключевые слова: аттическая трагедия, начало Аполлона, начало Диониса, смерть Бога, теоретический человек.

Одной из наиболее дискуссионных проблем для исследователей биографии и философского наследия Фридриха Ницше является обоснование своей позиции по отношению к первой крупной работе этого мыслителя – к «Рождению трагедии». Часть исследователей полагают, что автор этой книги ещё всецело пребывал под идейным влиянием А. Шопенгауэра и Р. Вагнера, обретя самобытность мышления значительно позже. Одни из них считают, что это произошло в период работы Ницше над книгой «Человеческое, слишком человеческое» (Р.Дж. Холлингдейл) [9, с. 212, 281], другие – во время его прозрений, заложивших идейную основу произведений «Весёлая наука» и «Так говорил Заратустра» (М. Хайдеггер) [7, с. 13]. Их позицию выразил Е. Трубецкой, делавший акцент на том, что автор «Рождения трагедии», как А. Шопенгауэр и Р. Вагнер, стремился к «философскому отрицанию действительности и... к обновлению жизни посредством искусства» [6, с. 331]. Более взвешенную позицию занимает Ж. Делёз, отметивший, что уже в тексте «Рождения трагедии» «под масками Вагнера и Шопенгауэра проглядывает подлинный Ницше» [2, с. 10]. В пользу её свидетельствует наблюдение А.Е. Радеева и К.А. Свасьяна, в соответствии с которым шопенгауэровская дихотомия воли и представления превращается у Ницше в вечный поединок Аполлона и Диониса [5, с. 11] и различие дионисического и аполлонического начал повлияло на всю его последующую философию [4, с. 53].

© Буланов В.В., 2021

Полагаю, в пользу второй позиции можно добавить ещё один аргумент – в тексте «Рождения трагедии» содержатся философские размышления, причастные проблемному полю медицинского дискурса, которое было чуждо метафизике А. Шопенгауэра и эстетике Р. Вагнера. Важнейшее из них, думается, вело к постановке проблемы обеспечения психологического здоровья человека после «смерти Бога», хотя Ф.И. Гиренок прав в том, что «о смерти Бога Ницше впервые сообщает в “Весёлой науке”» [1, с. 146]. Ведь для того, что заявить о «смерти Бога» как о свершившемся факте, сначала надо задуматься об обоснованности выдвижения этой гипотезы и найти ей хоть какие-то убедительные подтверждения.

О том, что Ницше начал размышлять о смерти Бога уже в период работы над книгой «Рождение трагедии», свидетельствует его вывод, что в древнегреческой культуре «дух науки» благодаря деятельности Сократа и его последователей «уничтожил миф» [3, с. 102]. Ницше убеждён в том, что «в трагедии миф раскрывает своё глубочайшее содержание» и что «по смерти греческой трагедии возникала огромная, повсюду глубоко ощущаемая пустота», сопоставимая лишь с пустотой после смерти бога [3, с. 68–69]. По его мнению, виновником наступления этой пустоты был Сократ, который, будучи противником трагического искусства, обосновал эстетически «смертоносный принцип», в соответствии с которым добродетельно и прекрасно лишь то, что разумно [3, с. 78, 80–82]. Для Ницше смертоносное воздействие мировоззрения Сократа не ограничилось сферой искусства, потому что Сократ первым «исповедовал веру в познаваемость природы и в универсальную целебную силу знания», т. е. стал основателем традиции содействия экспансии «духа науки» [3, с. 102]. По Ницше, Сократ, исходя из этой веры, «полагал... необходимым исправлять жизнь», так как везде в ней видел «недостаток разума и могущество пустого воображения» и потому делал вывод «о коренной извращенности и негодности всего существующего» [3, с. 82] в целом и целей сущего в частности. А исток этого неблагополучия для рационалиста Сократа мог видеться лишь в одном – в наполненности древнегреческой культуры мифами о богах. Таким образом, для Ницше – автора «Рождения трагедии» – Сократ предстаёт человеком, умышленно начавшим успешный процесс убийства богов в древнегреческой культуре. Ницше показал, как под влиянием критицизма Сократа начало Аполлона, воплощённое в гармонии, превратилось в логический схематизм, а экстатическое начало Диониса свелось к натуралистическому аффекту [3, с. 255]. Эти смерти богов, фактически описанные Ницше в данной книге, никак не напоминают гибели чего-то чувственно-сверхчувственного (а именно такой гибелью предстает «смерть Бога» для Ф.И. Гиренка [1, с. 149]). Применительно к тексту «Рождения трагедии» более убедительна точка зрения М. Хайдеггера, в соответствии с которой у

Ницше «смерть Бога» означает, что «все прежние цели сущего утратили свою силу» при «крушении сверхчувственного и его идеалов» [8, с. 29].

Если исходить из этой интерпретации, констатация Ницше «смертей богов» Аполлона и Диониса должна была повлечь за собой размышления о психологической травме, нанесенной древним грекам этими «смертями богов», а также о должной стратегии их психологического врачевания. Сутью данной психологической травмы, согласно автору «Рождения трагедии», является утрата того достижения культуры древних греков, которое обеспечило им психологическое здоровье, недоступное их современникам, их преемникам и потомкам. Для него таким достижением представлялась аттическая трагедия, потому что благодаря вовлеченности в неё люди могли одновременно сохранять свою личность и способность с достоинством переносить подчас абсурдные и жестокие реалии жизни.

Для Ницше она является отражением вечной борьбы в человеческой сущности двух полярных начал – дионисического и аполлонического. Человек под влиянием дионисического начала постигает восторг жизни и неотделимые от неё трагизм и ужас, а при помощи аполлонического начала он обретает способность к погружению в мир прекрасных грёз и утешительных иллюзий [1, с. 24–27]. Если использовать представления философов-экзистенциалистов о подлинном и неподлинном существовании, то получается, что, согласно Ницше, древние греки искали и нашли способ периодического приобщения к подлинной экзистенции в форме причастности к аттической трагедии. Зрители и участники аттической трагедии погружались в действие, в котором восприятие жуткой правды дионисического начала (в частности, о неотвратимости смерти) облегчалось аполлоническим началом (в виде мифов о великих борцах с жестоким роком, перед которым бессильны даже олимпийские боги) [1, с. 25–26, 52]. Они благодаря аттической трагедии получили возможность не бежать от страха смерти в неподлинное существование человека, прячущегося от пугающей реальности путём погружения в суету, иллюзии и покорность стереотипам.

Согласно Ницше, аттическая трагедия, это великое открытие древних греков архаического периода, вскоре после своего появления была надолго дискредитирована Сократом и его единомышленниками [1, с. 89, 106, 109]. Философ пришёл к выводу, что убеждение Сократа в том, что только логика и вера в мощь рационального познания способны помочь человеку решить все его проблемы, в том числе и преодолеть страх перед смертью, приобрело такую популярность, что привело к доминированию среди европейцев современных теоретических людей – последователей рационализма Сократа. По мнению Ницше, «теоретический человек» боится «ледяного потока» жизни и безуспешно прячется от своего страха за абстрактными формулировками и знаниями, отвлечёнными от реальной

действительности [1, с. 109]. Мыслитель был уверен в том, что убежденность «теоретического человека» во всемогуществе разума и науки обречена на крушение при столкновении с неразрешимыми противоречиями [1, с. 140–141]. Всё это позволяет утверждать, что «теоретический человек», представленный в тексте «Рождения трагедии», явно психологически неблагополучен.

Недаром автор «Рождения трагедии» призывал приближать момент освобождения современных европейцев от идейного засилья «теоретических людей». По Ницше, это освобождение должно вернуть каждому человеку возможность вести существование, сопряжённое с достоинством и самоуважением, т. е. подлинное существование. Наступление этого освобождения мыслитель надеялся увидеть в возрождении влияния начала Диониса на культуру современной ему Европы [1, с. 141–142]. Всё это, как видится, позволяет утверждать, что Ницше, создавая текст «Рождения трагедии», уже понимал необходимость психологического оздоровления европейцев и мечтал о его наступлении.

Таким образом, основная проблематика первой крупной философской работы Ницше – «Рождение трагедии» – причастна проблемному полю медицинского дискурса. Эта причастность отражена в его размышлениях о «смерти Бога» на примере Древней Греции и её психологически пагубных последствиях, в постановке проблемы психологического оздоровления людей. Думается, что уже эта причастность позволяет утверждать: Ницше – автор «Рождения трагедии» – был самобытным философом, несмотря на всё своё увлечение метафизикой Шопенгауэра и эстетикой Вагнера.

Список литературы

1. Гиренок Ф.И. Введение в сингулярную философию: монография. М.: Проспект, 2021. 304 с.
2. Делёз Ж. Ницше. СПб.: Аксиома, Кольна, 1997. 186 с.
3. Ницше Ф. Рождение трагедии // Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная Революция, 2012. Т. 1/1. Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 гг. С. 7–144.
4. Радеев А.Е. Ницше и эстетика. Харьков: Гуманитарный центр, 2013. 304 с.
5. Свасьян К.А. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла; Казус Вагнер; Антихрист; Ессе Номо: Сб. Минск: Попурри, 1997. С. 3–54.
6. Трубецкой Е. Философия Ницше // Галеви Д., Трубецкой Е. Фридрих Ницше. М.: Алгоритм: ЭКСМО, 2003. С. 321–475.
7. Хайдеггер М. Ницше: в 2 т. СПб: Владимир Даль, 2006. Т. 1. 608 с.
8. Хайдеггер М. Ницше: в 2 т. СПб: Владимир Даль, 2006. Т. 2. 458 с.
9. Холлингдейл Р.Дж. Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души. М.: Центрполиграф, 2004. 383 с.

**F. NIETZSCHE'S «BIRTH OF TRAGEDY»
IN THE CONTEXT OF MEDICAL DISCOURSE**

V.V. Bulanov

Tver State Medical University, Tver

The author of the article argues that in «The Birth of Tragedy» F. Nietzsche expresses his reflection on the «death of God» discussing the loss of faith in Apollo and Dionysus by the ancient Greeks. In his opinion, Nietzsche came to the conclusion that the consequences of this «death of God» led to the need for psychological recovery of people. The author of the article claims that it is possible to speak about the originality of Nietzsche's philosophy in the «Birth of Tragedy» and the involvement of his thought in medical discourse

Keywords: *the Attic tragedy, the symbol of Apollo, the symbol of Dionysus, the death of God, the theoretical man.*

Об авторе:

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

Author information:

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

УДК 1 (091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.194

О. ШПЕНГЛЕР: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И КУЛЬТУРНЫЕ МИРЫ¹

К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

В статье рассматривается интерпретация взаимосвязи исторического опыта и многообразия культурных миров, предложенная О. Шпенглером. Демонстрируется влияние на ее формирование наследия И.В. фон Гёте и Ф. Ницше. В контексте работы раскрываются антропологические основания трактовки исторического опыта Шпенглером, обращаясь к его видению в ницшеанской перспективе вечного возвращения и воли к власти, генеалогической стратегии понимания прошлого. Отвергая субстанциалистско-прогрессистские классические схемы историософского теоретизирования, Шпенглер исходил из существования в истории монадологически непроницаемых для внешнего наблюдателя культурных миров. Их становление он понимал во многом под влиянием трактовки Гёте «прафеномена». В контексте статьи учение Шпенглера о понимании существующих во времени культурных миров на базе исторического опыта интерпретируется как вариант герменевтики. Характеризуются его имманентные противоречия.

Ключевые слова: исторический опыт, время, морфология культуры, культурные миры, культурный символ, понимание, смысл.

Являясь продолжателем традиции философии жизни, О. Шпенглер создал оригинальный вариант теории локальных цивилизаций. В формате его историософских конструкций проводится идея о существовании в истории монадологически замкнутых в себе культурных миров, каждый из которых воплощает неповторимый исторический опыт, присущий общности населяющих его субъектов. В своих построениях Шпенглер исходил из идеи самоописания существовавших и существующих в истории замкнутых в себе культур, чьи миры объективируют исторический опыт народов, созидающих их неповторимый духовно-символический мир. Обращением к феномену культурного самоописания Шпенглер чрезвычайно созвучен пафосу построений многих теоретиков второй половины XX – начала XXI столетия. Опираясь в методологическом плане, прежде всего, на идеи И.В. фон Гёте и Ф. Ницше, Шпенглер последовательно выступает в качестве философа, который отвергает классический способ метафизического теоретизирования и ниспровергает

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

глобально-прогрессистские представления об историческом развитии. Историческое построение Шпенглера изначально сопряжено с отказом от видения свершившегося в прошлом как итога деятельности человечества, как некоего единого целого: декларируя мозаичность панорамы истории, ее несводимость к единому субстанциальному основанию, отрицая наличие в ней магистральной линии развития, немецкий теоретик во многом предвосхитил радикальную постклассическую историософию, её постмодернистский финал тотального отвержения любых метанарративных конструкций минувшего (см.: [14, S. 1–2]). Подобно Ницше, Шпенглер видел в начале исторического опыта, переживаемого его носителем в современной ситуации, реальное основание сопричастности минувшему, проникновению в его неповторимый мир. Он любит и сам любоваться реалиями ушедшего, неповторимо угасшего в потоке времени, создает оригинально звучащие типологии мировых культур. Одновременно, в диссонанс с собственной установкой, Шпенглер заявляет о непроницаемости культурно-исторических миров для стороннего их наблюдателя. Если опыт истории дает шанс постижения минувшего, то такого рода шпенглеровская декларация откровенно контрастирует с тезисом о замкнутости и самодостаточности каждого культурного мира². Попробуем разобраться с учением Шпенглера об историческом опыте, в котором обнаруживается имманентная противоречивость, отсутствовавшая в перспективистских размышлениях на этот сюжет у его философского кумира Ницше.

Антропологические истоки исторического опыта как предпосылки созидания и постижения истории

Носителями исторического опыта, по убеждению Шпенглера, являются человеческие существа, которые осознают свое существование во времени и пытаются выразить свою сопричастность определенным культурным мирам. Человек есть средоточие потока жизни, немислимого вне переживания ритма времени. Культурные миры – достояние сообществ людей, которые отличаются их наличием от животных, не фиксирующих свое пребывание на земле в определенных пространственных и временных границах при помощи знаково-символических средств. Как созидающие себя существа люди видятся Шпенглеру обретающими историче-

² Среди зарубежных исследователей, занимавшихся изучением моментов наследия Шпенглера, коррелятивных теме этой статьи, можно назвать Р. Арона, Х. Барта, М. Гелера, О. Йориса, В. Лайдхолда, Г. Люббе, Р. Роллингера, С. Финка, Г. Фоллмера, Х.К. Хьюза, Д. Энгельса и других. Существенный вклад в этом отношении внесли в понимание его наследия также работы В.Ф. Асмуса, С.С. Аверинцева, В.П. Визгина, Б.Т. Григорьяна, В.Д. Губина, Б.Л. Губмана, П.С. Гуревича, В.В. Ильина, И.С. Кона, К.А. Свасьяна, Ю.Н. Семенова, Л.В. Скворцова, Г.М. Тавризян и других отечественных авторов.

ский опыт, черпающими свой потенциал из культурного мира и одновременно отдающие ему то, что создается их усилиями, движимые властным импульсом самоутверждения.

Представления Шпенглера об историческом опыте и его соотносительности с культурным миром, в котором существует человеческий субъект, возникают в его философских размышлениях в поле влияния значительного количества авторов. Обычно исследователи его творчества говорят о восприятии и экстраполяции им на область истории идеи циклизма, заимствованной в античной мысли и в сочинениях Д. Вико [7, с. 22]. Шпенглер, как явствует из его работ, был хорошо знаком с наследием немецкой классической философии, знал труды представителей британской политической экономии и К. Маркса. Конечно же, Шпенглер владел и представлениями о специфике культурно-исторического мира, которые возникли в русле немецкой гуманитарной традиции. В его работах можно встретить ссылки на идеи Гёте, И.Г. Гердера, В. фон Гумбольдта, Л. фон Ранке, Б.Г. Нибура, Э. Мейера, Т. Момзена, Я. Буркхардта и других авторов. Его представления о динамике эволюции европейского общества Нового времени возникают также при очевидном воздействии на него идей А. де Токвиля [15, р. 51]. Хотя в литературе, посвященной генезису воззрений Шпенглера, упоминается присутствие в его личной библиотеке книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», он нигде прямо не ссылался на этот труд [5, с. 29]. На начальном этапе создания своего основного труда «Закат Европы» Шпенглер, по всей видимости, не был знаком с работами А. Бергсона, Ж. Сореля и З. Фрейда. Зато никто из исследователей творчества Шпенглера не ставит под сомнение доминантное влияние на его построения наследия не только Гёте, но и Ницше, о которых он писал в предисловии к дополненному изданию «Заката Европы» 1923 г., что обязан им «практически всем» [15, р. 59]. В своих наиболее крупных и известных трудах Шпенглер не скрывает, что Гёте стал для него автором, помогшим утвердиться в собственных методологических установках изучения культурных миров, тогда как Ницше рассматривается им как философ, предложивший платформу философии жизни, на базе которой вызревает его общий подход к истории как продукту человеческого самосозидания (см.: [6, с. 19]).

Рассуждая об особенностях мысли Гёте и Ницше, Шпенглер подметил, что они совершенно по-разному относятся к опыту восприятия потока жизни. Если Гёте концентрирует свое внимание на его пространственной составляющей и визуализирует таковую, то Ницше уделяет внимание динамике времени, его непрерывной трансформации, такту, запечатлевающимся в звуке, мелодии становления событий. «То, что для Гёте было картиной, для него было тактом в самом широком смысле этого слова: общественным, моральным, историческим, языковым тактом, отточенным в то время, которое его не имело» [11, с. 246]. Шпенглер

подчеркивает, что мышление Гёте картинно, а Ницше по своему отношению к миру музыкален. Опыт жизни отливается для Гёте в зримом образе, его символическом обрамлении, а для Ницше в созвучии рядоположенных мгновений.

Гете представляется Шпенглеру носителем классического, рационалистического по своему духу мировоззрения, которое чувствительно по преимуществу к моменту настоящего, в то время как Ницше рисуется ему человеком романтического подхода к миру, который сопряжен с обращением к минувшему, актуализацией такового в поиске идеала грядущего. В ницшеанском отношении к историческому опыту Шпенглер увидел нечто чрезвычайно созвучное своим собственным построениям. Своим учением о вечном возвращении и воле к власти Ницше, на его взгляд, предвосхитил видение истории, которое стало востребованным в XX столетии. История предстала в понимании Ницше как лишенная рациональной основы, как постоянное порождение различных типов культур, несоизмеримых по своим духовным основаниям. «Ницше с самого начала с очевидностью говорил о культуре как о спектакле природы, который начинается безо всякой причины, здравого смысла или как бы по-другому не звучали все человеческие интерпретации» [11, с. 254]. Тем не менее, человек нуждается в истории для организации опыта своего пребывания в мире, самоутверждения в созвучии с волей к власти. Шпенглер полагает, что видение жизненного опыта как наделенного историческим измерением было необходимо Ницше для преодоления настоящего во имя прорыва в будущее. Вечное возвращение, оживление вновь минувшего в настоящем, готовом уйти в небытие и уступить место грядущему, властно утверждающему себя, – вот основание постоянной сопричастности субъекта опыту пребывания в потоке истории. Шпенглер считает, что Ницше нуждается в опыте истории «чтобы совершенно очиститься от шлаков мыслящего настоящего, на один возвышенный час прозреть картину вечного возвращения, почти как немецкий мистик в готическое время...» [11, с. 255–256]. Только так может быть сконструирован образ сверхчеловеческого будущего, возвешенного Заратустрой. При всем величии Гёте, Шпенглер считает его неспособным воздействовать на современность, преображая жизнь людей, живущих сегодня. Ницше же оказывает, по Шпенглеру, более сильное влияние на потомков своим романтическим призывом к бесконечному. Его наследие выглядит не частью прошлого, предназначенной для наслаждения, а призывом к вечному творческому созиданию, адресованному будущему. Ницшеанский призыв к твердости, верности задачам жизни Шпенглер в консервативном ключе понимает как невысказанный без обращения к истории, ее опыту.

Опыт, в понимании Шпенглера, есть достояние исключительно человеческого существа, способного к осознанию потока жизни, что не-

возможно даже для высших животных. «Поскольку “мышление” животных приковано к здесь и теперь, поскольку оно не ведает ни прошлого, ни будущего, оно не знает также ни опыта, ни заботы» [8, с. 465]. Осознание специфики человека, как представляется ему, возможно лишь на фоне видения становления жизни как явления, характеризующего макрокосм – тотальность космического целого.

Жизнь рисуется Шпенглером как поток, вырывающийся из недр неорганической стихии макрокосма и подверженный постоянному самосовершенствованию, таящий в себе феноменологически обнаружимое на определенном эволюционном витке психическое начало, кульминацией которого оказывается появление сознания и его носителя – человека. Жизнь предстает, таким образом, потенциально присущей макрокосму стратегией его существования, постепенно актуализирующейся и рождающей в своих недрах психическое, а затем и сознательно-духовное звено. В процессе этого самодвижения жизни, которое наука от К. Линнея до Ч. Дарвина рисует лишь с внешней стороны, Шпенглер усматривает постоянное появление новых форм жизни и их индивидуализации. Вслед за растениями, которые не обладают возможностью пространственного перемещения, осуществляя свой жизненный цикл в пространственно ограниченных условиях, на поверхности нашей планеты появляются микрокосмические образования – животные, которые смещаются в пространстве и наделены психикой, а значит, по характеристике немецкого философа, и своеобразной способностью «бодрствования», формирования на чувственной ступени образов внешнего мира и других существ. Однако и животные не могут подняться над естественно-природной средой, которой они обязаны в конечном счете своим появлением и тем более они отнюдь не притязают на властное присвоение и покорение мира. Правда, Шпенглер различает травоядных и хищников, которые уже более дистанцированы от своих животных собратьев, агрессивно используя их для поддержания собственной жизни. Однако «отпадение» от жизненной стихии и автономизация по отношению к ней – свойство лишь человека, который в полной мере наделен способностью «бодрствования».

Человек трактуется Шпенглером как существо, которое обладает не только чувственными образами, запечатлевающими мир в пространстве, так как он чувствителен ко времени, в котором протекает его жизнь. Опыт человека отмечен именно этим особым моментом временного измерения. Шпенглер, подобно Хайдеггеру, говорит о том, что опыт человеческой жизни связан с заботой, которая своим вектором направлена в будущее. В отличие от Хайдеггера, он лишь упоминает о заботе как характеристике человеческого существа и не дает ее углубленной философской проработки, хотя общность их антропологической установки, истолкования исторического опыта выглядит неслучайной, укоренена в проблемном поле философии жизни, питающем в равной мере искания этих авторов (см.: [3]). Шпенглеровское истолкование исторического

опыта, присущего человеку, содержит и указание на то, что он формируется при помощи рассудка и сопряжен с поисками предельных реалий бытия, открывающихся разуму. Хотя подобного рода мысли выглядят достаточно «эскизно», они свидетельствуют о сопряженности его трактовки опыта не только с построениями Ницше, но и с положениями немецкой классической философии.

Характерно, что Шпенглер рассматривает носителя исторического опыта как изначально сопричастного совокупности intersubъективных связей, в которых он присутствует. Intersubъективность мыслится им как предполагаемая ростом межчеловеческого общения по мере сплочения людей в стабильные общности, которые воплотились в конечном итоге в формировании первых великих культур древности. Она сама по себе рисуется, таким образом, как продукт истории, существующий на основе рационально оформленного опыта, который немислим вне языка и речи. «Речь, – пишет Шпенглер, – не монологична, но диалогична, роды предложений следуют не как в докладе, но как в беседе между многими людьми» [8, с. 472.]. Диалог, как подчеркивает он, представляет собой непрестанную проблематизацию мира через логику вопроса и ответа. Диалогическое мышление должно пониматься как сопутствующее формированию исторического опыта. Обладая таковым, человек постоянно аккумулирует представления о мире и пересматривает их в свете событий истории. Диалогическая форма конструирования межчеловечески значимых миров интерпретируется немецким автором как единственно адекватная порождению опыта и озабоченности будущим для субъекта, непрестанно властно утверждающего себя в потоке времени.

Шпенглер уверен, что именно исторический опыт делает человека новоевропейской культуры способным к неординарному видению современности и проектированию будущего. Он пишет: «Именно потому, что мощь фаустовского существования создала сегодня такой горизонт внутреннего опыта, каким раньше не могли обладать никакой человек и никакая эпоха, именно потому, что самые отдаленные события приобретают для нас сегодня во всевозрастающем масштабе смысл и связь, которых они не могли иметь для всех прочих людей, даже для тех, кто ближайшим образом их сопереживал, – именно поэтому, многое из того, что не было историей еще сто лет назад, стало для нас сегодня историей, а именно жизнью, созвучной нашей собственной жизни» [10, с. 50]. Возможность прочертить в горизонте восприятия прошлого многообразие связей, которые важны для устройства человеческого бытия в настоящем и будущем, несомненно, является значимой для Шпенглера в свете усвоения им уроков ницшеанского перспективизма. Исторический опыт для него также предстает неотрывным от вечного возвращения и импульса воли к власти, которые движут человеческими существами. Не обсуждая специфики ницшеанского генеалогического метода, Шпенглер, по суще-

ству, использует его ресурс на службе утверждения жизни: события минувшего способствуют наделению смыслом современных деяний человека.

Ресурс исторического опыта питает, в понимании Шпенглера, импульс культуросозидания, который присущ человеку как «наиболее хищному из животных». Человек предстает в его интерпретации существом, которое постоянно превосходит себя, находится в состоянии самотрансценденции. Он открыт миру, но эта открытость задана импульсом жизни, а потому предполагает властное покорение мира на базе техники. Знание мира воплощается в орудиях его трансформации, спектр которых постоянно нарастает. Поэтому-то для Шпенглера столь важно видение реальности в перспективе исторического опыта, позволяющего осмысливать собственные деяния, соотносить нынешний фазис своих культурных достижений, а значит, и властного покорения реальности, с минувшим. Исторический опыт становится, тем самым, звеном, сопрягающим деяния человека в настоящем с фоном его культурной активности – многообразием исторических миров.

Исторический опыт и многообразие культурных миров

Шпенглер является непримиримым критиком европоцентристского видения истории, предполагаемого им линейно-универсалистского истолкования ее развития во времени. Он отчетливо ощущает недостаточность той схематики всемирной истории, которая утвердилась в XIX столетии. «Схема Древний мир – Средневековье – Новое время, как понимал ее XIX век, содержит в себе лишь выборку очевидных связей» [10, с. 51.], – замечает Шпенглер. Современность, на его взгляд, характеризуется опытом постижения истории, который требует обращения к иным многообразным культурам, существовавшим на планете, во имя более интегрального самопостижения сегодня. Так, например, для целей самопонимания, его точки зрения, европейцам становится интересным содержание раннекитайской и мексиканской истории, в проблемах которой они видят нечто схожее со своим современным состоянием. Нетрудно заметить, что ход рассуждений Шпенглера, который отвергает европоцентризм, все же сфокусирован на задаче обретения нового интегрального видения истории именно европейцами – обитателями, в его классификации, фаустовской культуры. Слом старой модели истории европоцентристского чекана предположительно должен завершиться утверждением нового видения, которое будет характеризоваться плюральным многообразием культур, существовавших в минувшем и живущих сегодня. При этом сразу же встает вопрос о способе познания истории и его специфике. Если субъект постигает историю в конкретной ситуации обладания историческим опытом «здесь и теперь», т. е. в духе ницшеанского перспективизма, то возможно ли приобщение к опыту иных куль-

тур, диалог с носителями такового или же культурный монадологизм исключает подобную коммуникацию? И, наконец, осуществимо ли построение универсальной панорамы множественности культур в историческом измерении, если отказаться от поиска начала их субстанциального единства в духе классической новоевропейской философии истории? Все эти вопросы приходится анализировать Шпенглеру, обнаруживая действие исходных оснований собственного учения, его имманентные противоречия.

Все исторически существовавшие и существующие культуры предстают, по Шпенглеру, носителями жизненного начала, которое воплощают в своих начинаниях представители «вечной элиты», ведущие за собой массу. Именно элита созидает, на взгляд немецкого автора, неповторимый духовный мир каждой культуры, которая, подобно человеческому индивиду, проходит стадии детства, юности, зрелости и увядания. Каждая из культур предстает в сочинениях Шпенглера как органическое единство, обладающее качеством «бодрствования» – «непосредственной внутренней достоверности», не подлежащей дальнейшему расчленению. Подобно индивидуальным человеческим существам, культурные единства обладают душой как возможностью, миром как осуществленной действительностью и жизнью, являющей собою поток становления. «“Душа” есть то, что подлежит осуществлению, “мир” – осуществленное, “жизнь” – осуществление» [9, с. 203]. Эти характеристики, позволяющие описать не только индивидуальные человеческие существа, но и культурные целостности, обладают каждая, как явствует из их интерпретации автором труда о кризисе фаустовской культуры, определенным соотношением с измерениями времени. Душа культуры соотносима с будущим, устремлена к нему, тогда как мир, как таковой, есть нечто ставшее, данное, и потому он сопряжен с прошлым. Поток жизни дан как непрерывное актуальное становление в настоящем.

Любая культура рассматривается Шпенглером, таким образом, как единство ее мира как ставшего и определенного, сопряженного с непрерывным жизненным становлением настоящего, которое неотделимо от устремленности в грядущее. «Учитывая вышеупомянутые обозначения души как возможного и мира как действительного, я различаю возможную и действительную культуру, т. е. культуру как идею – общего или единичного – существования и культуру как плоть этой идеи, как сумму ее очувствованных, ставших пространственными и доступными выражений: деяний и настроений, религии и государства, искусств и наук, народов и городов, хозяйственных и общественных форм, языков, правовых отношений, нравов, характеров, черт лица и одеяний. Высшая история, близкородственная жизни и становлению, есть осуществление возможной культуры» [9, с. 204], – заключает он. Отливаясь в своих формах, культура существует через возвращение минувшего в мгновении

настоящего и порыв ее души в будущее еще нереализованное и лишь возможное состояние. Здесь вновь Шпенглер проявляет себя верным последователем учения Ницше о вечном возвращении и воле к власти. История, сопряженная с трансформацией во времени опыта постижения жизни, предстает осуществлением возможностей культуры. Создавая себя, субъект культурного творчества трансцендирует при опоре на опыт переживания времени жизни налично данное состояние. Он всецело подчинен ницшеанской логике вечного возвращения и воли к власти.

Способ рассуждений Шпенглера предполагает наращивание исторического опыта, обретение его новых горизонтов путем опоры на наличное бытие культуры, воплощенное в её мире. Именно поэтому представляет особый интерес его понимание того, каким образом отливается мир культуры в объективированных формах ее существования, которые рисуются ему «опространствлением» опытно пережитого в динамике времени. Рассуждая о способе подобной объективации незримой души культуры в проявлениях ее мира, Шпенглер обращается к трактовке символа, которая была предложена Гёте в его учении о «прафеномене».

Ориентируясь на сферу живой природы, Гёте считал, что она принципиально нередуцируема к механической причинности. Жизнь как целостность – «гештальт» представлялась ему раскрывающейся в своих индивидуациях, особенном. Гете подчеркивал стремление «человеческого ума образовать целое из того, с чем он обращается» [4, с. 98]. Символизм мышления, на его взгляд, в одинаковой мере присущ как научному поиску, отрешившемуся от механистического редуционизма в своей ориентации на телеологически развертывающуюся стихию жизни, так и творчеству художника в его стремлении к идеалу красоты. Символическое мышление опирается на работу с многообразием опыта на базе воображения: «Созерцающие проявляют уже продуктивность, и знание, само себя повышая, требует, незаметно для себя, созерцания и переходит в него; и как бы знающие ни отрецивались и ни зарекались от фантазии, они все же вынуждены, не успев спохватиться, прибегнуть к помощи продуктивного воображения» [4, с. 99]. Опираясь на гётеанские размышления о роли символического мышления в понимании в морфологическом духе природных явлений и человека, Шпенглер применяет их для построения собственной морфологии культуры, взятой в ее пространственной объективации и временной динамике. Он неустанно подчеркивает, что Гёте справедливо полагал, что рассмотрение жизни не подразумевает рассмотрение чего-либо иного кроме её самой [9, с. 150]. Из такого рода подхода Шпенглер делает вывод о том, что и историческая жизнь культур не требует выявления заданного плана – «программы» их становления во времени, а предполагает изучение их миров как объективации души в корпусе ее символических воплощений.

Рассуждая о жизни культур, существовавших и существующих во времени истории, Шпенглер пишет: «Эти культуры, живые существа

высшего ранга, растут с возвышенной бесцельностью, как цветы в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гёте, а не мертвой природе Ньютона» [9, с. 151]. Такое бесцельное существование культур видится ему образованием и преобразованием органических форм, которые отнюдь не подчиняются линейной логике их классической интерпретации. Шпенглер, как известно, считал, что, сообразно с критерием полноты обнаружения души в коррелятивном ей символическом мире, можно выделить в качестве нашедших целостное развитие китайскую, вавилонскую, египетскую, индийскую, античную, византийско-арабскую, западную культуры и также культуру Майи. Русскую культуру он полагал находящейся в стадии возникновения. Однако сам он признавал, что не владеет в должной мере материалом, который позволяет в одинаковой мере интерпретировать каждую из вышеперечисленных культур. Поэтому в фокусе его внимания и находятся по преимуществу греко-римская, западноевропейская и византийско-арабская культуры, каждая из которых обладает базисным, отчетливо идентифицируемым символом. Душа «апполоновской» (греко-римской) культуры находит свое воплощение в символике гармонической телесности. «Фаустовская» (западноевропейская) культура обладает базовым символом бесконечности пространства и времени, тогда как «магическая» (византийско-арабская) культура явлена в символике дуальности души и тела. Вслед за представлением собственного плана реализации «коперниканского» поворота через построение морфологии культурных типов Шпенглер правомерно задумывается над методологической стратегией, позволяющей нарисовать их историческую панораму.

«Мир-как-история» оказывается, сообразно Шпенглеру, радикально противоположным «миру-как-природе» при попытке обнаружить способы их постижения.

«Здесь, – декларирует Шпенглер, – налицо два возможных способа, которыми человек в состоянии внутренне овладеть окружающим его миром и пережить его. Я со всей строгостью отделяю – не по форме, а по субстанции – органическое восприятие мира от механического, совокупность гештальтов от совокупностей законов, образ и символ от формулы и системы, однократно-действительное от постоянно-возможного, цель планомерно упорядочивающей фантазии от цели целесообразно разлагающего опыта или – чтобы назвать уже здесь никем не замеченную, весьма многозначительную противоположность – сферу применения хронологического числа от сферы применения математического числа» [9, с. 131–132]. Отношение к миру в духе его объективации по типу природных феноменов, как справедливо замечает Шпенглер, подчиняет вершащиеся во времени события истории естественнонаучной каузальности. При этом, исторический опыт, фактически, исключается как основание постижения реалий культурного плана. Критика Шпенглером кан-

товского видения опыта человека по своему содержанию, хотя и опирается на построения Гёте и Ницше, вполне созвучна предложенной Дильтеем [9, с. 133]. В сущности, Шпенглер, подобно Дильтею, небезосновательно обвиняет кёнигсбергского мыслителя в «забвении времени и жизни»: ведь опыт субъекта отмечен синтезом чувственных феноменов с чистыми априорными формами созерцания – пространством и временем, а также неотрывает от деятельности рассудка, но при этом никак не соотношен с реальным переживанием времени истории (см.: [1, с. 284–298]). Вполне справедлива и шпенглеровская критика непонимания значения опыта истории А. Шопенгауэром.

Исторический подход противоположен, по Шпенглеру, постижению природы именно тем, что здесь происходит распредмечивание содержания мира культуры, заключенного в знаково-символическую оболочку и включение его в опыт постижения истории. «Природа – это гештальт, в рамках которого человек высоких культур сообщает единство и значение непосредственным впечатлениям своих чувств. История – гештальт, из которого его фантазия стремится постичь живое бытие мира по отношению к собственной жизни и тем самым интенсифицировать ее действительность» [9, с. 134]. Непосредственные данные чувственности служат материалом для создания опытного постижения природных феноменов, которые затем подлежат теоретическому обобщению и поиску номологических констант, нужных для практического использования естествознания в целях покорения мира. Что же касается истории, то здесь, по Шпенглеру, понимание культурных реалий, распредмечивание их духовного содержания, постижение «судьбы» культур служит обогащению исторического опыта в ситуации современности и жизненным потребностям субъекта, творящего собственный мир. Эта установка прослеживается в обоих томах главного произведения Шпенглера и говорит о том, что он проводит мысль о постоянном «присвоении» содержания истории в ситуации современности, её константной смысловой интерпретации как «нашей», сопряженной с актуальным моментом.

Очевидно, что такого рода подход к постижению истории роднит построения Шпенглера в эпистемологическом плане с герменевтической парадигмой мысли, представленной в сочинениях Ницше (см.: [13, р. 366–377; 5, с. 267–284]). Действительно, ницшеанский перспективизм, опирающийся, в первую очередь, на такие основоположения его доктрины, как учение о вечном возвращении и воле к власти, генеалогическая стратегия рассмотрения минувшего были полностью ассимилированы в построениях Шпенглера и использованы в его морфологии культуры, ставшей базой «коперниканского» поворота в интерпретации истории. Смысл истории, воспринимающийся всегда сквозь призму опыта существования субъекта во времени вместе с другими людьми в горизонте собственного культурного мира, в такой перспективе подвержен постоянному пересмотру и обогащению на фоне вечного возвращения момента

минувшего и утверждения властных устремлений. История будет всегда прочитываться в изменяющемся ракурсе ее интерпретации сегодня, здесь и теперь. Однако шпенглеровские воззрения, близкие в этом отношении многим направлениям постклассической историософии от неогегельянских построений Б. Кроче и Р. Дж. Коллингвуда, герменевтики М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера и П. Рикёра до нарративистских, выдержанных в стилистике аналитической традиции концепций Л.О. Минка, Х. Уайта, Х. Кельнера и других авторов, вызывали у его современников множество вопросов, которые и сегодня продолжают нас интересовать.

Шпенглер провозглашает фикцией, своеобразным концептуальным фантомом понятие «человечество», которое для него лишь «пустой звук», и исходит из наличия лишь отдельных локальных культур [12, с. 28]. Поэтому практически все аналитики творчества этого автора говорят о наличии очевидного противоречия между его базовым онтологическим принципом монадологичности, уникальности, самодостаточности и непроницаемости для постороннего взгляда каждого из миров культуры и попыткой обозреть панораму всемирной истории, опираясь на опыт ее постижения. В данной связи Р. Арон иронически вопрошал: «Когда Шпенглер нам представляет замкнутые в себе “культуры”, не могущие общаться друг с другом, то он настолько превосходит опыт в смысле плюралистичности, насколько его превосходили философии истории в смысле единства... Шпенглер выбрал противопоставление “культур”, и он продвинул это противопоставление так далеко, что интерпретируемая буквально его теория исключает саму возможность его произведения. Если культуры не в состоянии понимать друг друга, то почему один Шпенглер может понимать все культуры?» [2, с. 19]. Формулируя таким образом «парадокс Шпенглера», Арон, несомненно, обнаруживает базовое противоречие историософского учения Шпенглера, которое исходит из метафизического постулата монадологичности культур. Очевидно, что такого рода теоретизирование в границах его учения невозможно без принятия базовых постулатов метафизики воли Ницше, но одновременно идея культурной монадологии приходит также в противоречие с самим духом «открытости» исторического опыта на службе жизни.

Провозглашение «непроницаемости» культурных миров для внешнего проникновения оказывается с точки зрения логических следствий такого мыслительного хода девальвирующим ценность исторического опыта и даже препятствующим антиевропоцентристской установке. Ведь если допустить, что культуры непроницаемы, а их миры, воплощающие души, имманентную судьбу, являются в кантовской интерпретации «мирами в себе», то их освоение в историческом опыте настоящего невозможно или же является внешней смысловой интерпретацией в ускользающем миге настоящего. В сущности, именно так представляет себе проблему сам Шпенглер, говоря о различии переживания одной и

той же формы культуры в разных культурных мирах, различии порождаемых при этом смыслов. «Смыслы непередаваемы. Ничто не в состоянии притупить глубокого духовного одиночества, пролегающего между существованиями двух людей, принадлежащих к разным породам. Пусть даже индусы и китайцы воспринимали друг друга как буддисты, это не делало их внутренне менее близкими. Те же слова, те же ритуалы, те же знаки – и тем не менее две разные души, и каждая шествует своей дорогой» [10, с. 58.], – рассуждает Шпенглер о восприятии буддизма в культурах Индии и Китая. Точно также, Ренессанс приносит рождение новых смыслов при интерпретации античных культурных форм, которые виделись в иной смысловой перспективе в греко-римском контексте. Перспективистское прочтение смыслопорождения в границах исторического опыта, стало быть, предполагает невозможность «имманентного» воспроизведения смыслов, живших в культурах минувшего, а всего лишь попытку придать жизнь и смысл формам культур, доступным интерпретатору сегодня. Поскольку же эпицентр перспективистской работы с опытом минувшего фактически сосредоточен в шпенглеровских построениях на платформе западной исторической мысли, реальные итоги его «коперниканского поворота», ориентированного в антиевропоцентристском ключе, вряд ли достигают своей цели. Да и центральным звеном шпенглеровской историософской рефлексии является именно закат Запада (см.: [7, с. 26]).

Выводы

В рамках собственного варианта теории локальных культур О. Шпенглер развивает достаточно оригинальную интерпретацию взаимосвязи исторического опыта и постигаемых на его основе культурных миров. В своих историософских построениях он исходит из философских идей Гёте и Ницше, а также обобщает практику исторических исследований XVIII – рубежа XX столетий. Представления Шпенглера относительно специфики исторического опыта антропологически фундированы и находят свое обоснование на базе неакадемической философии жизни Ф. Ницше. Человек, появляющийся на вершине иерархии форм природы и, в первую очередь, органической жизни, отличается именно наличием сознания и опыта истории, что позволяет ему быть открытым миру и постоянно находиться на пути самотрансценденции и властного утверждения своего господства по отношению к реалиям естественного окружения и себе подобным. Опыт человека как субъекта культуры, по Шпенглеру, интересобъективен и несет в себе время истории. Подобно Дильтею, Шпенглер порицает кантовскую концепцию опыта за «забвение времени и жизни», отвергает логизацию такового в духе гегелевского учения, но опирается при этом на идеи вечного возвращения, воли к власти

и генеалогическую стратегию Ницше. Исторический опыт, по Шпенглеру, выступает основанием постижения и одновременно созидания культурных миров.

Провозгласив «коперниканский поворот» в философии истории, Шпенглер отказывается от субстанциализма, линейного прогрессизма европоцентристского типа и гуманизма классической новоевропейской мысли, предлагая взамен рассмотрение культур как замкнутых и несоизмеримых единиц, чей опыт существования во времени, имманентные ему смыслы аутентично переживаемы изнутри лишь сопричастными ему субъектами. Рассматривая морфологию культур, Шпенглер предполагает метафизические основания их анализа, выдержанные в духе философии жизни: каждая из культур рисуется как органическое целое, обладающее душой и миром, проходя в своем становлении во времени стадии жизни, схожие с отдельным человеческим существом – детства, юности, расцвета и старости. Миры культуры, воплощающие их души и опыт существования во времени, сотканы из совокупности различных символических форм, среди которых особую роль играют их базовые символы, понимаемые на базе учения Гёте о «прафеномене». Разгадка смыслового содержания культур, его трансляция в историческом опыте за рамками таковых в настоящем являет серьезную проблему в границах заявленных Шпенглером принципов его историософии.

Базовый парадокс рассуждений Шпенглера, подмеченный Р. Ароном, состоит в претензии раскрыть морфологически содержание существовавших и существующих основных культур в динамике времени истории и одновременно в утверждении непроницаемости внутренних миров культур для внешнего наблюдателя, которому они даны лишь через явленные во вне формы. При такой постановке вопроса актуализация смысла культурных форм для носителя исторического опыта сегодня в чужеродной им культуре выглядит затруднительной. Ведь их аутентичный смысл явлен только обитателям культурных монад. Ницше, перспективизм и коррелятивная ему форма герменевтики которого были восприняты Шпенглером, никогда не говорил о смысловой закрытости культурных монад. Исторический опыт, воспроизводимый в построениях Шпенглера, является опытом человека поздней фаустовской культуры, которому не удастся осуществить желанную цель шага за грань европоцентристской установки. Несмотря на скептическое восприятие истолкования Шпенглером взаимосвязи исторического опыта и культурных миров, сложившееся ранее в западной академической историографии и философии минувшего века, его идеи сегодня актуализируются на фоне процесса глобализации и роста значимости плюрального многообразия форм мировидения, порождая интенсивные междисциплинарные дискуссии.

Список литературы

1. Ануфриева К.В. И. Кант и В. Дильтей: опыт и его временное изменение // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: Философия. 2020. № 1 (51). С. 284–298.
2. Арон Р. Измерения исторического сознания // Избранное: измерения исторического сознания. М.: Росспэн, 2004. С. 7–176.
3. Визгин В.П. Освальд Шпенглер и Мартин Хайдеггер // Философские науки. 2015. № 7. С. 68–82.
4. Гёте И.В. Введение в морфологию // Избр. философ. произведения. М.: Наука, 1964. С. 98–100.
5. Губман Б.Л. Современная философия культуры. М.: Росспэн, 2005. 535 с.
6. Свасьян К.А. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу // Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1993. Т. 1. С. 5–122.
7. Тавризян Г.М. Шпенглер, Хейзинга: две концепции кризиса культуры. М.: Искусство, 1988. 272 .
8. Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век: антология. М.: Юрист, 1995. С. 454–496.
9. Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. М.: Мысль, 1993. Т. 1. 667 с.
10. Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. М.: Мысль, 1998. Т. 2. 607 с.
11. Шпенглер О. Ницше и его столетие // Шпенглер О. История и политика: избр. соч.. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 243–260.
12. Шпенглер О. Пессимизм ли это? М.: Задруга, 1922. 40 с.
13. Babich V. Friedrich Nietzsche // A Companion to Hermeneutics. Ed. by N. Keane and Ch. Lawn. Malden; Oxford: John Wiley & Sons, Inc., 1915. P. 366–377.
14. Fink S., Rollinger R. Einleitung: Oswald Spenglers Kulturmorphologie – eine multiperspektivische Annäherung // Oswald Spenglers Kulturmorphologie. Eine multiperspektivische Annäherung. S. Fink und R. Rollinger Hrsg. Wiesbaden: Springer VS, 2018. S. 1–7.
15. Hughes H.C. Oswald Spengler A Critical Estimate. New-York: Scribners, 1962. 192 p.

O. SPENGLER: HISTORICAL EXPERIENCE AND CULTURAL WORLDS

K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The article is focused on the interpretation of the relationship between historical experience and the diversity of cultural worlds proposed by O. Spengler. The influence of the heritage of J.W. von Goethe and F. Nietzsche on its formation is revealed. In the context of the work, the anthropological foundations of Spengler's interpretation of historical experience are studied, referring to his vision in the Nietzschean perspective of eternal return and the will to power, as well as the genealogical strategy of understanding the past. Rejecting the sub-

stantialist-progressive classical schemes of historiosophical theorizing, Spengler proceeded from the existence of monadologically impenetrable cultural worlds in history. He understood their formation largely under the influence of Goethe's views on the «praphenomen». In the context of the article, Spengler's approach to the understanding of cultural worlds existing in time on the basis of historical experience is interpreted as a variant of hermeneutics. His doctrine immanent contradictions are analyzed.

Keywords: *historical experience, time, cultural morphology, cultural worlds, cultural symbol, understanding, meaning.*

Об авторе:

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

Author information:

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

УДК 930.1; 1(091)
DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.210

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И. БЕРЛИНА: ТРАКТОВКА КАТЕГОРИЙ МОНИЗМА И ПЛЮРАЛИЗМА

В.П. Потамская

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

Рассматривается история идей Исайи Берлина, представляющая собой историю изменения и смены моделей человеческого развития. Указывается, что его основные идеи представлены в виде дихотомий. Определяется сущность монизма и плюрализма в трактовке Берлина.

***Ключевые слова:** история идей, монизм, плюрализм, политическая теория.*

Исайя Берлин (1909–1997) внес большой вклад в исследования области этической и политической теории, а также в изучение истории идей. Его наиболее известные труды посвящены интеллектуальной истории свободы – одного из фундаментальных концептов западной цивилизации, являются наиболее читаемыми и обсуждаемыми [7].

Берлин известен, в основном, как историк идей, обладающий удивительной способностью проникать в умы философов прошлого и представлять яркие картины их видения мира. Как мыслитель, Берлин имеет склонность к концептуальному разграничению, а его основные идеи представлены в форме дихотомий, таких, как монизм и плюрализм, негативная свобода и позитивная свобода, Просвещение и Контрпросвещение, ежи и лисы [12].

Политическую теорию он понимал как, по существу, философскую, которую невозможно свести к вопросам формального или эмпирического характера, аналогичным математическим или физическим. В представлении Берлина, понятие «философия» предполагает некоторый элемент фатализма, поскольку на вопросы, озвученные в ходе исследования, невозможно получить однозначные и окончательные вопросы. Основная цель философских исследований состоит в том, чтобы оценить и преобразовать наши способы мышления и языкового использования, сделав их менее внутренне противоречивыми, осознавая при этом бесконечный характер исследования [16].

Интеллектуальная история, в представлении Берлина, а он считает себя именно историком идей, а не философом истории, – это история изменения и смены моделей человеческого развития, моделей, «в понятиях которых осмысливалось прошлое, тех художественных, богословских,

механических, биологических или психологических моделей, которые отражаются в области исследования, в постановке новых вопросов и использовании новых методик для ответа на вопросы, кажущиеся более интересными или существенными, чем те, что уже отжили свое» [3, с. 82].

Социально-экономические и политические импликации дают возможность охарактеризовать наиболее общие темпоральные характеристики, выявить принятые в исследуемую эпоху нормы, интересующие человека вопросы, по сути позволяя интерпретировать социальное и политическое мировоззрение эпохи, нежели сосредоточиться на осознании дистанции, разграничивающей произведение и воображаемый идеал абсолютной истины. Терминологический и понятийный аппараты, используемые людьми, являются следствием психологических, социальных, физических процессов, открытие которых является задачей той или иной эмпирической науки. «Именно по таким сдвигам в методах рассмотрения прошлого (или настоящего, или будущего), по идиомам и словечкам, по выраженным в них сомнениям и надеждам, страхам и идеалам, можно лучше всего судить о развитии политических идей и концептуального аппарата общества, а также его наиболее одаренных и выдающихся представителей» [3, с. 83].

В целом подходы к исследованию истории обусловлены развитием науки и искусства. Физика и математика оказали значительное воздействие на способы мышления относительно исторического процесса в XVIII в., историки XIX в. использовали многие метафоры и проводили аналогии с биологией и музыкой. Работы, написанные после Первой мировой войны, несут на себе значительный отпечаток развития психологии и социологии.

По Берлину, история не является наукой в классическом понимании, поскольку в истории используется небольшое количество специфических концепций и категорий исследования. Любые попытки сконструировать специфическую методологию приводят к тому, что они чрезмерно схематизировали опыт, не предлагая ответов на поставленные вопросы [2, с. 195]. В то же время история не является идентичной художественной литературе, но характеризуется тем, что в естественных науках осуждается как субъективность и интуиция. Однако любые призывы к подавлению моральных и психологических оценок историков, по Берлину, проистекают из смешения гуманитарных и естественнонаучных методологий [2, с. 196].

В отличие от философии истории, история – это интеллектуальная деятельность, цель которой состоит в том, чтобы представить историческое событие таким, каким оно было на самом деле, как фактический случай, непредвиденное обстоятельство или даже чрезвычайную ситуацию, без принятия всепонимающей и всеведающей точки зрения, без логического вывода о скрытом смысле данного события или истории в целом.

Для Берлина история больше похожа на умение или дар, чем на фактическое знание. В то же время она не препятствует вынесению суждений или применению здравого смысла – и только по этой причине она не может быть отнесена к науке [13, р. 34]. Любое исследование, в том числе и исследование по политической теории, предполагает исторический подход: «самое несходство, контраст, поражающий нас в прошлом, обеспечивает единственно релевантный фон, на котором черты, характерные для нашего собственного опыта, выступают с достаточной рельефностью, позволяющей их различить и описать» [3, с. 83]. Следовательно, необходимо осознать различия идей и терминологии, взглядов на происходящее, на способы, связывающие элементы опыта. «Историк этот не понимает ни того времени, ни своего собственного, если не чувствует контраста между тем, что было общим для Конта, Мадзини и Мишле, Герцена и Маркса, с одной стороны, и Макса Вебера, Уильяма Джеймса, Тони и Бирда, Литтона Стрейчи и Нэмира – с другой» [2, с. 182]. В целом линия развития интеллектуальной традиции Европы, без понимания которой невозможно понимание истории, видится Берлину как цепочка разрывов и различий.

В ходе исторического развития огромную роль играет появление, развитие и распространение идеи. «Когда идеями пренебрегают те, кто должны ими заниматься, то есть те, кто получил подготовку, позволяющую им критически рассматривать идеи, – они, эти идеи, иногда набирают силу и становятся неуправляемыми, приобретая неотразимую власть над массами людей, которые порой слишком ожесточаются, чтобы на них смогли повлиять критические доводы рассудка. Около ста лет назад немецкий поэт Гейне предупреждал французов, что нельзя недооценивать мощь идей: философские концепции, выношенные в тиши профессорского кабинета, могут разрушить цивилизацию» [1, с. 233].

Первыми из дихотомий идей, к которым обращается Берлин, являются идеи монизма/плюрализма, получившие значительную разработку в эссе «Еж и лисица», вдохновленном строкой «Лиса знает много секретов, а ёж – один, но самый главный». Подобная аналогия является одним из способов иллюстрации плюрализма, поскольку «лиса знает много вещей, потому что, как и еж, она знает еще одну важную вещь: выбор неизбежен» [7]. Эссе получило широкое обсуждение в ходе многочисленных дискуссий. К примеру, в данном контексте обсуждались и методологические ориентации Берлина. Так, М. Игнатьев считал Берлина «лисой, которая мечтала быть ежом» [12], Дж. Краудер, напротив, утверждал, что Берлин был «ежом, единственной целью которого была, по иронии судьбы, аргументация ценностного плюрализма» [8]. В оценке Д. Торсена, Берлин олицетворяет собой ежа, потому что он знает одну важную вещь: выбор – «постоянная характеристика положения человека

в мире» [16]. По словам Грея, Берлин – это еж, мысль которого сконцентрирована относительно единственного понимания ценностного плюрализма [11].

В понимании Берлина, ежи – мыслители, которые «связывают все с одним центральным видением мира», представляя в качестве его начала универсальный, связный, организующий принцип, единую определяющую идею, в терминах которой истолковывается все происходящее. Примеры мышления ежа – философские воззрения Платона, Данте Алигьери, Паскаля, Гегеля, Достоевского, Пруста, Ницше, Ибсена, Пруста, Броделя. Напротив, лисы – это те мыслители, для которых мир не может быть сведен к одной единственной идее, они преследуют множество целей, часто не связанных и даже противоречащих друг другу. «Лисицы» – это Геродот, Аристотель, Эразм Роттердамский, Шекспир, Монтень, Гете, Пушкин, Бальзак, Джойс. И в этой связи возникает закономерный вопрос, можем ли мы истолковать дихотомию ежа и лисицы как различия между монистом и плюралистом. Как отмечает С. Люкс, Берлин использует подобные аналогии в границах истории идей для того, чтобы продемонстрировать моральные и политические последствия принятия ограниченного видения мира ежей и одновременно исследовать мировоззрение мыслителей, которых он считал собратьями-лисицами. В его оценке, Берлин является «старомодной лисой», которая «осталась верна своим ранним эмпирическим взглядам» и никогда не интересовалась постэмпирической наукой, герменевтическим кругом или социальным конструктивизмом. С Люксом согласен С. Хэмпшир, описавший Берлина как «убежденного и спокойного эмпирика, который настаивает на том, что наш повседневный опыт, будь то личный или политический опыт, является истинной характеристикой реальности», принимающего мир как полностью реальным и существующим так, как мы его воспринимаем [14, р. 56].

Рассмотрим более подробно первый элемент дихотомии монизм – плюрализм. Свою политическую философию Берлин начинает с критики монизма [5]. В основе монизма лежит следующий тезис: «...на каждый истинный вопрос должен быть один, и только один, верный ответ, все другие ответы ложны, в противном случае вопросы не могут быть истинными. Если все ответы на социальные, моральные и политические вопросы будут получены, тогда люди будут следовать открытой истине» [4]. Монизм представляется Берлину не просто набором предпосылок, полученных посредством аналитического исследования различных монистических воззрений в истории. Скорее, монизм являет собой стиль мышления, состоящий из предпосылок, чувства реальности и перспективы видения мира. Исследуя проблему монизма, Берлин, в первую очередь, обращается к воззрениям Маркса, Гегеля, исторического материализма.

Монизм присутствует в западной философии с момента ее зарождения, и как объясняет Берлин, он покоится на «трехногом табурете», состоящем из следующих положений: а) существует один истинный ответ на все подлинные вопросы; все остальное – отход от истины, являющийся ложным; это относится как к вопросам поведения и чувств, т. е. к практике, так и к вопросам теории или наблюдения; 2) истинные ответы на подобные вопросы в принципе известны; 3) истинные ответы не могут противоречить друг другу, поскольку одно истинное предложение не может быть несовместимо с другим; ответы формируют единое гармоничное целое: это может быть логическая система, где каждый элемент логически влечет за собой другой и вытекает из других элементов, либо выступать как отношение частей к целому [15, p. 130].

Сторонниками монизма были многие выдающиеся философы западноевропейской традиции – Платон, Аристотель, Гельвеций, Гольбах, Д'Аламбер, Кондильяк, сторонники философии духа Вольтер и Руссо, убежденные, что при обнаружении подлинно верной методологии исследования истории, общества, морали, политики могут быть раскрыты истины, близкие истинам, обнаруживаемым в естественных науках. Стало быть, универсальные законы исторического развития могут быть обнаружены, а ответы на глобальные вопросы должны быть организованы в свете той истины, которая была установлена посредством правильных методов, какими бы они ни были [4].

Эпоха Просвещения внесла существенный вклад в поиск ответов на вопросы, которые ранее считались недоступными для человека, потому, что либо человек был плохо подготовлен для их понимания, либо они принадлежали внешнему миру, недоступному для восприятия. Успехи развития естественных наук породили убеждение, что аналогичные достижения, в том числе в вопросах морали и этики, могут быть получены и в гуманитарных дисциплинах посредством научного метода. К примеру, Берлин указывает на убеждения, проистекающие из монистических предположений в сочетании с рациональным методом применительно к политической философии: 1) единственная истинная цель людей – рациональное самоуправление; 2) цели всех разумных существ должны быть объединены в универсальный и гармоничный паттерн, который некоторые немногие люди готовы понять больше, чем основное большинство; 3) как только все люди станут полностью рациональными существами, они будут следовать рациональному закону, который является одним и тем же для всех, и, таким образом, человек достигнет освобождения [6, p. 21].

Позднее чрезмерная вера в разум философов Просвещения вызвала противодействие, известное как течение романтизма. Подпитываемые желанием обнаружить универсальные ответы на все загадки, французские философы стремились освободить человечество от цепей неоспоримых утверждений и верований, которые пронизывали множество

различных культурных наследий. Они думали о себе как о просветленных существах, которые полагали, что остальной мир погружен во тьму. Их миссия заключалась в том, чтобы вернуться в пещеру, освободить остальное человечество от ее цепей, вытащив его на солнечный свет. Очевидно, что завершающий элемент вышеприведенного утверждения – это трактовка монизма Берлина. Как отмечает Б. Гудвин, Берлин рассматривает монизм как образ мышления [10, р. 56], Л. Дэвис, в свою очередь, указывает, что Берлин никогда не переставал предупреждать о моральных и политических последствиях монистического способа рассуждений. Поэтому, с одной стороны, интеллектуальную деятельность Берлина можно рассмотреть как борьбу с монизмом [10, р. 57]. С другой стороны, лейтмотивом его работ является ценностный плюрализм.

По словам Торсен, в текстах Берлина преобладает «глубоко и исключительно английский» тип эмпиризма, основанный на здравом смысле. Это становится особенно очевидно, когда он отвергает этический монизм, состоящий в следующем: для того чтобы объяснить появление ценностного конфликта, монизм должен опираться на метафизическую установку, согласно которой все подлинные ценности или законные цели, которые у нас есть, в конечном счете должны быть согласованы друг с другом. Подобное постулирование мнимых априорных истин в этической теории совершенно неприемлемо для Берлина не только потому, что он отвергает их как ложные, но и потому, что он считает их «ответственными за убийство людей на алтарях великих исторических идеалов» [6, р. 212]. Следовательно, он не признает никаких причин за пределами области метафизических образов для того, чтобы поддерживать этический монизм.

Важность подобной трактовки монизма также заключается в следующем. Во-первых, учитывая, что плюрализм Берлина был задуман как альтернатива монизму, он не может быть полностью понят, не принимая во внимание то, против чего он призван бороться. Во-вторых, понимание восприятия монизма Берлина позволяет понять то, что он считает либерализмом. По словам Дэвиса, Берлин на протяжении всей жизни неоднократно исследовал монистические предпосылки различных политических мыслителей прошлого и никогда не переставал предупреждать о моральной и политической цене монизма в любых освещаемых темах – от Просвещения до романтического движения и от Французской революции до Русской революции. «Одно из глубочайших человеческих желаний – найти единую модель, в которую бы симметрично укладывался весь опыт прошлого, настоящего и будущего, опыт действительный, возможный и несостоявшийся. Часто это желание выражается в поверье о том, что некогда существовало какое-то гармоническое целое – “непосредственное единство чувства и мысли”, “единство познающего и познанного”, “внешнего” и “внутреннего”, субъекта и объекта, формы и содержания, “я” и “не-я”, которое впоследствии было каким-то образом нарушено; и

весь человеческий опыт заключается в бесконечных усилиях собрать осколки, восстановить единство, в попытке побега или выхода за категории – способы мышления, – расщепляющие, “убивающие” живую действительность, или отгораживающие нас от нее» [2, с. 218].

Подобные попытки понять ход исторического развития выразились в появлении представлении о том, что историческая трансформация должна разворачиваться в соответствии с неким образцом, отступление от которого глупо. Маркс, Энгельс, Плеханов, Шпенглер и другие представители историцистских воззрений были убеждены в наличии некоей модели или закономерности развития [2, с. 182]. Вместе с тем это подразумевает под собой попытку переложить ответственность человека, общества с эмпирического уровня на метафизический, исключающий идею моральной ответственности, что, по Берлину, является невозможным. Подобное стремление объясняется желанием убежать от реального мира в мир, удовлетворяющий какой-либо выбранной схеме исторического развития [2, с. 220].

Стало быть, в рамках монизма признается существование единственной гармонии во Вселенной, а политическим следствием данной теории является мнение, согласно которому те, кто знает, должны управлять теми, кто не знает. В политической сфере монизм также подразумевает под собой ряд допущений. Монистический образ мышления, в этой связи, видится Берлину следующим – это вера в универсальную объективную истину в вопросах поведения, в возможность создания совершенного и гармоничного общества, полностью свободного от конфликтов и несправедливости или угнетения – цель, ради которой никакая жертва не может быть слишком большой, если люди когда-либо собираются создать правление правды, счастья и добродетели, как, например, в представлениях Кондорсе. Конечно, среди критикуемых Берлином есть и утописты, чьи идеи носят монистический характер, однако логика приравнивания Берлином утопизма и тоталитаризма, предлагаемая Дэвис, – силлогизм, который звучит следующим образом: 1) монизм ведет к тоталитаризму; 2) утопизм – это форма монизма; 3) утопизм приведет к тоталитаризму [9], – не всегда корректна, поскольку к тоталитаризму может вести и преобразованная позитивная концепция свободы.

Итак, монизм предусматривает наличие единого истинного ответа на вопросы, касающиеся как человеческих дел, так и природного мира, составляющих великое повествование о мире, свободном от внутренних противоречий. Монизм является одним из столпов западной интеллектуальной традиции, восходящей к греческой философии, простирающейся от христианского Средневековья до эпохи Просвещения и вплоть до XX в. Монистический взгляд предусматривает восприятие мира как пазла, в котором мир и человеческое общество организуются как единая понятная структура. С монизмом связан плюрализм, отстаиваемый теоретиком. В эссе «Мой интеллектуальный путь» Берлин ставит плюрализм

в центр своих теоретических изысканий, заявляя, что ценностный плюрализм занимает своего рода золотую середину между монизмом, верой в то, что существует только одна подлинная ценность или одно объединенное величайшее благо, и моральным релятивизмом, верой в то, что не существует универсальных ценностей, а существуют только лишь локальные. В то же время и плюрализм, и монизм объединяет то, что они оба являются вариантами веры в то, что человек способен отделить добро от зла.

Список литературы

1. Берлин И. Две концепции свободы [Электронный ресурс]. // Четыре эссе о свободе URL: https://vtoraya-literatura.com/pdf/berlin_chetyre_esse_o_svbode_1992__ocr.pdf (дата обращения: 21.01.2021).
2. Берлин И. Историческая неизбежность [Электронный ресурс]. // Четыре эссе о свободе URL: https://vtoraya-literatura.com/pdf/berlin_chetyre_esse_o_svbode_1992__ocr.pdf (дата обращения: 21.01.2021).
3. Берлин И. Политические идеи в двадцатом веке [Электронный ресурс]. // Четыре эссе о свободе URL: https://vtoraya-literatura.com/pdf/berlin_chetyre_esse_o_svbode_1992__ocr.pdf (дата обращения: 21.01.2021).
4. Берлин И. Мой интеллектуальный путь [Электронный ресурс]. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2001_4/06.htm (дата обращения: 07.10.2020).
5. Грановская О.Л. Исая Берлин: политическая философия с русскими корнями // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Вып. 2, Т. 16. С. 93–105.
6. Berlin I. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 416 p.
7. Berlin I. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 2013. 384 p.
8. Crowder G. *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*. Cambridge: Polity, 2004. 256 p.
9. Davis L. *Isaiah Berlin, William Morris, and the Politics of Utopia* [Electronic resource]. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13698230008403313> (accessed: 23.01.2021).
10. Goodwin B. *The Philosophy of Utopia*. London: Frank Cass, 2001. 272 p.
11. Gray J. *Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press, 1997. 183 p.
12. Ignatieff M. *Isaiah Berlin: a life*. London: Vintage Uk, 2000. 356 p.
13. Jahanbegloo R. *Conversations with Isaiah Berlin*. New-York: Charles Scribner's Sons, 1991. 213 p.
14. Lukes S. *An Unfashionable Fox* // *The Legacy of Isaiah Berlin* / ed. by R. Dworkin, M. Lilia, R.B. Silvers. New-York: The New York Review of Books, 2001, P. 107–115.

15. Martins A.V. Pluralism v. Relativism. An Appraisal of Isaiah Berlin's Defence of Pluralism [Electronic resource]. URL: https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/18986/1/TeseMA_AMartins_104013009%20%281%29.pdf (accessed: 07.10.2020).
16. Thorsen D.E. The Politics of Freedom A Study of the Political Thought of Isaiah Berlin and Karl Popper, and of the Challenge of Neoliberalism [Electronic resource]. URL: <https://www.duo.uio.no/handle/10852/13298> (accessed: 07.10.2020).

BERLIN'S INTELLECTUAL HISTORY: INTERPRETATION OF MONISM AND PLURALISM

V.P. Potamskaya

Tver State Technical University, Tver

The article is devoted to I. Berlin's history of ideas, which is the history of change and shifts of models of human development. It is pointed out that his main ideas are presented in the form of dichotomies. The essence of monism and pluralism, in Berlin's interpretation, is examined.

Keywords: *history of ideas, monism, pluralism, political theory.*

Об авторе:

ПОТАМСКАЯ Вера Павловна – кандидат философских наук, доцент кафедры медиатехнологий и связей с общественностью ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: potamskaya.v@yandex.ru

Author information:

POTAMSKAYA Vera Pavlovna – PhD (Philosophy), Associate Professor of the Dept. of Media Technologies and Public Relations, Tver State Technical University, Tver. Email: potamskaya.v@yandex.ru

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.219

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И МЕТАФИЗИКА КОНЕЧНОСТИ М. ХАЙДЕГГЕРА¹

Б.Л. Губман, К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Итогом размышлений Хайдеггера над проблемой исторического опыта в ранний период формирования его взглядов стала метафизика конечности, феноменологически запечатлевающая «вот-бытие» (Dasein) как несущего в себе историчность. Построения философа опираются на аналитику взаимосвязи опыта и временной составляющей его конституирования в творчестве Канта, Гуссерля, Дильтея и графа Йорка фон Вартенбурга. Хотя Кант подвергся острой критике Дильтея за тотальное забвение времени и жизни, он трактуется Хайдеггером как теоретик, чья концепция продуктивного воображения привела к идее создания критической метафизики. На базе феноменологического метода, воспринятого в учении Гуссерля, Хайдеггер провел аналитику «бытия-в» в книге «Бытие и время». Прочитав Дильтея в свете его диалога с графом Йорком, Хайдеггер предпринял онтологическую интерпретацию его учения об историческом опыте, воплотив ее в системе экзистенциальных характеристик такового. Переосмысление идей Дильтея привело его к центральному выводу метафизики конечности о том, что аналитика исторического опыта необходимо ведет к заключению об историчности «бытия-в», делающей возможным и постоянно воспроизводимым знание о минувшем.

Ключевые слова: исторический опыт, метафизика конечности, историчность, «критика исторического разума», теория продуктивного воображения И. Канта, феноменология времени Э. Гуссерля, теория исторического опыта В. Дильтея и П. Йорка фон Вартенбурга.

Фундаментальная онтология М. Хайдеггера возникает на базе критики всей предшествующей метафизической традиции, начиная с ее вариантов, сложившихся в наследии Платона и Аристотеля, и заканчивая критико-эпистемологическим подходом к пониманию ее задач И. Канта и неклассической версией метафизики воли Ф. Ницше. Хайдеггер проникает в глубины метафизического мышления, демонстрируя ограниченность всех предшествующих конструкций, возникающих в его поле. Такого рода направленность в одинаковой мере присуща его творчеству на всех этапах, хотя имеются и существенные нюансы ее выражения в раз-

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

личные периоды его философской карьеры. Одновременно, нанося эшелонированный и глубоко выверенный удар по метафизической традиции на несхожих фазах ее эволюции с позиций феноменологической аналитики человеческого существования, Хайдеггер отнюдь не порывает с ней окончательно. Замысел создания на феноменологическом основании собственного учения был реализован им как метафизика конечности, раскрывающая существование человека в мире в его базовых константах. Зброшенность человека в мир оказывается фундаментальной реальностью, открывающей ему возможность связи с тотальностью, безбрежным океаном бытия. Создавая метафизику конечности, Хайдеггер обращается к основаниям ее конструирования, которые были забыты его великими предшественниками: метафизика конечности выстраивается, отправляясь от опыта присутствия человека во времени истории. Хайдеггер критикует кантовское понимание опыта в том ракурсе, который был продиктован полемикой с ним В. Дильтея и графа П. Йорка фон Вартебургга, не забывая одновременно об уроках работ Э. Гуссерля, посвященных феноменологии времени². Так возникает в свете аналитики исторического опыта новый вариант метафизику конечности, который первоначально не предвещался академической философией жизни и феноменологией. В его границах складывается одновременно и новая версия «критики исторического разума», которая дает развернутое экзистенциально-герменевтическое истолкование присущего человеку способа постижения минувшего. Попытаемся рассмотреть трактовку исторического опыта как основания метафизику конечности, которая была предложена Хайдеггером.

Кантовская трактовка продуктивного воображения как путь к метафизику конечности М. Хайдеггера

Метафизическое теоретизирование, начиная с эпохи его формирования в Античности и вплоть до его критического переосмысления в построениях И. Канта, было ориентировано на постижение бытия как такового путем чистого умозрения, позволяющего проникнуть за пределы феноменально явленного, постижимого в опытной сфере. Конструирование бытийных оснований мира в границах классической метафизику предполагало выявление его субстанциальной первоосновы, которая затем интерпретировалась как порождающая различные слои сущего, вещные проявления. «Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а

² Формированию воззрений Хайдеггера в ранний период его творчества посвящены работы Ч. Бамбаха, Д. ван Бурена, Т. Кизила, Х. Танабе, О. Пёггелера, Р.К. Шарфа и других зарубежных авторов. В России этот вопрос обстоятельно рассмотрен в трудах П.П. Гайдено, В.Д. Губина, И.В. Молчанова, Н.В. Мотрошиловой, И.А. Михайлова, М.А. Кисселя, В.А. Подороги и других аналитиков его творчества.

также то, что ему присуще само по себе» [2, с. 119], – характеризует предмет метафизики Аристотель. Метафизические посылки обычно понимались как значимые для интерпретации человека, эпистемологических проблем, этики, трактовки общественной жизни, государственно-политической сферы и т. д. Вполне естественно, что такого рода подход отнюдь не предполагал обращения к историческому опыту как основанию решения метафизических проблем: бытие при всех различиях его истолкования классической западной философской мыслью представлялось как вечно пребывающее в своем единстве и самоидентичности, независимое от его постижения субъектом, темпоральных условий такового.

Кант поставил под вопрос саму способность метафизического конструирования представлений о бытии как таковом, заговорив о важности эпистемологической рефлексии по поводу предпосылок подобного рода теоретизирования. Естественно, что его критика познавательных возможностей субъекта, выявившая возможности и ограниченность всего спектра познавательного потенциала не только чувственности и рассудка, но и разума с его претензией создания осмысленных конструкций предельных реалий существующего, выходящих за границы опытно постижимого, стала вызовом классической метафизике. Для многих его современников Кант предстал как философ, подрывавший саму возможность построения обоснованных метафизических представлений о мире. Однако при всем радикализме кантовской философской программы она отнюдь не стала финальным пунктом эволюции европейской метафизики, а подготовила трансформацию ее лика. Повергая в прах стереотипы теоретизирования классической европейской метафизики, Кант создал новое мыслительное пространство для построения критической метафизики, которая предполагала обнаружение жесткого контура познавательных возможностей субъекта и одновременно выдвижение таких допущений относительно предельных оснований существующего, которые бы отвечали критериям рационально-логической обоснованности, заданным его эпистемологической доктриной. «Итак, всякое чистое априорное знание, – резюмирует свое видение критической метафизики Кант, – благодаря особой познавательной способности, служащей для него единственным источником, образует особое единство, и метафизика есть философия, которая должна изложить это знание в таком систематическом единстве» [4, с. 688]. Критическая метафизика рисовалась Канту новым образом философского мировидения, позволяющим выработать обоснованную стратегию постижения многообразия явлений природы и порожденной деяниями людей реальности.

Правда, создавая арматуру собственного варианта критической метафизики, Кант отнюдь не мог предполагать, что и его критико-метафизические конструкции вскоре подвергнутся ожесточенной атаке со стороны представителей философии жизни, которые вменили ему в вину прежде всего тотальное «забвение времени и жизни». Штурм твердынь

кантовской критической метафизики имел под собой серьезное основание: кенигсбергский мыслитель действительно исходил из «чистоты» теоретического разума, намечающего абрис мира, который, как ему представлялось, был созвучен построениям творцов классического естествознания, вдохновлялся идеями его кумира – И. Ньютона, но оставлял в «эскизном» состоянии панораму жизни человека во времени истории.

Критическая метафизика Канта опиралась, согласно замыслу ее создателя, на синтез опыта и обнаруженной априорной структуры сознания. При этом, хотя он и декларировал в качестве возможной предметности созданных им метафизических конструкций не только природный, но и возникающий в деяниях людей социокультурный мир, они в основном базировались на понимании опыта, запечатлевающим пребывание субъекта в предметно-вещном окружении. Опыт, о котором пишет Кант в «Критике чистого разума» и «Пролегоменах», опирается на синтез феноменально-данного на базе априорных форм чувственности – пространства и времени, а также деятельности рассудка. При этом, рассуждая о пространстве как внешней форме чувственности и опыте как внутренней форме чувственности, дающих возможность создания чувственных образов, поступающих затем в распоряжение рассудка для последующей категоризации, Кант совершенно не задумывается об историческом измерении опыта. Все дело в том, что время как априорная форма чувственности в формате трансцендентальной эстетики не обладает у него историческим измерением. Сам формат работы с феноменами сознания на уровне трансцендентальной эстетики ориентирован прежде всего на рефлексию возможности создания эмпирического знания, составляющего фундамент ньютоновского видения природно-физического универсума. Пространство и время у Канта можно с известной долей упрощения охарактеризовать как абсолютные условия существования ньютоновского природно-физического универсума, «трансплантированные» в сферу сознания для формирования эмпирического образа предметного мира, который предполагает сокрытость материальных «вещей в себе». Такое понимание опыта и рассудочной деятельности служит делу философского обоснования ньютоновской механики на базе трансцендентализма.

Путь Хайдеггера к построению метафизики конечности и обнаружению исторического опыта как ее важнейшего основания лежал через рефлексивное осмысление тех способов построения метафизического видения мира, которые сложились в процессе эволюции европейской философии. Вполне естественно, что, принимая во внимание трактовку задач «критики исторического разума» с позиций Дильтея, выступившего с порицанием Канта за тотальное «забвение времени и жизни», Хайдеггер попытался выяснить возможность обнаружения в массиве идей основоположника трансцендентальной философии те, которые были созвучны сформулированной им самим цели создания метафизики конечности.

Дильтей, как известно, выступил с жесткой критикой любых вариантов метафизического теоретизирования, прибегая к трансцендентальной рефлексии психологических оснований наук о духе. Прислушавшись к дильтеевской интерпретации задач «критики исторического разума», Хайдеггер одновременно задумался о возможности обнаружения предпосылок метафизики конечности в программе создания критической метафизики Канта. Такого рода мыслительная работа шла не только до публикации основного труда первого творческого этапа эволюции хайдеггеровского учения «Бытие и время» (1927) [7], но и сразу после его появления. Она представлена в первую очередь в давосских лекциях «О “Критике чистого разума” Канта и задаче обоснования метафизики» (1929) и книге «Кант и проблема метафизики» (1929).

Размышляя о причинах собственного обращения к «Критике чистого разума» как труду, в котором обнаруживаются многие вопросы, релевантные идеям «Бытия и времени», Хайдеггер писал в предисловии к четвертому изданию книги «Кант и проблема метафизики», что во время создания этого произведения он был движим побуждением найти в трудах кенигсбергского мыслителя постановки вопросов, созвучные его собственному подходу к разработке фундаментальной онтологии. Эта тема попадает в сферу его внимания уже при чтении лекций в Давосе в зимнем семестре 1927/1928 г., когда он замечает при внимательном анализе тех частей «Критики чистого разума», которые посвящены проблеме взаимосвязи времени и способности воображения, а также схематизма рассудка, существование их созвучия с вопросами, поднимаемыми в «Бытии и времени». Хайдеггер говорит о том, что Кант виделся ему своеобразным «адвокатом» в деле по защите оснований созданной им фундаментальной онтологии, а его текст убежищем от критических аргументов, адресованных таковой. Правда, позже, как признается он в 1973 г. в упомянутом предисловии к четвертому изданию книги о Канте, пришло желание уйти от такого оправдания собственных мыслительных ходов через кантовские построения. Хайдеггер даже говорит о том, что кантовская постановка проблемы бытия «чужеродна» по отношению к выраженной им в «Бытии и времени» [12, р. XVIII]. Тем не менее Хайдеггер отнюдь не отказался в целом от идеи обнаружения абриса новой критической метафизики, созданной Кантом, о чем свидетельствуют многочисленные переиздания его труда.

В процессе написания «Критики чистого разума» Кант, с точки зрения Хайдеггера, столкнулся с вопросом обоснования возможности метафизики в пределах разработанного им видения познавательного процесса. При этом он исходил из значимости обоснования имманентных возможностей онтологии (*metaphysica generalis*) как задающей принципиальную основу рациональной теологии, космологии и психологии – *metaphysica specialis*. Онтическая предметность рассмотрения в рацио-

нальном ключе подходов к Богу, миру природы и человеку, как интерпретирует кантовский подход Хайдеггер, должна была получить онтологическое обоснование со стороны *metaphysica generalis*. Для этого Кант, по мысли Хайдеггера, производит детальное изучение механизма познавательных способностей субъекта, его априорных оснований, позволяющих синтетически расширять знание, выстраивая и допущения критико-онтологического характера. В этой связи стоит вспомнить, что Хайдеггер укрепляет собственное видение задач метафизики конечности уже после публикации «Бытия и времени», где она была представлена как феноменологически фундированная на базе освоения представлений об историческом опыте, представленных в диалоге Дильтея с Йорком фон Вартебургом. Дильтей, чьи уроки были учтены Хайдеггером, был антиметафизически ориентированным теоретиком, но мысль создателя фундаментальной онтологии была направлена на доказательство необходимости синтеза метафизики и экзистенциально истолкованной историчности.

Внутренняя логика кантовского труда, как понимает его Хайдеггер, заключается в обнаружении полярности чувственно данного и возможности его рассудочного синтеза. Кант рисуется им как теоретик, который раскрывает за устремленностью познания на постижение феноменально-данного конечность человеческого существования, ибо то, что представлено в границах его мысли как «вещь в себе», указывает на противоположную ему непостижимую бесконечность. Опыт формируется, по Канту, прежде всего на базе априорных форм чувственности – пространства и времени. Хотя Хайдеггер вполне сознавал, что кантовское понимание пространства и времени как чистых априорных форм внешнего и внутреннего созерцания не несет в себе прямо их трактовки в качестве онтологических констант человеческого существования и служит по преимуществу для экспликации познавательных актов, сфокусированных на природно-вещных объектах, он выстраивает свое рассмотрение таковых как своеобразное предвосхищение кенигсбергским мыслителем собственных построений.

Рассудок рассматривается Кантом как мыслительная способность, связанная с понятийным обобщением чувственного содержания сознания, категоризацией его данных. Он обеспечивает возможность завершения формирования опыта в его конкретности. В то же время рассудок поднимается над данностью содержания опыта в стремлении его понятийного обобщения, категориально-умозрительного конструирования образа мира, которое оценивается Хайдеггером как выражение его онтологического потенциала. В этом выражается своеобразный динамизм познания, позволяющий увидеть за мыслительной активностью порыв трансцендирования существующего состояния. Полярность опыта и рассудочной деятельности, по Хайдеггеру, заставила Канта искать опосредующее звено, задающее взаимодействие между ними. В этом качестве

выступает в первом издании «Критики чистого разума» трансцендентальная способность воображения, обращение к которой, в прочтении Хайдеггера, означало отыскание Кантом не только важного эпистемологического звена его учения, но и раскрыло в перспективе горизонт построения метафизики конечности.

«Кантовское обоснование метафизики, – пишет Хайдеггер, – ведет к трансцендентальной способности воображения. Она является корнем обоих стволов познания – чувственности и рассудка. Как таковая, она делает возможным изначальное единство онтологического синтеза. Этот корень, однако, укоренен в изначальном времени. Изначальное основание, открывающееся в обосновании, – это время» [12, р. 141]. Способность воображения, обнаруженная Кантом в ходе аналитики взаимосвязи опыта и рассудочной способности создания понятий, действительно представляет собой важное и глубоко оригинальное звено его эпистемологического учения. В процессе разработки учения о трансцендентальных основах воображения Канту удалось показать, как на базе времени, являющемся важнейшим априорным условием формирования уникальных образов воспринимаемых предметных реалий, возникает возможность не только сохранения таковых, но и их своеобразной «обработки», синтетического обобщения и схематизации. Схематизм предстал важнейшим подспорьем работы рассудка, опирающегося на обобщенные чувственные образы для создания понятий. Рассуждая о схематизме, порожденном трансцендентальной способностью воображения, Кант продемонстрировал, как опыт пребывания во времени ведет к порождению новых понятий, категориальных ресурсов мысли, продуцирующих обновление видения мира. Для Хайдеггера, рассматривающего такой итог кантовского обсуждения условий создания критической метафизики, выводы кенигсбергского мыслителя стали основанием заключения, что метафизика конечности должна быть выстроена на базе понимания того непреложного факта, что опыт пребывания во времени составляет горизонт постижения бытия. Диалог с Кантом стал для Хайдеггера условием своеобразной историко-философской легитимации основополагающего принципа метафизики конечности, предполагающего заброшенность «Dasein» в поток времени в качестве отправного пункта ее создания.

Аналитика исторического опыта и герменевтический горизонт постижения минувшего: диалог М. Хайдеггера с В. Дильтеем и П. Йорком фон Вартенбургом

Создавая на базе феноменологии собственный вариант метафизики конечности, Хайдеггер опирается на учение об историческом опыте, видение которого складывается у него под влиянием наследия Дильтея и Йорка фон Вартенбурга. При этом, принимая многие тезисы истолкования задач «критики исторического разума» Дильтея, рождаемую им перспективу постижения минувшего, Хайдеггер намеренно отказывается от

обсуждения принципиальной для этого автора антиметафизической установки, онтологизируя в те представления об историческом характере опыта, которые составляют основу его герменевтики. Программа «критики исторического разума» Дильтея служила делу разрушения любых конструкций субстанциального типа, призванных эксплицировать развитие человеческого сообщества в динамике времени. Однако создавая собственную герменевтическую установку, Дильтей настойчиво не желал замечать, что над руинами отживших свой век и повергнутых философской критикой метафизических схем истории устойчиво возвышалась неразрушимая цитадель бытийного постоянства пребывания человека в потоке времени. Продолжая дело «критики исторического разума», начало которому положил Дильтей, Хайдеггер полагает, что герменевтическая программа его предшественника неминуемо ведет к необходимости признания онтологического характера опыта «заброшенности» человека в поток истории³. Именно это положение метафизики конечности стало в его варианте герменевтического учения отправным пунктом «критики исторического разума», направленным против любых типов догматического соиздания схем истории.

Размышляя о значении понимания Дильтеем специфики постижения истории как стимулированной внутренним опытом переживания времени, Хайдеггер писал в «Бытии и времени», что разработанный им вариант герменевтики отмечен печатью психологизма. «Все центрируется в “психологии”, которая призвана понять “жизнь” в ее исторической взаимосвязи развития и воздействия как способ, каким человек есть, как возможный предмет наук о духе и тут же как корень этих наук. Герменевтика есть самопрояснение этого понимания и лишь в производной форме методология историографии» [7, с. 398]. Хайдеггер рисует теоретические искания Дильтея как фиксирующие специфику исторического опыта, но одновременно не выходящие за уровень онтической констатации его характеристик, тогда как сама специфика изучаемых им реалий взывала к переходу в глубинно-онтологическую плоскость его аналитики. Обсуждая значимость такого переосмысления трактовки Дильтеем проблемы исторического опыта как базы герменевтики, Хайдеггер подметил, что именно граф Йорк побуждал Дильтея рассмотреть феномен историчности как глубинный и, по сути, превышающий любые событийные, онтические проявления таковой. В приводимой Хайдеггером в «Бытии и времени» ссылке на письмо графа Йорка Дильтею от 21.10.1895 г. акценти-

³ Как полагает британский исследователь Р.К. Шарф, присутствие сильного влияния идей Дильтея отчетливо проявляется приблизительно с 1919 г. и прогрессивно нарастает в 1920-е гг., преобладая даже над воздействием учения Гуссерля. «Описания интеллектуального развития Хайдеггера, разумеется, – пишет он, – тяготеют к акценту влияния Гуссерля. Тем не менее, ранний курс лекций (1919–25) четко указывает на большее влияние Дильтея» [13, Р. 133].

руется значимость разграничения историчности и ее онтических проявлений [11, S. 191]. В более раннем труде «О понятии времени» (1924) он ссылается также на письмо графа Йорка Дильтею от 04.06.1895 г., где говорится об их «общем интересе – понять историчность» [11, S. 185]. В контексте этого труда, во многом инициированного, как поясняет сам Хайдеггер, публикацией переписки двух немецких мыслителей, а также доклада «Понятие времени» (1924), прочитанного им в Марбургском университете, становится более определенным тот путь, который привел к созданию концепции исторического опыта, запечатленной в финальном варианте в метафизике конечности, представленной в «Бытии и времени».

Поясняя в своей работе «О понятии времени» тот вклад, который внесли в обсуждение проблемы исторического опыта и его онтологического содержания Дильтей и граф Йорк, Хайдеггер писал: «У Дильтея мы находим законченные, обширные исследования. Всякая дальнейшая работа в первую очередь должна соотноситься с ним. Что касается Йорка, то от него остались лишь отдельные, почти всегда принципиальные соображения и тезисы, которые у него появляются в рассеянном виде в ходе совместной с товарищем работы. Они говорят о том, что в занимаемой ими общей боевой позиции он оказывается как бы впереди. Он видит гораздо острее и мыслит радикальнее» [10, с. 10–11]. Одновременно, подчеркивая различия двух участников мыслительного диалога, Хайдеггер предостерегает своих читателей от абсолютизации роли одного из них, говорит об их совместном движении к постижению онтологического измерения исторического опыта как взаимодополнительном, сочетающем разные перспективы его видения в финальном едином синтезе. Поэтому он призывает «читать дух графа Йорка» и последовательно «служить делу Дильтея»⁴. Конечно же, для него в итоге важен именно вклад Дильтея и графа Йорка в стремлении к тому предполагаемому пункту, который задан установкой его собственной метафизики конечности.

Сильной стороной философской мысли Дильтея Хайдеггер считает четко рефлекслируемую им опору собственных герменевтических построений на «внутренний опыт», факты сознания. Действительно, выдвижение на авансцену мысли Дильтея проблемы историчности опыта стало продуктом его глубокого рефлексивного самоанализа, в свете которого он вступил в полемику с кантовской интерпретацией этого феномена (см.: [1]). Кант, как известно, определяет опыт как своеобразный финал синтеза чувственно-данного на базе чистых априорных форм созерцания – пространства и времени, а также деятельности рассудка. Не обращаясь в данном контексте к вопросу о природе продуктивного воображения, который станет центральным в книге «Кант и проблема метафизики»,

⁴ Анализ диалога Дильтея и графа Йорка, его влияние на мысль Хайдеггера представлен в монографии И.А. Михайлова (см.: [5, с. 15–23]).

Хайдеггер в работе «Понятие времени», а также в одноименном марбургском докладе, по сути, солидаризируется с дильтеевской критикой того видения опыта, который был предложен Кантом. Дильтей, как известно, говорит о том, что в основе истолкования опыта Кантом лежит представление о времени, которое применимо лишь к природно-вещным образованиям, но ни в коей мере не приложимо к переживанию стремительного изменения потока жизни, отождествляемого им с историей. В своем понимании изначальной историчности, временного характера опыта он прямо солидаризировался с Августином. В ряде фрагментов поздних работ Дильтея просматривается даже стремление увидеть в историчности опыта бытийное измерение вопреки его стойкой антиметафизической установке. Однако этого финального шага Дильтей не совершает, давая основание графу Йорку для критики его подхода как сопряженного с всецело онтической интерпретацией исторического, которым пропитан человеческий опыт.

Аналитика историчности опыта, вырисовывающаяся в поздних работах Дильтея на базе разработанного им трансцендентального способа рефлексивного осмысления психической реальности, представляется Хайдеггеру весьма близкой его собственному способу работы с потоком опытно данного в перспективе феноменологической стратегии Э. Гуссерля. Обращаясь к обоснованию возможности применения феноменологической методологии к дескрипции предметности исторического опыта, Хайдеггер говорит, что «феноменология до такой степени не “техника”, что она как раз требует, чтобы род предпринимаемого изыскания каждый раз вытекал из самих вещей» [10, с. 24]. Данному ее пониманию, по его собственному замечанию, он обязан самому создателю этой методологической платформы – Гуссерлю. Одновременно не сложно заметить, что не только трансцендентально-феноменологический способ работы с реалиями сознания, но и проработка Гуссерлем предметности опыта пребывания человека во времени стали предпосылкой подхода Хайдеггера к постановке задач построения метафизики конечности.

Рассматривая задачу собственного феноменологического учения о природе времени как имманентного измерения сознания, Гуссерль писал: «Мы стремимся привести к ясности *Arjoigi* времени, исследуя сознание времени, выявляя его сущностное конституирование и выделяя специфически присущие времени содержания схватывания и свойства актов, к которым сущностно принадлежат априорные законы времени» [3, с. 12]. Для гуссерлианского подхода к этой проблеме было свойственно рассмотрение сознания как неотрывного от его временного измерения. Гуссерль обратился к изучению феномена сознания времени частично уже в «Логических исследований», а затем прицельно в своих лекциях 1905 и 1910 гг. и не оставлял этого сюжета вплоть до написания книг «Картезианские размышления» и «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». В его интерпретации феномена времени,

как подчеркивает И.В. Молчанов, кроме воздействия идей И. Канта и Ф. Brentano, заметно и определенное влияние философии жизни [6, с. XII]. В то же время известно его критическое отношение к трактовке Хайдеггером задач метафизики конечности, онтологизирующей опыт присутствия человека во времени истории.

Исторический опыт, по Хайдеггеру, позволяет выстроить метафизику конечности, раскрывающую, что бытие немислимо вне перспективы времени, носителем которого является человек. «Сущность человека, – говорит он, – следует постигать и обосновывать сообразно скрытому в начале указанию внутри вопроса о бытии как то место, в котором бытие нуждается для самораскрытия» [8, с. 276]. «Бытие-тут» человека оказывается тем пунктом, в котором открывается бытие через горизонт опыта его пребывания во времени. Основной вопрос философии о постижении бытия сквозь призму опыта пребывания во времени возможен в своей постановке именно и исключительно в таком ракурсе. «Спрашивая о природе времени, мы должны спрашивать о природе человека. Основной вопрос, т. е. вопрос о бытии и времени, влечет нас к вопросу о человеке. Говоря более обобщенно, вопрос о сущем, если мы действительно разворачиваем его до основного вопроса, приводит нас к вопросу о человеке [9, с. 153]. Дильтеевская аналитика исторического опыта, таким образом, ведет к пониманию такового как скрывающего в себе историчность как основополагающую характеристику «Dasein». И только после осознания этого обстоятельства Хайдеггеру представляется возможным подойти к теме обоснования возможности исторического познания, продолжая уже в ракурсе метафизики конечности начатую Дильтеем «критику исторического разума».

Онтологическое прочтение содержания исторического опыта, как представляется Хайдеггеру, должно быть последовательно феноменологически проработано, с целью фиксации исходной историчности «Dasein». Таковая расшифровывается через сеть предлагаемых им экзистенциалов, очерчивающих характер «заброшенности» «вот-бытия» в поток времени. В первую очередь он обращается к размышлениям об изначальной конституируемости мира человека через «заботу» как единство временных модусов его существования.

Опыт историчности, по Хайдеггеру, для «вот-бытия» означает прежде всего феноменологически запечатлеваемое присутствие в мире. Он полагает, что заброшенное в мир «вот-бытие» рефлексивным усилием запечатлеывает наличие мира, чтобы затем зафиксировать сущее, которое есть в нем, и проследовать к постижению акта «бытия-в» как такового. «Вот-бытие означает бытие в мире. «В-мире-бытие» имеет характер озабочения (Besorgen)» [10, с. 28]. Таким образом феномен мирности «вот-бытия» наделяет его характеристиками, с одной стороны, пребывания в чем-то, что есть и обладает значимостью, а с другой, кроме этой налич-

ности в определенной диспозиции к тому, что открывается как многообразие сущего, вдобавок еще и как «озабоченность», предполагающая постоянное скольжение вперед по временной игле. Сам по себе опыт историчности, если препарировать его в хайдеггеровском ключе, феноменологически онтологизируя подмеченные еще Дильтеем состояния фиксации жизненного потока, означает обнаружение конечным существом тотальности существующего через значимый горизонт мира как данности, которая одновременно обладает временной составляющей. В этом и состоит непреодолеваемый при феноменологической аналитике метафизический компонент конечного состояния человеческого бытия, которому через «мирность» открывается неизречимая тотальность бытия.

Если следовать дальше по канве рассуждений Хайдеггера, ищущего в дильтеевской трактовке исторического опыта свою «онтологическую правду», то тема присутствия в мире неминуемо приходит к моменту обнаружения в нем, кроме предметно-вещного компонента и наделенных жизнью и одушевленных живых существ, еще и других людей. «Вот-бытие (“Dasein”) как “бытие-в-мире”, – замечает Хайдеггер, – одновременно есть бытие-друг-с-другом (Miteinandersein)» «Dasein» [10, с. 34]. Он замечает, что присутствие другого составляет ту черту «вот-бытия», которая столь же исходна при его характеристике, как и «бытие-в-мире». Это «бытие-друг-с-другом» представляется ему столь исходной характеристикой пребывания в мире, что даже при прямом отсутствии партнера рядом с собой человек живет как бы при потенциальном присутствии визави. Это действительно происходит не только при конструировании образа себя, требующего соизмерения с позицией другого или же других, но и при обращении к осмыслению того, что противостоит субъекту как фрагмент природы или же «второй природы», созданной при участии человека. Общество также конструируемо как итог взаимодействия субъектов. Само «бытие-друг-с-другом» предполагает процесс говорения, коммуникации, которая осуществляется через язык [10, с. 40]. Номинация реалий мира через язык, коммуникативный поиск смыслов, означенных феноменов мира, их постоянное переосмысление запечатлеваются в опыте существования человека во времени.

Экзистенциал «заботы» предназначен для означения феномена постоянного присутствия человека в потоке времени с его основными измерениями настоящего, прошлого и будущего. Подобно Дильтею, Хайдеггер не скрывает, что его собственное понимание времени и его измерений вдохновлено философией Августина, ссылаясь на известные фрагменты 11-й кн. «Исповеди» [10, с. 26]. Время как «озабоченность» раскрывается, по мысли Хайдеггера, прежде всего в постоянном самопревосхождении «вот-бытия» по направлению в будущее. Озабоченность тем, что есть сейчас, в настоящем оказывается побуждающим к этой устремленности в грядущее. «“Устремленность-на” как бытие-в-будущем вовлекает нас в настоящее то, что является предметом заботы» [10,

с. 87]. Поэтому Хайдеггер в полемике с Августином, для которого настоящее есть основная ипостась времени, объединяющая прошлое и будущее, провозглашает будущее центральным измерением времени. Прошлое, сопряженное со случившимся в мире, оказывается, таким образом, сопряженным не только с настоящим, но и задаваемым будущим. Забег в будущее всегда рисуется Хайдеггером заканчивающимся трагичным финалом для каждого человеческого существа, но нахождение в пути жизни процессуально предстает как открытое по своему смысловому наполнению.

Время, имеющее глубинно-онтологическое наполнение, как справедливо подчеркивает Хайдеггер, всегда предстает в формате событийной онтики исторического опыта как обладающее измерением «времени мира». Корень этого обнаруживается в совпадении «вот-бытия» и «бытия-друг-с-другом», т. е. в неотрывности существования от интерсубъективных связей. Поэтому Хайдеггер и говорит, что измерение времени, выявляющееся прежде всего в создании часов, есть знак актуализации мира. «Использовать часы значит: актуализируя быть в мире» [10, с. 99]. Действительно, хронометрия, хронология и хронография, равно как и концепции, рисующие целостность природной или человеческой истории, соотносимы с конвенционально истолковываемой «временностью мира». Такая инструментализация времени оказывается значимой и для практики историописания.

Следуя курсом феноменологической проработки содержания исторического опыта, намеченного в концепции Дильтея, Хайдеггер подходит к пониманию обусловленности им самого характера герменевтической процедуры. Ведь «бытие-в», являясь носителем опыта пребывания во времени, открытым грядущему, неминуемо становится истолковывающим мир: «Бытие-в толкующе (ist auslegend). Оно имеет бытийный способ падения в мир» [10, с. 90]. В «Бытии и времени» подробно рассматривается та проблематика круговой структуры понимания, ее связи с интерпретацией и смыслопорождением, которая поднималась Дильтеем, который, в свою очередь, опирался на постановку ее в трудах Ф. Шлейермахера. Вслед за онтологической интерпретацией исторического опыта тематика понимания и его структуры также трактуется Хайдеггером в этой перспективе.

За историческим опытом, который Хайдеггер феноменологически рассмотрел, учтя уроки учения Дильтея, было выявлено онтологическое основание построения метафизики конечности – историчность: «бытие-в», «бытие-друг-с-другом», «говорение», «падение», «открытость», «могущее бытие». Однако только, если они рассматриваются вместе со временем, их взаимосвязь выявляет полный смысл бытия, определимого как забота. Все эти характеристики вместе приводят к структуре фактичности и позволяют понять, что историчность – это состояние бытия. Бытие,

открывающееся в горизонте времени, выступает в измерении историчности. За опытом пребывания во времени истории, открытым Дильтеем, скрывалась именно историчность как бытийная характеристика. «Историчность, понятая как бытийная черта вот-бытия, – резюмирует Хайдеггер, – прежде всего не означает некий способ наличия вот-бытия в контексте мировых событий, в течение которых она однажды вступает, чтобы потом оттуда исчезнуть... Напротив: бытие-в, а именно qua сама открытость как временность, исторично. Вот-бытие есть история» [10, с. 116]. Таким образом, опыт пребывания в истории, вопреки кажущейся первичности событийной текучести мира, оказывается производным от глубинной онтологической историчности «вот-бытия». «Проанатомировав» исторический опыт через совокупность феноменологически обнаружимых экзистенциальных характеристик, Хайдеггер пришел к историчности как основному определению «вот-бытия». Вслед за этим он предложил на базе метафизики конечности собственный вариант «критики исторического разума». Этим онтологическим обоснованием критики всех прежних субстанциалистских схем истории классического образца и разработкой экзистенциально окрашенной эпистемологии истории завершается его ревизия идей Дильтея, возникших в диалоге с графом Йорком.

Выводы

Метафизика конечности стала итогом размышлений Хайдеггера над проблемой исторического опыта, которые завершились феноменологической онтологией «вот-бытия» (Dasein) как несущего в себе историчность. В процессе построения фундаментальной онтологии, до и после написания «Бытия и времени», в ранний период своего творчества Хайдеггер продолжал постоянно размышлять о возможности философского движения от опыта существования во времени к видению бытия в горизонте историчности как изначальной онтологической данности. Такого рода размышления предполагали аналитику взаимосвязи опыта и временной составляющей его конституирования в творчестве Канта, Гуссерля, Дильтея и графа Й. фон Вартенбурга.

Кант, подвергшийся острой критике Дильтея за тотальное «забвение времени и жизни», воспринимался Хайдеггером, тем не менее, как теоретик, который самым ходом своих рассуждений в «Критике чистого разума» пришел к идее создания критической метафизики. Раскрывая в ключе трансцендентальной установки условия, при которых может состояться критическая метафизика, Кант обнаружил в качестве фундаментального основания постижения конечных реалий мира и осмысления его как целостности механизм продуктивного воображения. Продуктивное воображение, на взгляд Хайдеггера, акцентируя значимость обобщения опыта пребывания человека в потоке времени для постоянного творческого осмысления мира, не только стало кантовским эпистемологиче-

ским открытием, но и продемонстрировало, вопреки замыслу кенигсбергского мыслителя, новый горизонт построения критической метафизики. Хайдеггер полагал, что Кант обнаружил своим учением о продуктивном воображении предпосылки создания метафизики конечности, подчеркивающей, что «бытие-в» непременно предполагает пребывание в потоке времени.

Феноменологический метод, который Хайдеггер воспринял у своего учителя Гуссерля, стал стратегией, позволившей провести аналитику «бытия-в» в книге «Бытие и время». Гуссерль, как показано в многочисленных исследованиях его творчества, не приветствовал такое использование разработанного им метода для цели построения фундаментальной онтологии, ниспровергавшей все предшествующие варианты метафизики. Однако и его собственное учение содержало такую трактовку времени, которая побуждала к пониманию такового как условия создания в формате сознания панорамы «жизненного мира» в диахронии. Его понимание взаимосвязи опыта пребывания в «жизненном мире» сформировалось в силовом поле воззрений Дильтея.

Если Кант рассматривается Хайдеггером как мыслитель, мотивировавший его в построении идеи метафизики конечности, то яростный оппонент метафизических конструкций Дильтея привлекает его своей концепцией исторического опыта. Дильтея развивает свои представления об этом феномене в границах платформы «критики исторического разума». Хайдеггер отлично осознавал специфичность и лимиты психологизма Дильтея в его попытке обосновать место и роль истории в науках о духе, особенности конструирования картины минувшего в динамике освоения опыта существования во времени. Внимательно отнесся он и к герменевтической стратегии Дильтея, возникшей как вариант специфического трансценденталистского осмысления психологического переживания опыта пребывания в потоке истории. Хайдеггер прочитал Дильтея в свете его диалога с графом Йорком и предпринял онтологическую интерпретацию его учения об историческом опыте, воплотив ее в системе экзистенциальных характеристик такового. Этот мыслительный ход и привел его в итоге к центральному выводу метафизики конечности о том, что аналитика исторического опыта необходимо ведет к заключению об историчности «бытия-в», делающей возможным и постоянно воспроизводимым знание о минувшем. «Критика исторического разума» предстала в свете метафизики конечности как производный продукт утверждения, что бытие человека несет в себе неискоренимую историчность как предпосылку мировидения.

Список литературы

1. Ануфриева К.В. И. Кант и В. Дильтей: опыт и его временное измерение // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: Философия. 2020. № 1 (51). С. 284–298.

2. Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–550.
3. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собр. соч.: в 4 т. М.: РИГ «Логос»: Гнозис, 1994. Т. 1. С. 6–107.
4. Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: в 6 т. М. Мысль, 1964. Т. 3. С. 69–779.
5. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция: Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
6. Молчанов В.И. Введение // Гуссерль Э. Собр. соч. М.: РИГ «Логос»: Гнозис, 1994. Т. 1. С. VII–XIV.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
8. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Высш. религиозно-философ. школа, 1997. 301 с.
9. Хайдеггер М. О существовании человеческой свободы. СПб.: Владимир Даль, 2018. 415 с.
10. Хайдеггер М. Понятие времени // Хайдеггер М. Понятие времени. СПб.: Владимир Даль, 2021. 199 с.
11. Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg (1877–1897). Halle: Verlag Mar Niemeyer, 1923. Bd. 1. 280 S.
12. Heidegger M. Kant and the Problem of Metaphysics. Bloomington; Indiana: Indiana University Press, 1997. 233 p.
13. Scharff R.C. Becoming a philosopher: What Heidegger learned from Dilthey, 1919–25 // British Journal for the History of Philosophy. 2013. V. 21:1. P. 122–142.

HISTORICAL EXPERIENCE AND M. HEIDEGGER'S METAPHYSICS OF FINITENESS

B.L. Gubman, K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The result of Heidegger's reflections on the problem of historical experience in the early period of the formation of his views was the metaphysics of finiteness, which phenomenologically portrays Dasein as carrying in itself historicity. His constructions are based on the analysis of the relationship between experience and the time component of its constitution in the works of I. Kant, E. Husserl, W. Dilthey and Count P. Yorck von Wartenburg. Although Kant was sharply criticized by Dilthey for his total oblivion of time and life, he is treated by Heidegger as a theorist whose concept of productive imagination led to the idea of creating a critical metaphysics. On the basis of the phenomenological method adopted in the teachings of Husserl, Heidegger conducted an analysis of Dasein in the book «Being and Time». Having read Dilthey in the light of his dialogue with Count Yorck, Heidegger undertook an ontological interpretation of his teaching on historical experience, embodying it in a system of its existential characteristics. The reinterpretation of Dilthey's ideas led him to the central

conclusion of the metaphysics of finiteness, that the analysis of historical experience necessarily leads to the conclusion that historicity is Dasein's property that makes possible and constantly reproducible knowledge of the past.

Keywords: *historical experience, metaphysics of finiteness, historicity, «critique of historical reason», I. Kant's theory of productive imagination, E. Husserl's phenomenology of time, W. Dilthey's and Yorck von Wartenburg's theory of historical experience.*

Об авторах:

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

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

Authors information:

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

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

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

Все рукописи печатаются бесплатно.

Все рукописи проходят проверку системой «Антиплагиат».

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

● файлы на информационном носителе (CD, DVD или др., по электронной почте):

- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- скан рекомендации кафедры;
- скан заполненного лицензионного договора.
- документы на листах формата А4 (1 экз.):
- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- рекомендация кафедры (научного подразделения) с указанием наименования тематического раздела, в котором предполагается опубликование материала;
- заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

Сведения об авторе(ах) должны содержать:

1. Фамилию, имя, отчество (полностью, при наличии) автора.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учёбы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус – напр. «аспирант»).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и телефон (для связи и переписки).
6. SPIN-код – персональный идентификационный код автора в SCIENCE INDEX (РИНЦ).
7. Профиль автора в ORCID.

Автор может факультативно указать о себе иные дополнительные сведения. Следует указать, с каким автором (если их несколько) следует вести переписку. Все сведения печатаются в строку (без пунктов) на русском и английском языках.

Правила оформления текста статьи

Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации:

1. представляемая статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны;
2. материалы должны соответствовать профилю журнала;
3. название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать её содержанию;
4. во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу;
5. выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам;

6. результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким;
7. за ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несёт автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.
8. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:
 - текстовой редактор Microsoft Word версии не ниже 97 (название файла со статьёй даётся по фамилии первого автора (например, Petrov_text.doc, 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.

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: 09.00.00 – Философские науки.

Контактные данные редакционной коллегии

Россия, 170100, г. Тверь, ул. Трёхсвятская, д. 16/31, каб. 204

Тел.: +7 (4822) 63-01-51, +7 (4822) 34-78-89 (глав. ред.)

E-mail: gubman@mail.ru

главный редактор – Губман Борис Львович;

ответственный секретарь – Рассадин Сергей Валентинович

Вестник Тверского государственного университета.

Серия: Философия № 1 (55), 2021

Подписной индекс: **80208** (каталог российской прессы «Почта России»)

Подписано в печать 19.04.2021. Выход в свет 23.04.2021.

Формат 70 x 108 ¹/₁₆. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 20,91.

Тираж 500 экз. Заказ № 114.

Издатель – Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тверской государственный университет». Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, ул. Желябова, д. 33.

Отпечатано в редакционно-издательском управлении

Тверского государственного университета.

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, Студенческий пер., д.12., корп. Б.

Тел. РИУ: (4822) 35-60-63.

Цена свободная.