

Научный журнал

Основан в 2007 г.

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

Учредитель:

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

Редакционная коллегия серии:

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

Адрес редакции:

Россия, 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 E. Klyukanov (USA);
D.Sc. in Philosophy I.I. Blauberg, D.Sc. in Philosophy, prof. V.A. Michailov;
D.Sc. in Philosophy, prof. V.E. Voicechovich; D.Sc. in Philosophy E.M. Spirova;
Corresponding Member of RAE; Dr. of Pedagogical Sciences,
Cand.Sc. in Philosophy, prof. M.A. Lukatsky;
Cand.Sc. in Philosophy, assoc. prof. S.V. Rassadin (*executive secretary*);
Cand.Sc. in Philosophy, assoc. prof. S.P. Belchevichen

Editorial Office:

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

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

Содержание

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА -----	6 -
Некрасова Н.А., Некрасов С.И. Единство материального и духовного в свете коэволюции -----	6 -
Раков Д.В., Стоцкая Т.Г. Синергетика и фрактальная геометрия: перспективы взаимодействия -----	18 -
Равочкин Н.Н. Роль идейной детерминации политико-правовых институциональных преобразований для современного мирового развития -----	28 -
Мирошкин М.С. Животная сторона экономического бытия человека -	38 -
Храпов С.А. Цифровое образование и эмоциональный мир обучающихся -----	48 -
Исаев Р.О. Коммуникация – технология потребительских проектов (ПОПР). (Технологическое описание и схематизация) -----	55 -
Буланов В.В. Философские основы цифровой гигиены жизни -----	68 -
Комаров Г.В. Цифровой контур тайны -----	76 -
Бутузова И.В., Кружкова Т.А. Политическая коммуникация в интернет-пространстве как объект социально-философского анализа -----	85 -
Кардашов В.А. Отношения России и Китая с позиции китайской военной философии -----	91 -
Литвинова Т.И. Социальная активность молодежи как условие функционирования и развития социума -----	97 -
ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ -----	107 -
Архангельская Н.О., Бондарева Я.В. От религиозного раскола к расколу социальному: к вопросу об эволюции взглядов А.П. Щапова -----	107 -
Куприянов В.А. Понятия «механизм» и «организм» в социальной онтологии С.Л. Франка -----	118 -
Михайлова Е.Е. Н.И. Кареев: международные стажировки и встречи как форма научного диалога -----	142 -
Бельчевичен С.П., Рыбачук В.Б., Казанцева И.А. Роль агиографии в религиозной философии Г.П. Федотова -----	150 -
ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР -----	160 -
Сулимов С.И. Динамика представлений о варварстве в античной и средневековой социальной философии -----	160 -
Ануфриева К.В. А.Д. Тойнби: исторический опыт и современность-	171 -
Губман Б.Л. К. Ясперс: трансцендентный источник и открытость исторического опыта -----	186 -
Аванесян А.А. Осмысление понятия «исторический опыт» в рамках философии истории Р.Дж. Коллингвуда -----	203 -
Потамская В.П. Концепт свободы в интеллектуальной истории И. Берлина -----	220 -

Авдеев И.А. Неинтенциональные компоненты интенциональной феноменологии -----	231 -
Волков И.И. Эволюция человека в «Феномене человека» Пьера Тейяра де Шардена -----	241 -

Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия Философия» -----	248 -
--	--------------

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE -----	-6 -
Nekrasova N.A., Nekrasov S.I. Unity of material and spiritual in the light of coevolution	- 6 -
Rakov D.V., Stotskaya T.G. Synergetics and fractal geometry: prospects for cooperation	- 18 -
Ravochkin N.N. Political and legal institutional transformations ideal determination role for modern world development	- 28 -
Miroshkin M.S. Animal side of human economic being	- 38 -
Khrapov S.A. Digital education and the emotional world of students	- 48 -
Isaev R.O. Communication – technology consumer project (COPR). (Technological description and schematisation)	- 55 -
Bulanov V.V. Philosophical foundations of the digital hygiene of life	- 68 -
Komarov G.V. Digital contour of the mystery	- 76 -
Butuzova I.V., Krujkova T.A. Political communication in the internet space as an object of socio-philosophical analysis	- 85 -
Kardashov V.A. Relations between Russia and China from the position of Chinese military philosophy	- 91 -
Litvinova T.I. Social activity of young people as a condition for the functioning and development of society	- 97 -
PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY -----	- 160 -
Arhangelskaya N.O., Bondareva Ya.V. From religious division to social division: to the question of the evolution of the views of A.P. Shchapov-	107 -
Kupriyanov V.A. The notions «Mechanism» and «Organism» in the social ontology of S.L. Frank	- 118 -
Mikhailova E.E. N.I. Kareev: international internships and meetings as a form of scientific dialogue	- 142 -
Belchevichen S.P., Rybachuk V.B., Kazantseva I.A. The role hagiography in the of G.P. Fedotov's religious philosophy	- 150 -
WESTERN PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY WORLD --	-160 -
Sulimov S.I. Dynamics of representations on barbarism in antique and medieval social philosophy	- 160 -
Anufrieva K.V. A.J. Toynbee: historical experience and contemporaneity	- 171 -
Gubman B.L. K. Jaspers: the transcendent source and openness of historical experience	- 186 -
Avanesyan A.A. Comprehension of the concept of historical experience within the framework of the philosophy of history R.G. Collingwood	- 203 -
Potamskaya V.P. The concept of freedom in I. Berlin's intellectual history	- 220 -
Avdeev I.A. Non-intentional components of intentional phenomenology	- 231 -
Volkov I.I. The evolution of man in the «Phenomenon of man» by Pierre Teilhard de Chardin	- 241 -

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 111.1;117;130.31

ЕДИНСТВО МАТЕРИАЛЬНОГО И ДУХОВНОГО В СВЕТЕ КОЭВОЛЮЦИИ

Н.А. Некрасова*, С.И. Некрасов**

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

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.006

Целью статьи является анализ обоснование необходимости пересмотра одностороннего представления о взаимодействии духа и материи, бытия и сознания. Основным методом исследования является диалектический анализ взаимосвязи и неразрывного единства противоположных начал человеческого бытия (материи и духа). Результатом исследования является попытка доказать, что материя и дух образуют живую материально-духовную действительность, единую непротиворечивую субстанцию, которая не нуждается в другом основании как условия своего существования, а выступает своей собственной основой. Заслуга авторов состоит в доказательстве того, что существует единая субстанция, – духоматерия, которая содержит в себе и материальную действительность, и потенциально заложенную в ней духовную деятельность человека как естественно развивающуюся область мироздания, заключающую в себе всё многообразие социально-духовного бытия человека, ибо человек как материальное явление, так и его духовность – это результат развития единой всеобщей космической субстанции мироздания – духоматерии. Теоретическая и практическая значимость статьи содержится в попытке доказать не просто взаимосвязь материального и духовного начал, но определить основы взаимодействия этих начал как двух сторон единой космической субстанции мироздания и их диалектического взаимоперехода на разных этапах конкретных форм существования. Авторам удалось углубить предложенную проблематику, что может быть использовано для дальнейшего теоретического анализа проблемы.

Ключевые слова: материальное, духовное, духоматерия, космическая субстанция мироздания, дух, духовность, самоорганизация.

Современные научные исследования, развитие синергетики и попытки с её позиций рассматривать социальные явления требуют пересмотра одностороннего представления о взаимодействии духа и материи, бытия и сознания. Истинное мышление как адекватное теоретическое отражение жизни показывает, что лишь диалектическая взаимосвязь, неразрывное единство двух противоположных начал человеческого бытия (материи и духа) образует живую материально-духовную

© Некрасов Н.А., Некрасов С.И., 2021

деятельность – всеобщую и единственную основу жизни общества, порождающую саму себя.

Только с помощью целостного способа мышления можно, наконец, понять, что действительной основой человеческого бытия (даже с чисто формально-логической стороны) может быть единая непротиворечивая субстанция, которая не нуждается в другом основании как условия своего существования, а выступает своей собственной основой. Такой субстанцией может быть только духоматерия, потенциально содержащая в себе всю совокупность материальной действительности и потенциально заложенную в себе духовную деятельность человека как естественно развивающую область мироздания, заключающую в себе всё многообразие социально-духовного бытия человека.

Сегодня также назрела необходимость преодолеть дуализм в понимании природы человеческого духа. Если в познавательных целях этот дуализм ещё можно допустить, то для раскрытия подлинной сути явлений духовности его отнюдь не следует рассматривать в качестве нормы, ибо при дуалистической трактовке бытия человек обречён постоянно пребывать между двумя совершенно отличными по своим свойствам мирам, в то время как человек, так и его дух – это всё результат развития единой всеобщей космической субстанции мироздания – духоматерии. Исследовать природу человеческого духа можно лишь с помощью детального анализа самого процесса становления и развития человека. При этом надо не выводить дух из материи, а исследовать его генезис, как он имманентно развивается, актуализирует своё потенциальное содержание, какими способами он утверждается в человеческое бытие. Выход заключается в том, чтобы не навязывать духу свои размышления, а анализировать собственную синтезирующую деятельность духа, то есть исследовать самодеятельность духа.

Итак, в своей работе мы исходим из того, что дух и материя едины. При этом дух в составе единой субстанции-духоматерии выполняет роль её энергетического импульса, её направленности, начала. Дух по своей природе – это всепроникающее начало, организующее материальные элементы духоматерии.

Сначала материя содержит дух только в виде своей потенции как животворящую и целесообразно-направляющую её развитие силу, а затем, постепенно, раскрывая свои возможности в процессе развития, духоматерия на уровне социального проявления предстаёт в качестве человеческой духовности. Таким образом, дух в составе духоматерии проходит в своём саморазвитии ряд стадий, осуществляя свою цель – самоосвобождение от своего материального носителя. Поэтому все стороны человеческой жизни – это самоориентирующая себя духоматерия, представленная опосредовано в виде чувствующей, мыслящей и практической деятельности человека. Поэтому человеческий дух только условно можно назвать духом, только в качестве проявления в нём

направляющего начала духоматерии, которая высвобождает свои потенции в человеческом бытии в виде её эманации – человеческой духовности. Иначе, дух как энергетическая сила духоматерии в условиях социального бытия проявляет себя в качестве человеческой духовности. Поэтому понятие «духовность» следует рассматривать как проявление духа в человеческом бытии (то есть как его специфически человеческое состояние). Только в условиях человеческого бытия дух проявляет себя в виде чувствующей, мыслящей и целесообразно самоорганизующейся предметно-практической и сознательно-волевой деятельности. Следовательно, именно дух и определяет сущность человека, отличая его от животного. Можно сказать, что дух проявляет себя во всём человеческом бытии, и нет ничего в человеческой жизни, что не было бы духом в его различных состояниях и формах. Абсолютно все формы человеческой жизни как самоорганизующейся духоматерии пронизаны и опосредовано мыслящим, чувствующим и практически действующим духом. Дух человека представляет собой взаимообусловленное единство универсальных способностей: мышления, чувства, воли и интуиции. Он является самоопределяющей себя деятельностью, которая обладает способностью самообособления, самоотчуждения внутри и во вне себя. Дух человека способен обособливаться в идеальной или материальной форме и возвращаться из своего обособления к самому себе, имея своим предметом идеальный или реальный мир, субъект и объект, я и не-я – словом, обе стороны отношения как различного внутри себя самоорганизующегося единства, порождающего и разрешающего свои внутренние и внешние противоречия.

Человеческий дух должен осознать себя, свой универсальный смысл и тем самым привести самого себя в согласие с самим собой, то есть стать живой истиной. Дух должен объективировать себя, осуществить свою полную реализацию – самоосвободиться от своих форм и стать свободным духом, то есть духом, явления которого соответствуют своей сущности.

Бытие человека духовно. Поэтому основной гарантией подлинности человеческого бытия может быть только сама духовность, ибо она обеспечивает человеку те нормы жизни, которым он должен следовать, чтобы носить звание человека. Но саму духовность невозможно адекватно зафиксировать объективными средствами, и все попытки возрождения и развития духа через тренировку психики в процессе медитации (путём йоговских или других упражнений) и другие методики типа игр, тренинга или тестирования выглядят весьма сомнительно в плане духовного развития или возрождения человека. Все эти виды тренинга, разумеется, сами по себе полезны для человека как средства для его духовного развития, но это может привести и к обратному эффекту – разрушению личности.

Нами предлагается модель физической картины мира, которая состоит из ряда гипотез, взаимно дополняющих и развивающих друг друга и образующих единую систему. К ним относятся следующие группы гипотез: представление о существовании единой основы мироздания – духоматерии; многоуровневой организации материи; новой концепции развития.

При всём многообразии явлений мира это многообразие, как показывают данные современной науки, диалектически взаимосвязано и строится на единых сущностных основах. Единство мира характеризуется подчинением всех форм движения, самоорганизации и развития некоторому кругу закономерностей. Основополагающими из них являются:

во-первых, всеобщая взаимосвязь (взаимообмен) всех элементов мироздания, обеспечивающая механизм самоорганизации всех систем;

во-вторых, возникновение порядка из хаоса путём закона прерывности и непрерывности, причём не только в горизонтальном, но и в вертикальном срезе самоорганизации материи, который осуществляет переход от низшего уровня самоорганизации мироздания к высшему, преимущественно по фрактальному принципу (т. е. самоподобия, когда последующие формы самоорганизации мира напоминают по своему строению предыдущие и являют собой масштабную инвариантность).

В итоге происходит как бы репликация системы самоорганизации на следующем уровне, но с возрастанием размерности физических объектов от уровня к уровню. При этом каждый высший уровень является результатом развития предыдущего.

В нашем понимании модель мироздания представляет собой сложную иерархию открытых направленных самоорганизующихся систем, подчиняющихся универсальным законам эволюции. Наиболее целесообразно выделить следующие уровни физических форм, каждый из которых образует относительно самостоятельный пространственно-временной континуум: субэлементарный уровень (частицы полей), микроуровень (элементарные частицы атомы), макроуровень (планеты, системы планет, звёзды) и мегауровень (галактики и системы галактик). Причём каждая физическая форма (уровень духоматерии) не может эволюционировать до бесконечности. Достигнув определённого предела дальнейшего развития физических форм данного класса становится невозможным и зарождаются новые условия для скачка – перехода к новому уровню самоорганизации духоматерии, причём переход осуществляется по принципу фрактальности (самоподобия). Происходит своеобразное отражение, трансляция предшествующего уровня развития духоматерии в новом путём создания себе подобной структуры, но при более высокой степени самоорганизации системы.

Каждому уровню физической организации духоматерии присуща ещё одна существенная закономерность: от уровня к уровню эволюцио-

нирует сама духоматерия в направлении увеличения потенциала духа и уменьшения материальности. Иначе, можно сказать, что от одного физического уровня духоматерии к другому происходит процесс диалектического преобразования «материи-духа» к «духо-материи».

Развитие духоматерии в целом можно представить в виде медленного, но неуклонного подъёма по бесконечной лестнице, где каждая ступенька, повторяя общее строение предыдущей, но в гораздо больших масштабах и по свойственным только ей пространственно-временным координатам, является очередным этапом развития духоматериальной субстанции, которому соответствует определённый этап структурного уровня её самоорганизации. Причём каждый её уровень – это открытая нелинейная система, непрерывно обменивающаяся веществом, энергией и информацией с другими уровнями. Основным полем для такого обмена являются межуровневые взаимодействия. В процессе этого обмена накапливаются непрерывные состояния вещества и неустойчивость составляющих его диссипативных структур, которые порождают состояние хаоса, в котором различные флуктуации создают условия для возникновения порядка, ведущего к новой иерархии самоорганизующихся систем. Неравновесное состояние системы и возникшие при этом флуктуации неизбежно приводят систему к точке бифуркации, где она или за счёт нарастания тенденции к энтропии (дезорганизации) начинает распадаться, или в результате устойчивых усилий кооперативных процессов входит в режим самоорганизации. В первом случае система спустится вниз по вертикали в направлении предыдущего уровня самоорганизации духоматерии и потеряет определённый потенциал духовности. Во втором случае она поднимется вверх, к вышележащему уровню, и прирастит к себе духовный потенциал.

При таком понимании процесса эволюции сама собой снимается проблема возникновения сознания, т. е. «рождения» идеальной мысли из её материального носителя – мозга.

Вместе с тем, возможность самосовершенствования развивающихся систем связана с их открытостью. Все эти переходы от уровня к уровню происходят на фоне непрерывного энерго-информационного обмена между формами духоматерии различного эволюционного уровня. Причём этот взаимообмен происходит как по горизонтали (внутри уровня), так и по вертикали (между разными её уровнями). При этом постоянно прослеживается основная тенденция эволюции – движение к синтезу всех форм и уровней духоматерии.

В обобщённом виде такие виды обмена и связи происходят, с одной стороны, в виде взаимодействия форм духоматерии, которые являются соразными по уровню своего развития, а с другой стороны, – в виде взаимодействия более совершенных форм (т. е. имеющих более высокий энерго-информационный потенциал – потенциал духа) с менее совершенными (с большим потенциалом материи). Нарушение обмена

между эволюционирующей системой и более высокоразвитыми формами ведёт к торможению эволюционных процессов (в результате сокращения энерго-информационного обмена). Поэтому открытость развивающихся систем является одним из важнейших условий её эволюционного развития. Эта закономерность имеет фундаментальное значение для всех этапов эволюции духоматерии от самых примитивных до высокоразвитых её состояний.

В природе одновременно существуют все уровни самоорганизации материи, и наблюдается устойчивое преобладание восходящих потоков развития над нижестоящими, т. е. прогресса над регрессом.

На определённом этапе развития духоматерии возникает жизнь. С этого момента начинается новая фаза в процессах, самоорганизующих мироздание, на смену физико-химическим формам приходят биологические формы самоорганизации духоматерии (по крайней мере, в земных условиях). До сих пор научная мысль не в состоянии раскрыть загадку происхождения жизни. Ясно, что происхождение жизни – это качественно новый скачок в развитии духоматериальной субстанции, который связан с возникновением самовоспроизводящихся систем, в которые природа заложила программу способности к развитию за счёт активного поглощения элементов окружающей среды. Мы уверены в том, что возникновение жизни – это закономерное явление, ибо жизнь, сознание и разум – это атрибуты или особые свойства вечной космической субстанции – духоматерии. Жизнь, сознание и разум свойственны ей как латентные, потенциальные качества, объективное становление которых связано с процессом длительной эволюции через множество материальных форм. Смерть одной из них – это только переход оживляющей её жизни в новую форму.

Поэтому деление природы на живую и неживую становится нелепым утверждением и может быть принято только относительно и условно, ибо неживой природой можно лишь называть низшую стадию духоматерии по сравнению с природой живой. Развитие одной в другую – закономерный эволюционный процесс, который сопровождается изменениями внутреннего состояния эволюционирующих систем. Это доказывают и научные тенденции. В последние десятилетия, вследствие достижений биологических наук, появляются открытия, всё более осложняющие разграничение форм самой биологической жизни на флору и фауну. Возникают идеи переосмысления научных взглядов на живое вещество вообще. Так, например, одни из основных качественных особенностей веществ – метаболизм, редупликация (самовоспроизведение), способность сохранять целостность (гемеостаз) – оказались присущими и неживым формам, то есть ими «могут обладать и неживые структуры» (М. Эйген, Н.Н. Моисеев) [6; 8]. Кроме того, данные биофизических экспериментов позволяют предположить, что наряду с известной (и по современным воззрениям, единственной) белковонуклеиновой

формой существует также полевая форма организации живого вещества (В.П. Казначеев, Е.А. Спирин) [4; 7]. Аналогичной точки зрения придерживается физик Ф. Дайсон [3]. Здесь также уместно вспомнить, что великий русский учёный В.И. Вернадский [2] считал, что надо не объяснять возникновение жизни вообще, ибо она вечна, как и материя, а лишь изучать особенности и механизмы её проявления на Земле. Поэтому эволюцию духоматерии надо представлять не как механическую сумму сменяющих друг друга форм и видов, а как органичный, диалектический процесс постоянного совершенствования жизни в элементарных составляющих Вселенной.

Реально проявившись в определённый момент Жизнь и Разум становятся неизменными атрибутами духоматерии и приобретают способность к переходу с одного уровня на другой, то есть с этого момента они из возможных превращаются в её реальные атрибуты и поэтому бесконечны в своём дальнейшем проявлении и потенциальной способности подниматься вверх по ступеням иерархической лестницы структурных уровней самоорганизующей себя духоматерии.

На определённом этапе своей эволюции микромир накапливает достаточно энергии для переструктурирования вещества в самовоспроизводящихся системах, которые могут приспосабливаться к самостоятельному существованию и развитию в других пространственно-временных измерениях. Таким образом, одноклеточный организм превратился в многоклеточный. Но для этого сначала создаётся надёжный механизм самовоспроизведения, который может обеспечить непрерывный процесс репликации систем. Простота первых живых систем позволила управлять ими сначала из микромира. На доклеточном уровне (вирусы и другие простейшие микроорганизмы) живые системы производят удивительную приспособляемость к условиям обитания и быструю свою изменчивость при неблагоприятной среде. Так же ведут себя любые живые существа на клеточном уровне.

У многоклеточных организмов сначала определённые функции выполняют отдельные клетки, из которых затем формируются специализированные органы. В связи с этим возникла необходимость их координации. Появляются полностью автономные, а позже и самоуправляющиеся системы (на основе выделения клеток, которые стали специализироваться на обработке информации и функциях управления). Рождается мозг как специализированная на управлении система макроуровня духоматерии. Постепенно мозговой механизм и нервная система живых организмов становятся всё более независимыми и саморегулируемыми. Создаются возможности перехода от начальной стадии биологической эволюции к более сложным системам эволюции духоматерии: первоначально с механизмами её участия в последующих уровнях самоорганизации живых систем, а затем их перехода на автономный режим само-

организации с возникновением условий для перехода на следующую стадию эволюции.

Таким образом, усложнение системы самоорганизации духоматерии привело к становлению человека как составной части природы. Но при этом человек занял в природе особое место. Он стал носителем не только жизни, но и Разума, чем коренным образом изменил дальнейшую эволюцию мироздания, став частью мирового разума. Именно в человеке произошёл переломный скачок в состоянии духоматерии: материальные её элементы уступили приоритет духовным, т. е. дух, скрытый в духоматерии, постепенно пробудился к жизни и сознанию. На этом пути человек должен был пройти все этапы перехода от животного состояния до его подлинно человеческого состояния. Поэтому прежде чем стать носителем Мирового разума, человек прошёл в своей эволюции длительный путь. Определяющую роль в этом процессе сыграл тот факт, что человек стал истинно человеком разумным только став частью социума, т. е. из индивидуально-видового существа он превратился в существо социальное.

В духоматерии духовные её состояния не противопоставляются материальным, ибо они представляют собой полюсы единой космической субстанции, причём сама духоматерия внутри себя эволюционирует, постепенно поднимаясь от самых плотных своих состояний до самых утончённых, невидимых и неизвестных ещё науке. Иными словами, мы рассматриваем эволюцию духоматерии как непрерывную цепь иерархических состояний материального субстрата в сторону наибольшего самосовершенствования, упорядоченности и всё более сложной и быстрой самоорганизованности всей системы. Если на одном её полюсе космическая субстанция представляет собой огрублённые, низкоорганизованные и сильно дифференцированные формы, именуемые «материей», то на другом её полюсе мы наблюдаем утончённые, высокоорганизованные интегральные состояния, обозначаемые термином «дух».

Такой подход к мирозданию позволяет отказаться от многочисленных разновидностей дуализма, то есть недиалектического разрыва и противопоставления друг другу полярных качеств реальности: непреодолимых границ между материальным и идеальным, объективным и субъективным, макрокосмом и микрокосмом, телом и духом, мозгом и сознанием, природным и общественным. Сегодня мы видим, как утвердившийся прямолинейный дуализм и исходящие из него односторонние методики анализа нередко обедняют мышление и препятствуют охвату реальности целиком, ибо рассматривают её с полярных сторон, противопоставляя их друг другу. В то время как бытие остаётся парадоксальным единством противоположных сторон, качеств, потенциалов. Всесторонне взаимодействуя, они являют собой противоречивый, а значит способный к движению синтез. Только постигнув этот синтез, разум

сможет осознать всеобъемлющее синтетически. В этом и заключена суть истинной диалектики как метода и гносеологического принципа.

Объективная и субъективная реальности во всех своих разновидностях и модификациях воспринимаются как единая, целостная, взаимоувязанная и вместе с тем многоуровневая система мироздания, которая содержит в себе множество сфер, отличающихся друг от друга пространственно-временными характеристиками и свойствами материальных форм.

Свойства этих форм определяются качествами и структурой пространства данной сферы и его временными координатами. Таким образом, наше трёхмерное пространство (3 статические его координаты) и одномерное (одно динамическое) время не являются единственно существующими в структуре универсума. Вместе с нашим миром существуют состояния (миры), отличающиеся от нашего, но тем не менее являющиеся тоже естественными и материальными, хотя их структурная организация материи и её плотность качественно отличаются от материальных форм трёхмерного мира.

Подобные представления о структуре универсума, где космическое бытие не отождествляется с чувственно воспринимаемым миром, сегодня всё настойчивее утверждают достижения науки. Начинается глубокое переосмысление традиционных взглядов на проблемы онтологии и структурной организации материи. Сегодня наука в своих разных областях всё ближе подходит к модели многомерного космоса.

Исходя из такого подхода, космическая субстанция – духоматерия – имеет множество видов, форм и состояний, а дух столь же материален, как материя пронизана духом. Этим утверждением преодолевается узкая трактовка принципа материальности, когда отвергается какое-либо онтологическое значение так называемых идеальных состояний и отрицается возможность автономности сознания от его биологических носителей.

Новые открытия в физике ведут к выводам о взаимной связи природы Вселенной и человека. Ф. Капра отмечает: «Так квантовая теория свидетельствует о фундаментальной целостности мироздания, обнаруживая, что мы не можем разложить мир на отдельные “строительные кирпичики”. Проникая в глубины вещества, мы видим не самостоятельные компоненты, а сложную систему взаимоотношений между различными частями единого целого. Человек – наблюдатель представляет собой конечное звено в цепи процессов наблюдения... имея дело с атомной действительностью, нельзя следовать картезианскому разделению мира и личности, наблюдателя и наблюдаемого» [5, с. 60]. Именно в человеке система мироздания выступает в качестве интегрального компонента. Поэтому его миропонимание выходит за свои пределы, достигая макроуровня, т. е. приобретает вселенские масштабы.

Человек – микрокосм, но именно в нём разгадка тайны бытия макромира. В человеке есть всё – от камня до Божества. Поэтому лишь микрокосм в состоянии понять макрокосм. Н.А. Бердяев пишет: «человек потому постигает тайну Вселенной, что он одного с ней состава, что в нём живут те же стихии, действует тот же разум» [1, с. 95].

Итак, как индивид человек есть живое телесное существо, часть вещества Вселенной. Как индивидуальное бытие человечества человек есть информационное существо, сознательное, мыслящее, разумное, имеющее душу, конституированную из мыслительных форм. Как информационное существо человек является частью информации Вселенной, которая есть результат его отношения ко Вселенной через призму человеческой культуры путём мыслительных форм его души.

Рассматривая человеческий мозг как информационную систему, можно выделить два качественно различных уровня освоения этой информации. Первый – простые рефлексии мозговых структур, способствующие возникновению субъективного начала (первичного Я), и второй – связанный с существованием структурных свойств мозга, своеобразного «эффекта сборки», когда на определённом уровне сложности системы у неё возникают свойства (не выводимые из свойств её элементов). Представители естествознания даже приходят к выводу о наличии под слоем сознания субъективного восприятия неформализованного субъективного начала, одинакового у всех людей вследствие своей бессодержательности (всё то же «ничто») – некое «чистое Я», которое не исчезает со смертью конкретного человека, что позволяет говорить о наличии «феномена вечного бытия». При несомненной привлекательности данной позиции вопрос остаётся открытым: является ли «чистое Я» последней, вечной и самодостаточной сущностью или оно представляет собой только проявление иной, более глубинной реальности?

Таким образом, дух человека – это живой инвариант универсума, так как он является частью вещества и информации Вселенной. Поэтому духовная энергия – это живая связь всего со всем, а личность становится индивидуальным бытием духа.

Таким образом, современное естествознание всё более заставляет склоняться к утверждению, что основой мироздания является определённая космическая субстанция – духоматерия, т. е. такое единство духа и материи, где первое и второе являются диалектическими противоположностями, существующими в неразрывной связи друг с другом и переходящими друг в друга в процессе универсальной эволюции мироздания.

Противопоставлять сегодня дух и материю нелепо: нельзя согласиться с тем, что человек обречён постоянно пребывать между двумя совершенно отличными по своим свойствам мирами, что он как бы является гражданином сразу двух противоположных миров. Иначе, человек как высшее творение мироздания всецело обречён на дисгармонию

и только благодаря своей активности может достигнуть состояния относительного равновесия между этими двумя чуждыми друг другу мирами.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Мысль, 2015. 520 с.
2. Вернадский В.В. Пережитое и передуманное. М.: Вагриус, 2007. 316 с.
3. Дайсон Ф. Устойчивость и фазовые переходы / Ф. Дайсон, Э. Монтролл, М. Кац, М. Фишер; пер. с англ. С.П. Малышенко и Е.Г. Скроцкой. М.: Мир, 1973. 373 с.
4. Казначеев В.П., Трофимов А.В. Полевая форма живого вещества – перспектива XXI века // Биоэкстрасенсорика и научные основы культуры здоровья на рубеже веков: тез. междунар. конф. М.: Моск. науч.-техн. об-во радиотехники, электроники и связи им. А.С. Попова, 1996. С. 47–49.
5. Капра Ф. Дао физики. Исследование параллелей между современной физикой и восточной философией. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2017. 358 с.
6. Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь разума. М.: Яз. рус. культуры, 2000. 223 с.
7. Спирин Е.А. Феномен человека как система антропокосмической целостности: автореферат дис. ... канд. филос. н. Новосибирск, 1999. 25 с.
8. Эйген М. Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. М.: Мир, 1973. 224 с.

UNITY OF MATERIAL AND SPIRITUAL IN THE LIGHT OF COEVOLUTION

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

*Russian University of Transport (МИТ), Moscow

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

The purpose of the article is to analyze the substantiation of the need to revise the one-sided idea of the interaction of spirit and matter, being and consciousness. The main research method is the dialectical analysis of the relationship and indissoluble unity of the opposite principles of human existence (matter and spirit). The result of the study is an attempt to prove that matter and spirit form a living material-spiritual reality, a single consistent substance that does not need another basis as a condition for its existence, but acts as its own basis. The merit of this approach consists in proving that there is a single substance – spirit-matter, which contains both material reality and the potential spiritual activity of a person embedded in it as a naturally developing area of the universe, containing all the diversity of social and spiritual life of a person, for a person as a material both the phenomenon and its spirituality are the result of the development of a single universal cosmic substance of the universe – spirit matter. The theoretical and practical significance of the article is presented in an attempt to prove not just the relationship between material and

spiritual principles, but to determine the basis of the interaction of these principles as two sides of a single cosmic substance of the universe and their dialectical transition at different stages of specific forms of existence. The outlined conclusions should lead to further theoretical analysis of this problem.

Keywords: *material, spiritual, spirit matter, cosmic substance of the universe, spirit, spirituality, self-organization.*

Об авторах:

НЕКРАСОВА Нина Андреевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО Российского университета транспорта (МИИТ), Москва. E-mail: sinekrasov@mail.ru

НЕКРАСОВ Сергей Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-политических наук, ФГБОУ ВО Московского государственного технического университета гражданской авиации (МГТУ ГА), Москва, E-mail: sinekrasov@mail.ru

Authors information

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

NEKRASOV Sergey Ivanovich – PhD (Philosophy), 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

УДК 167/168

СИНЕРГЕТИКА И ФРАКТАЛЬНАЯ ГЕОМЕТРИЯ: ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Д.В. Раков, Т.Г. Стоцкая

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.018

Статья посвящена анализу предпосылок образования синергетики и фрактальной геометрии с точки зрения историко-философского подхода. Авторы предпринимают попытку обоснования новых способов описания процессов, лежащих в основе положений синергетики путем применения фрактальной геометрии. Особое внимание уделяется рассмотрению перспектив использования основных положений синергетики и фрактальной геометрии к решению широкого спектра вопросов. Результаты анализа основных концепций теорий диссипативных систем, самоорганизации систем и фрактальной геометрии выявляют их согласованность в рамках постнеклассического научного познания. Теоретическая и / или практическая значимость исследования заключается в возможных перспективах в области моделирования поведения широкого ряда процессов различной природы с вероятным выявлением некоторых внесистемных механизмов функционирования, общих на своем начальном уровне для процессов любой природы.

Ключевые слова: синергетика, фрактальная геометрия, рациональность, классическая и неклассическая наука.

Введение

Вплоть до XX в. на всем протяжении развития науки, а вместе с ней и формирования взглядов человечества на устройство мира преимущественно исключались такие понятия, как негладкость, эволюционность, динамичность. Негладкие функции, а вместе с тем и описываемые ими процессы в изначальном виде отвергались научным сообществом как неудобные, нежелательные к рассмотрению. Ранние работы ученых в этой области часто подвергались сомнению, а попытки описания физических процессов при помощи подобного математического аппарата критиковались.

Исследования в различных областях математики и физики к концу XX в. все чаще стали выдвигать предположения о том, что негладкие функции (нерегулярные множества) обеспечивают значительно лучшее представление многих природных явлений, чем те, которые дают объекты классической науки.

В то же время сама модель развития науки и подхода к явлениям живой и неживой природы вместе с тем претерпевает кризис. Ньюто-

© Раков Д.В., Стоцкая Т.Г., 2021

новская модель показывает свою несостоятельность в описании многих процессов: тяга классической науки к аппроксимации и однозначности оставляет неразрешенными вопросы турбулентности, гравитационный и фотометрический парадоксы.

Динамика указанных процессов актуализирует философское обоснование данных трансформаций. В 1970-х гг. формируется синергетика – направление, определяющее структуры как состояния, возникающие в результате многовариантного и неоднозначного поведения составляющих их многоэлементных структур или многофакторных сред, которые развиваются вследствие открытости, притока энергии извне. Примечательно, что в это же время франко-американским математиком Б. Мандельбротом после продолжительных исследований оформляется и новая область математики – фрактальная геометрия, вводится в науку термин «фрактал» [4].

У возникших одновременно (вследствие кризиса классического научного подхода) направлений формируется ряд общих установок.

Цель исследования – выделить и обосновать общность синергетического подхода и фрактальной геометрии; обосновать принципы синергетики через использование современного математического аппарата.

Для достижения поставленной цели необходимо выполнение следующих задач:

- 1) изучить предпосылки образования синергетики и фрактальной геометрии с историко-научной точки зрения;
- 2) выделить основные положения двух дисциплин, являющиеся смежными для математического и философского подхода к описанию поведения динамических систем;
- 3) обосновать существующие и предложить новые способы описания процессов, лежащих в основе положений синергетики путем применения фрактальной геометрии.

В предлагаемом исследовании авторы берут за отправную точку традиционный в философии науки подход к изучению развития научного знания через рассмотрение смены картин мира и изменение типов рациональности, предложенный ак. В.С. Степиным (см. подр.: [1; 2]).

Проблема исследования перспектив применения фрактальной геометрии по сей день остается недостаточно изученной. Неразрешенной остается недифференцируемость рассматриваемых функций, применяются попытки создания различных операций для этого процесса (дробное дифференцирование).

В свою очередь, основные синергетические подходы также остаются предметом дискуссий. Ввиду очевидной схожести в рассмотрении протекания процессов и междисциплинарной универсальности положений синергетики и фрактальной геометрии все чаще осуществляются попытки приложения обеих дисциплин к вопросам биологии, экономики, физики и социальных наук [7, с. 61]. Малочисленность таких попы-

ток и открытость вопросов, лежащих в основе этих направлений, обуславливают актуальность выбранной темы.

Еще в Античности идеи, связанные с иерархической структурой поведения систем, получили отражение в трудах Анаксагора, Аристотеля. Возникает концепция гомеомерий – элементарных начал, мельчайшего элемента всякого качества [3, с. 53]. Материя мыслилась в гомеомериях вечной и неразрушимой при всех изменениях и разрушениях отдельных вещей. По Анаксагору, весь мир состоит из бесконечного числа частиц, каждая из них содержит в себе частицы всех существующих в мире вещей. Таким образом была сформулирована мысль о едино- и самоподобии материи. Вещества и их превращения являются образом тех частиц, которые преобладают в них в сравнении с другими веществами.

С приходом механистического мировоззрения в классической науке основной акцент делался на законах, не зависящих от времени. Предполагалось, что, как только произвольно выбранное мгновенное состояние системы будет точно измерено, обратимые законы науки позволят предсказать будущее системы и полностью восстановить ее прошлое. Вполне естественно, что такого рода поиск вечной истины, таящийся за изменчивыми явлениями, вызывал энтузиазм. Нужно ли говорить, сколь сильное потрясение пережили ученые, осознав, что классическое описание в действительности принижает природу: именно успехи, достигнутые наукой, позволили представить природу в виде некоего автомата или робота. Потребность свести многообразие природы к хитроплетению иллюзий была свойственна западной мысли еще со времен греческих атомистов.

В науке Нового времени – *классической науке* – господствовал жестко детерминистический стиль мышления. Идеалами научного знания служили простота, линейность, полное исключение неопределенности. Существовало стремление установить однозначные динамические законы, которым подчинялись бы явления действительности. Эта жестко детерминистская картина мира осознается с современной точки зрения как чрезмерно упрощенная теоретическая схема, в которой из рассмотрения исключается ряд важных параметров, и в первую очередь время и случайность.

Вплоть до настоящего времени в науке старались уходить от понятия «хаос». Еще в мифологии он уподобляется зияющей бездне. Хаос представляется сугубо деструктивным началом мира. Случайность тщательно изгоняется из научных теорий. Она считается второстепенным, побочным, не имеющим принципиального значения фактором. Неравновесность и неустойчивость воспринимаются с позиции классического разума как досадные неприятности, которые должны быть преодолены. Это – нечто негативное, разрушительное, сбивающее с пути, с правильной траектории.

Приверженцы классической науки рисовали картину мира, в которой любое событие однозначно определяется начальными условиями,

задаваемыми абсолютно точно. В таком мире не было места случайности, все детали его были тщательно подогнаны и находились «в зацеплении», подобно шестерням машины.

Именно механистическое мировоззрение лежит в основе знаменитой установки Лапласа на то, что существо, способное охватить всю совокупность данных о состоянии Вселенной в любой момент времени, могло бы не только точно предсказать будущее, но и до мельчайших подробностей восстановить прошлое. Представление о простой и однородной механической Вселенной не только оказало решающее воздействие на ход развития науки, но и оставило заметный отпечаток на других областях человеческой деятельности. Необычайно быстрое развитие фабричной цивилизации с ее машинами, блестящими достижениями инженерной мысли, строительством железных дорог, созданием новых отраслей промышленности – все это, казалось бы, лишь подтверждало правильность представления о Вселенной как о гигантской заводной игрушке.

К началу XX в. во многих отраслях научного знания накапливается заметное количество вопросов и парадоксов, попытки разрешения которых базируются на введении новых понятий и способов описания систем, ранее отвергавшихся. Это приводит к становлению неклассической науки, включавшей в себя открытие принципа неопределенности Гейзенберга, теории относительности Эйнштейна, фрактальной теории Б. Мандельброта.

Неклассическая наука характеризуется отказом от однозначности в пользу относительности истинности теорий, которые могут взаимно сосуществовать с учетом разграничения области их применения. Будучи преемницей классической науки, она раскрывает ограниченность некоторых ее законов и концепций. Переход к неклассической науке сопровождается развенчанием убеждения классической науки в том, что случайность есть лишь незнание (неполнота знания) исследуемых явлений. А поскольку было осознано, что случайность и неопределенность коренятся в самой природе вещей, постольку и статистические закономерности перестали рассматриваться как нечто временное и преходящее, которое с развитием познания и практики с необходимостью должно смениться установлением динамических закономерностей.

Так, до начала 1960-х гг. считалось, что аттракторы нелинейных динамических систем могут быть только регулярными (либо притягивающая неподвижная точка, либо предельный цикл). Однако позже были обнаружены принципиально новые типы движений в динамических системах. Таким движениям в фазовом пространстве размерности соответствуют сложным образом устроенные притягивающие множества, траектории изображающих точек которых не принадлежат ни к одному из описанных выше типов аттракторов.

Фазовые траектории представляются здесь в виде бесконечной, нигде не пересекающейся линии. При $t \rightarrow \infty$ траектория не покидает за-

мкнутой области и не притягивается к известным типам аттракторов. Именно с существованием таких траекторий связывают возможность хаотического поведения детерминированных динамических систем.

Впервые подобные свойства динамической системы в 1963 г. обнаружил Э. Лоренц при численном исследовании динамики трехмерной модели тепловой конвекции. Спустя восемь лет в теоретической работе Рюэля и Такенса притягивающая область в фазовом пространстве динамической системы, характеризуемая режимом установившихся непериодических колебаний, была названа «странным аттрактором».

Дальнейшие исследования показали, что странный аттрактор обладает рядом специфических свойств. Во-первых, он притягивает фазовые траектории из области притяжения (в противном случае этот объект не был бы аттрактором). Во-вторых, странный аттрактор является чувствительным к начальным условиям (близкие траектории расходятся). Это свойство странного аттрактора (чувствительность к начальным условиям) создает принципиальные сложности решения прогностических задач. Так, например, невозможным оказывается точное предсказание погоды на длительный срок: для прогноза на 1–2 месяца вперед требуется знать начальные условия с невероятно большой относительной точностью.

Эксперимент Лоренца, а также труды Жюлиа, Фату, Хаусдорфа привели к формированию в 1970-х гг. Б. Мандельбротом фрактальной теории. Математик обобщил и систематизировал труды предшественников в столь «опасной» для тогда еще классической науки области – теории недифференцируемых функций и нелинейных динамических систем. Концепция фрактальной теории функционирования различных систем во многом согласуется с положениями синергетики (которая была сформирована вследствие тех же открытий, что и фрактальная теория): Мандельброт так же отталкивается от положений нелинейности, детерминированного хаоса, неустойчивости – основываясь на них, он предлагает рассмотрение процессов введением в их описание новой, фрактальной, размерности [4, с. 34]. Основной его труд – «Фрактальная геометрия природы» – является научным манифестом, в котором провозглашается главенство фрактальных размерностей в функционировании жизненных систем, уход от аппроксимации и определенности. Мандельброт приводит огромное количество примеров систем и процессов, где ключ к попытке точно описать их протекание лежит в применении дробных размерностей.

В начале 1970-х гг., вместе с возникновением двух рассматриваемых в данной работе дисциплин, формируется концепция нового типа научной рациональности – постнеклассики. Постнеклассическая наука исследует не только сложные, но и сверхсложные системы, открытые и способные к самоорганизации. Внимание науки переключается с явлений повторяемых и регулярных на «отклонения» всех видов, которые с точки зрения новых взглядов могут играть основополагающую роль в формировании систем.

Утверждение всего комплекса идей нелинейности, вероятности, хаоса происходит в 1970-80-е гг. одновременно в самых различных областях как естественнонаучного, так и социо-гуманитарного знания. Это связано с развитием междисциплинарных исследований образования упорядоченных структур: возникает теория самоорганизации систем – синергетика. Предметом синергетики становятся сложные системы в условиях неустойчивого равновесия и их самоорганизация вблизи точек бифуркации, где малое воздействие оказывается значительным и непредсказуемым по своим последствиям для поведения системы в целом.

С момента своего формирования синергетика разрушала многие привычные представления человечества в вопросах науки и общества. Она подвергает радикальной критике стереотипы мышления классического периода — стереотипы линейного мышления. Синергетика смотрит на мир по-новому. Но, несмотря на всю свою новизну, синергетика как способ видения мира и стиль мышления выросла на почве предыдущих исторических стилей научного мышления – детерминистического и вероятностного – и несет в себе элементы того и другого. Действительно, динамичность (или однозначная детерминированность) и статичность (или, в синергетике, стохастичность, случайность) – это характеристики двух различных уровней развития и самоорганизации системных объектов: уровня системы как целостности и уровня ее элементного строения.

Динамичность – фундаментальное качество развития системы как целого, поскольку оно связано с однонаправленностью, однозначной детерминированностью развития открытых неравновесных систем между точками бифуркации, точками выбора путей эволюции. А статичность (стохастичность, случайность) – такое же фундаментальное качество системы, но относящееся к уровню ее элементного строения [6, с. 106].

Подобный механизм функционирования систем, с точки зрения синергетики, пронизывает многие сферы как естественнонаучного характера, так и историко-социальной жизни человека [6, с. 29]. Путем накопления возмущений в системах возможно получить совершенно иную картину тех или иных процессов. Такая трактовка зарождается параллельно с формированием самой концепции явления, называемого *хаосом*: здесь, вопреки взглядам классической науки, при неидеализированном рассмотрении, которое отвечает механизму протекания реальных процессов, невозможно однозначно идентичное задание новых начальных условий или условий, которые существуют в системе с момента наблюдения за процессом, полностью идентичных каким-либо другим схожим условиям. Помимо этого, необходимо учитывать и открытость систем к обмену энергией и, следовательно, возможности внесения в них возмущений и отклонений. В идеализированной системе такая открытость могла элиминироваться, что исключало бы и саму

возможность системы повторно реорганизоваться или восстанавливать свое состояние около точки равновесия.

Между тем системы, развиваясь и накапливая возмущения, все же имеют участки линейного (однозначного) поведения. Чтобы разделить такие участки и четко указать их место в эволюции систем, применяется понятие бифуркации. *Бифуркация* в природе динамических систем – точка «насыщения», критическая точка, в которой система отклоняется от линейного поведения; в ее функционировании происходит серьезный перелом, влияющий на фазовую траекторию в целом [5, с. 74]. Плотностью таких точек бифуркации, а также их масштабностью во многом определяется окончательная картина поведения системы.

В точках бифуркации или в состоянии неустойчивости вблизи обострения флуктуации приобретают макроскопическую величину. Хаотические процессы на микроуровне, на уровне элементов как бы «пробиваются» на макроуровень, на уровень системы, приобретают значимость для системы в целом. Возмущения вносят существенный элемент неопределенности, детерминируют выбор одного направления эволюции из целого спектра возможных направлений.

Когда система, эволюционируя, достигает точки бифуркации, детерминистическое описание становится непригодным. Очередное возмущение вынуждает систему выбрать ту ветвь, по которой будет происходить дальнейшая эволюция системы. Переход через бифуркацию – такой же случайный процесс, как бросание монеты. Достигнув хаоса, мы не можем более проследить отдельную траекторию химической системы. Не можем мы и предсказывать детали временного развития. И в этом случае, как и в предыдущем, возможно только статистическое описание. Существование неустойчивости можно рассматривать как результат флуктуации, которая сначала была локализована в малой части системы, а затем распространилась и привела к новому макроскопическому состоянию. Такая ситуация радикально меняет традиционное представление об отношении между микроскопическим и макроскопическим уровнями функционирования систем.

Если же спуститься от общей концепции синергетического взгляда на функционирование систем до конкретного приложения такого описания, то перед нами предстанет тесная взаимосвязь множества явлений, казалось бы, совершенно разной природы. В качестве примера интересна сугубо социально-биологическая проблема человечества, а именно – рост населения Земли, с точки зрения прогнозности исходов для человеческой популяции как системы. В работах С. Капицы по демографии приводится график роста населения Земли на протяжении последних десяти тысячелетий и доказывается гиперболический характер его роста. Этот процесс порождает очевидный вопрос: как любая развивающаяся (и саморегулирующаяся) система, может ли она расти до бесконечности?

В самом деле, синергетический взгляд на вопрос открытости систем и общности законов их эволюции в этом контексте может быть применен совершенно органично, ведь образование новых населенных пунктов можно рассматривать как точку, в которой состояние города-первопричины доходит до стадии насыщения [6, с. 258] (строительство новых пригородных районов и поселков для размещения населения, города вокруг предприятий в области крупного промышленного центра и т. д.). Однако неразрешенным остается вопрос неравномерности такого распределения и площади, покрываемой городами по отношению к площади поверхности Земли.

Если предположить, что города распределяются по всей территории равномерно с целой топологической размерностью, то в определенный момент это означало бы полное покрытие земной поверхности городами, что невозможно даже при идеализированных условиях. Для разрешения этого парадокса предлагается, не нарушая принципов синергетики, описать такое распределение при помощи фрактальной размерности.

Процесс формирования городов с определенного момента является каскадным: из образовавшегося в «центре кристаллизации» города, выбранного вследствие стечения благоприятных для жизни человека условий, при его росте постепенно образуются более мелкие населенные пункты. Они соединяются одномерными транспортными путями с крупными городами, а те, в свою очередь, соединяются междугородними путями друг с другом, образуя раннюю стадию сетки городов. Когда изначально мелкие населенные пункты растут, они уже сами становятся причиной образования мелких населенных пунктов. Если снабдить этот процесс фрактальной размерностью, исключается фактор самопересечения и наложения площадей друг на друга: даже в пределе такой каскадный процесс сохранит вид, который имеет сетка городов на данном этапе.

Путем применения дробных размерностей решается также вопрос распределения населения. Если взять проживающее на территории население как эквивалент массы по отношению к площади, то, при целых размерностях, население территории являлось бы в каждой малой площади ненулевым, что неприменимо к абсолютно всем территориям. Однако, если снабдить такие расчеты средним для этой области значением хаусдорфовой размерности, то выражение численности населения выглядит следующим образом:

$$P(R) \propto R^D,$$

где P – популяция, R – радиус рассматриваемой области, D – хаусдорфова размерность для распределения городов в рассматриваемой области ($1 < D < 2$).

Что же касается самого значения хаусдорфовой размерности, то ее величину предлагается вычислять эмпирически по логарифмическим координатам для каждого региона отдельно, ведь усреднение значения для таких стран, как, к примеру, Россия и Китай, даст сильную погрешность.

Заключение

Результаты анализа основных концепций теорий диссипативных систем, самоорганизации систем и фрактальной геометрии выявляют их согласованность в рамках постнеклассического научного познания.

Обе теории – синергетика и фрактальная геометрия – отличаются универсальностью применения их основных положений к вопросам широкого спектра наук, обнаруживая при этом общие законы и способы функционирования систем и их групп.

Выявлена общность проблематики синергетики и фрактальной геометрии: дисциплины ставят своей целью разрешение вопросов турбулентности, функционирования и взаимодействия в рамках единой среды популяций, динамики роста и падения цен в экономике, вопросы распределения массы, тел и их преобразований в космосе.

Очевидна взаимодополняемость основной концепции синергетики – самоорганизации и открытости систем, обуславливающих их поведение и регуляцию – с положениями, высказанными Б. Мандельбротом в его трудах по фрактальной геометрии. Иерархичная архитектура систем с их упорядоченностью на микроуровне и многообразием форм и хаосом на макроуровне есть ни что иное как механизм, описанный во фрактальной теории, как природные фракталы. Проявляя себя во множестве форм, сложные многоуровневые системы являются открытым ко внешним воздействиям набором генерирующих малых процессов, которые, накапливаясь в комбинациях, определяемых прилагаемыми к системе возмущениями и изменениями внешних условий, формируют все многообразие и нелинейность конечных фазовых траекторий динамических систем.

Растущая в рамках постнеклассической рациональности междисциплинарность научных изысканий нашла четкое отражение в синергетике. В свою очередь, фрактальная геометрия вводит радикально новый для науки фактор – дробную размерность – и утверждает главенство этого фактора в моделировании большинства природных и социальных процессов. Четкий параллелизм таких открытий позволяет сделать заключение о единой природе основополагающих законов и возможных перспективах в области моделирования поведения широкого ряда процессов различной природы с вероятным выявлением некоторых внесистемных механизмов функционирования, общих на своем начальном уровне для процессов любой природы.

Список литературы

1. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.
2. Степин В.С. От философии и методологии науки – к философской антропологии: (траектории развития идей: 1950–1990-е гг.) // Познающее мышление и социальное действие / под ред. Н. И. Кузнецовой. М.: Ф.А.С.-медиа, 2004. С. 131-170.
3. Асмус В. Античная философия / 3-е изд. М.: Высш. шк., 1999. 400 с.

4. Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы. М.: Институт компьютерных исследований, 2002. 656 с.
5. Морозов А. Введение в теорию фракталов. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2002. 160 с.
6. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / пер. с англ.; общ. ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича и Ю.В. Сачкова. М.: Прогресс, 1986. 432 с.
7. Стоцкая Т.Г. Синергетика: основные принципы // Инновационные процессы современности: сб. ст. международной научно-практической конференции, Уфа: РИО МЦИИ «Omega Science», 2014. С. 60–70.

SYNERGETICS AND FRACTAL GEOMETRY: PROSPECTS FOR COOPERATION

D.V. Rakov, T.G. Stotskaya

Samara State Technical University. Samara

The article is devoted to the analysis of the prerequisites for the formation of synergetics and fractal geometry from the point of view of the historical and philosophical approach. The authors attempt to substantiate new ways of describing the processes underlying the provisions of synergetics by applying fractal geometry. Particular attention is paid to the prospects of using the main provisions of synergetics and fractal geometry to solve a wide range of issues. The results of the analysis of the main concepts of the theory of dissipative systems, self-organization of systems and fractal geometry reveal their consistency within the framework of post-non-classical scientific knowledge. Theoretical and / or Practical Implications the purpose of this study is to identify possible prospects in the field of modeling the behavior of a wide range of processes of various nature with the likely identification of some non-systemic mechanisms of functioning that are common at their initial level for processes of any nature.

Keywords: *synergetics, fractal geometry, rationality, classical and non-classical science.*

Об авторах:

РАКОВ Даниила Васильевич – студент 4 курса факультета ПГС ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: rakovdaniil1@gmail.com

СТОЦКАЯ Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: stotskaya@yandex.ru

Authors information:

RAKOV Daniil Vasilyevich – student of the Samara State Technical University, Samara. E-mail: rakovdaniil1@gmail.com

STOTSKAYA Tatiana Gennadievna – PhD, Prof. of the Samara State Technical University, Samara. E-mail: stotskaya@yandex.ru

УДК 1(091):316.3

РОЛЬ ИДЕЙНОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫХ ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО МИРОВОГО РАЗВИТИЯ

Н.Н. Равочкин

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.028

Произошедший в социальных науках идеационный поворот способствовал усилению внимания к идеям и повышению их роли в самых различных процессах. Несмотря на отмеченную тенденцию большинство отечественных исследователей до сих пор склоняются к материальным интерпретациям, отводя идеям в лучшем случае вспомогательную роль. Обращение внимания к идейной детерминации институциональных преобразований в политико-правовой сфере представляет чрезвычайную значимость по ряду причин: (1) данные институты до сих пор занимают ведущее место среди прочих установлений, предлагая надежные объяснения развития конкретных обществ; (2) интеллектуальные ресурсы в контексте современного мира обладают несомненными преимуществами перед материальными условиями, поскольку сегодня далеко не всегда ресурсное изобилие коррелирует с эволюционной траекторией развития государств; (3) идеи трансграничны и трансисторичны, а содержащиеся в них смыслы легко операционализируются и адаптируются под необходимые реалии. Настоящая статья посвящена прикладному значению идей, которые воплощаются в политико-правовых институциональных формах как решающих структурах мирового развития. Обоснована значимость идей в контексте современного мира. Показано, что критическое отношение к односторонним концепциям позволяет создавать альтернативные сценарии мирового развития. Выявлена значимость учета адаптации содержания интеллектуальных конструктов для политико-правовых институтов в их взаимосвязи с последствиями для других сфер общественной жизни. В логике авторского подхода рассмотрены примеры идейной детерминации политико-правовых институциональных преобразований с учетом ведущих мегатрендов современности. Актуализирован междисциплинарный поиск в прикладных контекстах как ведущее направление сегодняшней социальной философии. Приведены соображения по поводу поливариантности мирового развития и необходимости адаптации конфигураций передовых идей под множественные цивилизационные геномы, что позволяет исключить устаревшую дихотомию «Запад – Незапад». В заключение обобщаются основные выводы и подводятся итоги исследования.

© Равочкин Н.Н., 2021

Ключевые слова: *идея, идейная детерминация, политико-правовые институты, властные акторы, культура, общество, глобализация, мировое развитие.*

Изучение взаимосвязей и корреляций между любыми социальными процессами, в том числе и политико-правовыми институциональными преобразованиями, представляется нам крайне важным основанием для формирования трендов, поскольку здесь главным образом встает вопрос об определении векторов развития мирового сообщества. Речь идет именно про оформление таких тенденций, появление которых детерминирует «большие», стратегические пути изменений и последующих преобразований политико-правовых, экономических, социальных и прочих связей и отношений, поэтому ожидается, что их критическое переосмысление с использованием ресурсов современной философии позволит выявить опорные точки в теоретическом и прикладном аспектах.

Мало у кого-то могут возникнуть сомнения по поводу приоритетного места заявленных в названии институтов политико-правовой сферы относительно их возможностей объяснения происходящих в обществе процессов. Да, сегодня наблюдаются дискуссии по поводу возможного возвышения институтов экономической и духовной сфер, а также говорится о возможностях гражданской самоорганизации, но пока еще важнейшие функции легитимации власти, правотворчества, предоставления реальной гарантии и защиты прав и свобод человека, разрешения конфликтов и целый ряд других приходится именно на политико-правовые установления.

Говоря о роли детерминант, влияющих на развитие современного общества, созвучным нашему представляется мнение А.В. Разина. Этот исследователь также подчеркивает значимость интеллектуальных оснований для исторического развития общества и отмечает высокую роль идей в аспектах существования и взаимодействия различных государств на международной арене [5]. В самом деле, сегодня именно сетям интеллектуалов удастся направлять развитие целых государств посредством критического переосмысления самых различных теоретических продуктов и целых систем, что позволяет властным акторам сформировать арсенал идей национального развития, часть из которых становится настоящей идеологией, разумеется, не государственного уровня, но порой для целых сфер. Конечно, разбор контекстуальных реалий никогда не даст идеальную модель взаимодействия властей с сетями интеллектуалов, а также не будет свидетельствовать об «абсолютной» дистрибуции, как обязательном неконкурентном взаимоотношении между продуцируемыми фракциями идеями социального развития.

Исследование наличных в том или ином государстве ситуаций взаимоотношений пары «интеллектуалы – власть», при которых последние предпочитают руководствоваться одними лишь материальными условиями на фоне отсутствия собственных идей или же при неудачной адаптации,

пусть и самых передовых ментальных конструкторов с имплантацией «где-то успешно функционирующих» институтов, вряд ли сделает возможным выход стран на желаемую траекторию эволюционного развития.

Действительно, мир неоднократно показал, что в условиях усиления транспарентности и повышения рисковости и непредсказуемости нужны не условные «нефть» и «газ», но такие социальные идеи, которые бы стали если не опережающими, то хотя бы актуальными ответами на обострившиеся вызовы своего периода времени при несоответствии и/или же неприемлемости текущих идейных традиций. Из ментальных конструкторов, имеющих различные социокультурные коннотации, важно создать целые конфигурации и модификации, поскольку сегодня какая-либо одна идея, взятая изолированно для отдельной новации, но без учета последствий в их взаимосвязях с другими сферами общественной жизни, попросту вряд ли сработает.

Так, в работах Хантингтона можно увидеть, что сложный комплекс идей, предлагающий технизацию страны, положенный в основу принципов создания и построения институциональных архитектур в современных странах западного мира, мог оказаться крайне затруднительным, а порой и вовсе вредным для большинства государств полупериферии и периферии [8]. Однако в данном случае можно заявить не только о состоянии структурных и организационных условий, явившихся следствием опережающего развития Запада, здесь логичнее говорить о том, что такие институциональные преобразования приведут к снижению эффективности выполняемых политико-правовыми установлениями функций, зачастую усилив имеющиеся институциональные разрывы, а также изменят идентичность и, скорее всего, негативно скажутся на ментальных порядках в этих странах за счет неподготовленности большинства населения к стремительному наступлению нового социального времени.

Оппонент Хантингтона – Ф. Фукуяма, известный прежде всего тезисами о «конце истории», напротив, отмечает неизбежность единого пути политико-правового институционального строительства. Демократия становится для него единственным путем развития абсолютно для всех обществ и государств. А помимо идеи о технизации общества он утверждает о стремлении человечества к удовлетворению своих потребностей [7, с. 56]. При этом в современном мире такие интенции реализуются в самых многообразных формах.

По большому счету, убежденность Фукуямы более чем понятна: идеи космополитизма должны заменить этнополитические предрассудки, следовательно, повсеместно будет сформирована система политико-правовых институтов, фундированных либерально-демократическими идеями. В то же время, сегодня эти размышления все чаще встречаются со скептическим отношением, поскольку, несмотря на безусловную привлекательность и даже кажущуюся безальтернативность идей (до сих пор открыт вопрос, какие качественно новые ценности, касающиеся

человека, могут быть провозглашены), состояние институтов западного мира наглядно свидетельствует о кризисе демократии.

Итак, институциональные трансформации, вне сомнения, позволяют трансформировать внешние признаки общественного развития национальных государств. В этом случае показательны трансформации, произошедшие на постсоветском или даже постсоциалистическом пространстве, когда от Восточной Европы и до Средней Азии были перенесены (но далеко не всегда адаптированы) самые различные копии демократических институтов (от реальных до декларативных и фасадных). Однако следует помнить, что политико-правовые институты всегда национально маркированы и вырастают вместе с самим обществом, поэтому в ряде случаев, где происходит несоизмеримая замена базовых ментальных и социальных оснований можно, наблюдать не только смерть культуры, но и множественные институциональные дисфункции. Одновременно исходя из представленной логики и в целях сохранения ткани социума, можно указывать на необходимость постепенного насаждения передовых идей политико-правовых институциональных трансформаций, которые немыслимы без уже отмеченной нами адаптации их содержания, а порой и предложения их конгруэнтных, но не противоречивых ментальному порядку интерпретаций. В таких случаях заимствование принципов политико-правового институционального строительства увеличивает потенциал развития конкретного общества. Таким образом, ментальная готовность населения коррелирует с институциональной функциональностью, следовательно, не возможность, а именно необходимость контекстуального принятия содержания социальных идей не только дает стабильный государственный порядок, но и позволяет отойти от, казалось бы, единственно возможной западной модели государственности.

Продолжим рассматривать прикладные возможности философии в части идейной детерминации политико-правовых институциональных преобразований в аспекте межсубъектного взаимодействия государств и целых политических систем. В работах И. Валлерстайна можно обнаружить важный тезис по поводу либерализма. Валлерстайн отмечал, что этот идейный проект попросту не справляется с выполнением возложенных функций. Логично, что его ведущий аргумент связан с артикулируемыми целями и идеализацией роли данных ментальных конструктов для социума, которую отводили ему теоретики, и реальными интересами и устремлениями со стороны властных акторов, попросту оказавшихся скрытыми за позитивной риторикой последних. На деле же экспорт либеральных идей хоть и построил новый мировой порядок, он, по мнению Валлерстайна, сформировал систему, имеющую множество неравновесных точек и де-факто безуспешные стремления отстающих обществ к минимальную обретению устойчивости. Помимо этого, мир-системный анализ указывает на постепенное избавление от периферии, в которой наблюдается дисбаланс в участии формальных и неформальных институтов, хоть как-то относящих-

ся к властным интеракциям. Важным представляется применение новых подходов к учреждению эффективных институтов, что повысило бы эффективность взаимодействия между странами на международной арене [9].

В рамках теории Валлерстайна непрямо высказывается примат экономических идей, как определяющих возможность и необходимость формирования политического единства мира и реализацию политико-правовых институциональных преобразований и взаимодействий. Государства «демократического ядра» признаются центральными, в то время как все остальные оказываются в зависимости от него [12, с. 260–261]. Справедливости ради отметим, что ярко выраженный валлерстайновский экономический детерминизм, исходящий из марксистской философии, часто и достаточно аргументированно критикуется. В частности, И.А. Чихарев указывает, что глобальная финансовая, культурная и социальная подсистемы куда больше взаимосвязаны с идейными альтернативами для мирового сообщества и предлагаемыми трансформациями политико-правовых институтов – в этом заключается суть так называемой «функциональной дифференциации» [11]. По сути, его позиция во многом созвучна нашей. Прежде всего в том, что акторы не могут избирательно выхватывать какую-либо одну идею для национальных политико-правовых институтов, без учета ее последствий во взаимосвязи с другими сферами государства, а также на международном уровне.

В свою очередь А.Н. Чумаков констатирует, что идейная детерминация институциональных трансформаций любого современного общества априори связана с двумя противоречащими друг другу процессами-трендами – это глобализация и глокализация [10]. Можно прийти к выводу, что проявления глобализации, начавшиеся в послевоенное время, придали колоссальное значение нововременным идеям (над)национального взаимодействия между политико-правовыми институтами, что особенно наглядно проявилось в Европе и взаимоотношениях между США и другими американскими странами. Не вдаваясь в общую оценку реализации идей создания единых континентальных пространств, все же обратим внимание, что имплементация этих интеллектуальных конструкторов не бесспорна в части дискриминации прав отдельных участвующих в этих союзах стран. Действительно, культурные и цивилизационные основания взаимодействия властных и иных субъектов влекут за собой острую необходимость учета особенностей при взаимодействии на политико-правовом уровнях интеракции. Другим ценным конструктором становится тезис Чумакова о человеческом факторе с указанием на повышение гуманитарной составляющей в современном мировоззрении [10]. Для многих стран эта мысль оказывается едва ли не определяющим фактором при реализации процессов политико-правовых институциональных преобразований, по сути, позволяющая добиться максимального понимания будущих контуров социальности при ремоделировании хабиитуализированных взаимодействий, в которые

вплетены властные акторы, и выхода на новый уровень эффективности функционирования рассматриваемых установлений.

Философы-постмодернисты во многом были правы, указав на переход политико-правовой сферы из прямого принуждения к манипулятивному воздействию [3]. Одним из наиболее заслуживающих внимания примеров перевода формального функционала политико-правовых институтов к децентрализации власти из единой точки («центр») в бесчисленные «периферии» видится концепция «мягкой силы». Переход к невидимым механизмам влияния позволяет одним государствам присутствовать везде, где они имеют заинтересованность, а кажущийся привлекательным разнообразно насаждаемый мир (культура, наука, спорт) зачастую приводит к консенсусу относительно выбора социальных идей институциональных преобразований, выбираемых для имплементации в политико-правовой сфере другими национальными странами.

Однако производной отсюда становится другой идейный комплекс – ведение в США дискуссии по поводу «гегемонической стабильности» как основания формирования современной системы международных отношений и центральной роли Соединенных Штатов Америки в ней. Это отражается в широких дискуссиях по вопросу США как государства-гегемона, контролирующего сырьевые, информационные, рыночные отношения по всему миру и/или лидера, как страны, доминирование которого осуществляется на основании консенсуса других государств [6]. Таким образом, доминирование одного государства хоть и основывается на различных принципах построения международного сотрудничества, но автоматически и весьма существенно снижает не только статус, но и эффективность всех других национальных политико-правовых институтов, предлагая построить «однополярный мир». Более того, диспозиционные предпосылки для перехода или же возврата к нему выглядят ничтожными, в особенности на фоне появления новых точек мирового роста, что, наоборот, способствует утверждению различных траекторий международного развития.

Здесь же следует показать еще один кейс рецепции социальных идей. Сегодня одним из наиболее показательных примеров реализации идей в рассматриваемой нами сфере становится проведение новой фундаментальной либеральными интеллектуальными конструктами «политики идентичности» в форме нового течения ВЛМ. Любопытно, как данные идеи, изначально локализованные в США, достаточно быстро нашли свой отклик в государствах Европы. Р.Н. Лункин считает, что ведущими причинами такого быстрого распространения этих ментальных конструктов становится укорененное в либерализме чувство сострадания, а также идея «западности», как выбранного этими европейскими способами себя-идентификации, которая обрела статус «материальной силы» в период Второй мировой войны. Самоочевидно, что вследствие переосмысления ряда важных социальных идей и наполнения групп манифестантов ВЛМ «сторонниками гендерного равенства, жертвами домашнего и иного наси-

лия, активистами ЛГБТ-движения» [4, с. 107] можно наблюдать влияние ментальных конструктов на соответствующие изменения в политико-правовых процессах Евросоюза. Для большей части европейцев движение ВЛМ ассоциируется главным образом с борьбой за собственные индивидуальные права. В качестве случившихся подвижек мы можем назвать ведение новых этапов борьбы за права меньшинств и призывы к трансформации законодательной системы, которые бы усилили нормы по охране равенства и запрете различных предубеждений – все это, вне сомнения, задает новую канву для учреждения качественно иных форм взаимодействия и возложенного на политико-правовые институты функционала, а на глобальном уровне – прорисовывание альтернатив мирового развития. Отсюда следует, что мы можем говорить о предложении нового витка развития либертарианского подхода к своим правам.

В свою очередь тезис о гуманитарной составляющей вообще можно полагать в качестве важного методологического дополнения в контексте перманентной информационно-технологической революции и появлении новых вызовов, являющихся одновременно возможностями и угрозами: «кардинальное и быстрое изменение архитектоники мировых связей и отношений, тогда как мировое сообщество демонстрирует свою полную неспособность адекватно реагировать на эти перемены» [10, с. 4]. Более того, «научно-технический прогресс <...> в целом имеет тенденцию к ускорению. А вместе с ним ускоряется и исторический процесс, за которым ни индивидуальное, ни общественное сознание не может угнаться» [2, с. 13]. Как известно, любые трансформации в мировом сообществе реализуются на различном уровне (микро-, мезо- и макроуровнях), что зачастую затрудняет функциональный анализ таких перемен, но при этом тенденции изменения взаимоотношений и взаимодействий ежедневно требуют адаптации со стороны членов мирового сообщества, на которую в целом некоторые из участников не всегда оказываются готовыми.

Мировой опыт свидетельствует об обострении проблемы формулирования и продуцирования адекватных ответов на вызовы времени, поскольку сегодня субъекты осуществления политико-правовых институциональных трансформаций зачастую апеллируют к привычным идейным основаниям, которые в прошлом давали необходимый результат, но в стремительно изменяющемся мире не способны конституировать ни новую политику, ни новое право, ни эволюционный вариант общественного развития. Такие ментальные конструкты уже даже не позволяют объяснить властным акторам общую ситуацию в необходимых ракурсах, не говоря уже о формировании необходимых аксиологических модусов и директив реализации институциональных трансформаций [1, с. 88]. Именно поэтому в успешно развивающихся странах даже в сегодняшний период становления искусственной социальности на фоне коронавирусной инфекции приобретает свою значимость диалог властных акторов (теоретиков и практиков) с сетями интеллектуалов. Как показала практика, совместными усили-

ями названные субъекты переосмыслили и ремоделировали функционал рассматриваемых институтов, избавив их от стремительно теряющих актуальность функций, но, выделив перспективные идейные основания, сделали упор на международную интеграцию и кооперацию.

Сегодня осмысление идейной детерминации политико-правовых институтов с учетом выделения межпредметных сфер требует от исследователей построения многомерных объяснительных схем, да еще и в прикладных контекстах, что предопределяет общую направленность современной социальной философии на диалог с другими дисциплинами для успешного приложения разрабатываемых методологий. Организационные и структурные сдвиги, изменяющие глобальный социум, также упорно сигнализируют о том, что изучение институциональных трансформаций требует междисциплинарного исследования, поскольку здесь необходим учет всей совокупности различных факторов и разработки критериев и параметров для валидности прогнозов и четкой прорисовки тенденций мирового развития. При этом чем более обширен круг привлеченных специалистов из частных областей, тем разнообразнее и максимально точно окажутся сформированные тенденции при выборе альтернативы мирового развития.

Идейные принципы построения государственности оказываются первичными по отношению к политико-правовым институтам. Приведенные в этой работе примеры с опорой на авторитетные концепции в очередной раз свидетельствуют об усилении детерминационной и объяснительной ролей ментальных конструкторов для политико-правового институционального строительства и эволюционного развития государств. На наш взгляд, именно анализ ядерного содержания воплощенных в политико-правовых институциональных формах социальных идей строгими методами лингвистического анализа позволяет выявить и определить логику сценариев общественного развития.

Обобщив вышесказанное, резонно заявить о, без преувеличения, фундаментальной роли философского осмысления интеллектуальных оснований реализации политико-правовых институциональных преобразований. Более того, критика имеющихся в распоряжении аналитиков концепций свидетельствует о взаимосвязях между идеями и появлением новых трендов институционального строительства государств. При этом отмечая высокую значимость демократических идей в координатах современного мира, считаем, что страны (вне зависимости от географического расположения и иных статусов) объективно не могут игнорировать основные уважающие права и свободы человека достижения интеллектуальной мысли, но в силах построить фундированные данными конструкторами передовые политико-правовые институты. Однако успешная реализация таких институциональных проектов невозможна без учета собственного культурного генома и соответствия выбранной конфигурации идей наличному в конкретном обществе ментальному

порядку. Таким образом, следует отказаться от привычной дихотомии «демократия – авторитаризм», или «Запад – Незапад». Следовательно, для выбора ниши в новой системе международных отношений странам необходим собственный сценарий развития. В этом ключе резоннее всего заняться проработкой всего плюрализма вариантов организации государственного устройства. В этом случае социальные идеи являются незаменимыми инструментами для трансформаций наличной архитектуры. Это объясняется тем, что в отличие от материальных ресурсов интеллектуальные продукты имеют несоизмеримые преимущества при демонтаже и remodelировании громоздких и дорогих в плане транзакционных издержек политико-правовых институтов для тех или иных стран на конкретном этапе исторического развития.

Список литературы

1. Барашков Г.М. Понятия политической и государственной идеологии в современной российской политической науке // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2007. Т. 7. № 1. С. 88–92.
2. Гринин Л. Е., Гринин А. Л. От рубил до нанороботов. Мир на пути к эпохе самоуправляемых систем (история технологий и описание их будущего). М.: Учитель, 2015. 424 с.
3. Казачок В.И., Власова С.А. Информация и ее значение в процессе развития современного общества // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. № 2. С. 109–115.
4. Лункин Р.Н. Антирасистские протесты в Европе // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2020. № 5 (17). С. 106–112.
5. Разин А.В. Исторические альтернативы современного общества // Философия и общество. 2020. № 2 (95). С. 35–55.
6. Слинко А.А., Орешева Д.Р. Трансформации системы международных отношений и проблема разоружения в эпоху глобализации // Среднерусский вестник общественных наук. 2016. Т. 11, № 1. С. 75–83.
7. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М: АСТ: Полиграфиздат, 2010. 588 с.
8. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций М.: АСТ, 2003. 603 с.
9. Ходырева С.Ю. Когнитивно-неоинституциональный анализ трансформации современной мировой политики как регулятора межгосударственных взаимодействий // Философия права. 2008. № 6 (31). С. 110–112.
10. Чумаков А.Н. Основные тренды мирового развития: реалии и перспективы // Век глобализации. 2018. № 4 (28). С. 3–15.
11. Чихарев И.А. Многомерность мировой политики (к современным дискуссиям) // Полис. Политические исследования. 2005. № 1. С. 161–172.
12. Шебанова М.А. Структурное изменение мировой политики // Политическая наука. 2012. № 4. С. 260–273.

POLITICAL AND LEGAL INSTITUTIONAL TRANSFORMATIONS IDEAL DETERMINATION ROLE FOR MODERN WORLD DEVELOPMENT

N.N. Ravochkin

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

The ideational turn that has taken place in the social sciences has contributed to an increased attention to ideas and an increase in their role in a variety of processes. Despite the noted tendency, the majority of Russian researchers are still inclined towards material interpretations, assigning ideas, at best, to an auxiliary role. Paying attention to the ideological determination of institutional transformations in the political and legal sphere is of extreme importance for a number of reasons: (1) these institutions still occupy a leading place among other institutions, offering reliable explanations for the development of specific societies; (2) intellectual resources in the context of the modern world have undoubted advantages over material conditions, since today resource abundance does not always correlate with the evolutionary trajectory of development of states; (3) ideas are transboundary and transhistorical, and the meanings contained in them are easily operationalized and adapted to the necessary realities. This article is devoted to the applied meaning of ideas that are embodied in political and legal institutional forms as decisive structures of world development. The significance of ideas in the context of the modern world has been substantiated. It is shown that a critical attitude to one-sided concepts allows one to create alternative scenarios of world development. Revealed the importance of taking into account the adaptation of the content of intellectual constructs for political and legal institutions in their relationship with the consequences for other spheres of public life. In the logic of the author's approach, examples of ideological determination of political and legal institutional transformations are considered, taking into account the leading megatrends of our time. The interdisciplinary search in applied contexts as the leading direction of today's social philosophy has been updated. Considerations are given about the polyvariety of world development and the need to adapt the configurations of advanced ideas for multiple civilizational genomes, which makes it possible to exclude the outdated dichotomy «West – Non-West». In conclusion, the main findings are summarized and the results of the study are summed up.

Keywords: *idea, ideological determination, political and legal institutions, power actors, culture, society, globalization, world development.*

Об авторе:

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

Author information:

RAVOCHKIN Nikita Nikolaevich – PhD (Philosophy), 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. E-mail: nickravochkin@mail.ru

УДК 130.123.4

ЖИВОТНАЯ СТОРОНА ЭКОНОМИЧЕСКОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

М.С. Мирошкин

ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет,
г. Мытищи, Московская область

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.038

Описываемая в статье проблема эволюционной трансформации экономической субъективности на два поляризованных модуса – человека и животного обуславливает разрушение их единства и формирование между ними экзистенциально значимой границы в форме негативности, через которую образуется стратегия выведения человеком себя из лона животного бытия в структуру либидинально экономического инобытия Другого. Проанализированная в историко-философском ракурсе тема Другого определяется различными философами, как стихийно интенсивная деконструкция человеческого и животного начал в способе их экономического сосуществования. В результате исследования выявлено, что неуравновешенная граница между животным и человеком в форме либидинального экономизма, выводит антропологическую субъективность на дегуманизацию ею своей же собственной аутентично имманентной ценности оживотворенного бытия.

Ключевые слова: экономика, животное, негативность, либидо, Другой, постгуманизм, трансдукция, коммодификация, деконструкция, ризома, безумие, феноменологическое эпохе, длительность.

Сформированные в истории мировой философско-экономической мысли идеи о едином общечеловеческом благе, сконцентрированные в плане достижения прогресса во всех сферах жизнедеятельности, не оправдали надежд на гуманистическую картину будущего всего человечества в XXI столетии. В связи с эволюционным переходом человечества в эпоху постгуманизма, обусловленную биотехнологическими тенденциями трансформации природой заведенного порядка соображениями о реинтеграции его перевозданной сущности из формы отбора естественного в форму отбора экономического по принципу либидинальной коммодификации, изменяется вектор развития всего человечества в целом. Однако трансформированная таким образом форма отбора, тем не менее остается исконно верной заветам Ч. Дарвина, согласно которым «важнее та форма отбора, которую можно назвать бессознательным отбором и которая является следствием того, что всякий пытается обладать и поддерживать породу от самых лучших особей» [12, с. 52].

Через деконструкцию экономических форм конституирования человеческой субъективности в истории мировой философской мысли

© Мирошкин М.С., 2021

сформировалось множество неклассически соотносящихся друг с другом концептуальных идей об универсально множественной сущности животного бытия, которое ныне оказалось продуктом нечеловеческих форм экономически организованных систем жизнедеятельности, а затем и границей для всего человеческого в человеке. Парадигматическая линия экономического Другого, восходящая к негативности Гегеля [9], поставленной Марксом на ноги, является детерминантным принципом возникновения бинарной оппозиции между животным и человеком, которая не редуцируется их диалектическим взаимодействием, а образует онтологически тоталитарный нарратив в форме капитала со свойством репрессивной функции «минимаксных интенсивностей» желания, в соответствии с метафорой «великого Нуля заимообращения» Ж.-Ф. Лиотара [16, с. 312].

Философский смысл экономико-либидинального Другого выступает в образе инобытия человеческих желаний, их извращенной копией, в которой животное заключено в скобки экономической субъективности, а человек, заглянув в зазеркальное отражение этой копии, больше не узнает себя ни в лице причины духовных коллизий поиска своей собственной сущности, ни в лице утраченной им, в погоне за капиталом, – целостной самооценности своего бытия. Данная проблематика имеет тенденцию к экспликации в антропоморфной форме через анималистическую диалектику в аллегорических и гротескных творениях Э.Т.А. Гофмана, Г. Мелвилла, Ф. Кафки, а также в работах европейских мыслителей, включая русского философа С.Н. Булгакова, ценность идей которого, остается актуальной и в наши дни (см. [2–6]). Жизненные перипетии человеческой сущности, в недрах которой таится нечто, названное Гегелем негативностью, описываются в литературной маринистике Мелвилла как морские глубины с обитающим в них аномальным животным в образе мистического белого кита – Моби Дика, ставшем символом границы, в попытках преступить которую один из главных героев романа капитан Ахав совершает ошибку, стоившую ему собственной жизни. Возникновение либидинального инобытия Другого, как процесс утраты животной идентичности, описывается на страницах романа Гофмана «Житейские воззрения кота Мурра» (1819–1821 гг.), в качестве истории жизни ученого кота, который, обретая рациональную субъективность, по собственному откровению испытал по этому поводу беспокойное томление и описал свое состояние следующим образом: «безумное, снедающее желание влечет меня вперед, в неустанной погоне за безымянным Нечто, которое я ищу вне себя, тогда как оно погребено в недрах моей души, как темная тайна, как бессвязный, загадочный сон о рае высочайшего блаженства, – каковое даже во сне нельзя пережить, а можно лишь предчувствовать, и это предчувствие терзает меня всеми муками Тантала» [8, с. 328].

Глубокомысленную суть демаркационной линии, а затем и сформировавшейся пропасти между животным и человеком, как одну из существенных метаморфоз экономического кризиса еще в древности обнару-

жил и высказал представитель маргинальной философской школы кинизма Диоген Синопский. Великий греческий мыслитель был одним из первых, кто пытался в свете ясного дня с фонарем в руках пролить свет в поисках «человека» на зеркало его души, а именно – его глубинную подсознательную часть, укутанную сформировавшимися между людьми скрепами экономического миропорядка. Метафорически поясняя суть противоречия, обратившего человечество в отчужденное друг от друга безумие, древний историк философии Диоген Лаэртский так поясняет мысль Диогена-киника, акцентируя внимание на том, что ««сума-шедшими» называл он не умалишенных, а тех, кто не ходит с сумой» [15, с. 224].

Проводя глубинный анализ феномена безумия, французский философ и историк XX в. Мишель Фуко высказывает в своих ранних трудах идею о том, что безумие является подлинной мерой человека перед ликами безграничного многообразия природного универсума. Вместе с тем, согласно Фуко, безумие складывается имплицитно между животным и человеком как имманентный остаток негативности, скрепляющий маску разума с изнанкой абсолютной истины. С экономической точки зрения, по идее французского мыслителя, безумие является зеркалом бедности, а отражающееся в нем животное бытие так и остается невозделанным бесполезным остатком для рефлексии, который не удалось избыть. Так Фуко приходит к мысли о том, что безумно не столько животное, сколько человек, видящий в нем нечто Другое, или даже трансцендентное по отношению к самому себе инобытие, или то, благодаря чему оно «обретает тысячеликость Бестиария» [20, с. 184]. Поэтому «опыт безумия и его смысл определяются главным образом теми новыми значениями, которые отныне несет в себе бедность, той первостепенной ролью, которая отводится труду, и теми этическими ценностями, которые с ним связаны» [20, с. 97].

Продолжая логику своей философской мысли и метафорически определяя человека как «малый холмик», которому уже идет третий век, Фуко связывает его будущее исчезновение не столько с тем, что он достигнет конечной точки в эволюционной цепи жизни, сколько с тем, что само знание о нем или, точнее, градус повышения степени ее рациональности однажды завершит понимание и восприятие человека как человека, упразднив в нем животное бытие, как зыбкий и немислимый остаток, идущий вразрез с любой формой рациональности [23]. Лишенное статуса субстанциальности и остающееся по своему существу тем, что не поддается рационализации, – животное бытие, оставаясь в тени бытия человеческого, всегда было тождественным самому себе двойником человека или нечто таким, что можно было бы описать как то, что «было “в себе” в противоположность “для себя” в гегелевской феноменологии; оно было Unbewusste у Шопенгауэра; оно было отчужденным человеком у Маркса; оно было “скрытым”, “недействительным”, “осадочным”, “несвершившимся” в гуссерлианских исследованиях» – тем, что не может высказать, но всегда даст почувствовать [21, с. 419–420].

Иными словами, оно так и осталось в мятежности своего одиночества – немотствующим созданием, затаившим обиду на своего хозяина, чья рефлексивная способность не замечает и не слышит зов – периодически прорывающейся на свет рациональности – аутентично сакральной истины, которую эксплуатирует все человечество.

Онтологически вневременный характер природного универсума не вписывается в *cogito*-образную картину человеческой субъективности и ею, в конце концов, не исчерпывается, как о том мыслил французский философ и математик Р. Декарт. С того самого момента, когда символом философии становится не человек, а животное, а именно – Сова Минервы, то ретроактивным образом становится понятно, что именно ее глазами человек обретает предпосылки рефлексивной ясности своего предназначения сквозь потуги неосознанно мрачных и отчаянных блужданий от одной экономически организованной апории жизни к другой. И если человеческое присутствие имеет, согласно М. Хайдеггеру, доонтологический статус и вписывается в мир лишь посредством него в форме озабоченности, то животная сущность – есть нечто лишённое подручности, а сами «животные имеются внутри мира без животноводства, да и тут это сущее известным образом изготавливает само себя» и одновременно не артикулировано обнажает потаенные завесы уголков человеческой души [22, с. 70]. Не случайно говоря о бытии и о его не подручном определении, Хайдеггер усматривает в нем не столько забвение, сколько диморфизм антропологического порядка, через который проходит зов не отрефлексированной речи с оноματοпеическим эффектом.

Так, в период XX в. нарастание технологической мощи обуславливает поляризованный резонанс в процессе конституирования человеческой субъективности, одну из наиболее адекватных оценок которой в тот период дал философ Ж. Симондон. Французский мыслитель усматривал в процессе индивидуации человеческой субъективности не метафизический, а аморфный процесс с многообразным фазовым смещением потенциалов энергии, приращенная кристаллизация которой была обозначена им как трансдукция. Неслучайно, обращаясь к философской мысли Античности, Симондон отмечает ее стремление обосновать равенство испытываемых человеком и животным душевных радостей и мук, что позволило Пифагору прийти к выводу об их переселении из одного состояния в другое в результате метемпсихоза. Поэтому, как заключает Симондон, на самом деле «душа временно индивидуализирована в определенной форме существования, но прежде она знала иные формы, и, возможно, ей еще предстоит познать новые» [19, с. 60]. Отсюда универсальная способность души питать своей энергией всевозможные формы жизни, в том числе создающая и возможность их объединять посредством дифференцированного взаимопроникновения, следствием которого являются различные метаморфозы, что свидетельствует о непрерывности цепи жизнесозидающего начала.

Описывая универсальную субстанцию природы, французский философ-материалист и врач Жюльен Офре де Ламетри не считал населяющих ее животных бесчувственными механизмами и предположил, что душа человека пронизывает каждый из органов его тела, которые в совокупности функционируют подобно часовому механизму и обуславливают эволюцию души через механику чувственных восприятий тела. Однако самостоятельность механизма человеческого тела не представлялась Ламетри чем-то тождественным его душе, а скорее являло собою «живое олицетворение непрерывного движения» [14, с. 202]. Фундаментальным образом эту идею подхватят и разовьют в постструктуралистском дискурсе французские интеллектуалы Жиль Делез и Феликс Гваттари в концепции ризомы через глубинный анализ текстов Ф. Кафки. Именно животное начало, по мнению Делеза и Гваттари, и является тем непрерывным естеством, которое обращает любую точку завершенности или смерти в новое явление жизни, а значит и все бытие мира уподобляется синергетическому процессу производства креативности, в котором нет древовидных форм организации, но есть исключительно детерриторизованные потоки становления сил и энергий, в совокупности образующие сборку сложной системы поливалентных входов и выходов, в каждом из которых происходит непрерывный демонтаж децентрированной архитектуры мира, не имеющего ни начала, ни конца. В попытках нивелировать экономическую кодификацию между животным и человеческим бытием, французские мыслители выдвигают представление об эволюции мира, как об унифицированной машине, пронизанной интенсивно организованными линиями ускользания жизни. Отсюда метафорические образы: норы, пустыни, паутины, сетей, серий, коллективных сборок и ризомы, в совокупности образующие «беспредельное поле имманентности» [13, с. 65].

Оригинальный взгляд на природу животного оставил в истории мировой философской мысли русский философ С.Н. Булгаков, который стремился с богословско-философских позиций переосмыслить примат человеческого разума над его оживотворенным началом, от которого он наполняется жизнью и через познание коего себя обосновывает. Подразумеваемая под животным бытием более универсальную по сравнению с человеком сущность жизни, русский философ пишет о том, что «жизнь шире и глубже рационального сознания, и самое это сознание имеет свою историю, ибо под ним и за ним стоят “сублиминальные”, подсознательные или предсознательные сферы» [7, с. 42]. В факте утраты художественно-творческого потенциала духовности Булгаков усматривает причину сложившегося противоречия между человеком и его теньвым двойником – животным, в результате образующего нестабильную систему экономики, которая в свою очередь обременяет их гармоничное сосуществование и приводит к утилитарному мировоззрению на мир и жизнь в целом.

Предпринятая им в главной работе «Философия хозяйства» (1912 г.) попытка проанализировать экономику в качестве универсально-

го способа самосохранения через определение возможностей и границ человеческой воли приводит русского мыслителя к идее о том, что животное и человек в борьбе с враждебными им стихиями близки по своей единственности. Поэтому «хозяйство в этом смысле свойственно всему живому, не только человеческому, но и животному миру» [7, с. 62].

Описывая дуалистическую природу жизни, русский мыслитель акцентирует свое внимание на трансцендентном для человеческого разума ее исконно подлинной сущности, которая описывается со времен Декарта как чуждая человеческому сознанию субстанция, несводимая к его во всем сомневающейся кроме самой себя мысли. Подобного рода восприятие оживотворенной части человеческого бытия Булгаков описывает как систему, которая «погружаясь в мир грез и призраков, иногда величественных и увлекательных, но большей частью безжизненных» остается, словно замкнутый образ пещеры Платона, с заточенными в ней узниками, которые в потугах прояснить сущность вещей через их тень, в итоге замыкаются в тени своих же собственных мыслей о них [7, с. 37]. Картезианская традиция сворачивания органически существующего мира в рационалистически сомневающегося в нем *Cogito*, возобновляет и унифицирует данную преемственность в качественно новой феноменологически редуцированной форме, обоснованной и использованной немецким философом начала XX в. Э. Гуссерлем. Используя феноменологическую *ἐποχή* для отведения животного мира в узду естественной установки, посредством которой его можно «выключить», оставив «включенным» только тождественный самому себе феноменологический остаток, именуемый сознанием, Гуссерль жертвует индивидуацией во благо эйдетиического сознания. Обосновывая свою мысль, немецкий философ утверждает, что «существование природы не может обуславливать существования сознания – ведь она сама выходит наружу как коррелят сознания; природа существует лишь конституируясь в упорядочиваемых взаимосвязях сознания» [11, с. 157]. Возводя в онтологический статус картезианское сомнение, Гуссерль актуализирует универсальное отрицание или негативность по отношению ко всему животному миру, кроме абстрактно организованных структур тождественного самому себе «чистого» сознания, посредством которого любая сущность раскрывается как «трансценденция в пределах имманентности» [11, с. 178].

В целях создания экономического структурированного способа познания мира, немецкий мыслитель организует феноменологический проект редуцированных интенциональностей сознания в трансцендентально унифицированный процесс самоопределения человека на базе закрепленных в его мышлении ноэтически-ноэматических структур, между которыми периодически высвечивает так называемое животное ничто или иной по отношению к человеческой субъективности бытийный регион. Таким образом, встроенная в символически опосредованную структуру репрезентаций и выведенная на периферию всей сознательной дея-

тельности человека животность постепенно обращается в экономически трансгрессивную форму существования, в которой образуется бессознательно извращенная зависимость от некогда естественной первозданности. Не случайно французский последователь феноменологической традиции мысли Ж.-П. Сартр, исследуя гилетический слой человеческого сознания или его непосредственные ощущения, указал на противоречие Гуссерля в том аспекте, что «придавая *hyle* признаки вещи и признаки сознания, Гуссерль думал облегчить переход от одной к другому, но достиг только того, что создал гибридное бытие, которое сознание отвергает и которое нельзя сделать частью мира» [18, с. 50].

Так история экономики, породившая эскалацию утраты человеком узнавания себя в зеркале природного универсума, конституирует ослепляющий своим зазеркальем символизм антагонистического порядка, нарушающий гармоничное сосуществование между человеком и животным. Диалектически претворенная в природной всеобщности и не уживающаяся сама с собой гибридная фигура экономической субъективности становится инобытием гегелевского *Aufhebung*, которое неожиданным образом замыкается на самом себе и образует уже не единство противоположностей между человеком и животным, а ее отсутствие. Отсюда, обращаясь к философской мысли Гегеля в его работе «Философия природы» (1817 г.), образуется «абсолютное в-самом-себе-бытие действительности», которая «сомкнулась сама с собой», в результате чего «это достигнутое тождество со всеобщим есть снятие формальной противоположности, непосредственной единичности и всеобщности индивидуального, и это есть лишь одна, и притом абстрактная, сторона дела – смерть природного» [10, с. 576].

Заимствуя и критически переосмысливая методы трансцендентального идеализма у Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гуссерля, а также идеи Бергсона, Булгаков подобно Марксу переворачивает их и ставит «с головы на ноги», отдавая из них предпочтение Шеллингу и Бергсону, на основании идей которых выстраивает свою экономическую эволюцию, базирующуюся на концепции трансцендентального субъекта хозяйствования. Рассматривая хозяйство как божественный процесс онтологических метаморфоз мироздания, Булгаков усматривает его негативный сдвиг через преобразование оживотворенного естества человеческого бытия в экономический базис, который ни к чему не сводится и ни на что кроме самого себя не растрачивается, будучи эквивалентом приращения своего из раза в раз повторяющегося труда в поисках самого себя. Поэтому, формируя свое представление о животной стороне экономического бытия человека, русский философ выскажет предположение о том, что «жизнь первее и непосредственнее всякой философской рефлексии о ней или ее саморефлексии», но «она трансцендентна для него как для познающего, рефлектирующего, мыслящего» [7, с. 33, 47].

В этом смысле актуально звучат и в наши дни идеи А. Бергсона о том, что длительность жизни обуславливается степенью изменения состояния души, преисполненной творческим потенциалом энергии, которая не ведает деления и различий в последовательности обретаемых ею форм. Анализируя в своих ранних трудах апории Элейской школы философии, Бергсон утверждает идею движения, которая образуется в незримо подвижной форме длительности. Одна из апорий Зенона Элейского «Ахиллес и черепаха» ретроспективным образом свидетельствует не столько о том, что движения как такового не существует, сколько о том, что длительность размеренного существования черепахи не нарушает природный для нее ритм жизни, в то время как бегущий за нею Ахиллес эту длительность пытается преодолеть в опыте своего превосходства как человека над животным. Соответственно, как поясняет Бергсон, «трудности и противоречия, указанные Элейской школой, гораздо больше касаются не самого движения, а искусственного и нежизнеспособного воспроизведения движения с помощью разума» [1, с. 281]. Поэтому, опираясь на идеи Бергсона, Булгаков приходит к пониманию того, что сущность жизни остается сверхлогичной, а рефлексия является человеку лишь в образе хозяйства – творчески уравнивающим противоборствующие силы природных стихий – механизмом в борьбе за существование, над которым человек потерял контроль и сам стал частью бессознательного механизма, именуемого им экономизмом. Данный экономизм в наши дни обрел форму либидинально замкнутого на самом себе экзистенциала, остающегося непознанным инобытием Другого, которым человек имплицитно и является, но осознать эксплицитно свою теневую двуликость он так и не в состоянии. Другой – предстает синтетически трансцендентной точкой примирения между сознательным и бессознательным началами присущими человеку, как нетождественному самому себе источнику божественной креативности в оживотворенном модусе многогранного бытия природы. Поэтому, как сказал главный герой романа Мелвилла «Моби Дик или Белый Кит» (1851 г.), повествующий о жизни китобойного промысла – Измаил, «то, что именуют моею тенью здесь на земле, и есть моя истинная сущность» [17, с. 91].

В заключении следует отметить, что благо, обретшее экономический экзистенциал негативности в форме для-себя-бытия, описывается в современности как результат фасцинации либидинальной коммодификации и актуализируется по идее всех мыслителей, затрагивающих данную проблематику, в форме немислимого инобытия Другого, интериоризация которого образует процесс капитализации либидинальных интенсивностей, а вместе с ним и все многообразие их перверсивной эксплуатации, в результате чего, по выражению Лиотара, человечество уже «не капитализирует; то, что оно копит, – сокровище руин» [16, с. 148], а животная сторона сложившейся структуры экономического бытия человека, по мысли Гегеля, становится забытым «иероглифом мысли», или ее отсроченным

эпифеноменом [10, с. 373]. И быть может отчасти прав Эмпедокл, описавший в своей поэме «Очищения» расцвет человеческой души в ее изменяющихся животных формах как единственно возможно приближенный к истине опыт в его различных ипостасях, сказав об этом:

«Был уже некогда отроком я, был и девою когда-то,
Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской
бессловесной» (цит. по: [19, с. 127]).

Также и человек, кем только не был, кроме как самим собой...

Список литературы

1. Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. М.: «Московский Клуб» Т. 1. 366 с.
2. 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. Серия: Философские науки. 2013. № 2. С. 5–10.
3. Бондарева Я.В., Фурсова В.Э. Идея синергии как основа антропологии целостности // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2015. № 2. С. 63–69.
4. Бондарева Я.В. Антропологические основы русской религиозной философии // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2017. № 1. С. 75–82.
5. Бондарева Я.В. Мировоззренческие основы научного познания // Молодой исследователь: вызовы, поиски и перспективы развития российского образования. Сб. матер. XX Междунар. науч.-практ. конф. аспирантов и молодых исследователей. М.: ФГАОУ ДПО «АПКИППРО», 2017. С. 22–28.
6. Бондарева Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии XI – середины XIX веков (статья первая) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2010. № 1. С. 19–22.
7. Булгаков С.Н. Философия хозяйства / вступ. ст. А. Филиппова; коммент. В. Сапова. М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 2008. 352 с.
8. Гофман Э.Т.А. Повелитель блох: Повести, роман / пер. с нем. М.: Изд-во Эксмо, 2004. 640 с.
9. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа / пер. Г. Шпета.– СПб.: Наука, 2015. 443 с.
10. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: «Мысль», 1975. Т. 2. Философия природы. 695 с.
11. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: Общее введение в чистую феноменологию / пер. с нем. А.В. Михайлова; 3-е изд. М.: Академический проект, 2019. 489 с.
12. Дарвин Ч.Р. Происхождение видов путем естественного отбора, или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. М.: АСТ, 2019. 592 с.
13. Делез Ж и Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015. 112 с.
14. Ламетри Ж. О. Человек-машина. Минск: Литература, 1998. 704 с.

15. Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / ред. и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1986. 586 с.
16. Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика / пер. с фр. В. Е. Лапицкого; науч. ред. перевода С.Л. Фокин. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. 472 с.
17. Мелвилл Г. Моби Дик, или Белый Кит: Роман. М.: Эксмо, 2005. 704 с.
18. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ МОСКВА, 2009. 925 с.
19. Симондон Ж. Два урока о животном и человеке. М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2016. 140 с.
20. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / пер. с фр. И.К. Стаф. М.: АСТ, 2010. 698 с.
21. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. 488 с.
22. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический Проект, 2011. 460 с.
23. Kostadinovich D.D., Bondareva Ya.V. Dialogue as a method of modern education // Bulletin of the MSRU. Series: Philosophy. 2020. № 2. С. 27–34.

ANIMAL SIDE OF HUMAN ECONOMIC BEING

M.S. Miroshkin

Moscow Region State University, Mytishi

The problem of the evolutionary transformation of economic subjectivity into two polarized modes, human and animal, described in this article, causes the destruction of their unity and the formation of an existentially significant border between them in the form of negativity, through which a strategy is formed for a person to remove himself from the bosom of animal existence into the structure of libidinal economic the other being of the Other. Analyzed in a historical and philosophical perspective, the theme of the Other is defined by various philosophers as a spontaneously intensive deconstruction of the human and animal principles in the way of their economic coexistence. As a result of this study, it has been revealed that the unbalanced boundary between animal and human in the form of libidinal economism leads anthropological subjectivity to dehumanize its own authentically immanent value of animate being.

Keywords: *economics, animal, negativity, libido, Other, posthumanism, transduction, commodification, deconstruction, rhizome, madness, phenomenological era, duration.*

Об авторе:

МИРОШКИН Михаил Сергеевич – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии ГОУ ВО МО «Московский государственный областной университет», г. Мытищи. E-mail: mirmaker23@mail.ru

Author information:

MIROSHKIN Michael Sergeevich – PhD (Philosophy), Assistant Professor of the Philosophy Department at Moscow Region State University, Mytishi. E-mail: mirmaker23@mail.ru

УДК 111.12

ЦИФРОВОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ МИР ОБУЧАЮЩИХСЯ¹

С.А. Храпов

ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», г. Астрахань

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.048

Статья посвящена комплексной проблеме цифровизации образования, изменению педагогических и воспитательных технологий, оказывающих влияние на эмоциональный мир обучающихся.

Ключевые слова: *цифровизация, образование, эмоциональный мир, психоэмоциональные особенности, обучающиеся, педагоги, цифровые технологии.*

Цифровизация человека в образовательном пространстве

Техногенная цивилизация, оснащенная цифровыми технологиями, продолжает кардинально менять систему «человек»–«культура»–«общество», насыщая мир человека новыми ценностями и смыслами, побуждая его обретать новые стратегии адаптации, идентификации и развития [1; 4]. Цифровая трансформация образования в этом историческом контексте вызывает особенно много опасений, надежд и вопросов, так как этот социальный институт всегда выступал важнейшим инструментом сохранения прежнего социального опыта, передачи его новому поколению в процессе воспитания-обучения и формирования перспектив развития в будущем. Именно поэтому данная тема стоит в центре внимания не только педагогов, психологов, но и философов. Методологический инструментарий философии образования, социальной философии и философской антропологии позволяет проводить глубокий многоаспектный анализ процессов цифровизации образования, их рисков и перспектив [5].

Уже в первых исследованиях процессов информатизации-цифровизации образования, которые были проведены зарубежными учеными, определились существенные риски для когнитивного и личностного (психоэмоционального) развития обучающихся, так, например, американские специалисты Д. Джонсон и Л. Бакер в монографии «Оценка влияния технологий в преподавании и обучении» отметили положительные и отрицательные эффекты применения онлайн-технологий в обучении и оценили их влияние на когнитивную, аффективную сферы учащихся [8].

© Храпов С.А., 2021

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

Многочисленные исследования данной проблематики современными российскими учеными (академик А.Л. Семенов, А.Ю. Уваров, Г.М. Водопьян, Л.В. Баева и др.) также подтверждают ее актуальность. Тем не менее вопрос о влиянии цифровизации образования на эмоциональный мир обучающихся остается открытым, хотя роль эмоциональной сферы в развитии личности и формировании общеобразовательных и профессиональных компетенций обучающихся не вызывает сомнений. Положительный эмоциональный настрой продуцирует стенические «активные» эмоции, выражающиеся в радости, готовности к освоению нового, энергичной включенности в образовательную и профориентационную деятельность. Отрицательный же эмоциональный фон, соответственно, вырабатывает астенические, пассивные эмоции и чувства: тоску, грусть, апатию, отчужденность и как следствие, снижение мотивации к учебной деятельности, отсутствие познавательной инициативы, формальное выполнение заданий и т. п.

Обучающиеся как представители молодого поколения Z фактически с детства идентифицированы с информационной-цифровой реальностью и, казалось бы, для них переход к цифровому образованию должен был бы пройти абсолютно конструктивно, без каких-либо психоэмоциональных напряжений. На это предположение и уповали идеологи абсолютной цифровизации. Но опыт масштабного внедрения цифровых технологий обучения в последние несколько лет продемонстрировал ряд факторов, несущих серьезные когнитивные, психоэмоциональные, социальные и иные риски безопасному развитию и идентификации обучающихся.

Ключевые факторы динамики эмоциональной сферы обучающихся в цифровом образовательном пространстве

Цифровые технологии, кардинально изменив весь педагогический ландшафт и систему педагогического взаимодействия, вторглись и в эмоциональный мир обучающихся, поскольку «погрузили» его в новое цифровое образовательное бытие.

На наш взгляд, можно выделить следующие факторы цифровизации образования, непосредственно воздействующие на эмоциональный мир обучающихся:

1. *Изменение образовательного пространства:* полный или частичный перевод занятий в цифровой формат (с применением онлайн-, дистанционных технологий) сформировал у обучающихся эмоциональный отклик, постепенно перешедший в более устойчивые эмоциональные состояния и чувства: от радости от возможности не посещать учебные занятия до раздражения от информационного перенасыщения заданиями цифровых курсов. У многих обучающихся наблюдаются и чувства разочарования от такого «ненастоящего» образования, возникает раздраженность из-за отсутствия личного общения с одноклассниками и

многое другое. Влияние цифровизации на рост проблем эмоциональной сферы обучающихся диагностируют многие российские ученые. Так, З.В. Якимова и М.Г. Масилова в своем исследовании (2017 г.) на выборке 200 студентов обнаружили следующие характеристики «цифрового поколения»: «часть жизни ими проживается в режиме online; им свойственно “клиповое мышление”, позволяющее выполнять одновременно несколько функций, быстро ориентироваться в изменениях и обновлениях информации. В то же время наблюдается возможность, лишаящая их работать с большими объемами однородной информации и принимать управленческие решения в контексте системного видения ситуации. В психологическом плане они склонны к повышенному уровню невротизма, возбудимости нервной системы, эмоционально нестабильны, проявляют рассеянность внимания, неустойчивость в стрессовых ситуациях. В ситуации конфликта склонны к компромиссу и не готовы к соперничеству, интуитивности, эмпатии, отстаиванию собственных свобод и точки зрения» [7, с. 343].

2. *Трансформация роли педагога:* от субъекта, конструирующего образовательную ситуацию, до модератора (тьютера) статичного цифрового материала и виртуальной коммуникации. Для многих обучающихся такой новый формат взаимодействия с педагогами стал более комфортным, т. к. учитель на экране домашнего компьютера оказался эмоционально ближе, поскольку нет привычной административно-педагогической позиции (часто вызывающей у обучающихся негативные эмоции). У обучающихся же с высокой мотивацией к обучению, наоборот, такие изменения часто вызывают чувства разочарования: они не могут, как раньше, сразу уточнить необходимую информацию, лишены возможности фиксировать внимание педагога именно на себе с целью получения высокой оценки и поддержания (повышения) собственной самооценки.

3. *Использование цифровых образовательных технологий:* новые технологии, как правило, имеют наглядно-образный характер, активизирующий визуальное восприятие, образное мышление, но при этом угнетающий словесно-логический тип мышления. Это могут быть видеоуроки, презентации, тесты, которые фактически предполагают их отчужденное индивидуальное освоение. Современные психологи Ю.В. Батенова и А.Ю. Герасимова весьма точно отмечают, что «в процессе сетевого общения и компьютерной игры дети нередко испытывают отрицательные эмоции, а также используют специфический, сленговый язык, что, с одной стороны, облегчает понимание, но с другой, решительно препятствует формированию языкового сознания, творческого самовыражения. Кроме того, самый известный недостаток такой коммуникации – отсутствие невербальных способов общения. Следствием данных фактов является эмоциональный дефицит и существенное отставание в развитии эмоционального интеллекта, а также вербального интеллекта» [2, с. 424]. Очевидно, что степень когнитивной и эмоциональной включенности

обучающихся в освоение этих цифровых материалов существенно ниже, чем во время очного обучения, когда педагог и одноклассники формируют более высокий уровень классной включенности. Доминирование отчужденного цифрового материала формирует у обучающихся чувства апатии, отсутствия интереса. Данные отрицательные эмоции и чувства, а также отрицательные образовательные эффекты можно компенсировать смешанным форматом обучения, когда часть занятий проводится в очной форме или в онлайн-режиме.

4. *Изменение социально-психологического взаимодействия между обучающимися:* в современном мире школа/колледж/вуз оставались фактически последними «островами» личного общения для детей и молодежи. Цифровизация образования, фиксируясь только на процессе обучения, полностью ликвидирует функции воспитания и социализации: нет неформального общения до и после уроков, нет взаимодействия и во время «цифровых занятий». Все это ведет к эмоциональной обедненности и росту тревожности среди обучающихся. Так, результаты проекта, реализованного в 2020 г. сотрудниками французской Высшей школы исследований общественного здравоохранения (EHESP), показали, что: «60,6 % студентов в процессе карантинных мер и вынужденного дистанционного образования -спытывают психологическую подавленность, каждый пятый – депрессию, 38 % – тревожные расстройства. Полученные данные показывают, что чаще всего психологические расстройства возникали при отсутствии общения» [3].

5. *Установление цифрового контроля за результатами обучения и личностным развитием обучающихся.* Психология педагогической оценки и самооценки обучающихся всегда были острыми проблемами, поскольку связаны как с социальной значимостью образования и результатов обучения, так и с эмоциональной незрелостью, ранимостью детей и молодежи. Использование цифровых технологий для тотального контроля за обучением и личностным развитием обучающихся кроме прагматичных эффектов несет и существенные психоэмоциональные риски. Формирование «цифрового образовательного следа» в форме электронных дневников, портфолио, цифровых рейтингов достижений и т. п. усиливает давление на психоэмоциональную сферу обучающихся, т. к. происходит фиксация не только их успехов, но и ошибок, неудач, которые могут быть переданы и на следующий уровень обучения. В результате ряд обучающихся минимизирует образовательную и профориентационную активность, боясь цифровой фиксации плохих результатов, другие же, наоборот, следуют принципу «социальной желательности» и работают только над теми задачами, дисциплинами, которые могут дать быстрый и высокий результат, не развивая остальные навыки и компетенции. На наш взгляд, ярким примером деструктивности такого тотального цифрового контроля стало внедрение в средней школе № 11 города Ханчжоу (Китай) цифровой системы «Умный глаз» для распо-

знавания лиц учеников: «Три камеры, расположенные над доской, наблюдают за классом. Компьютер различает на лице семь разных эмоциональных выражений, например счастливое, грустное, разочарованное, испуганное. Если выражение лица ученика изменилось, система может оценить это как ослабление внимания и немедленно отправляет сообщение учителю. Степень концентрации ученика влияет на его рейтинг. На чаше весов здесь, с одной стороны, полнота сведений о школьнике или студенте, позволяющая обеспечить содержание и формат обучения, максимально подходящие именно ему, а с другой – накопление чувствительных данных об ученике в учебном учреждении. Имеются в виду когнитивные способности, отношение к учебе, социальные связи, результаты анализа его успеваемости, вплоть до прогнозов о его возможной карьере. У учащегося и/или его законных представителей есть право не делиться этими данными со школой или вузом, но в этом случае персонализированное обучение невозможно» [6]. Технологии цифрового контроля над обучающимися будут развиваться и дальше, обостряя психоэмоциональный и этический аспекты данной проблемы.

Характеризуя данные факторы влияния цифровизации образования на эмоциональный мир обучающихся, объективно приходится признать многие его деструктивные тенденции. Тем не менее эти факты не являются аргументом для отказа от программы цифровизации образования. На наш взгляд, деструктивность данного влияния во многом обусловлена тем, что система и технологии цифровизации образования только разрабатываются и, как всякий масштабный новаторский процесс, сталкиваются с объективными сложностями. Поэтому в качестве итогов данной статьи мы предлагаем ряд рекомендаций по снижению рискогенности влияния цифровизации образования на эмоциональный мир обучающихся.

Выводы

Во-первых, необходима корректировка цели и задач цифровизации образования в контексте значимости учета не только познавательного развития и формирования профессионально ориентированных компетенций, но и личностного, социально-культурного развития обучающихся. Условно говоря, следует вести принцип «человекоразмерности», когда внедрение цифровых технологий должно соизмеряться со всеми сферами личности обучающихся и педагогов: экзистенциальной, когнитивной, эмоционально-волевой, потребностно-мотивационной и коммуникативной.

Во-вторых, изменение образовательного пространства все-таки не должно полностью исключать личностный контакт педагогов и обучающихся, что возможно в случаях смешанного формата обучения. Причем процентное соотношение времени очного и цифрового обучения должно определяться не только уровнем и спецификой образовательной программы, но и возрастными, психоэмоциональными особен-

ностями обучающихся. Очевидно, что масштабное применение цифровых технологий в младшей и средней школе несет существенные риски для когнитивного, психоэмоционального и социально-культурного развития обучающихся. В старших классах, колледжах и вузах возможен формат смешанного цифрового и очного обучения, но не более чем соотношении 50 % на 50 %. Это позволит использовать инновационный потенциал цифровых технологий и в тоже время снизить риски их внедрения, обеспечить когнитивное, психоэмоциональное и социально-культурное развитие обучающихся посредством классических образовательных технологий.

В-третьих, трансформация роли педагога не должна привести к утрате его основополагающих функций: воспитательной и познавательно-формирующей. Соответственно, необходимо решение проблемы перегруженности преподавателей, учета в учебной нагрузке и индивидуальных планах специальных часов на разработку цифровых образовательных курсов и возможность включения в них авторских компонентов, отражающих творческую индивидуальность педагога и в определенной степени компенсирующих сокращение времени очного обучения.

В-четвертых, в рамках системы профессионального и дополнительного обучения педагогов необходимо включение в учебные планы новых дисциплин, направленных на формирование цифровых компетенций: «Цифровая педагогика», «Психология цифрового образования», «Этика цифрового образования», – что позволит педагогам формировать более гибкие цифровые образовательные технологии, учитывать психоэмоциональный и этический контексты цифрового обучения.

В-пятых, особое внимание следует уделить социально-психологическому климату цифровой образовательной среды. Она должна быть «живой», сочетать очный и цифровой форматы, причем и в цифровом компоненте необходимо использовать онлайн-ресурсы, непосредственное общение в образовательных чатах, чтобы и педагоги, и обучающиеся ощущали «эффект присутствия», могли бы быстро реагировать на различные педагогические ситуации. Цифровые технологии обладают существенным потенциалом в выстраивании онлайн-контента для широкой аудитории, участники которой могут находиться в различных населенных пунктах и странах.

В этом контексте задача философов, ученых и педагогов, на наш взгляд, должна состоять в многоаспектном анализе процессов цифровизации образования, определении «узких мест» и «точек роста», выработке рекомендаций органам государственной власти по корректировке политики в данной сфере.

Список литературы

1. «Бытие-в-мире» электронной культуры / под общ. ред. Л.В. Басовой. СПб: «Реноме», 2020. 192 с.

2. Батенова Ю.В., Герасимова А.Ю. Развитие эмоционального интеллекта детей в условиях цифровизации информационной среды // Экопсихологические исследования-6: экология детства и психология устойчивого развития: сборник научных статей. Курск: Университетская книга, 2020. С. 422–426.
3. Карантин во Франции привел к росту психологических расстройств у студентов [Электронный ресурс]. URL: https://rossaprimavera.ru/news/315ac14b?utm_referrer=https%3A%2F%2Fzen.yandex.com. (дата обращения: 11.08.2021).
4. Храпов С.А. «Человек техногенный» в социокультурном пространстве техногенной цивилизации: монография. Астрахань: Астраханский университет, 2019. 157 с.
5. Храпов С.А., Баева Л.В. Философия рисков цифровизации образования: когнитивные риски и пути создания безопасной образовательной среды // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 17–26.
6. Этика и «цифра»: этические проблемы цифровых технологий: Аналитический доклад Центра подготовки руководителей цифровой трансформации РАНХИГС при Президенте РФ [Электронный ресурс]. URL: https://ethics.cdto.center/7_1. (дата обращения: 11.08.2021).
7. Якимова З.В., Масилова М.Г. Поколение Z как потенциальный сегмент рынка труда // Азимут научных исследований: Педагогика и психология. 2017. № 4 (21). С. 341–345.
8. Johnston J., Barker L.T. Assessing the impact of technology in teaching and learning: A sourcebook for educators. Ann Arbor, MI: Institute of Social Research, University of Michigan, 2002. P. 119–137.

DIGITAL EDUCATION AND THE EMOTIONAL WORLD OF STUDENTS

S.A. Khrapov

Astrakhan State University, Astrakhan

The article is devoted to the complex problem of digitalization of education, changes in pedagogical and educational technologies that affect the emotional world of students.

Keywords: *digitalization, education, emotional world, psycho-emotional characteristics, students, teachers, digital technologies.*

Об авторе:

ХРАПОВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет». E-mail: khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Author information:

KHRAPOV Sergey Aleksandrovich – PhD (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy Astrakhan State University, Astrakhan. E-mail: khrapov.s.a.aspu@gmail.com

УДК 111.6

**КОММУНИКАЦИЯ – ТЕХНОЛОГИЯ ПОТРЕБИТЕЛЬСКИХ
ПРОЕКТОВ (ПОПР).
(ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ И СХЕМАТИЗАЦИЯ)**

Р.О. Исаев

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.055

Исследование коммуникации является одной из актуальных тем современной философии. Это оправданно с точки зрения постоянной динамики коммуникационных систем, развития языка и технологического прогресса. Автор ставит цель перейти от категориального рассмотрения коммуникации к установлению связей между мышлением и коммуникацией в деятельности, где в качестве последней выступают потребительские проекты. С одной стороны, такой подход к проблеме коммуникации во многом вдохновлён исследованиями Московского методологического кружка (ММК). С другой стороны, в исследовании предпринята попытка переосмыслить и усложнить исходную схематизацию для синтезирования нового знания. Автор предлагает трёхшаговую систему, где позиционирование субъектов коммуникации задано специфическими функциями и связями. Благодаря этому участники коммуникации могут перейти на уровень объективации ценностей, что позволяет уйти от классической дилеммы субъективации понятия в акте коммуникации.

Ключевые слова: *коммуникация, технология, потребительский проект, ПОПР.*

Научное рассмотрение коммуникации в современной действительности является популярным трендом, в который включены не только классические сферы научной деятельности (лингвистика, языкознание, логика, философия), но и набирающие популярность направления: коммуникация в рекламе, деловая коммуникация, межкультурная коммуникация, коммуникация в спорте, коммуникативные игры, коммуникация здоровья и др. В контексте вышеназванного многообразия у данного исследования тоже есть своя оригинальная ниша, связанная с потребительскими проектами, или ПОПРами, которые были рассмотрены нами ранее через призму философского и методологического анализа [3].

Потребность в технологическом описании продиктована стремлением к созданию такой нормы, от которой можно будет отталкиваться при реализации потребительских проектов. В этом смысле технология является более строгим типом знания, которая уже подразумевает характер его (знания) употребления. Именно поэтому в рамках данного исследования представлена детальная схематизация, позволяющая назначить каждому элементу коммуникации функциональное место.

© Исаев Р.О., 2021

Безусловно, здесь мы переходим к разработанной проблематике теорий и моделей коммуникации, что обязывает нас уже на данном этапе исследования провести демаркационную линию и содержательно аргументировать новизну данной работы. Согласно классической линейной теории Г. Лассуэлла, коммуникация является однонаправленной, т. е. инициированной конкретным субъектом в определённой ситуации, с конкретным намерением [9]. Линейная теория используется многими социологами и психологами для создания интерпретационного поля, однако нам ближе взгляд, высказанный более десяти лет назад Русланом Семёновичем Гринбергом, о том, что линейная теория не связывает элементы в единую систему, т. е. не раскрывает специфичность коммуникации как деятельности [7]. Исходя из исследовательской истории коммуникации, мы знаем, что её анализ давно ушёл за пределы линейности и перешёл на более сложные «плацдармы», среди которых: кибернетические отношения между субъектами коммуникации (Т. Ньюкомб, К. Шеннон, У. Уивер, Н. Винер); коммуникация в виде обратной связи (В. Шрамм и К. Осгуд); речевое событие, связанное с особенностями языка (Р. Якобсон); текстовая составляющая коммуникации (А. Пятигорский); язык как мышление (Ю.М. Лотман, Л. Витгенштейн); связь мифа и коммуникации в семиотическом аспекте (Р. Барта) и др. Данное разнообразие подходов, с одной стороны, указывает на то, что коммуникация является сложнейшим объектом для науки, с другой стороны, ставит вопрос о том, к какой традиции относится данное исследование. Технологическая призма рассмотрения коммуникации связывает нас больше с деятельностным, а не с антропологическим подходом. Если быть точным – с мыследеятельностной онтологией, представленной исследованиями Г.П. Щедровицкого. В таком случае мы обязаны назвать основные элементы коммуникации – это смысл, содержание, понимание и ситуация. Отсутствие одной из компонент делают рассмотрение коммуникации в деятельностном смысле слова невозможным. Прежде всего потому, что в методологической традиции коммуникация – это живая, а не механическая деятельность. Ситуация должна быть организована субъектами, понимание должно быть отражено в тексте, а из последнего должны быть выделены смыслы и содержание. Долженствование в данном контексте не обладает моральным или психологическим оттенком. Оно является требованием, или нормой, которые необходимы для осуществления исследования.

Традиционно коммуникация была неотъемлемой частью методологических игр, которые организовывал Г.П. Щедровицкий, и сейчас мы знаем, что параллельно схожими маршрутами двигались авторы метода «мозгового штурма», а к концу XX в. оформляется и вовсе отдельная сфера, связанная с управленческой деятельностью (менеджмент). Мы связываем это со стремлением к использованию коммуникации как эффективного средства для развития (деятельности и мышления). Эта

интенция не утеряна в данном исследовании. Мы соотносим проектную деятельность (ПОПР) с коммуникацией через технологический контекст, тем самым вводя исследовательские рамки для науки и деятельностные рамки для коммуникации. Для подтверждения этого перейдём непосредственно к рассмотрению технологии и для удобства разделим описание на несколько смысловых частей.

I. «Доски» мышления (thinking board)

Мышлению всегда необходим материал, который будет обрабатываться, а изменение последнего позволит отслеживать вектор мышления. «Доска мышления», или же «планшет», – это традиционное для методологии понятие, и здесь важно понимать, что подразумевается и мышление в чистом виде (т. е. то, которое не видно), и мышление на досках вполне реальных – материальных [5]. С точки зрения технологического описания определение того, что размещено на этих досках, является принципиальным. Например, в данном исследовании на доске мышления автора расположены исследовательские достижения различных предметных научных областей (методологии, лингвистики, философии, логики). Можно сказать, что изображённое на доске – это профессиональные средства учёного. Следует отметить, что для обычного разговорного формата (или «беседы») демонстрация своих собственных мыслительных оснований не частое явление. Во многом это связано с тем, что в таком случае разговор становится рефлексивным (коммуникация), т. е. направленным на свои средства мышления или средства мышления собеседника. Именно поэтому теоретики Московского методологического кружка предпочитали вынесение мыслительных оснований в знаковые формы. Последние можно продемонстрировать и обсудить, т. е. объективировать.

Что может быть размещено на доске? Мы предполагаем, что для организации коммуникации в рамках потребительского проекта «субъект 2» (рис. 1) должен обладать нормой устойчивого развития, на которой может базироваться его понимание или же содержательная составляющая его текста понимания. Это позволит соотнести «субъекта 1» с социотехнической моделью устойчивого домохозяйства [2], понять, на каком уровне он находится. Вопрос о содержательном наполнении «досок» у субъектов 1 и 3 является непростым. С одной стороны, «субъект 3» в коммуникации не участвует и занимает понимающую позицию (до определённого момента), т. е. работает непосредственно с материалом коммуникации (текстами). Если быть более точным, то в данной технологии он является техником, или технологом, то есть в его арсенале уже есть способы и методы работы с материалом. В его задачи входит фиксирование исходных текстов, а также текстов понимания и, возможно, их соотнесения. Обозначим содержание его доски как «Т» - техники.

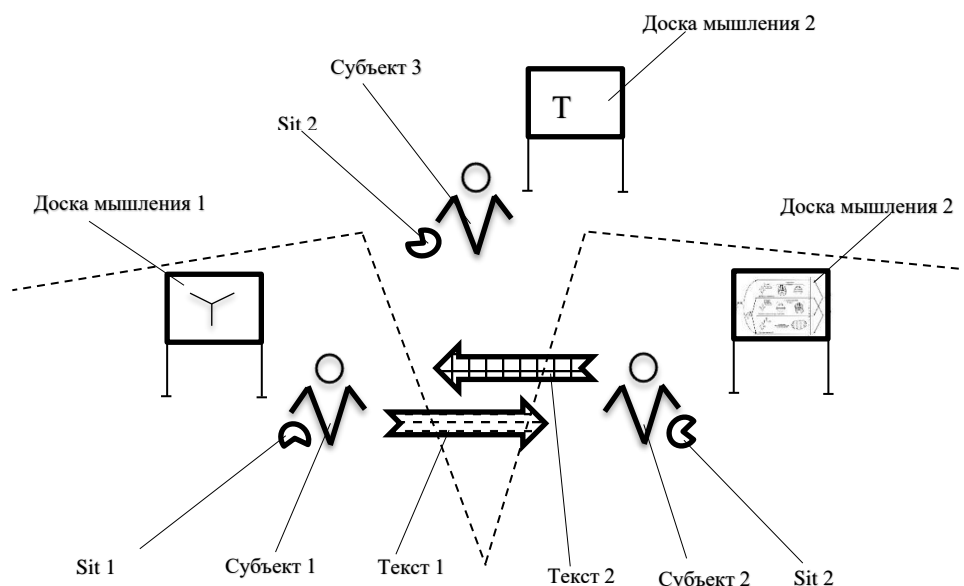


Рис. 1. Схема технологии коммуникации ПОПР (Шаг 1)

II. Текстовая составляющая (the text part)

Коммуникация невозможна без текстов и многообразия их интерпретации. В социотехнической технологии должно присутствовать минимум три типа текста:

а) «текст 1» – сформулированный «субъектом 1» и адресованный «субъекту 2». Данный текст может быть любым по своему содержательному наполнению и форме (вопросительный, утвердительный и т. д.);

б) «текст 2» – сформулированный «субъектом 2» текст понимания. Включается в себя вводную часть «правильно ли я Вас понял?», «текст 1» и «текст понимания». Формально это будет выглядеть следующим образом:

«Правильно ли я Вас понял? + Текст 1 + Текст 2»
или
«Правильно ли я Вас понял? + Текст 2»

Место и роль вводной части необходимо описывать отдельно, так как она обеспечивает и смысловую часть в коммуникации, то есть показывает оператору коммуникации, что дальнейший текст уже будет пропущен сквозь понимание говорящего. Кроме того, данная часть обязывает «субъекта 2» работать с исходным «текстом 1», не допускать его реорганизации за счёт сознания, удерживать контекст. В определённом смысле слова в ёмкой фразе «правильно ли я Вас понял?» содержится культура коммуникации;

в) «текст 3» – сформулированный «субъектом 3» текст понимания, включающий смыслы коммуникации первого и второго субъекта, а также привнесённые (понятое третьим субъектом) смыслы.

Таким образом, для построения содержательной коммуникации нужно минимум 2-3 субъекта, или (если говорить на методологическом языке) – позиции.

III. Ситуация (situation)

Мы исходим из того положения, что коммуникация не может начаться, если её субъекты не находятся в ситуации. Последняя может быть трёх типов:

- а) личная, индивидуальная, персонифицированная ситуация;
- б) коллективная – типовая ситуация, когда субъект находится, например, в организации и его ситуация является по сути общей для всех сотрудников данной организации;
- в) ситуация коммуникации, в которую попадает субъект, если становится участником коммуникации (на схеме – одним из трёх субъектов).

Последний тип коммуникации может быть и самодостаточен. Он происходит прямо сейчас. Так, например, домохозяйства не готовы к предметной дискуссии об устойчивом развитии, однако они не лишены ситуаций персональных или коллективных (именно поэтому они и являются участниками/субъектами коммуникации), а также обладают знаниями и представлениями, формирующими их понимание в вышеназванном контексте. Следует подчеркнуть, что мы не считаем, что ситуация коммуникации исчезает из-за появления у человека средств связи, занимающих посредническое место коммуникатора. Например, с точки зрения американских исследователей, анонимность, которая предоставляется за счёт информационных технологий, позволяет человеку гораздо спокойнее переживать ситуации коммуникации – быть более открытым и здоровым [6]. На схеме ситуация изображена как неполный круг рядом с позицией.

IV. Позиционная составляющая (the positional component)

Продолжая описание схемы, следует уделить внимание тому, что же делают (должны делать) позиции, изображённые на схеме. Какова их функция, кроме очевидных: изобразительной и знаковой? Выше мы указали, что коммуникация возможна при наличии ситуации (личной, коллективной и др.) и возможности её обнародования. Для этого необходимы три отношения: познавательное, понимающее и рефлексивное.

«Субъект 1» обладает познавательным отношением, иначе объяснить его интерес к теме (темам) коммуникации нельзя. «Субъект 2» осуществляет понимание «текста 1», пытается реконструировать «ситуацию 1», или же соотнести «текст 1» с собственной ситуацией, или же

обнаружить, что, кроме «ситуации 1» и «ситуации 2», есть ещё одна ситуация – новая. Конечно, одного лишь текста недостаточно, и поэтому понимающий субъект может задавать дополнительные вопросы (сопровожаемые его пониманием или сугубо уточняющие) для обеспечения детализации в конструировании. Подобная работа схожа с сложным восстановлением объектов культурного наследия, где работа понимания постоянно находится в «ускользающем контексте» автора. Ускользание в данном случае естественно, так как у автора «текста 1» и понимающего разные средства мышления, но могут быть схожие цели.

Таким образом, на первом технологическом шаге важны эти два коммуникативных отношения: познавательное, создающее «текст 1», и понимающее, создающее «текст 2». Для первого шага инициативность в части коммуникации не всегда принадлежит «субъекту 1». Например, в такой роли может выступить система, для которой деятельность находится в области норм, образцов и знаний (а не только ситуаций). «Текст 1» может содержать норму, привязанную к научной (а не только опытной) сфере, а «субъект 1» выступает в понимающей роли. Таким образом, позиции могут меняться местами в рамках первого шага технологии коммуникации. Во многом это связано с тем, что понимание некорректно сравнивать с механическим навыком. Понимание возникает в процессе коммуникации, но для «субъекта 1» оно может быть не объективировано в знаковой форме, однако этот нюанс мы рассмотрим позже.

Итак, первый шаг технологии коммуникации включает в себя три позиции, три доски мышления, три ситуации и три текста. На схеме также изображена пунктирная линия, которая «разрезает» коммуникацию. За счёт неё мы изображаем направление взгляда «субъекта 3», его исследовательский фокус. Коммуникация специально организована и не «подвешена» в воздухе (в противном случае, мы должны были бы вести речь о беседе, разговоре и т. д.). В методологической традиции создания и анализа схем принято задавать «рамку» деятельности, но здесь рамочную структуру представляет система взаимосвязанных текстов.

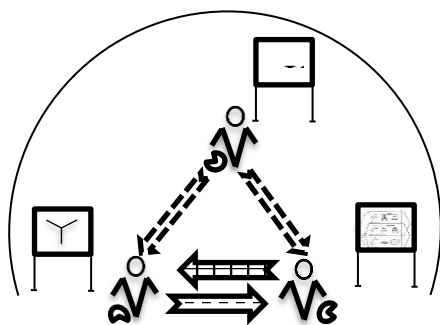


Рис. 2. Схема технологии коммуникации ПОПР (Шаг 2)

Стрелки, идущие от организатора коммуникации, пунктирные, потому что они «намечающие» (или лучше сказать «подмечающие») тождество или разрыв в культуре, целях, содержании знания между «субъектом 1» и «субъектом 2». Это и есть ситуация коммуникации, и здесь можно отметить, что мы упускаем из внимания процесс мышления, потому что концентрируемся на самом процессе коммуникации. Возникает вопрос: где обитает мышление? В области идеальных объектов, которую представляет культура в широком смысле слова («К» на доске мышления организатора коммуникации, или «субъекта 3»). Представить данные культурные прототипы в виде возможного решения «ситуации 1» видится реальным, но в таком случае следует говорить о процессе трансляции норм, образцов и эталонов. Более того, процесс трансляции не является единственным для «субъекта 3», так как вынужденная (им) остановка коммуникации воспринимается здесь не только как пауза, но и как «окно» для формирования задания. Последнее должно перевести «субъекта 1» в область мыслительности, т. е. проектирования, обслуживающего ценности и согласованного с «ситуацией 1» или ситуацией коммуникации, которую мы описываем. Перед организатором коммуникации стоит непростая задача, так как в его цели входит не просто передача культурных средств (тогда это была бы педагогика, или же обучение) или обеспечение общего понимания собеседников по дискуссионной теме (тогда это были бы дипломатические игры, или же теория переговоров, или собрание по интересам). «Субъект 3» стремится к перемещению идеальных объектов мышления в реальную ситуацию, где они должны реализоваться, да ещё и в деятельности другого субъекта. Если строить аналитическую логику в философском смысле слова, то «субъект 3» осуществляет распремечивание, опредмечивание и перепредмечивание в рамках коллективной коммуникации. Это является принципиальным моментом для технологии, потому что вышеназванные процедуры, с одной стороны, являются профессиональными качествами, с другой стороны – условием для эффективного функционирования технологии. Рассматривая такой сложный объект, как коммуникация, следует помнить, что любой субъект коммуникации, как говорил Г.П. Щедровицкий, видит объект через «собственные очки». Именно поэтому во втором шаге мы видим смену содержания доски мышления у «субъекта 3»: технология (Т) меняется на культуру (К). Для коммуникационного охвата одних техник может быть недостаточно: средства мышления и понимания у субъектов коммуникации всё-таки разные, но их объединяет одно их можно соотнести с культурой.

На схеме второго шага появляется дуга, которая захватывает процесс коммуникации. Это социотехнический обвод, который нужен для изображения верхней системы, однако нижняя система ещё нами не прорисована. Почему? Во-первых, данное описание является техноло-

гическим, т. е. перед нами стоит задача раскладывания коммуникационной техники на элементы. Во-вторых, преследовалась задача ухода от схемы акта коммуникации, где мышление и понимание не были связаны с системами деятельности. Правильнее будет сказать, что классическая методологическая схема коммуникации предоставила возможности движения минимум по трём векторам:

- 1) дополнительных функциональных определений мышления и понимания относительно других объемлющих их систем;*
- 2) выявления и описания механизмов, обеспечивающих процессы понимания и мышления;*
- 3) включения в системные представления морфологии мышления и понимания с её внутренними «естественными» процессами и строением [4].*

Что захватывает система, представленная на схеме в незакрытой части социотехнического «яйца»? Ответ на данный вопрос должен быть дан в рамках исследования схемы третьего шага схемы коммуникации ПОПР.

V. Социотехнический захват

Может ли «субъект 1» перейти в организаторскую позицию после применения технологии? С одной стороны, это возможно, если он сможет выдержать этап уточняющих вопросов от «субъекта 2», рефлексивный анализ от «субъекта 3» и проблематизацию в ходе коллективной мыследеятельности. С другой стороны, познавательное отношение (о котором мы говорили ранее) не предполагает постановки у «субъекта 1» целей и задач. В данном взгляде угадывается философское отношение, так как «чистое познание» является редким явлением, которое обычно соотносят с периодом формирования личности ребёнка (когда его поведение ещё не детерминировано социальными нормами и воспитательными ограничениями). Верным будет утверждение о том, что познавательное отношение по смыслу можно связать и с деятельностью учёного, естествоиспытателя, изобретателя, первооткрывателя, но вряд ли это можно назвать «правилом» для сегодняшнего мира. Конечно, познавательное отношение всегда активно, так как оно приводит в движение, а значит, оно соприкасается с другими областями деятельности. Познавательное отношение может привести к встрече с ситуацией, где результатом будет являться приобретение нового опыта. Познание также сталкивается с культурой, т. е. нормами, образцами и эталонами, накопленными человечеством в ходе истории. Второй случай является обыденным явлением, где постоянное обращение к поисковым системам (Google, Yandex) стало уже привычным способом быстрого устранения лагун в системах личного знания индивида.

В чём особенность рассматриваемой технологии? Прежде всего следует понимать, что в рамках ПОПР субъект включён в коммуника-

цию без посредства коммуникатора (мобильного телефона, компьютера, умных часов, планшета и пр.), т. е. непосредственно. «Субъект 1» может относиться к коммуникации как к той единице, которая может его развить, однако в ней участвуют не «запросы», а тексты со смыслом и содержанием. Этот аспект коммуникации был утерян из исследовательского «прицела» в ходе развития сферы информационных технологий. С нашей точки зрения, это связано с тем, что учёных начало интересовать не человеческое мышление, а возможности создания искусственного интеллекта. Технология коммуникации относится к обществу знания, а не к информационному обществу (общество потребления). Если выражаться более строго, то можно сказать, что технология коммуникации претендует на фиксирование техники удержания смыслов и содержания, в то время как традиционное для современности понимание коммуникации сместилось в сторону обмена информацией между операторами, где решающим фактором остаётся язык. Если мы расширим данный тезис, то проблема смысла не рассматривается в деятельности программирования вовсе, что вновь актуализирует проблематику языковых игр у Л. Витгенштейна и кодирования коммуникации по Ю.М. Лотману.

Возвращаясь к схеме, следует отметить, что организатор коммуникации (в технологическом смысле слова) обладает не только возможностями формирования задач и их перевода в задание. Смыслообразующим элементом остаётся понимание текстов, но есть ли «смыслохранящие» формы? Это темы, топики, планы, проекты, рубрики, разделы, жанры и т. д. Третий шаг технологии предполагает расширение контекста с целью захвата «системы II». В ней находятся другие субъекты (и группы субъектов), участвующие в коммуникации активно, задавая вопросы, утверждая или же отрицая, а также участвующие пассивно, осуществляя понимание. Заметим, что одни и те же смыслы и содержания не могут оставаться в коммуникациях постоянно, так как их необходимо выделять и далее не упускать, а значит, перевести в план мышления, а далее в мыследеятельность.

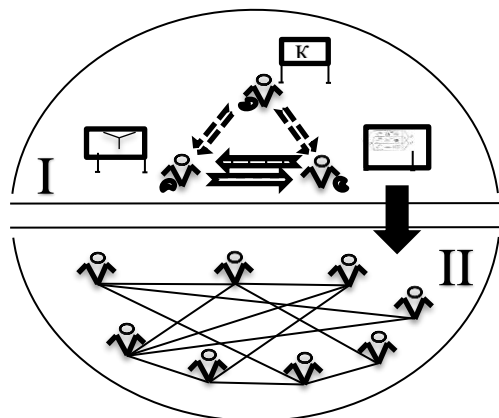


Рис. 3. Технология коммуникации ПОПР (Шаг 3)

Представленная на схеме система II включает в себя другие коммуникационные акты, связи между субъектами (прямые линии). Вторая система не подозревает о существовании первой, потому что сосредоточена на процессе функционирования. Как мы упомянули ранее, сейчас обмен информацией стал частью нормальной жизни современного человека, и несмотря на то, что существует множество систем статистического анализа активности пользователей в сети Интернет, ответ на вопрос о сути этого мира (который всегда интересовал философию), пока ещё не дан. Это проблема не информационного общества, а методов модерирования онтологий. Смещение человека в сторону большей активности в коммуникации изменило мир и культуру в целом. Приходится констатировать факт, что в данный момент мы имеем дело с мыслящими коллективами в системах. В технологическом смысле слова социотехническая онтология задаёт отношения систем [8], в которых коммуникация кристаллизуется за счёт смыслов и содержания. Организатор коммуникации создаёт возможность «поймать» коммуникацию и «удержать», но за счёт чего? С одной стороны, за счёт понимания, с другой, за счёт рефлексии, с третьей стороны, он согласован с парадигмой этого мира (технология реализована не одним субъектом, а коллективом). Таким образом, технология коммуникации продвигает не только методологическую, но и философскую отрасль, так как субъект-объектный и субъект-субъектный подход исчерпали себя. Анализ коммуникации в деятельности коллективов за счёт подобных технологий выводит проблему познания на новый уровень. Если ранее в истории философии остро стояли вопросы о соотношении мира и человека, то теперь последний «спрятан» внутри коллектива, но он не является его заложником или пленным в метафоричном смысле слова. В данном контексте некорректно смешивать онтологические вопросы и взгляды некоторых современных глобалистов. Коллективы всегда были «местом проживания» коммуникации, о чём говорят первые формы взаимодействия мыслящих людей (философские школы, невидимые колледжи, республики писем и пр.) [1], но в ходе развития научной картины мира такой тип кооперации пропал из исследовательского фокуса, возможно, потому, что стал обыденным и привычным для информационного типа взаимодействия.

Следует подчеркнуть, что в данном исследовании мы часто акцентируем внимание на динамике мира и его изменчивости, однако ни разу не сказали о том, что существуют и некоторые константы. На выше представленных схемах на одной из досок мышления изображены три прямые линии, напоминающие недостроенный куб или открытую книгу. На самом же деле это временные поля прошлого, настоящего и будущего.

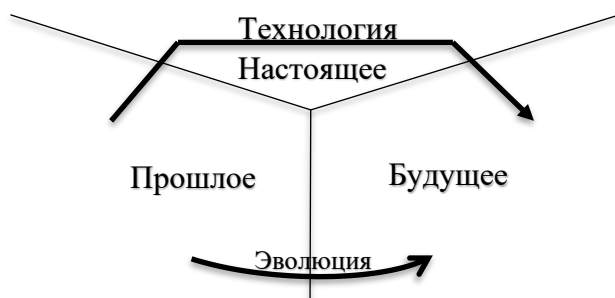


Рис. 4. Технологический переход

Среди множества взглядов на время существует и тот, который гласит о том, что человек в своей истории движется от прошлого к будущему. Мы не будем останавливаться на субъективных характеристика такого взгляда, но лишь заметим, что движение зачастую воспринимается как естественное. На схеме (рис. 4) такое движение изображено дуговой стрелкой, и ей дано эволюционное предписание. Технология же помогает субъекту самоопределиться вне эволюционного процесса и выстроить собственную программу движения к будущему. Это и есть социотехническое отношение в онтологии.

Заключение

Итак, мы рассмотрели коммуникационную технологию, которая разворачивается в три шага. Первый шаг включает в себя саму ситуацию коммуникации, которая организована тремя позициями. Во втором шаге происходит перевод ситуации в мышление (опредмечивание, распредмечивание, перепредмечивание). Третий шаг – это социотехнический переход на уровень системного взаимодействия.

Технология включена в специальную деятельность, которая обеспечивается в рамках потребительских проектов. Будет ли верным утверждение о том, что подобные технологии не могут быть использованы вне вышеназванных проектов? Данный вопрос перспективный, потому что развитие знания – это исторический процесс. Подчеркнём, что представленные схемы являются развитием того содержания, которое было практически реализовано в рамках организационно-деятельностных игр и СМД-методологии. Таким образом, мы утверждаем, что развитие знания (в части его соотношения с практикой) всегда предполагает изменение, поэтому представленные в данном исследовании схемы могут быть усложнены, а контекст их использования расширен.

Главным назначением технологии является перевод субъектов коммуникации в план рефлексии. До описания технологии ПОПР вышеназванная задача оставалась в области подразумевания или в области

культуры работы профессиональных методологов. Рефлексия в своём содержании может быть различна. На данном этапе мы выделяем следующие виды: целевая рефлексия, или рефлексия целей; познавательная рефлексия; аксиологическая рефлексия. С философской точки зрения такое разделение оправданно с точки зрения оснований – важнейшего элемента для коммуникации. Рефлексия позволяет перейти, с одной стороны, к проблематизации вышеназванных оснований, а с другой стороны, выйти в проектное отношение, так как без последнего нет социотехнического отнесения к будущему (остаётся только движение в рамках эволюции, или естественной истории). Другим важным аспектом для практического использования технологии является развитие содержания потребительских проектов и их демаркация от проектов другого типа и назначения. Абсурдно отрицать, что проектная деятельность уже давно вышла за пределы сугубо профессиональных средств и широко представлена на всех уровнях жизнедеятельности человека. В то же время очевидно, что проектирование всегда определённое, оснащённое, опредмеченное. Осмысленно расширить данный тезис и добавить, что «проектность человека» всё меньше зависит от мира, но всё больше от него самого: от тех средств, которые он выбирает, и от тех знаний, которые он использует. Движение в будущее – это выбранные в настоящем средства мышления, определяющие деятельность, но поиск таких средств нетривиальный. Именно поэтому коммуникация становится одной из технологий в потребительских проектах.

Список литературы

1. Исаев Р.О. Авторитет в контексте современной философии: смысл, понимание, знание. Чебоксары: Среда. 2020. 180 с.
2. Исаев Р.О. Онтологические и гносеологические аспекты устойчивого развития (на примере домохозяйства) // Вестник Вятского государственного университета. 2020. № 2 (136). С. 32–42.
3. Исаев Р.О., Шестаков А.А. Философский анализ категорий «потребительский проект» (ПОПР) // Вестник Тверского государственного университета. Серия: «Философия». 2020. № 4 (54). С. 132–141.
4. Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М.: Школа Культ. Политики, 1995. 759 с.
5. Щедровицкий Г.П. Путеводитель по методологии организации, руководства и управления. Хрестоматия. М.: «Дело», 2003. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/3344/3351>
6. Chan W.S., Leung A.Y. Use of Social Network Sites for Communication Among Health Professionals: Systematic Review // Journal of Medical Internet Research. 2018. № 20(3). – DOI 10.2196/jmir.8382
7. Greenberg B.S., Salwen M.B. Mass communication theory and research: Concepts and models // An integrated approach to communication theory and research. Boston: Routledge, 2008. P. 2–12.

8. Isaev R.O., Khasaev G.R., Sadovenko M.Y., Kharizin V.V. Formation of sustainable development science: situation, problem, method and object // *Helix*. 2018. Vol. 8 (3). P. 3413–3420. DOI 10.29042/2018-3413-3420.
9. Lasswell G. The structure and function of communication in society // *The Communication of Ideas*. Ed. by L. Bryson. N.Y.: Harper and Brothers, 1948. P. 37–51.

**COMMUNICATION – TECHNOLOGY CONSUMER
PROJECT (COPR).
(TECHNOLOGICAL DESCRIPTION AND SCHEMATISATION)**

R.O. Isaev

Samara State Technical University, Samara

The research of communication is one of the topics of modern philosophy. This is justified from the point of view of the constant dynamics of communication systems, language development and technological progress. In this article, the author aims to move from a categorical consideration of communication to establishing links between thinking and communication in activities where consumer projects act as the latter. On the one hand, this approach to the problem of communication is largely inspired by the research of the Moscow Methodological Circle (MMC). On the other hand, the study attempts to rethink and complicate the original schematization for synthesizing new knowledge. The author suggests a three-step system where the positioning of communication subjects is set by specific functions and connections. Thanks to this, communication participants can move to the level of objectification of values, which allows them to get away from the classic dilemma of subjectification of what is understood in the act of communication.

Keywords: *communication, technology, consumer project, POPR.*

Об авторе:

ИСАЕВ Роман Олегович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: romanceisaev@gmail.com

Author information:

ISAEV Roman Olegovich – PhD (Philosophy), Senior Lecturer of the Department of Philosophy, Samara State Technical University, Samara. E-mail: romanceisaev@gmail.com

УДК 128

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ЦИФРОВОЙ ГИГИЕНЫ ЖИЗНИ

В.В. Буланов

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.068

Автор статьи утверждает, что вопрос А. Камю о том, стоит ли человеческая жизнь того, чтобы её прожить, потому до сих пор не нашел убедительного ответа, что на него нельзя ответить сугубо теоретически. По мнению автора статьи, надо не только обосновать необходимость любви к жизни, но и научиться её практиковать. Он полагает, что практика любви к жизни предполагает следование гигиене жизни. Пребывание в цифровой реальности сильно влияет на жизнь человека. Поэтому современный человек должен следовать цифровой гигиене жизни. Цифровая гигиена жизни не может быть сведена к набору ряда рекомендаций, поскольку их выполнение должно стимулироваться убедительными мотивами. Эти мотивы, согласно автору статьи, являются философскими основами цифровой гигиены жизни и представляют собой приятие трех взаимосвязанных утверждений: мир природы ценнее цифровой реальности, должно воспитывать в себе все большую любовь к живым существам, противодействие механизации человеческого мышления.

Ключевые слова: алгоритмизация мышления, биофилия, благоговение перед жизнью, любовь к жизни, клипизация мышления, цифровая гигиена жизни, цифровая реальность.

Как связаны слова «философия» и «гигиена» в цифровую эпоху? Как ни парадоксально, ответ на этот вопрос можно обрести, если предварительно ответить на другой вопрос, сформулированный за много лет до появления Интернета. А. Камю задолго до торжества цифровой революции заметил, что есть лишь один по-настоящему важный философский вопрос – «Стоит ли жизнь того, чтобы её прожить, или она вовсе того не стоит?» [3, с. 15–16]. Думаю, с ним в целом можно согласиться, ведь человеку естественно бояться смерти и стремиться жить как можно дольше, но это не означает, что при этом он любит свою жизнь. Причем он нередко совершает поступки, позволяющие предполагать, что жизнь ему безразлична или даже неприятна, он обычно ведёт такую неинтересную, скучную жизнь, что мог бы честно признаться, что она не стоит того, чтобы её прожить.

Поиск ответа на этот вопрос Камю очень сложен, так как человек хочет много и подчас его желания противоречат друг другу. Желать иметь свободу и хотеть быть причастным к какой-либо социальной общности, стремиться к стабильности и к новизне, жаждать общения и мечтать о покое – все это знакомо всем людям. Э. Фромм объясняет это

следствием сущностной, экзистенциальной раздвоенности, противоречивости человека. Она мучает человека и потому он постоянно ищет ценностные установки, которые помогут ему смягчить свои страдания [10, с. 289, 292, 294, 299]. Эта особенность существования человека помогает понять, почему сих пор в философии (в религии постановка такой проблемы невозможна) ведется поиск убедительного ответа на вопрос: за что же человеку любить жизнь?

Теоретически можно обосновать тезис о том, что человеку нужно любить свою жизнь. В частности, предложены аргументы в пользу того, почему нравственно благоговение перед жизнью (А. Швейцер), почему психологическое благополучие предполагает биофилию – любовь ко всему живому и к жизни в целом (Фромм), почему следование жизненному порыву благотворно, так как оно содействует освобождению человека от скуки, рутины, тягостных ограничений (А. Бергсон). Но это слишком отвлеченно. Человек, пытающийся построить своё отношение к жизни сугубо логически, («теоретический человек») бессилён, безрадостен и боится её «ледяного потока» [5, с. 109], т. е. всего, что в ней иррационально и дискомфортно, а потому не может убедить себя полюбить её. Появлению такой любви мешает и то обстоятельство, что «теоретический человек» склонен схематично, т. е. искаженно и умертвляюще, воспринимать все проявления жизни. Недаром Ф. Ницше заметил, что перед холодными глазами ученого любая птица лежит ошипанной [7, с. 292], мертвой и не похожей на саму себя.

Думаю, что теоретическое обоснование любви к жизни должно быть дополнено практикой любви к жизни, осуществляемой в человеческой деятельности. Иначе теория останется лишь теорией. Можно призывать к благоговению перед жизнью, но при этом сохранять приверженность привычке, вредной для здоровья, например, к курению табака. Можно соглашаться с учением о биофилии, но при этом бросать мусор в лесу. Можно увлекаться описанием жизненного порыва, но одновременно избегать контактов с живыми существами (в частности, отказываться завести какого-либо домашнего питомца, не интересоваться посещением зоопарков).

Как осуществить этот переход от теории к практике? Полагаю, что осознанием того факта, что человек, отказывающийся от практики любви к жизни, поддерживает собственными поступками все то, что теоретически осуждают сторонники любви к жизни. Если ты куришь табак, ты лишь на словах можешь благоговеть перед жизнью, а на деле тебе она безразлична. Если ты бросаешь мусор в лесу, ты лишь формально приемлешь биофилию, а на деле ты ей чужд. Если ты воодушевлен описанием жизненного порыва, но не хочешь контактировать с живыми существами, то в действительности тебе жизненный порыв не нравится. А если ты презираешь жизнь, чужд биофилии, испытываешь неприязнь к жизненному порыву, то как ты сам можешь хотеть жизнь?

Соответственно, человеку, чтобы захотеть жить, надо начать практиковать любовь к жизни.

Для того чтобы любовь к жизни стала для современного человека, ежедневно взаимодействующего с цифровой реальностью, практикой, поддерживающей в нём желание жить, ему, на мой взгляд, необходимо следование гигиене жизни. Это понятие ввёл Ницше. По его мнению, гигиена жизни предполагает ведение образа жизни, обеспечивающего защиту человеческой психики от информационной перегрузки. Согласно Ницше, гигиена жизни имеет два основных принципа. Первый – обеспечение ограниченности сферы мышления и познания определенной проблематики. Соблюдение этого принципа предполагает отказ от культа эрудиции и стремления быть в курсе всех современных процессов и событий. Второй – развитие навыков противодействия влечения к бесконечному познанию. Эти навыки могут быть как надысторическими (например, уход в религиозные переживания), так и внеисторическими (в частности, восхищение прекрасным в искусстве) [6, с. 89–91, 168–169]. Ницше только обозначил проблему разработки гигиены жизни, в XX в. она не была решена.

Цифровая революция радикально изменила бытие человека, так как он начал попеременно пребывать то в природной, то в цифровой реальности, а теперь этот баланс утрачен, «в мире неуклонно возрастает уровень интернет-зависимости» [9, с. 44]. Это актуализировало размышления о гигиене жизни, начатые Ницше. Об информационной или цифровой гигиене написано немало статей. Их авторы полагают, что цель такой гигиены данных концепций – «предупреждение отрицательного влияния информации на здоровье человека», а задача – выработка гигиенических нормативов распространения, потребления и хранения информации [1, с. 6]. Но эти концепции не могут доказательно объяснить, как убедить людей следовать данным нормативам. Но это, на мой взгляд, можно сделать, если добавить в эти учения философскую составляющую. Полагаю, если исходить из понимания жизни, как бытия человека в качестве природного существа, то гигиена жизни человека, взаимодействующего с цифровой реальностью, должна иметь три философских основы.

Первая философская основа

Первая философская основа цифровой гигиены жизни может быть изложена так: цифровая реальность должна быть менее ценной, чем природный мир. Тому, как видится, есть две причины. Первая из них базируется на том, что цифровая реальность создается и поддерживается при помощи неживых, технических устройств и потому человек, предпочитающий коммуникацию с компьютером общению с живым собеседником, не может по-настоящему любить жизнь. Вторая из них связана с тем, что чуть ли не вся цифровая реальность состоит из симулякров – подмен, выдающих себя за действительность, и соблазняющих предпочитать себя действительности (Ж. Бодрийяр). Так, человек, увле-

ченный компьютерной игрой, вместо того чтобы решать реальные жизненные проблемы, например, поужинать, может предпочесть этот прием пищи, т. е. удовлетворение подлинно природной потребности, продлению своего участия в игровой коммуникации с компьютером. И это решение свидетельствует об отсутствии у него подлинной любви к жизни.

Для человека взаимодействие с цифровой реальностью бывает очень увлекательным (участие в компьютерных играх, переписка в социальных сетях, просмотр лент новостей и мемов). Потому ему сложно ограничивать временной промежуток этого взаимодействия несколькими часами в день и он способен, почти не замечая того, потратить на это занятие чуть ли не весь свой досуг. А потом страдать от того, что его жизнь однообразна, от того, что у него не хватает времени на своевременное выполнение по-настоящему важных дел. Как же современному человеку обеспечить эффективный самоконтроль ежедневного времени пребывания в цифровой реальности? Как видится, для этого нужно сочетание философского аргумента в пользу необходимости такого самоконтроля при помощи соответствующих компьютерных программ. Думаю, можно ориентироваться на утверждение Ницше, согласно которому достоин уважения и свободы только тот человек, который может дать самому себе закон и стать судьёй и палачом своего закона [7, с. 65], т. е. вводить, осуществлять самоконтроль и наказывать себя за поступки, несовместимые с этим самоконтролем. Уже разработаны компьютерные программы, препятствующие неограниченному взаимодействию человека с цифровой реальностью и этим помогающие ему осуществлять самоконтроль, в частности, проводить досуг за просмотром ленты Tik Tok не дольше им самим установленного временного интервала.

Вторая философская основа

Второй философской основой цифровой гигиены жизни, как видится, является следующее утверждение: человек, стремящийся научиться любить свою жизнь, может добиться этого, лишь воспитывая в себе всё большую любовь к живым существам. На этот вывод, как представляется, наводит рефлексия над размышлениями Фромма о подлинной любви к жизни – биофилии и тремя чертами характера, препятствующими её развитию.

Во-первых, человек – биофил любит все живые существа в равной степени. Печально, когда в человеке любовь к себе гипертрофируется, превращаясь в себялюбие (нарциссизм), тогда для него объектом любви становится только он сам и то, что ему самому ценно [10, с. 249, 251, 462]. Так как в жизни человека-нарцисса присутствуют и другие люди, нередко уязвляющие его себялюбие, он не может по-настоящему любить свою жизнь.

Во-вторых, человеку-биофилу присуще уважением ко всем живым существам, а потому он терпим к их проявлениям свободы. Если

же человеку свойственна нетерпимость к инаковости, свобода других живых существ у него вызывают негативные эмоции, вплоть до разрушительной агрессии (деструктивности) [10, с. 230–231, 462]. Человеку невозможно любить свою жизнь, если разнообразие и изменчивость живых существ, с которыми он постоянно взаимодействует, вызывает у него разрушительную агрессию.

В-третьих, для человека-биофила характерно принятие жизни как потока перемен, участие в котором рискованно, так как предполагает выборы между ценностными установками. Развитию биофилии в человеке препятствуют инфантильность, стремление уберечь себя от рисков и снять с себя ответственность (путём установления и поддержания симбиотических связей, не важно, с чем – с семьей, с религией, с нацией, с государством) [10, с. 290–293, 462–463]. Насколько инфантильный человек страшится и избегает ответственности и риска, неотделимых от жизни, настолько ему трудно полюбить свою жизнь.

Воспитание в себе любви ко всем живым существам, как видится, должно сочетать в себе как теоретический компонент (им может послужить согласие с этикой благоговения перед жизнью, разработанной Швейцером), так и практическую составляющую (введение в свою деятельность разных форм альтруистического поведения по отношению к живым существам). В основе этики благоговения перед жизнью лежат императивы отношения к жизни как к высшей ценности, миро- и жизнеутверждения, приоритета альтруизма над эгоизмом в мотивации поведения человека. Личностное самосовершенствование воспринимается Швейцером как процесс воспитания человеком у самого себя «постоянно углубляющегося благоговения перед жизнью» [11, с. 294, 451, 495]. Чем сильнее выражены в характере человека нарциссизм, деструктивность и тяготение к пребыванию в симбиотической связи, тем сложнее убедить его в необходимости любви ко всем живым существам и дольше будет длиться это самовоспитание. Думаю, практическая составляющая воспитания любви к жизни должна базироваться на обязательном периодическом участии в жизнеутверждении. Для этого участия сначала надо привить самому себе потребность в жизнеутверждении (в частности, посредством просмотра телепередач и фильмов о животных, посещения зоопарков, океанариумов, ботанических садов и т. п.). После этого уже можно будет самому начать практиковать жизнеутверждение (например, посредством ухода за комнатными растениями и домашними животными, участия в коллективных акциях сторонников защиты природы).

Третья философская основа

Под третьей философской основой цифровой гигиены жизни, полагаю, следует понимать противодействие механизации человеческого мышления. Уже сейчас исследователи не без оснований допускают, что в недалеком будущем «все человеческое может быть отброшено... че-

ловек станет компьютероподобным зомби» [8, с. 44]. Можно констатировать, что победа цифровой революции породила растущую опасность исчезновения границы между человеком и машиной и она отражена в алгоритмизации и клипизации мышления людей, взаимодействующих с цифровой реальностью. Рассмотрим эти процессы подробнее.

Психологическая причина алгоритмизации мышления скрыта в том, что лень в той или иной степени присуща каждому человеку, а алгоритм услужливо предлагает уже готовое решение и тем самым позволяет лениться, ведь уже самому «думать не надо» [2, с. 6]. В цифровом обществе начала XXI в. уже господствуют алгоритмы, а неординарному человеку остается лишь индивидуальный бунт против своего превращения в робота-андроида в форме намеренно нелогичного поведения [2, с. 6].

Клипизация мышления является формой адаптации человеческой психики к необходимости воспринимать и перерабатывать огромный поток информации, обрушивающийся на него при взаимодействии с цифровой реальностью. Результат такой адаптации двойственен. С одной стороны, клипизация мышления развивает навыки фрагментирования информации и переключения «между простыми действиями и часто повторяющимися, не требующими большой концентрации внимания» [4, с. 68]. С другой стороны, под влиянием клипизации происходит «регресс в мышлении», потому что человек привыкает отдавать приоритет отрывочной информации, данной в ощущениях [12, с. 257]. Люди с клиповым сознанием умеют плохо анализировать, испытывают трудности с усвоением значительного объема знаний, воспринимают мир фрагментировано, не склонны к чувствам сопереживания и ответственности [4, с. 68–69]. Психологически клиповое мышление очень похоже на функционирование искусственного интеллекта, только искусственный интеллект гораздо эффективнее.

Современному человеку надо осознанно противостоять процессам алгоритмизации и клипизации мышления. При этом, полагаю, оправданно исходить из концепции человека, предложенной Ф. Гиренком. Согласно ей, важнейшая часть человеческой сущности – это не разум, а способность к сотворению мнимостей – всего ранее не бывшего и имеющее бытие в человеческой психике содержания духовной культуры (грёз, изображений, символов и т. д.) [2, с. 26, 37]. Этих мнимостей за всю историю человечества было создано очень много, причём на любые вкусы и ценностные ориентации. Их носителями являются одни из самых распространенных культурных артефактов, возникшие задолго до цифровой революции, – книги на бумажных носителях. Полагаю, что приучение к ежедневному чтению книг на бумажных носителях – это оптимальный способ противодействия алгоритмизации мышления, так как сюжеты книг нелинейны и сложны, поэтому помогает бороться с леностью мышления, а их бумажный формат побуждает жить в природном, а не в цифровом мире. Полезно такое чтение и как средство устранения клипизации мышления, ведь содержание книг разделено на столь большие блоки текста, что для их связ-

ного понимания придется развивать навыки цельного, а не фрагментарного восприятия, получения выводов на основании результатов анализа, а не вследствие нерелексивного восприятия.

Заключение

Человек, живущий после цифровой революции, по-прежнему стоит перед важнейшим философским вопросом – «стоит ли тебе продолжать жить?». Очевидно, что теоретическое обоснование любви к жизни должно быть дополнено практикой любви к жизни. Помочь человеку в этом должно следование гигиене жизни. Но так как цифровая революция внесла в жизнь человека существенные коррективы, то теперь нужно разрабатывать не просто гигиену жизни, а цифровую гигиену жизни. У цифровой гигиены жизни есть три философских основы. Каждое из них имеет как теоретическое обоснование, так и практическую применимость. Первая из них такова: цифровая реальность должна быть менее ценной, чем природный мир. В соответствии со второй из них человек, стремящийся научиться любить свою жизнь, может добиться этого, лишь воспитывая в себе всё большую любовь к живым существам. Под третьей из них понимается противодействие тенденции механизации человеческого мышления. Практические рекомендации по осуществлению цифровой гигиены взаимосвязаны с её философскими основами: без первых современному человеку не ясно, как следовать цифровой гигиене в своем повседневном поведении, вторые призваны убедить в том, что следовать ей надо для того, чтобы любить свою жизнь.

Список литературы

1. Бухтияров И.В., Денисов Э.И., Еремин А.Л. Основы информационной гигиены: концепции и проблемы инноваций // Гигиена и санитария. 2014. № 4. С. 5–9.
2. Гиренок Ф.И. Введение в сингулярную философию. М.: Проспект, 2021. 304 с.
3. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Миф о Сизифе; Бунтарь. Минск: Попурри, 1998. С. 13–142.
4. Купчинская М.А., Юдалевич Н.В. Клиповое мышление как феномен современного общества // Бизнес-образование в экономике знаний. 2010. № 3. С. 66–71.
5. Ницше Ф. Рождение трагедии // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная революция, 2012. Т. 1/1. С. 7–143.
6. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная революция, 2014. Т. 1/2. С. 83–172.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная революция, 2007. Т. 4. 432 с.
8. Смирнов К.С. Антропологический кризис в эпоху неототалитаризма // Вестник Волгоградского университета. Серия 7. Философия. 2008. № 2. С. 44–48.

9. Ушакова Е.С. Интернет-зависимость как проблема современного общества [Электронный ресурс] // Электронный научный журнал «Личность в меняющемся мире: здоровье, адаптация, развитие». 2014. № 1. С. 44–51. URL:<http://humjournal.rzgm.ru/art&id=64> (дата обращения: 01.05.2021 г.)
10. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. Минск: Попурри, 1999. 624 с.
11. Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Избранное. М.: Прометей, 1993. С. 287–506.
12. Шеметова Т.М. Клиповое интернет-сознание как тип пралогического мышления // Вестник Нижегородского университета им Н.И. Лобачевского. 2013. № 4. С. 254–259.

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE DIGITAL HYGIENE OF LIFE

V.V. Bulanov

Tver State Medical University, Tver,

The author of the article claims that the question of A. Camus whether a human life is worth living, has not yet found a convincing answer, because it cannot be answered purely theoretically. According to the author of the article, it is necessary not only to justify the need for love of life, but also to learn how to practice it. He believes that the practice of loving life involves following the hygiene of life. Being in a digital reality greatly affects a person's life. Therefore, a person, who is often present in a digital reality, should follow the digital hygiene of life. Digital hygiene of life cannot be reduced to the implementation of a number of recommendations, because their application must be stimulated by convincing motives. These motives, according to the author of the article, are the philosophical foundations of digital hygiene of life. They represent the acceptance of three interrelated statements: the natural world is more valuable than digital reality, it should cultivate an increasing love for living beings, and it should resist the mechanization of human thinking.

Keywords: *algorithmization of thinking, bioophilia, awe before life, love of life, clipization of thinking, digital hygiene of life, digital reality.*

Об авторе:

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

Author information:

BULANOV Vladimir Vladimirovich – PhD, Assoc. Prof., Assoc. 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 17.177

ЦИФРОВОЙ КОНТУР ТАЙНЫ

Г.В. Комаров

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.076

Экспансия цифровизации актуализирует проблему постижения тайны. Статья посвящена философской концептуализации цифровизации как объектного содержания тайны, осмыслению последствий цифрового принуждения в развитии и образовании человека.

Ключевые слова: тайна, субъект тайны, объект тайны, цифровизация, последствия цифрового образования.

Тайна остается не вскрытым (в патоанатомическом смысле) и непостижимым феноменом антропологического и социокультурного бытия. Она проблематизируется в научно-философском дискурсе всякий раз, когда обнаруживается неразрешимая или трудноразрешимая проблема. Концептуализация тайны опосредована различением ее субъекта и ее содержательным объектом. Сегодня цифровизация с провоцирующей ее масштабное наступление общечеловеческой проблемой – COVID-19 – видится актуальным содержательным наполнением тайны.

Тайна – культурная универсалия, когда под универсалией понимают: «общечеловеческие репрезентации культурного опыта и деятельности, символически отраженные в эйдетической памяти, образно-мировоззренческих конструкциях, этимологических ценностях языка, “имажах” искусства и словестности» [10, с. 246]. Генезис тайны связан с архаическим универсализмом загадки, когда весь мир видится как некая заданность и неявное. Тайна – феномен человеческого сознания, она экспрессивно обнаруживает себя, когда рождаются новые философские концепции сознания и модельные разработки по конституированию человека [5; 6; 8; 9; 18; 19]. Тайна – это экзистенциал, феномен человеческого существования. Она рефлексивируется, сравнивается и сопоставляется всякий раз, когда происходит трансформация способов человеческого существования. Сегодня – это тотальная цифровизация, понимаемая как подмена традиционных способов человеческого бытия, как абсолютизация количественной данности человеческого бытия.

В феномене «тайна» заключено множество разных смысловых оттенков, которые не могут быть предметом изучения одной из существующих областей знания. Философский познавательный горизонт, включающий метафизическое, онтологическое, гносеологическое, аксиологическое, праксеологическое, экзистенциальное измерения объекта изучения, до сих пор не может определиться с единой концептуализацией тай-

ны. Онтологическое измерение тайны представлено следующими коннотациями: «тайна – собственность на эзотерическую информацию. В архаической форме тайна является наследным достоянием – сословным (жрец, шаман) или социально-ролевым (вождь, политический лидер, резидент)... Тайна обеспечивает функционирование властных структур («властный взгляд» героя пушкинского «Анчара») раскрывает тайну лидерства одного и послушания другого), механизмов обмана и самообмана, бытовой и политической авантюры, прикровенных микросоциумов (ордена, ложи, союзы). В социально-бытовом смысле тайна есть основа частной жизни, семьи и большинства форм диалогического общения (тайна здесь состоит не в факте обладания уникальной информацией, а в условиях обмена между конфидентами)» [10, с. 222].

Термин «тайна» связывается с сакрализацией бытия, феноменов реальности, со священно-сакральным отношением к бытию против профанной реальности. Через социальную идентификацию как «...знание индивида о том, что он принадлежит к некоторым социальным группам вместе с некоторой эмоционально и ценностно значимой для него групповой принадлежностью» [24, р. 21], возникает стремление укорениться в бытии путем самоотождествления с некой группой «своих» и противопоставления ее множеству «чужих». Отправной точкой идентификации выступает сакрализация явлений, связанных с собственной общностью. Онтологическая интенция к священно-сакральному влечет желание человека жить в сакральном [23]. Сакрализация тайны инициировала разделение на внебытовое знание как элитарное знание и профанное знание. Сегодня полагается, что сакральное тайнотворчество не исключает наличия профанных тайн, которые коренятся, как справедливо полагает В.М. Найдыш, в тех же экзистенциальных основаниях как и сакральные, а именно в зависимости субъекта от объекта тайны и в волевой нацеленности субъекта на преодоление такой зависимости в раскрытии тайны. Разрабатывая мотивационную модель тайнотворчества он повествует: «Профанное тайнотворчество ориентировано на конструирование объективно-обусловленного смыслообраза объекта тайны. Такой смыслообраз опирается не на субъективное воображение, а на знание, то есть обобщенные элементы сознания... При этом здесь нередко объект тайны дан в чувственном восприятии субъекта, и потому интерпретация его смыслообраза не представляет затруднений и осуществляется обыденным сознанием. А для объектов, которые не даны непосредственному чувственному восприятию, вполне достаточно процедур опытного (экспериментального и наблюдательного) и логико-ддуктивного обоснования их существования» [12, с. 37].

Конкретно-исторической природе познания И. Канта, диалектике «знания о незнании» тайна противостоит с ее агностическим порогом как то «Бог есть тайна», «Тайна Вселенной», «Человек есть тайна» и т. п. Это иллюстрируется Х.Л. Борхесом: «Судьба любого человека, как бы сложна и длинна она ни была, на деле заключается в одном-

единственном мгновении – в том мгновении, когда человек раз и навсегда узнает, кто он» [2, с. 144].

Гносеологический искус раскрытия природы и сущности тайны состоит в том, что загадочность мира провоцирует его непредсказуемость, новизну, остаток неявного знания. Сие ярко выражено в Евангелии от Луки (Лк. 8, 16, 17): «Ибо нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, ни сокровенного, что не сделалось бы известным»; народной мудростью: «Все тайное становится явным»; древнеримской пословицей: «Даже тонкий стебелек отбрасывает след». Толковый словарь русского языка С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой предоставляет нам такой вариант когнитивного постижения тайны: «нечто неразгаданное, еще не познанное. 1. Тайна Вселенной. 2. Нечто скрываемое от других, известное не всем, секрет. Хранить тайну. Держать в тайне. Сердечные тайны. 3. Скрытая причина чего-нибудь. Тайна успеха. В чем тайна ее обаяния?» [13, с. 533]. Философская концептуализация тайны связывается с различием механизма объяснения и понимания в конституировании тайны, тайна – все, что недоступно человеческому разуму. Г. Марсель устанавливает различие между проблемой и тайной. В «Метафизическом дневнике» он записывает: «Проблема – это то, с чем мы сталкиваемся, что преграждает нам путь. Она вся передо мной. Напротив, тайна есть нечто, во что я вовлечен, сущность ее в том и состоит, чтобы не быть всецело передо мной. Это, как если бы в этой зоне потеряло свое значение различие между “во мне” и “передо мной»» [11, с. 66]. Данное распознавание тайны указывает на рациональный и иррациональный способы познания тайны, их различия.

Еще одна гносеологическая попытка дефинирования тайны представлена опирающейся на принцип деятельности мотивационной моделью тайнотворчества В.М. Найдыша: «Тайна может быть определена: “как девиант”, “неразвившаяся цель”, “превращенная форма” на поле мотивационных состояний сознания, вариативное отклонение от магистрального пути мотивации. Тайна – это мотивационное состояние, которое характеризуется, с одной стороны, неопределенностью смыслообраза будущего результата деятельности, а с другой стороны, сформировавшимися его экзистенциальными основаниями, то есть ощущением зависимости от объекта, результата деятельности, наличием волевой решимости к деятельности, убежденности в ее эффективности» [12, с. 39]. Мы полагаем, данная модель тайны имеет объяснительный потенциал по вскрытию субъектных особенностей или носителя тайны и не рассматривает конкретное объектное содержание тайны.

Тайна как феномен гносеологического порядка конституируется конкретным субъектом и объектом как конкретным ее содержанием. Для субъекта содержательный аспект тайны несет ценностно-смысловое значение. Содержание коррелирует с ожиданиями и желаниями субъекта, его мотивами, надеждами, идеалами. Оно проявляет существенную связь с наличными духовными и социокультурными условиями его ко-

гнитивной активности и жизнедеятельности. Объект или конкретное содержание может иметь примитивную прагматическую ценность или иметь высокий ценностный статус для субъекта, определять его основные смысложизненные проекции.

Таким актуальным для исследовательского внимания содержанием тайны сегодня видится цифровизация. Цифровизация – это беспредельное внедрение современных цифровых технологий (искусственный интеллект, роботизация, чипизация, вакцинация и т. д.) в природу и сущность «человеческого в человеке», в его культурные коды, и тогда она рассматривается в своих деструктивных последствиях для человеческого конституирования. В призме различения Г. Марселем проблемы и тайны как процессов объяснения и понимания, тайны как возможного, но не рационального знания, цифровизация видится уже не проблемой, а тайной, т. е. ее охраняемым объектом, скрываемым содержанием. Приведем аргументы.

Субъектом тайны цифровизации выступает власть такой страты, как цифровой класс. Власть – это возможность навязывания своей воли другим, а также подчинение воли другого. Власть, по поводу которой иронизируют многие исследователи, это не то, что ты можешь дать, власть – это то, что ты можешь отнять.

Вменяемые (ответственные по П. Рикеру), способные отдавать себе отчет в своих действиях в качестве истинных авторов исследователи не сомневаются, что цифровизация – попытка захватить законную власть (до настоящего времени это промышленный и финансово-банковский капитал, чиновничья аристократия), установить новый мировой порядок [17]. Носитель такой власти – цифровой класс. Он оторвался от банковской системы, чтобы стать независимым и доминантным. Цифровой класс – та третья сила, которая создала конфликт традиционных символов власти и сегодня использует тотальную цифровизацию для ковидной проблемы, чтобы тотально контролировать и управлять большими массами населения. Речь идет в том числе о запрограммированности показателей смертности для этнического населения, о евгенике. Сошлемся также на недавно изданную на русском языке книгу Н. Срничека «Капитализм платформ», где показывается, как цифровая экономика с помощью нарождающихся технологий (платформы, большие данные, аддитивное производство, робототехника, машинное обучение и интернет вещей) становится моделью гегемонии над обществом [20].

Нарождается цифровой класс (Б. Гейтс и др.), противостоящий остальному населению, которое попадает в цифровое рабство. Такой новый мир опасен для человека, экзистенциально опасен, поскольку разрушаются валидные, апробированные культурными кодами ценностно-смысловые структуры сознания. Размытые смыслы приводят к потере смысла, когда человек теряет ориентации в жизни. Растерянному человеку, или *Homo Confusus* (Т. Черниговская), мир становится непо-

нятным, нереальным. Отсутствие смысловых ориентаций убивает человеческое достоинство. Искусственное, цифровое убивает живое, технологическая идея убивает гуманитарную идею. Для цифрового переворота против структур социального государства цифровая власть выбрала искусственный интеллект (ИИ), а именно спекуляции на нем, на том, что искусственный интеллект может заменить естественный интеллект.

Потребность в чуде, в тайне постоянно живет в человеке. Вера в чудо искусственного интеллекта, которая инициирует потребность в тайне, а также в абсолютизацию технологии цифровизации наталкивается на следующие аргументы. В действительности искусственный интеллект есть не что иное как имитационный интеллект, «сюжет» которого в 2016 г. взорвала так называемая цифровая экономика. ИИ – это процесс обучения или программирования машины с тремя этапами: 1) экспертное знание, которое формализовано, пример программ игр в шашки и шахматы; 2) машинное обучение, когда компьютер самостоятельно вырабатывает правила, например, задача обнаружения «спама»; 3) глубокие нейронные сети, работающие по методологии «дано–найти–критерии». Поскольку чудес на свете не бывает, а есть лишь тайна непознанного или необъяснимого, то только человек с его естественным интеллектом и сознанием «креативит» или составляет обучающую выборку, моделирует по составленной выборке, задает алгоритм, который составляет параметры по выборке, конструирует компьютеры. И главное – систему безопасности выстраивает человек, так как в любой технической системе возможны сбои. Получается, что искусственный (имитационный) интеллект есть не что иное, как автоматизация принятых человеком решений.

Сегодня цифровизация – вызов человеческому сообществу. При всей прагматичности, утилитарности цифровизации в обеспечении комфортности повседневных человеческих практик, она порождает множество рисков для существования человека. Человека хотят заменить программным обеспечением. Цифра звучит как то, что имеет сакральное значение. Напомним, что в древнегреческой философии число считали автономной, свободной сакрально-магической субстанцией, которая умножает мудрость. Пифагорейский цифро-числовой ряд (Пифагор, Кратил, Ксенократ, Спевсипп и др.) был принят всеми философскими школами. Гераклит объяснял всемогущество числа через Логос. Логос обусловлен числом. Платон разделял пифагорейское числовое миропонимание. Для него все вещи, мир, люди, идеи есть только самодвижущиеся числа. Он сформулировал теорию идеальных чисел и математическим способом размышлял, поскольку математика, как пишет комментатор П. в. Альбин: «...изоощряет мысль, оттачивает душу и позволяет достичь точности в исследовании бытия. Часть математики, посвященная числам, заставляет подходить к сущему не со стороны его случайных особенностей, но отучает нас от приближительности, неопределенности и недостоверности чувственно воспринимаемого, помогает познать сущность» [16,

с. 445]. Число как полезное техническое средство предназначалось для использования в повседневной жизни. Ему стали приписывать признаки субъектности. В наши дни абсолютизация понятий «цифра» привела к подмене «понятий». Число (цифра) как одна из модальностей, средств человеческого бытия стала целью и самоцелью, а сам человек с его качественными эволюционными атрибутивными характеристиками превращается в средства обслуживания и умножения количественной сути самого числа. Это объясняет Н.Б. Шулевский: «...фундаментальное изменение (извращение) телеологии числа: числа и цифры из средств стали субстанциальной самоцелью, определяя формы и способы жизнедеятельности людей, подменяя свои услуги усилением контроля и управляемости их поведением, сознанием, делами, смыслами, ограничивая до минимума их творчество. Число вырвалось из-под контроля человека и бытия, начав скрыто в режиме заговора созидать свою цифроимперию, используя в качестве средств экономику, науку и технику» [22, с. 23].

Академик Ю.М. Осипов объясняет, что в оцифрованной среде человек эволюционирует в оцифрованного постчеловека, а человеческое сознание суживается, унифицируется, технологизируется. Цифра заменяет смысловые значения: «Цифра – знак (обозначение) количества. За цифрой как таковой нет и не может быть никакого качества. Какое-такое качество отражает та же математика, эта царица-де всех наук? Никакого! А потому не царица она вовсе, а... служанка, потребная как раз там, где сидят, спуют и звенят количества. Царицей качественного, а следственно, и словесного, и смыслового знания является не математика, а философия, но... ее вокруг все меньше, а та, что осталась – более всего уже прячется в себе самой, бытуя для самой себя, а вовсе не для человека с его все-еще-человеческим сознанием» [14, с. 11]. Минимизировать риски тотальной цифровизации возможно путем гуманитарной метафизики с заботой о человеке и его будущем, с помощью гуманитарной экспертизы над продуктами цифровых технологий, считает Ю.М. Осипов [15, с. 23]. О цифровом фетишизме, о цифре, упрощающей реальность в большинстве сфер общественной жизни, о снижении качественных оценок при проведении экспертиз заявляют разные ученые.

Цифровизация – эволюционно пагубное явление, так как речь идет о ликвидации культурного наследия как такового. Культурное наследие, историческая память и историческая идентификация создаются одухотворенным человеком. Цифровизация – это ликвидация в человеке духовного начала. Можно ли отказаться от творческого наследия поэта М. Волошина, который писал о России:

«Сильна ты нездешней мерой,
Нездешней страстью чиста,
Неутоленную верой,
Твои запеклись уста.
Дай слов за тебя молиться,
Понять твое бытие,

Твоей тоске причаститься,
Сгореть во имя твое» [4, с. 201].

Последствия абсолютизации цифровизации – оболванивание и дебилизация населения, в первую очередь через всю систему образования. Ведь цифровизация образования есть один из результатов развития цифровой экономики, где цифровые услуги заменяют субъекта цифровизации. Элиминация субъекта как активного актора реальных экономических отношений влечет отчужденные формы существования человека. Дистанционное обучение в период так называемой пандемии – наглядный пример такого отчуждения. Речь идет о формализации и даже профанации образовательного процесса. Но главный вызов – это проблемы экзистенциальной безопасности и антропологической сущности образования [1; 3]. В последние месяцы Китай реформой об образовании нашел один из путей возврата к такой безопасности.

Следующий аргумент. Так, если мозг развивать по модели программного обеспечения, то формируется клиповое сознание. Клиповое сознание есть результат вторжения во внутренний мир человека профанной действительности, в силу чего его сознание утрачивает целостность и фрагментируется, превращается в «лоскутное одеяло» [7]. И управлять таким мозгом можно программным алгоритмом. Пишут такие программы часто люди с измененным состоянием сознания. Это люди с неким духовным повреждением, с дефицитом психического здоровья. Сравним их с идеологией трансгуманизма. Трансгуманисты продолжают поддерживать идею человеческого бессмертия и совершенствования человека. Сегодня в трансгуманистических проектах сквозной является задача обожествления человека. Технологически трансгуманистический проект цифрового бессмертия – это перенос живого начала, сознания на иной, неживой носитель, что предстает как попытка упразднить физичность, материальность человеческого начала. Тем самым порождается множество рисков и проблем, включая правовые и этические. Известный футуролог Ф. Фукуяма критически относится к вмешательству с помощью геной инженерии в генетические программы и человека и животных: «Постчеловеческий мир может оказаться куда более иерархичным и конкурентным, чем наш сегодняшний, а потому полным социальных конфликтов. Это может быть мир, где утрачено будет любое понятие “общечеловеческого”, потому что мы перемешаем гены человека с генами стольких видов, что уже не будем ясно понимать, что же такое человек» [21, с. 218].

К сожалению, сегодня идеи трансгуманизма поддерживает правительство России, которое в основе национального образования видит «Форсайт- проект: Образование–2030». При таком сценарии образование как таковое, традиционное, человеческое, живое ликвидируется. Вместо него внедряется электронное образование, как то: компьютерные программы, электронная доска, электронные задания. Продуктами такой цифровизации становятся суррогаты жизни, образования, культу-

ры. Такая цифровизация обезличивает, обезличивает, дебилизирует человека. Цифровая среда приводит к потере ментального и психического здоровья, утверждают многочисленные эксперты из разных областей знания. Сегодня наблюдается безудержная цифровизация образования. Так, высшая школа, несмотря на ее главную миссию – формирование личности человека, в последние годы ориентирована на подготовку специалистов, «заточенных» под производство, «прокаченных» знаниями и навыками в соответствии с профессиональными стандартами. Речь идет о программировании молодежи, человеческого ресурса, что не влечет формирование их самостоятельности, ответственности, инновационной и проектной деятельности. Ковидная эпидемия ускорила переход на онлайн-обучение, что инициировало процесс цифровой трансформации всех деяний в системе образования в целом.

Сегодня тайной как возможным знанием или метапроблемой (по Г. Марселю) остается цифровизация, поэтому важно осознать пути противостояния экспансии цифровизации. Среди них – не отдавать свою свободу виртуальному миру, цифре, а заниматься самоуправлением своей судьбы. Почему? Потому что цифровой суверенитет можно рассматривать как попытку управлять судьбой человека. Иначе говоря, цифра стремится стать богом и предопределять жизнь человека. Вспомним, что в исторических трактовках судьба – это предопределенность жизни либо богом, либо человеком. Известно, что искусственный интеллект базируется на двух западных цифровых платформах (Google и Facebook), откуда в России происходят массовые программные заимствования по западным лекалам. Эти платформы превращают нас в свои колонии, потому что большинство алгоритмов искусственного интеллекта – это черный ящик, это нейронные сети, обучение по которым предстает как набор фильтров и матриц коэффициентов. Как возникает такой набор, никто не знает. Отсюда бесконечная возможность для манипуляций.

Список литературы

1. Баева Л.В. Социальные аспекты цифровизации образования в условиях пандемии: философский анализ // *Logos et Praxis*. 2021. Т. 20, № 1. С. 5–14.
2. Борхес Х.Л. Проза разных лет. М.: Радуга, 1989. 320 с.
3. Брызгалина Е.А. Искусственный интеллект в образовании, анализ целей внедрения // *Человек*. 2021. Т. 32, № 2. С. 9–29.
4. Выготский Л.С. Собр. соч.: в 6 т. М.: Педагогика, 1982. Т. 1. 488 с.
5. Волошин М.А. Избранное. Симферополь: ООО «Амазонка», 2020. 445 с.
6. Гиренок Ф.И. Аутография языка и сознания. М.: Проспект, 2021. 256 с.
7. Гиренок Ф.И. Клиповое сознание. М.: Проспект, 2018. 534 с.
8. Деннет Д. Виды психики. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.
9. Дубровский Д.И. Проблема «сознание и мозг»: Теоретическое решение. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. 208 с.
10. Исупов К.Г. Космос русского самосознания: Словарь. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив. 2020. 400 с.

11. Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск: Сагуна, 1994. 160 с.
12. Найдыш В.М. Экзистенциальные основания тайнотворчества // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 31–40.
13. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. 28-е изд. испр. М.: «Мир и образование», 2012. 1376 с.
14. Осипов Ю.М. Экономика и цифра: кто кого? // Философия хозяйства. 2018. № 2. С. 9–13.
15. Осипов Ю.М. Большая игра – российский миттельшпиль – «русская рулетка» // Философия хозяйства. 2018. № 6. С. 21–25.
16. Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. 607 с.
17. Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М.: Изд-во «МЕДИУМ», 1995. 411 с.
18. Ростова Н.Н. Проблема человека в современной философии: монография. М.: Проспект, 2021. 176 с.
19. Серл Д. Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002. 256 с.
20. Срничек Н. Капитализм платформ / пер. с англ. и научн. ред. М. Добряковой. 2-е изд. М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2020. 128 с.
21. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ, 2004. 349 с.
22. Шулевский Н.Б. Заговор числа и судьба цивилизации // Философия хозяйства. 2019. № 4. С. 23–35.
23. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. 144 с.
24. Tajfel H., Turner J. The social identity theory of intergroup behavior // Worchel S., Austin W.G. (eds.). Psychology of Intergroup Relations. Chicago, IL: Nelson-Hall, 1986. P. 7–24.

DIGITAL CONTOR OF THE MYSTERY

G.V. Komarov

Tver State Technical University, Tver

The expansion of digitalization actualizes the problem of comprehending the secret. The article is devoted to the philosophical conceptualization of digitalization as the object content of the secret, understanding the consequences of digital compulsion in the development and education of a person.

Keywords: *mystery, subject of mystery, subject of mystery, digitalization, consequences of digital education.*

Об авторе:

КОМАРОВ Георгий Владимирович – аспирант кафедры психологии и философии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: pif1997@mail.ru

Author information:

KOMAROV Georgy Vladimirovich – PhD student of the Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: pif1997@mail.ru

УДК 304.42:316.356.2

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОММУНИКАЦИЯ В ИНТЕРНЕТ-ПРОСТРАНСТВЕ КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

И.В. Бутузова, Т.А. Кружкова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.085

Рассматриваются роль и особенности политической коммуникации, принципы ее применения в Интернет-пространстве на современном этапе развития постиндустриального (информационного) общества.

***Ключевые слова:** политическая коммуникация, информационное общество, Интернет-пространство, компьютерно-опосредованная политическая коммуникация, коммуникционная демократия, политическая сетевая коммуникация, политические акторы.*

Развивающееся информационное общество подталкивает исследователей к переосмыслению процессов, происходящих в общественном пространстве, и предлагает перенести центр внимания науки с изучения социальных структур на социальные процессы. Поэтому процессуальный образ социальной реальности приобретает в настоящее время доминирующее значение. Наиболее актуальным социальным процессом информационного общества является коммуникация, т. е. информационный процесс, в ходе которого адресант (отправитель) передает адресату (получателю) информацию (сообщение) о фактах, событиях, действиях, намерениях, возможностях и т. д. Для этого собеседники, т. е. коммуницирующие субъекты, должны владеть информацией, контекст которой будет достаточно понятен и отправителю и получателю. При этом информация должна передаваться с помощью определенного кода, т. е. включать в себя такие знаки и символы, которые дадут возможность для установления контакта между субъектами, осуществляющими тот или иной вид коммуникации, часто предполагающей применение определенных коммуникативных технологий. Не случайно некоторые исследователи выделяют особую черту нашей цивилизации – коммуникативные технологии [1, с. 67].

В рамках постиндустриального общества очень важны процессы информационного обмена, осуществляемые в политическом пространстве. Именно они могут быть названы политической коммуникацией, которая предполагает наличие взаимодействия политических акторов в процессе их деятельности. При этом под воздействием коммуникационных процессов данная деятельность может переживать динамичное изменение структуры, получать новые импульсы в развитии, при которых

© Бутузова И.В., Кружкова Т.А., 2021

субъекты политики смогут выполнить общественно значимые задачи по усовершенствованию функционирования политической системы в информационном (постиндустриальном) обществе.

Французский философ, социолог и политолог Р.-Ж. Шварценберг, исследуя политическую коммуникацию с точки зрения философии, определяет ее как процесс передачи политической информации. Благодаря этому процессу она «циркулирует от одной части политической системы к другой и взаимодействует с политической системой и социальной системой. Таким образом осуществляется непрерывный процесс обмена информацией между индивидами и группами на всех уровнях, а в качестве цели политического процесса ставится достижение согласия между управляющими и управляемыми» [6, с. 128].

Американский исследователь Р. Перлофф считает, что политическая коммуникация представляет собой процесс, посредством которого «национальные лидеры, медиа и граждане выражают свое мнение и обсуждают смысл и значение сообщений, касающихся проведения государственной политики» [7, с. 72].

По мнению российских авторов, в частности М.Н. Грачева, политическая коммуникация – это «особый, частный случай коммуникации, представляющий собой информационное воздействие политических акторов друг на друга и общество, он является атрибутом, неотъемлемым свойством политической деятельности, без которого последняя не может ни существовать, ни мыслиться» [2, с. 58]. При этом с помощью средств коммуникации передается три основных типа политических сообщений:

а) технологические сведения (поддержание контакта между элементами политической системы);

б) информативные (сведения могут быть как правдивыми, так и ложными);

в) побудительные (призыв к действию в соответствии с полученной информацией) [5, с. 127].

На современном этапе развития информационного общества в философском и общественно-политическом лексиконе появились такие понятия как «компьютерно-опосредованная политическая коммуникация», «коммуникационная демократия», «политическая сетевая коммуникация» и некоторые другие. Произошло это потому, что новые информационно-коммуникационные технологии серьезно изменили старые установки и представления о способах взаимодействия в рамках политической сферы общества. Кроме того, они внедрили множество новых форм взаимоотношений между политическими акторами. Одной из таких моделей деятельности активных социальных агентов является система интернет-пространства, которая играет огромную роль в структурировании современных общественных, в частности, политических отношений. Очень часто интернет-пространство рассматривается

как некий социально-культурный феномен, с помощью которого осуществляется электронная коммуникация. Благодаря ему хранится, перерабатывается, анализируется, передается неограниченное количество информации, в том числе политической направленности. По мнению ряда авторов, электронная политическая коммуникация включает в себя большое количество характеристик, основными из них являются социальные (наличие неделимого коммуникативного пространства, использование технических средств информационного воздействия, динамичное участие субъектов, общее информирование) и политические (открытый характер политики, потребность осуществление борьбы за власть и т. д.) [1, с. 75]. Считается, что данные характеристики отвечают «фундаментальным потребностям политической сферы, способствуют обеспечению согласия между управляющими и управляемыми. Главный смысловой аспект политической коммуникации заключается во взаимодействии политических акторов путем обмена информацией в процессе борьбы за власть или ее удержании» [1, с. 79]. При этом некоторые исследователи проблемы политической коммуникации в Интернете говорят о том, что социальные взаимодействия в рамках системы интернет-пространства построены на феномене сетевого индивидуализма, представляющего собой социальную структуру, а не собрание отдельно изолированных индивидов [3, с. 44]. Данная структура характеризуется определенной устойчивостью, так как потеря одного элемента не может нанести урон системе в целом. При этом сетевая коммуникация привлекательна для взаимодействующих в ней сторон (и субъектов и объектов взаимодействия) автономностью, добровольностью связей, множественностью уровней взаимодействия и т. д.

Тем не менее, на современном этапе развития информационного общества интернет-пространство используется носителями власти (субъектами политического взаимодействия) как новый бюрократический способ отношений с гражданами (объектами политического взаимодействия). Со своей стороны, обычные пользователи (граждане, объекты политического взаимодействия) «часто не видят особого смысла в выяснении своих политических вопросов через Интернет» [3, с. 184]. Во многом это бывает связано с недоверием к некоторым властным структурам, к традиционным каналам коммуникации, используемым объектами политического взаимодействия в реальном мире. Вместе с тем, Интернет обладает рядом явных преимуществ в осуществлении политической коммуникации, поскольку предполагает интерактивное общение между субъектами и объектами политического взаимодействия, оперативность связи между ними, организационную простоту политического контента и многое другое. При этом в наиболее общем виде все сетевые ресурсы, предоставляемые системой интернет-пространства, на основании функциональных свойств можно типологизировать и объединить в четыре основные категории: поисковые машины, сетевые СМИ, соци-

альные сети и блоги, корпоративные сайты и личные страницы. Это говорит о том, что система Интернета сегодня видится нам как сложный многогранный механизм коммуникации, в том числе политической. У данного механизма наблюдаются такие свойства, как экстерриториальность (отсутствие привязки к месту нахождения), мультимедийность (использование всех типов контента), оперативность (транслирование информации онлайн в режиме реального времени) и т. д. Важно, что Интернет не просто дает возможность транслировать ту или иную информацию, а позволяет организовывать двустороннее взаимодействие, в результате чего индивид может «выступать как объектом, так и субъектом политической коммуникации» [4, с. 42]. Более того, каждый потребитель информации может стать ее производителем. Поэтому под политической Интернет-коммуникацией понимается разнонаправленный и разноуровневый процесс производства, передачи и обмена информацией посредством Интернета, способной оказывать воздействие на политические ценности акторов. Отметим, что информация, которая может воздействовать на политические представления человека, не обязательно должна быть политического характера. Она может касаться культурной, социальной, экономической и других сфер общественной системы.

В настоящее время в рамках информационного общества с помощью Интернета создаются все более совершенные способы эффективного функционирования всей общественной системы. В частности, это касается различных видов деятельности в сфере политики. Так, например, с возрастанием аудитории всемирной паутины растет и число индивидов, потенциально способных принимать участие в выработке и принятии политических решений. Благодаря характеристике экстерриториальности и открытости Интернет в будущем способен уменьшить, а то и полностью искоренить политическое неравенство в обществе. Это связано с тем, что новые информационно-коммуникационные технологии качественно видоизменили старые представления и установки, сломали многие формы поведения, а также внесли коррективы в модели взаимоотношений между субъектами и объектами политического взаимодействия.

Согласно так называемой коммуитаристской точки зрения, Интернет уже сейчас способствует трансформации определяющих общественную жизнь связей между отдельными индивидами, различными социальными слоями, властью и населением и т. д. В этом случае проявляется одна из основных функций Интернета – формирование и развитие «сообщества». По мнению Х. Рейнгольда, «сообщество» создается тогда, когда индивиды взаимодействуют друг с другом в сети Интернет достаточно длительный период времени для того, чтобы развить прочные связи [8, р. 69]. Интернет освобождает указанный процесс создания сообщества от ограничений, накладываемых физической удаленностью в пространстве. Данный процесс (процесс освобождения сообщества от ограничений, возникающих из-за географического место-

нахождения) расширяет локальное сообщество до масштабов региона, государства или даже всего мира в целом. В идеале благодаря подобным изменениям социальная система может получить более широкий репертуар возможностей: увеличение взаимопонимания между индивидами и социальными группами, большее уважение к точке зрения других людей, устранение дискриминации по расовому или половому признаку, создание общих ценностей, выявление новых граней коммуникации между властью и населением и т. д.

В соответствии с концепцией электронной демократии в информационном обществе компьютеры и/или компьютерные сети, дающие возможность коммуницировать субъектам и объектам политического взаимодействия, являются важнейшим инструментом в работе любой демократической политической системы. Данный механизм может быть рассмотрен как некая мировоззренческая установка, которая служит делу обеспечения политической коммуникации, способствует реализации принципов народовластия, повышает уровень политического участия индивидов и позволяет привести политическое устройство в соответствие с реальными и актуальными потребностями информационного общества. При этом интернет-пространство выступает в виде средства для коллективных мыслительных и административных процессов. К таким процессам относят, прежде всего, информирование, электронное голосование, принятие совместных политических решений, контроль за исполнением принятых нормативно-правовых документов и т. д.

Таким образом, именно интернет-пространство в условиях информационного общества с помощью политической коммуникации способно стать ареной для осуществления легитимного дискурса субъектов и объектов политического взаимодействия. Это связано с тем, что на современном этапе развития постиндустриального общества в онлайне среде возникают и развиваются такие диалоги между политическими акторами, которые в режиме оффлайн-пространства вряд ли бы смогли состояться. Это наглядно указывает на положительные тенденции в развитии политической коммуникации в интернет-пространстве.

Список литературы

1. Бронников И.А. Политическая коммуникация и современность [Электронный ресурс] // NB: Вопросы права и политики. 2013. № 4. С. 68–88. URL: http://e-notabene.ru/lr/article_702.html (дата обращения: 01.04.2021).
2. Грачев М.Н. Политическая коммуникация: теоретические концепции, модели, векторы развития. М.: Прометей, 2004. 328 с.
3. Кастельс М. Галактика Интернет: размышления об Интернете, бизнесе и обществе (англ.) русск. / пер. с англ. А. Матвеева; под ред. В. Харитоновна. Екатеринбург: У-Фактория (при участии Гуманитарного ун-та), 2004. 328 с.
4. Малиновский С.С. Политическая коммуникация в Рунете как фактор российского политического процесса: дисс. ... канд. полит. н. М., 2013. 195 с.

[Электронный ресурс]. URL: <https://www.hse.ru/data/2013/12/02/1277188847/dis%20malin.pdf> (дата обращения: 01.04.2021).

5. Шарков Ф.И. Политическая коммуникация в современном информационном обществе [Электронный ресурс] // PolitBook. 2012. № 2. С. 121–130. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/politicheskaya-kommunikatsiya-v-sovremennom-informatsionnom-obschestve> (дата обращения: 01.04.2021).
6. Шварценберг Р.Ж. Политическая социология: в 3 ч. М.: РАУ, 1992. Ч. 1. 180 с.
7. Perloff R.M. Political communication: politics, press and public in America. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1998. P. 72–80.
8. Rheingold H. A Slice of Life in my Virtual Community // Global Networks / ed. L.M. Harasim. Cambridge, MA: MIT Press, 1993. P. 57–80.

POLITICAL COMMUNICATION IN THE INTERNET SPACE AS AN OBJECT OF SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

I.V. Butuzova, T.A. Krjukova

Tver State University, Tver

This article examines the role and features of political communication, the principles of its application in the Internet space at the present stage of development of the post-industrial (information) society.

Keywords: *political communication, information society, Internet space, computer-mediated political communication, communication democracy, political network communication, political actors.*

Об авторах:

БУТУЗОВА Ирина Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры политологии ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь.

КРУЖКОВА Татьяна Алексеевна – магистрант кафедры политологии ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь.

Authors informations

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

KRUKOVA Tatyana Alekseevna – master's student Tver State University, Tver. E-mail: piuuuu33@gmail.com

УДК 327

ОТНОШЕНИЯ РОССИИ И КИТАЯ С ПОЗИЦИИ КИТАЙСКОЙ ВОЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

В.А. Кардашов

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.091

Целью статьи является рассмотрение общей тенденции отношений двух стран в контексте противостояния Китая давлению Запада. Используются методы общенаучной группы (анализ, синтез, дедукция, индукция); а также специальные методы: контент-анализ научной литературы; фактографический анализ, метод ретроспективного анализа. Автор приходит к выводу, что китайская военная философия реализуется в стратегии «мягкой силы» Китая. В отношениях с Россией Китай не делает исключения из общих философских принципов взаимодействия с западной цивилизацией. Принципы военной философии Китая противоречат прогнозам о возможности военного союза с Россией. Теоретическая значимость исследования заключается в том, что отношения между Россией и Китаем рассматриваются с позиции основных принципов военной философии КНР.

Ключевые слова: *военная философия, Китай, Россия, цивилизационная парадигма, стратегическое партнерство.*

Введение

Актуальность темы исследования обусловлена тем, что в последнее время, при интенсификации военного сотрудничества между Россией и КНР, большинство аналитиков считает такую динамику в отношениях двух стран показателем возможности создания стратегического военного союза. Однако неверное понимание внешней стратегии Китая с позиций его философской доктрины может привести к тому, что российская сторона может понести значительный урон в собственной системе безопасности. Поэтому на фоне интенсификации сотрудничества между Россией и Китаем изучение философской основы действий Китая на международной арене становится особенно актуальным.

Отношения России и Китая: отражение в научной литературе

Историография исследуемой темы достаточно обширна и состоит из трудов как отечественных, так и зарубежных авторов. В частности, общие основы китайской философии рассматриваются в работах таких отечественных исследователей, как Г.С. Каретина [1], С.А. Себекин, А.В. Костров [3], С.Г. Лузянин [2], В.В. Хандархаева [6].

© Кардашов В.А., 2021

Вопросы российской цивилизационной парадигмы и ее совместимости с восточной цивилизацией рассмотрены в работе Е.А. Тюгашева и Ю.В. Попкова [4], причем авторы приходят к интересному выводу о том, что российская цивилизационная парадигма более адаптивна к меняющимся условиям глобального мирового порядка, что позволяет России в равной степени успешно взаимодействовать как с западными, так и с восточными партнерами. Проблеме внешней стратегии России в отношениях с зарубежными странами и ее реализации на практике посвящена работа А.В. Хлебникова [10].

Среди работ зарубежных авторов можно выделить исследования Р.Дж. Аллена [7] и Б.Р. Аллена [8], Х. Фейгера [9], которые посвящены философии Китая с точки зрения концепции «мягкой силы» (soft power) и теории познания в военной философии Китая в сопоставлении с западной философией. Историографический обзор работ по военной философии Китая можно найти в исследовании Э. Оннис и Сяо Оуян [11]. Особый интерес с точки зрения исследуемой темы имеет, на наш взгляд, работа Ф. Фукуямы [5], в которой отражена специфика цивилизационной парадигмы и ее философского основания в Китае.

В последние годы в китайских научных кругах ведутся жаркие споры о традиционной стратегической культуре и ее влиянии на современное военное мышление.

В частности, в статье Э. Оннис и Сяо Оуян [11] делается попытка проанализировать и объяснить различия между китайскими и западными военными традициями с философской точки зрения. Авторы обобщают эти различия в следующих парадигмах: «справедливость» против «интересов», «человеческий фактор» против «оружейного фактора»; «стратагема» против «силы», а также пытаются проследить их древние философские корни [11, р. 97].

С другой стороны, западная стратегическая культура демонстрирует приоритет «материального фактора», делая акцент на интересах, оружии и силе в военных расчетах. Как культурное наследие, эти отличительные предпочтения по-прежнему оказывают влияние на современное стратегическое мышление и принятие решений китайской стороной в отношениях с внешним миром.

Три принципа китайской военной философии и их реализация в отношениях с Россией

Когда Сунь Цзы писал свой знаменательный военный трактат «Искусство войны», он определенно не имел в виду отношений Китая с Россией. Однако три принципа военной философии Сунь Цзы, которыми руководствуются современные китайские лидеры в выстраивании отношений с внешним миром, до сих пор актуальны. Более того, Китай никогда не провозглашал Россию частью восточной цивилизационной парадигмы [12, р. 208], поэтому подход к отношениям с нашей страной

нельзя считать исключением из принципов, применяемых для всех остальных стран, в том числе и стран Запада.

Первый принцип военной философии Сунь Цзы звучит как «знай врага и узнай себя (知己知彼, 百战不贻)» [7, p. 10]. Он отражается в интересе к русской культуре, языку и наращиванию присутствия китайской культуры в рамках институтов Конфуция. Такая «мягкая сила» уже приносит свои плоды, что выражается в росте доверия политического социума к Китаю как к стратегическому партнеру. Подтверждение данного тезиса можно найти в следующих фактах: опросы, проводимые агентством «Gallup», показали, что Россия и Китай, как глобальные лидеры, вызывают гораздо больше доверия, чем прежде: средний рейтинг одобрения Китая как мирового лидера вырос до 34 %, а рейтинг России достиг 30 %, что почти равно рейтингу США [12, p. 244].

С этой позиции можно говорить скорее о соперничестве между Китаем и Россией за роль мирового лидера, чем о будущем стратегическом военном союзе, по крайней мере, – со стороны Китая. Зная философский принцип о «войне без боя», которым руководствуется КНР, можно не питать оптимистичных иллюзий относительно стратегического партнерства.

Более того, история Китая показывает, что это государство никогда не заключало военного союза ни с одной из стран, потому что такой опыт противоречит другому принципу военной философии КНР: «как вода не сохраняет постоянной формы, так и в войне нет постоянных условий (故兵无常势, 水无常形)» [7, p. 10].

Это означает, что ни одно государство мира не может рассчитывать на прочный и долговременный военный союз с Китаем. Он может сближаться со странами, лояльными к его внешней политике, только на время и под воздействием внешних угроз. В случае отношений с Россией такой внешней угрозой является давление на Китай Запада во главе с США. В свете этого принципа военной философии КНР становится очевидным, что все расчеты на стратегический оборонительный союз, способный дать военный отпор западной агрессии в отношении России – просто иллюзия, которую Китай старательно поддерживает несколько лет подряд, но не заключает итогового соглашения.

Более того, Китай вообще не намерен воевать в «горячей» фазе войны ни на чьей стороне. В философском отношении это выражается в третьем принципе Сунь Цзы: «высшее искусство войны – подчинить врага без боя (不战而屈人之兵, 善之善者也)» [7, p. 11]. Данный тезис подтверждается всей практикой публичной дипломатии Китая, которая заключается в наращивании культурного, языкового, экономического присутствия во всем мире. Россия в данном случае также не является исключением. Хотя Сунь Цзы обосновал принципы военной философии

Китай за 2,5 тысячелетия до настоящего времени, его стратегии остаются актуальными сегодня для китайского политического социума.

Данный тезис, на наш взгляд, подтверждается современными направлениями сотрудничества Китая и России, которые вызывают тревогу у западных стран по причине расширения геополитического влияния двух государств. Американский фактор представляет собой ту внешнюю угрозу, которая привела к временному тактическому (для Китая) сотрудничеству с Россией и к планам на стратегическое партнерство вплоть до военного союза (для России). Разница в подходах к отношениям очевидна, но она, к сожалению, не учитывается ни военными аналитиками, ни политологами, которые видят только формально дружественную политику Китая в отношении России. Такая позиция, в частности, выражена в работе А. Хлебникова: «ухудшение российско-американских отношений как следствие украинского кризиса, растущая напряженность в отношениях между США и Китаем привела к тому, что отношения между Китаем и Россией становятся военно-техническим союзом. Военные отношения между Китаем и Россией после холодной войны приблизились к условиям альянса. Это демонстрирует, что Китай и Россия создали прочные институциональные основы для военно-технического сотрудничества двух государств» [10].

С позиций военной философии Китая такая трактовка интенсификации сотрудничества с Россией является в корне неверной. Для Китая Россия представляет собой тактического союзника, чья поддержка позволяет укрепить позиции только самого Китая [11]. Поэтому, на наш взгляд, при оценке отношений России и Китая необходимо учитывать не только количественные (экономические и военно-технические) показатели, но и качественные критерии – в первую очередь философские отличия в цивилизационных парадигмах двух стран.

Среди причин, по которым России следует предпочесть вариант стабильного, но несколько удаленного партнерства с Китаем, можно найти не только огромную разницу в демографических потенциалах по обе стороны общей границы. По мнению некоторых отечественных аналитиков, «угроза китайскому населению Сибири и Дальнего Востока – это скорее “бумажный тигр”. По крайней мере, в среднесрочной перспективе. Гораздо более серьезный риск представляет собой увековечение структурных дисбалансов в двусторонней торговле и быстрое скачивание в положение сырьевого придатка недавно возникшей “мировой мастерской”» [10]. При этом поспешные решения относительно выстраивания общей российско-китайской системы противоракетной обороны в Восточной Сибири, а также совместные программы спутниковой связи, в которых будет доминировать китайская технология, могут нанести непоправимый ущерб именно в стратегической перспективе безопасности и реальному суверенитету самой России.

Заключение

По итогу проведенного исследования можно сделать следующие выводы. Стратегический долгосрочный военный союз между Россией и Китаем, иллюзия скорого достижения которого с подписанием официального соглашения постоянно поддерживается китайской стороной, на деле является частью реализации принципов военной философии Китая. Все факты и тенденции в отношениях России и Китая, приведенные в доказательство выдвинутых нами тезисов, подтверждают, что для Китая сохранение «свободы маневра» в гибридной войне с Западом значительно превышает все выгоды военного стратегического союза с Россией. С точки зрения российской дипломатии в отношении интенсификации сотрудничества с Китаем в оборонительной сфере, необходимо отметить недалекость и поспешность в принятии решений относительно военно-технического обмена технологиями и разработками в сфере противоракетной обороны. Без понимания глубинных принципов китайской военной философии, отношения Китая и России всегда останутся ассиметричными не в пользу нашей страны.

Список литературы

1. Каретина Г.С. Конфуцианство в процессе модернизации Китая // Известия Восточного института. 2019. № 2. С. 3–9.
2. Лузянин С.Г., Никонов В.А. Россия – Китай: формирование обновленного мира. М.: Весь Мир. 2018. 358 с.
3. Себекин С.А., Костров А.В. Военная философия Китая и кибервойна: традиционная концептуальная основа для нетрадиционных операций // Международные отношения. 2019. № 3. С. 63–80.
4. Тюгашев Е.А., Попков Ю.В. Теоретико-методологическое проблемное поле российского проекта цивилизационного развития // Проблемы цивилизационного развития. 2020. № 1. С. 1–14.
5. Фукуяма Ф. Угасание государственного порядка / пер. с англ. К.М. Королева. М.: Издательство АСТ. 2017. 704 с.
6. Хандархаева В.В. Проблема взаимодействия противоположностей в философии Китая // Вестник Бурятского государственного университета. Серия: Педагогика. Филология. Философия. 2015. № 6. С. 30–36.
7. Allen R.J. Law and Philosophy in China and Elsewhere // Facts and Evidence. 2021. P. 3–14.
8. Allen B. War as a Problem of Knowledge: Theory of Knowledge in China's Military Philosophy // Philosophy East and West. 2016. Vol. 65(1). P. 1–17.
9. Feger H. Three Chinese Philosophy – Philosophy in China // Yearbook for Eastern and Western Philosophy. 2016. Vol. 1. P. 12–22.
10. Hlebnikov A. Russia and Syrian Military Reform: Challenges and Opportunities. Carnegie Center for Analytics. 26 March, 2020. URL: <https://carnegie-mec.org/2020/03/26/russia-and-syrian-military-reform-challenges-and-opportunities-pub-81154> (date accessed: 14.07.2021)
11. Onnis E., Ouyang X. Introduction. The unbalanced relationship between the study of Western philosophy in China and that of Chinese philosophy in the west // Rivista di Estetica. 2019. P. 3–6.

12. Yang K. The Art of War: An Outline of Military Philosophy in China. 2020. 458 p.

RELATIONS BETWEEN RUSSIA AND CHINA FROM THE POSITION OF CHINESE MILITARY PHILOSOPHY

V.A. Kardashov

Moscow State Regional University, Mytishi

Aim. The aim is the considering of the general trend in relations between the two countries in the context of China's opposition to Western pressure.

Methodology. General scientific group methods (analysis, synthesis, deduction, induction); as well as special methods: content analysis of scientific literature; factual analysis, retrospective analysis method.

Results. Chinese military philosophy is implemented in China's «soft power» strategy. In relations with Russia, China makes no exceptions from the general philosophical principles of interaction with Western civilization. The principles of China's military philosophy contradict forecasts of the possibility of a military alliance with Russia. The theoretical significance of the study lies in the fact that relations between Russia and China are viewed from the standpoint of the basic principles of the military philosophy of the PRC.

Keywords: *military philosophy, China, Russia, civilizational paradigm, strategic partnership.*

Об авторе:

КАРДАШОВ Виктор Анатольевич – аспирант кафедры философии, ГОУ ВО МО «Московский государственный областной университет», г. Мытищи. E-mail: p.technologies@mail.ru

Author information:

KARDASHOV Viktor Anatolyevich – PhD student, Moscow State Regional University, Mytishi. E-mail: p.technologies@mail.ru

УДК 304.42:316.356.2

СОЦИАЛЬНАЯ АКТИВНОСТЬ МОЛОДЕЖИ КАК УСЛОВИЕ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ СОЦИУМА

Т.И. Литвинова

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.097

Рассматривается вопрос значения социальной активности молодежи для развития современного общества. Сделана попытка проанализировать противоречия, которые существуют в данной области. Рассматриваются концепции формирования социальной активности, в том числе и для конкретной среды – вузовского пространства. Представлены взгляды на формирование социальной активности А. Дистервега, А.В. Мудрика, В.З. Когана. Рассматривается понятие социальной активности, социально активной личности, определяется структура социальной активности и позиции в обществе у социально активной личности.

Ключевые слова: социализация, социум, социальная активность, социокультурная среда.

Современное общество предъявляет жесткие требования к профессиональной подготовке личности, к ее способности выдерживать конкуренцию, принимать решения в сложных ситуациях, самостоятельности суждений, желанию активно вносить личный вклад в общественно-политическую жизнь страны. Эти качества напрямую связаны с формированием и развитием важного качества личности – социальной активности. Можно отметить основные признаки социальной активности субъекта: у человека проявляется устойчивое, осознанное желание оказывать влияние на процессы, происходящие в обществе, меняя социум в лучшую сторону, реальное участие в общественных делах, которое обусловлено стремлением трансформировать или, напротив, сохранить, существующие формы социального порядка.

В вузах России идет процесс интенсивного проявления активности студентов в предложении обществу различных социальных инициатив в научной, спортивной, патриотической, творческой сферах. Для их реализации, в широком спектре возможностей и условий, особое место занимают молодёжные (студенческие) объединения. В силу большей коммуникабельности, мобильности, динамичности и отсутствия стереотипов студенчеству меньше, чем другим социальным группам, присущи сложности в поиске единомышленников для своих проектов и реализации инициатив. Важным условием для формирования активной гражданской позиции и социальной активности молодого человека в вузе

выступает наличие в университетах организаций, способствующих дальнейшему развитию и реализации студенческих инициатив.

Проблемы развития социальной активности будущего специалиста страны взаимосвязаны с ростом уровня его включенности в различные виды деятельности, с формированием позитивного отношения субъекта к формам проявления социальной и гражданской активности. Во многих вузах России есть опыт эффективных моделей и социальных технологий развития социальной активности молодых людей. Несмотря на это, нужно выделить некоторые противоречия, которые существуют в данной области:

- общество и государство предъявляют постоянно растущие требования к социальной активности молодежи, при этом теоретические основы ее формирования и развития именно в учреждениях высшего профессионального образования разработаны недостаточно;

- система традиционной воспитательной работы в вузах в большинстве своем использует как основную форму деятельности разовые акции и мероприятия, при этом данная форма наименее эффективна в работе с молодежью в силу отсутствия опоры на личный опыт участников и их истинные потребности;

- практика воспитательной работы вуза представлена апробированными формами и механизмами преобразования активности и инициативности студентов в социально значимую деятельность, при этом мало учитываются возможности студенческих объединений, количество которых растет с каждым годом.

Таким образом, можно говорить, что есть противоречие между постоянно растущими требованиями общества к социальному развитию личности и слабой разработанностью теоретических и практических основ ее формирования и развития в условиях современного вуза, между низким уровнем социальной активности студентов и недостаточной разработанностью технологий ее развития в условиях воспитательной системы вуза.

Развитие образовательной системы в России проходит в период обострения социально-экономических проблем общества и роста требований к качеству уровня подготовки специалистов как технических, так и гуманитарных профессий. В данных условиях на первый план выходят проблема содержания и организации воспитательного процесса в учебных заведениях высшего образования, формирования модели отношений студенческой молодежи с окружающим социумом, динамично меняющимся в условиях современности. Отметим, что открытая социокультурная среда не всегда оказывает положительное влияние на субъекта, дает поводы к появлению альтернативных моделей поведения и представлений о социальной активности, инициативности, ответственности, гражданской позиции субъекта, личных свободах, а главное – об

эталонах и стандартах как личностного, так и профессионального поведения.

Жесткие требования, которые современное общество предъявляет к профессиональной подготовке студентов, диктуют необходимость формирования таких компетенций, как умение принимать решения в сложных, проблемных ситуациях, желание активно вносить личный вклад в общественно-политическую жизнь страны, выдерживать конкуренцию, самостоятельность суждений. А «сформированное общество модерна должно состоять из активных, свободных, инициативных, творчески мыслящих граждан, обладающих неотчуждаемыми правами как в гражданском, политическом, так и в социальном плане» [9], все перечисленное связано с формированием и развитием важнейшего качества личности молодого человека – социальной активности.

Воспитание, формирование и развитие социально активной личности, становление профессионала – процесс противоречивый и сложный, именно поэтому воспитательная система вуза должна реализоваться средствами объективного воспитательного процесса. Воспитательный процесс в вузе представляет собой многостороннее взаимодействие субъектов образовательной системы с окружающей социально-культурной средой, прежде всего с педагогами, воспитателями, студенческими объединениями. Вуз, являясь важным элементом социального института образования, создает возможности для формирования и развития социальной, творческой, гражданской активности студентов, профессионального становления личности, позволяющих студенту объективно и адекватно принимать участие в научно-техническом и социальном развитии общества.

В Законе «Об образовании в Российской Федерации» и «Национальной доктрине развития образования в Российской Федерации до 2025 года» главной целью развития системы образования заявлено формирование гармонично и всесторонне развитой, творческой, самостоятельной, социально активной личности [15].

Рассмотрим понятие социальной активности, социально активной личности, определим, какова структура социальной активности, какие позиции в обществе у социально активной личности. Активность – особенность личности, она проявляется в интенсивной, осознанной, энергичной деятельности в учении, труде, различных видах спорта, общественной жизни, играх, творческой деятельности.

В настоящее время нет единого определения понятия «социальная активность», хотя была предметом интереса она уже давно. Это понятие встречается еще в работах А. Дистервега [5] и имеет там социально-философский смысл. Феномен социальной активности понимался как необходимое качество субъекта отношений в социуме и наделялся следующими характеристиками: интерес и ответственное отношение субъекта к духовной жизни, к труду, учению и обществу; социальная

дееспособность субъекта; идейная убежденность в осуществляемой деятельности; способность подчинять личные интересы коллективным; инициативность [4].

Термин «социальная активность» в современную эпоху наполняется новым смыслом и содержанием.

В «Философском словаре» под редакцией И.Т. Фролова социальная активность определяется следующим образом: «это понятие, отображающее функционирование индивида в обществе и связанное с превращением интереса в фактор действия, с познанием, целеполаганием и преобразованием действительности, обусловлена деятельной природой человека, противоречием между условиями существования и объективными потребностями личности и направлена на ликвидацию несоответствия между потребностями и условиями бытия человека» [16, с. 444–445]. То есть социальную активность предлагается понимать устойчивым свойством личности и совокупностью социально значимых действий. Данные действия направлены на осознанное, интенсивное взаимодействие с социумом, осуществляющее в процессе внешней (практической) и внутренней (психической) деятельности по преобразованию себя и социума соответственно задачам общественного развития [12].

В педагогических и социологических исследованиях социальная и общественная активность чаще всего выступают синонимами, как это понимают в своих работах Л.М. Архангельский [2] и Т.Н. Мальковская [8]. К.А. Абульханова-Славская [1] общественную активность личности понимает как способность личности выдвигать новые общественные задачи и дела, брать на себя ответственность за их решение и т. д. В.Ф. Бехтерев понимает общественную активность как качество личности, которое проявляется в сознании необходимости социально значимой деятельности субъекта, в умении бескорыстно действовать на благо общества, в готовности к этой деятельности [3].

Социальная активность реализуется в виде социально полезных действий под влиянием мотивов, стимулов и механизмов, в качестве которых выступают общественные отношения, а человек, общественные организации, социальные группы выступают носителями социальной активности. Социальную активность рассматривают как непрерывное, осознанное развитие, как общественное свойство личности, развитие которой реализуется посредством системы связей субъекта с социумом в процессах познавательной, коммуникативной, творческой деятельности [14]. Степени проявления социальной активности зависят от того, как соотносятся личностные установки на деятельность с социальными обязанностями личности в общественно значимых практиках. «Реальность социального мира приобретает свою значимость в процессе передачи ее новым поколениям» [7].

Внимание учёных к изучению вопросов, связанных с социальной активностью личности, продиктовано значимостью обозначенной темы.

Вопросы формирования и развития социально активной личности педагога активно разрабатывались Ю.К. Бабанским и С.И. Архангельским, Т.Н. Мальковской и Б.Т. Лихачевым.

А.В. Мудрик рассматривает развитие социальной активности личности как процесс, состоящий из непосредственного вхождения индивида в социальную среду и его общение с этой средой через овладение совокупностью ролей, практик, прав, норм, обязанностей в окружающем мире [10].

В.З. Коган трактует социальную активность как целенаправленную и осознанную социальную практику [6]. А.В. Петровский в своих работах рассматривает социальную активность как активную жизненную позицию субъекта, данная позиция характеризуется активным отстаиванием своих взглядов, идейной принципиальностью в единстве слова и дела [11]. Социальная активность определяет модель поведения и образ жизни человека или целой социальной группы, а также определяет вектор деятельности и поведения субъекта в окружающей среде. Модель поведения и образ жизни социально активной личности обуславливает активное ее продуктивное взаимодействие с субъектами социальной системы, участие в решении значимых для общества задач, проявлении инициативности, также автор подчеркивает зависимость уровня субъектной социальной активности от воспитания, иерархии потребностей, культурного развития, знаний, ценностей личности.

Социальную активность также рассматривают как сознательное творческое отношение к миру, реализуемое позитивной деятельностью субъекта. Например, Л.М. Архангельский исследует социальную активность как активность творческую, в качестве средства развития личности [2].

Таким образом, социальную активность в своем исследовании мы будем понимать как сложное интегрированное качество человека, осознанную и целенаправленную деятельность личности в решении значимых для общества задач, проявлении инициативности, направленной на социально значимую деятельность, и готовность действовать в интересах социальной общности. А также будем ориентироваться на то, что социальную активность субъекта можно отнести к социальной практике, которая рассматривается как целенаправленные действия индивида по изменению той социальной среды, где он существует. В ходе этой деятельности человек знакомится и принимает определенный социальный опыт, навыки социальной компетенции, социально одобряемые модели поведения.

Социальная активность студенческой молодежи имеет свои особенности: во-первых, принадлежность данной группы молодежи к юношеству, во-вторых, специфика получаемой профессии и связанная с ней специфика обучения в вузе.

Студенческая социальная активность проявляется в направленной деятельности студентов, которая определяется характером вопросов, которые общество решало и решает в различные периоды. Студенты обладают специфической направленностью творческой, коммуникативной, познавательной активности на решение профессионально ориентированных задач, при этом студенчество характеризуется как социальная группа, осуществляющая подготовку к высококвалифицированной профессиональной деятельности в процессе учебной деятельности.

Анализ научных трудов показал, что социальная активность – это интегрированное личностное качество, которое состоит из следующих аспектов:

1. Личностный аспект – интересы, потребности, мотивы, ценности, рефлексия, ответственность, позитивное отношение к социуму.

2. Социальный аспект – формирование и развитие социальных знаний, социальных умений, навыков, опыта социально значимой деятельности. Субъект социализируется через инициативность, активность, деятельность, направленную в сферу социально значимой деятельности.

Условия современности диктуют необходимость качественной подготовки социально активной, профессионально компетентной, креативной, конкурентоспособной, инициативной личности. Личности, готовой удовлетворить потребность общества в безопасном и устойчивом развитии. Общество ставит перед субъектами системы сложные задачи, связанные с вопросами самореализации, самоидентификации и самоопределения, задачи, которые эффективно может решить только самостоятельный, свободный человек. В современных социально-экономических условиях общество заинтересовано в социально активной личности, обладающей познавательным, лидерским, творческим потенциалом, и предъявляет данные требования к молодежи.

Актуальность формирования и развития социальной активности личности именно в студенческом сообществе связана с тем, что в этом статусе молодой человек наиболее ориентирован на сознательную бескорыстную помощь в решении задач, актуальных для общества, группы, коллектива.

Студенческая молодёжь как социальная группа является разновидностью группы «молодёжь», но при этом обладает колоссальными возможностями изменения существующей реальности, ее позитивного конструирования на благо социума. Определяющие характеристики студенческой молодежи в России:

- гетерогенность социального происхождения;
- гетерогенность материального положения обучающихся;
- деятельность студентов обусловлена особенностями обучения в высшем учебном заведении;
- студенческая молодёжь вузов исторически является наиболее образованным слоем молодёжи;

- студенчество высших учебных заведений является основным резервом пополнения работников умственного труда страны;
- студенты вузов в настоящее время – это составная часть прослойки интеллигенции;
- студенческая молодежь обладает специфическим групповым самосознанием;
- воспитательная деятельность в вузах должна учитывать важнейший момент особенностей формирования молодежных студенческих общественных объединений и особенностей молодежной субкультуры.

Формирование социальной активности студенческой молодежи должно осуществляться с учетом, с одной стороны, особенностей изменяющейся социальной и образовательной среды, с другой – специфики этой социально-демографической группы, её внутренней дифференциации, места и роли в обществе, а также необходимости разрешения сложившегося противоречия между потребностями молодежи в становлении её в качестве социального субъекта и возможностями их реализации [13].

Из важнейших факторов, оказывающих влияние на формирование социальной активности молодежи в вузе, отметим следующие:

1. Естественная социокультурная потребность молодежи в самореализации и самоидентификации.
2. Наличие программы реализации мер государственной молодежной политики в нашей стране.
3. Значимость для формирования молодежного мнения и настроений в молодежной среде наличия авторитетных личностей в государственном аппарате, способных выступить лидерами в молодежных движениях.

Но наличие таких социальных феноменов, как безразличие общества к проблемам молодежи, неверие в общественные идеалы и недоверие к органам государственной власти, инертность студенческой молодежи препятствуют развитию социальной активности студентов.

Сопоставляя факторы, катализирующие и ингибирующие формирование и развитие социальной активности, нужно отметить ключевой момент определения степени эффективности управления процессом формирования социальной активности молодых людей: мерилom результативности выступала и выступает согласованность интересов личности с интересами других социальных субъектов. Также критерием эффективности можно считать уровень всех видов активности субъекта.

На основании анализа научной литературы сделан вывод, что степень социальной активности можно определить по следующим показателям:

1. Разнообразие сфер действия субъекта. Предполагается, что социальная активность выше у тех людей, кто занят в деятельности боль-

шего количества общественных объединений, это позволяет им проявить свою любознательность, ответственность, организованность.

2. Мобильность. Предполагаем, что молодежь – наиболее мобильная, активная, динамичная существующая социальная группа.

3. Творческий потенциал субъекта. Способность к генерированию новых идей, креативному мышлению, использованию технологий креативного мышления в своей деятельности. Предполагается, что данный вид активности – творческая активность – направлен на эффективное преобразование как общественных отношений, так и природной среды.

4. Осознанность деятельности. Предполагает склонность молодежи к ответственности, инициативности и самостоятельности.

5. Интенсивность преобразующей деятельности. Эта интенсивность обусловлена использованием опыта предыдущих поколений, уверенностью в своих силах, а также познавательной активностью самого субъекта.

6. Способность к кооперации. Достижение социально значимых целей с помощью командной работы, кооперирования усилий с другими людьми.

Исследователи выделяют для устойчивого изучения целый ряд направлений в социальной активности: психическую, познавательную, когнитивную, интеллектуальную, творческую, поведенческую, коммуникативную, трудовую, гражданскую. У каждого вида активности свой набор критериев эффективности, критерии показателей роста или стагнации. Например, для трудовой – это систематическое проявление в трудовой деятельности, трансляция индивидом важности трудового процесса; для познавательной активности – это выраженная потребность в приобретении и усвоении знаний, признание приобретения знаний основной целью; для гражданской активности – активное участие в деятельности политических организаций и общественных объединений, участие в решении социальных проблем.

Вывод: приоритетным, наиболее важным условием формирования любого вида социальной активности субъекта, влияющей в дальнейшем на развитие социума, будет систематическая векторная permanently возрастающая по интенсивности и масштабности общественно полезная деятельность молодежи. В результате деятельности, отвечающей заданным условиям, будет происходить формирование таких компетенций, как желание и умение действовать в любых условиях, готовность решать проблемные ситуации и брать за это ответственность, умение предлагать решения, проявляя самостоятельность.

Список литературы

1. Абульханова-Славская К.А. Деятельность и психология личности. М.: Наука, 1980. 334 с.

2. Архангельский Л.М. Социально-этические проблемы теории личности. М.: Мысль, 1974. 218 с.
3. Бехтерев В.Ф. Активность личности: психолого-педагогические аспекты воспитания: учебное пособие. Красноярск: Краснояр. гос. ун-т, 1996. 140 с.
4. Бондаревская Е.В. Смыслы и стратегия личностно-ориентированного воспитания // Педагогика. 2001. № 1. С. 17–24.
5. Давыдов В.В. Труды Дистервега и современная педагогика // Педагогика. 1992. № 1–2. С. 85–89.
6. Коган В.З. Общественная активность личности как социально-психологическая проблема. М.: Аспект Прогресс, 1970. 22 с.
7. Литвинова Т.И. Конструирование социальной реальности. Механизмы возникновения дисциплинарных пространств // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2013. № 3 (25). С. 158–168.
8. Мальковская Т.Н. Социальная активность школьника. Л.: О-во «Знание» РСФСР. Ленингр. орг., 1978. 36 с.
9. Михайлова Е.А. Взаимосвязь микро- и макроуровней психосоциального развития в современном российском обществе: автореф. дис. ... канд. псих. н. М., 2013. 25 с.
10. Мудрик А.В. Социализация и воспитание. М.: Изд. фирма «Сентябрь», 1997. 95 с.
11. Петровский А.В., Ярошевский М. Г. Психология. М.: Академия, 2002. 312 с.
12. Семенюк Л.М. Психология гражданской активности: особенности, условия развития. М.: Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2006. 351 с.
13. Серегин А.Н. Управление формированием социальной активности студенческой молодежи вузов России: автореф. дис. ... канд. соц. н. М., 2009. 26 с.
14. Солонщикова Т.В. Развитие социальной активности студентов профессиональных учебных заведений в современных условиях // Вестник Чувашского университета. 2006. № 5. С. 265–268.
15. Федеральный закон от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» [Электронный ресурс]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140174/ (дата обращения: 23.07.2021).
16. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. 5-е изд. М.: Политиздат, 1986. 588 с.

SOCIAL ACTIVITY OF YOUNG PEOPLE AS A CONDITION FOR THE FUNCTIONING AND DEVELOPMENT OF SOCIETY

T.I. Litvinova

Tver State Technical University, Tver

This article discusses the importance of social activity of young people for the development of modern society. An attempt is made to analyze the contradictions that exist in this area. The concepts of the formation of social activity, including for a specific environment – the university space, are considered.

The views on the formation of social activity of A. Disterveg, A.V. Mudrik, V.Z. Kogan are presented. The concept of social activity, a socially active person is considered, the structure of social activity and the position in society of a socially active person is determined.

Keywords: *socialization, society, social activity, socio-cultural environment.*

Об авторе:

ЛИТВИНОВА Татьяна Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры психологии и философии ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: litvinova_-_t@mail.ru

Author information:

LITVINOVA Tatyana Ivanovna – PhD (Philosophy), Assoc. Prof., Department of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: litvinova_-_t@mail.ru

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 141.45 (091)

ОТ РЕЛИГИОЗНОГО РАСКОЛА К РАСКОЛУ СОЦИАЛЬНОМУ: К ВОПРОСУ ОБ ЭВОЛЮЦИИ ВЗГЛЯДОВ А.П. ЩАПОВА

Н.О. Архангельская, Я.В. Бондарева

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.107

В статье рассматривается эволюция взглядов А.П. Щапова на раскол. Первоначально он придерживался традиционной концепции, считавшей раскол порождением невежества народа и его приверженности старине. Через несколько лет Щапов уже утверждал, что раскол – это выражение недовольства народа усилением феодальной зависимости, проявившееся в религиозной форме. Причем среди направлений раскола он уделяет внимание тому, которое предполагало общий труд. Таким образом, его позиция совпала с позицией революционных демократов и некоторых русских историков, рассматривавших религиозные движения (преимущественно европейские) как форму выражения интересов определенных социальных групп.

Ключевые слова: *А.П.Щапов, старообрядчество, религиозное движение, социальный раскол, религиозный раскол.*

Работам А.П. Щапова о расколе посвящен целый ряд исследований. В них подчеркивается, что Щапов был первым, кто стал объяснять возникновение раскола не только религиозными, но и социальными причинами. Это положение, при всей его справедливости, нуждается в уточнении, поскольку на протяжении нескольких лет, разделявших начало публикации диссертации Щапова в 1857 г. и работу «Умственные направления русского раскола» (1867 г.) взгляды историка претерпели радикальные изменения. Они привели к тому, что понимание религиозных движений как формы выражения интересов социально-экономических, социально-политических или национальных, разработанное к этому времени передовой русской мыслью на материале истории Западной Европы, было распространено Щаповым и на российскую историю.

В статье ставится задача: проследить изменения позиции Щапова, отметить ее соотношение с идеями других историков, с новыми идеями социально-философской мысли.

В объяснении происхождения раскола в середине XIX в. господствовали идеи, разделявшиеся, в частности, С.М. Соловьевым и восходившие, как показал в своей статье А.С. Маджаров, еще к В.Н. Татищеву [4]. С.М. Соловьев в публичных лекциях, прочитанных в 1851 г. и опубликованных в 1852 г., утверждал: «расколы – следствие

невежества и грубости нравов» [5, с. 199]. Позднее в томах «Истории», вышедших в 1861–1862 гг., он объяснял появление раскола застоём в жизни России XVII в., преобладанием деревенской жизни над городами, слабым развитием мануфактур и торговли. Идеалистический подход к истолкованию исторических событий привели к следующему объяснению: «При отсутствии просвещения, дающего возможность различать существенное от несущественного, перемена во внешнем, могущем изменяться, кажется изменением существенного, изменением религии, мысль, что перемена есть исправление, не допускается...» [6, с. 194]. Подобное объяснение в середине XIX в. становилось анахронизмом.

Середина XIX в. – период, когда вырабатывался научный подход к пониманию сущности религии и, как часть этой проблемы, религиозных движений прошлого и настоящего. Если в XVIII в. были только догадки о закономерности исторического процесса, то в начале XIX в. появляется гегелевское понимание истории как закономерного развития общества. Одновременно французские историки эпохи реставрации разрабатывают концепцию классовой борьбы как основы общественных изменений. В Германии в середине века появляются исследования, связывающие религиозные идеи с положением определенных социальных групп (В. Циммерман), в России это блестяще показывают Т.Н. Грановский и революционные демократы. Еще в 1840-е гг. Т.Н. Грановский и П.Н. Кудрявцев показывали социальную основу развития протестантизма и других религиозных течений. А.И. Герцен подчеркивал социальные причины рождения и распространения первоначального христианства. Они пришли к следующему выводу: движения, внешне проявляющиеся как религиозные, в сущности, являются социально-экономическими, социально-политическими, национально-освободительными. Использование диалектического метода позволило поставить вопрос о соотношении формы и содержания, но дело в том, что преимущественно рассматривались европейские религиозные движения. Но эта концепция не была усвоена теми, кто занимался русской историей. Ситуация складывалась следующая: история Западной Европы изучалась на основе новейших достижений философии истории, здесь налицо диалектические идеи закономерности развития, понимание связи выдвигавшихся идей с определенными социальными группами. Но все эти достижения мысли не применяются к истории России.

Основные работы Щапова, посвященные расколу, выходили в 1860-е гг. Щапов первым стал глубоко изучать старообрядчество, именно ему пришлось преодолеть устаревший подход к нему, по сути дела распространяя общую концепцию философии истории на анализ российской реальности. Поэтому эволюция понимания Щаповым раскола представляет интерес. По-видимому, он пришел к пониманию раскола как выражения социального недовольства довольно сложным путем. Щапов начал с изучения документов Соловецкой библиотеки.

Первоначальная позиция Щапова выражена в основном тексте «Русского раскола». В целом книга написана с позиций защиты власти и православия против демократического раскола, да и демократизм этот, по мнению историка, заключался лишь в том, что участвует в расколе население, поступающее вопреки власти. «Русский раскол» содержит массу противоречий, видно, что теоретические проблемы (философско-исторические) еще не решены автором. Не вполне определена социальная позиция Щапова. Противоречивость позиции Щапова была отмечена еще в рецензии, появившейся в журнале «Современник», (современные исследователи называют ее авторами Н.А. Добролюбова и М.А. Антоновича) [8]. Все свидетельствует о том, что официальная точка зрения на раскол доминирует в сознании историка, но уже появляются идеи, которые в нее не вписываются.

Основные положения книги следующие.

1) Решающая роль в истории отводится личностям. Утверждение, что останься Никон на патриаршестве, и не было бы раскола [11, с. 198], говорит о непонимании истинных причин раскола. Преувеличение роли личности заметно и в утверждении: «Если бы расколо-начальники не восстали и не возмутили народ, раскола в церкви русской, по всей вероятности, не было бы» [11, с. 282]. Понятно, что подобная концепция в середине XIX в. воспринималась передовыми деятелями как анахронизм. Положение о закономерном ходе истории, в гегелевском варианте, было уже хорошо усвоено, вставал вопрос о дальнейшем развитии этих положений. С другой стороны, в этой же работе показывается предыстория раскола, он выводится из идей XV–XVI вв. [11, с. 199, 251, 260]. Следовательно, нельзя считать его возникшим только благодаря деятельности лиц, живших в середине XVII в. Первоначальное утверждение, таким образом, оказывается поколебленным.

2) Раскол понимается как движение противощерковное и противогосударственное, движение демократическое. Эти положения, сами по себе верные и сохраняющиеся в позднейших произведениях, получают здесь обоснование в духе церковном. В «Расколе» есть скорее ощущение демократизма раскола, как движения народного, но нет еще понимания истинной причины его возникновения и существования, нет понимания его как движения антифеодального по своей сущности. Эти положения появятся только в «Земстве и расколе». Сам демократизм трактуется только как невежество народа, его приверженность старине и вера в обряды при игнорировании содержания религии.

3) Крайне негативна характеристика народа. Народ в XVII в. был склонен к «праздношатательству» и разврату. Под последним понимались народные праздники, кулачные бои, а также то, что в Сибири пришедшие русские жили с иноверками. Служилые люди закладывали своих жен. Раскол узаконил блуд считает Щапов [11, с. 262–263, 265]. При этом Щапов склонен обвинить народ в любви к бродяжничеству, лени,

суеверии и приверженности внешней обрядовой стороне религии [11, с. 262–265]. Щапов признает, что в народных протестах активное участие принимали старообрядцы, но не более того.

4) Идеализируется власть, царь Алексей Михайлович и патриарх Никон (см. напр.: [11, с. 201]), причиной раскола объявляется приверженность русского народа обрядам, его невежество и неприязнь к иностранцам. Картина получается следующая. Есть правительство, которое учреждает училище, заботится о печатании книг, исправлении нравов. Оно стремится заимствовать новые идеи из Европы, науку [11, с. 208, 220]. Оно в лице Петра проводит необходимые реформы. И есть народ как реакционная масса. «Национальное сознание массы, народа почти всецело проникнуто было духом старины и устремлено было не вперед, а назад к преданиям древней России XV или XVI века» [11, с. 221]. «Уложение» Алексея Михайловича, утверждает Щапов, было призвано исправить нравственные недостатки населения [11, с. 241]. Следует заметить, что в позднейших произведениях оценка изменится.

5) Утверждается, что народ не желает принимать ничего, идущего с запада, даже науки. Но с другой стороны оказывается, что среди первых беспоповцев были протестанты, например, Вавила иноземец. В Сибири – венгерский чернец Авраам, Яков Лепихин. Выходит, что не так и враждебны раскольники иностранцам, как это утверждалось выше.

6) Сами раскольники охарактеризованы крайне негативно, особенно руководители раскола. «Сбившиеся с пути здравомыслия суеверы, утвердившиеся в том мистико-фанатическом убеждении, что исправления Никона суть уклонения от православия в латинство, отсюда начали развивать всю систему раскола...» [11, с. 218]. Раскол пошел от «неблагонравных священников» (поповщина) [11, с. 265]. «Многие расколуучители обольщали народ своею наружною святостью, своим строгим выполнением обрядовых правил церкви». Но они лицемерили или сами были обольщены своей святостью [11, с. 295]. Щапов, таким образом, с одной стороны обвиняет руководителей раскола в невежестве и дурных нравах, с другой, читаем: «Что удивительного, если расколуучители, особенно книжные, начитанные, даровитые нравились простому народу...» [11, с. 290]. Пользовались почетом и бывшие справщики книг: Аввакум, Стефан Вонифатьев, Иоанн Неронов, Лонгин и др. Народ считал их мудрецами [11, с. 291–292].

Налицо явная двойственность оценки. Щапов колеблется между неприятием раскола, приписыванием ему всех негативных черт и признанием того факта, что идеологи раскола были люди образованные, в их адрес не выдвигается обвинений в безнравственности. Ситуация объясняется тем, что они лицемерили, хотя никаких подтверждений этого нет. В итоге получается весьма противоречивое представление. Получается своеобразный вариант концепции обмана. В старом варианте хитрый обманщик придумывает религию, в щаповском – обманщики при-

думали ересь [11, с. 296]. Но концепция обмана в середине XIX в. была более, чем анахронизмом.

7) Щапов старался доказать, что учение раскола происходит не от древней русской церкви, т. е. по сути вел полемику церковную, опровергая утверждение противников о приверженности старине [11, с. 199–200].

8) В то же время, по мнению Щапова, распространению раскола способствовали неустройство в православной церкви: недостаточно количество церквей, отсутствие в ряде из них священников и т. п. Этому посвящена отдельная глава [11, с. 240–277].

Только иногда встречаются суждения, выбивающиеся из этого русла, но они слишком робки: «восстание низшего духовенства и уклонение его в раскол проистекало из клерикально-демократического стремления освободиться от высшей иерархической власти и, главным образом, от суда и тяжких пошлин и даней архиерейских» [11, с. 276].

В целом можно сказать, что такое широкое движение как раскол считается порожденным причинами субъективными. Причем важнейшие из них связаны с деятельностью руководителей раскола, поэтому вина за произошедшее возложена в первую очередь на них. Некоторые перегибы при проведении реформ (бритье бород, немецкое платье), засилье немцев (особенно при Анне Иоанновне) называются единственными недостатками действий властей. Никакие реальные социальные предпосылки движения не выявлены. Поэтому в целом правилен вывод Е.Н. Гнатовской: «по сути Щапов принял сторону никониан» [2, с. 125].

Понятно, что такая трактовка событий не могла удовлетворить никого из прогрессивных русских деятелей. Отечественная социально-философская и историческая мысль в это время опиралась на гегелевскую диалектику и стремилась вскрыть глубинные причины, закономерности, действующие в обществе. Можно предположить, что Щапов еще не был знаком с концепциями, которые на первый план выдвигали социальные корни религиозных движений. Тяжелое положение народа отмечается как последний из факторов, приведших к рождению раскола.

Иной взгляд нашел отражение только в «Предисловии». Здесь можно прочесть такую характеристику раскола. Он представляет собой «под покровом мистико-апокалиптического символизма отрицание реформы Петра Великого, восстание против иноземных начал русской жизни, вопль против империи и правительства, смелый протест против подушных переписей, податей «и даней многих», против рекрутства, крепостного права, областного начальства и т. п.» [11, с. 173]. Но дело в том, что такая характеристика раскола практически не отражена в самой книге. Только в следующем сочинении «Земство и раскол» Щапов рассматривает эту сторону событий, особенно во второй части «Бегуны».

Изменение позиции историка было обусловлено целым рядом факторов. Во-первых, повлияли события, связанные с проведением реформы 1861 г. Щапов сочувствовал крестьянам, выступил на панихиде по

погибшим в Бездне. Это стало основой для сближения Щапова с революционно-демократическими кругами. Во-вторых, по мнению А.Н. Цамутали на Щапова повлияли идеи Грановского и Герцена [7]. В-третьих, повлияла и критическая статья в «Современнике». Н.Я. Аристов вспоминал, что Щапов «откровенно говорил мне, что хотя в статье Добролюбова много несправедливых нападок и придирчивых мелочей, но она дала ему сильный толчок к работам основательным и принесла большую пользу некоторыми справедливыми замечаниями» [1, с. 46].

Взгляды Щапова в 1859–1862 гг. претерпели радикальное изменение. Дело не только в том, что он постоянно обращался к теме земства, а в том как понимается роль народа. В «Русском расколе...» народ – костная, по существу реакционная масса, которая слепо привержена старине. Прогрессивные идеи несет правительство и старается внедрить их в сопротивляющийся народ. Принципиально иной стала позиция Щапова в период написания книги «Земство и раскол» (1862 г.). В ней на первый план выходят социальные проблемы, недовольство народа объясняется усилением эксплуатации, развитием крепостного права. Кардинально изменилась оценка власти, которая действовала только в интересах дворянства, постоянно усиливая нажим на народ. С начала XVII в. население страдало от притеснений со стороны власти. На соборе 1642 г. выборные от земских общин жаловались на воевод, поборы, требовали обложить налогами феодальную верхушку, особенно церковную. Купечество жаловалось на вмешательство представителей власти в дела торговли и промыслов [9, с. 250]. «На земском соборе 1648 г. выборные от областных общин... протестовали против экономического неравенства, розни между тяглыми и льготными классами земства; требовали равенства государственно-экономических прав для всего земства...» [9, с. 251]. Однако протесты подавлялись. При оформлении «Уложения» 1648 г. выборные земские могли только выслушать и подписать его, протестовавших (до 160 чел.) отправили в Соловки [9, с. 255].

Интересы власти и народа становились прямо противоположными. «Рождался сословный антагонизм, дошедший в половине XVIII столетия до полного развития, до открытой неприязненности сословий» [10, с. 530]. Антагонизм интересов – вот причина конфликта, который осмысливался в религиозной форме. Приверженность старине в этом случае оказывалась приверженностью временам, когда не было такого развития крепостничества, и народу жилось легче. Сама она оказывается протестом против феодальной власти, а вовсе не неспособностью воспринимать новые идеи. В этой работе не только раскол понимается уже совершенно иначе, но и демократизм теперь трактуется иначе – как протест народа против власти. Раскол распространялся из Москвы, основной областью его стало Поморье. Здесь «возникло демократическое учение – *не молиться за московского государя-царя*» [9, с. 261]. От за-

щиты православной церкви Щапов перешел к защите интересов народа, что и дает возможность назвать его историком-демократом.

Принципиально изменена характеристика народа. «Ужели тут мотивировало массы одно отвлеченно-религиозное... верование? ... Народ русский до того практичен, до того склонен к реализму, к положительности, до того не способен оторваться от земли за облака, что землю взял за основу всего своего общинного устройства...» [9, с. 290]. Таким образом, в народном мировоззрении религиозное течение стало выражением иных, более глубоких интересов. В расколе проявилась русская народная мысль, представления народа о желательных социальных отношениях. Приведенная фраза вообще близка к идеям А.И. Герцена, Н.П. Огарева, В.Г. Белинского.

Теперь главным в расколе для Щапова являются «мечь за угнетение и жажда воли. В это время, под знаменем раскола, грянула пугачевщина. ... В это же время под знаменем безпоповщинского раскола явились бегуны. В бегунах преимущественно выразилось отрицание ревизской, военно-служилой и податной прикрепленности душ, личностей к империи и великороссийской церкви и порабощенности их властям и учреждениям той и другой» [10, с. 506]. Иными словами, обращается внимание на две формы протеста активную и пассивную. Открытые бунты были подавлены, но в это время возникло первое согласие раскола. Интересно и то, что Щапов связывает появление бродяжничества с запрещением перехода крестьян. В «Русском расколе» народу приписывалась «охота к перемене мест». Теперь оказывается, что не исконным было это стремление, а вызванным усилением крепостной зависимости. Бежали люди от невыносимого угнетения, становились они либо разбойниками, либо раскольниками. На Средней Волге до конца XVI в. не было бродяжничества, переход был свободный. С запрещением его начинается бродяжничество, «являются бегуны, странники, особое общинно-демократическое оппозиционное согласие, которое принцип бегства возводит в догмат, бегству придает религиозную санкцию, в бегстве указывает путь спасения» [10, с. 515]. Щапов показывает, что религиозная доктрина освятила бегство, объявила путем спасения не только от феодальной зависимости, но и служением богу. Как Т.Н. Грановский связывал различные религиозные течения времен Реформации с интересами различных социальных групп, так и Щапов теперь подчеркивает связь между социальным положением крестьян и их взглядами.

Бегство было также средством спасения от преследований со стороны власти, подчас единственным способом сохранить жизнь. Щапов ссылается на раскольничью книгу, в которой сохранился рассказ, как при Анне Иоанновне на Дону вешали всех несогласных перейти в православие, поэтому 40 тыс семейств под предводительством Некрасова бежало в Турцию. Он приводит данные Болтина, по которым всего бежало не менее 250 тыс. душ (мужчин) [10, с. 533–534].

Но кроме бегства из Центральной России была еще одна сторона, на которую обратил внимание Щапов. «Согласие бегунов возвестило принцип постепенного и постоянного, личного и общественного отрицания этого порядка бегством от него, принцип постепенной подготовки всего народа к политической борьбе, посредством странствующей пропаганды, странствующих наставников масс народных» [10, с. 547]. Итак, антиправительственная пропаганда – вот что привлекло теперь внимание историка.

Отрицание феодальных отношений народом побуждает Щапова вспомнить также мыслителей, отечественных и зарубежных, которые выступали против этих отношений. При этом оказывается, что и те, и другие приходили к некоторым сходным выводам. Основатель секты бегунов Евфимий выступал против цехов и гильдий, так же как Тюрго, Мордвинов [10, с. 553]. Выходит, двигала раскольниками вовсе не приверженность старине. В старой форме выражались новые взгляды, в том числе и соответствующие интересам растущей буржуазии. Очень интересно следующее утверждение Щапова: «Подданные, крепостные, служилые массы народа, горьким опытом своим, путем своей вековой жизненной практики невольно сами собой доходили до тех жизненных выводов и учений, до каких и лучшие, просвещеннейшие умы того времени доходили путем науки, теории, рациональных соображений и идей» [10, с. 553]. Это бесконечно далеко от первоначального утверждения о том, что народ противится просвещению и желает воспринимать ничего нового. И вопрос об отношении старообрядцев к просвещению рассматривается иначе. Теперь Щапов подчеркивает, что просвещение при Петре коснулось очень ограниченного круга лиц, но не массы населения, которой достались только тяготы реформ. А раскольники вовсе не чураются просвещения, как утверждала традиционная точка зрения, грамотных среди них было больше, чем среди православных.

Таким образом, раскол в этой книге оценивается как движение социальное, защита народом своих прав. Пока не ставится вопрос о соотношении содержания и формы движения, но налицо принципиально новый для Щапова подход к пониманию сущности религиозных движений. Он вполне соответствовал идеям, развивавшимся революционными демократами и Грановским, а также некоторыми немецкими религиоведами. Можно сказать, что такое изменение взглядов Щапова свидетельствовало об отказе от старой трактовки раскола и приближению к научному его пониманию. Характерным будет и постоянное подчеркивание противоположности интересов господствующего класса и народа. Как основание для появления и распространения старообрядчества рассматривается протест против усиления крепостничества, но этот протест должен был быть осознан. Поскольку господствовало мировоззрение религиозное, то и осознание приобрело форму религиозного учения. Учение раскольников «возводило в доктрину не отвлеченные немецкие идеи, а...

опыты современной народной жизни и участи под гнетом реформ. Оно хотя в то же время поддерживало суеверия, занимало народ пустыми религиозно-обрядовыми вопросами, но все это в учении раскола получало своеобразную народную переработку. Раскол развивал свою догматику, допускал полную свободу мнений, толков, согласий» [9, с. 322].

Анализ раскола углубляется в работе «Умственные направления русского раскола» (1867 г.) Здесь появляются новые положения. Во-первых, обращается внимание на рабочих и ремесленников, подчеркнуты черты, отличающие их от других социальных групп. Среди них «обыкновенно прежде и более всего, чем в остальной массе народа, пробуждается интеллектуальная жизнь» [12, с. 580]. В связи с этим отмечается различие городских и сельских раскольников. Если последние привержены традиции, то первые стремятся дать своим детям образование, и готовы принять светскую культуру. Молодежь читает книги и изучает иностранные языки [12, с. 581–582, 645–646].

Во-вторых, подчеркивается стремление ряда раскольничьих групп к социалистическим по существу отношениям. Это группы «Общих». Их отношения Щапов описывает так: «Имения, движимые и недвижимые, и доходы с них принадлежат братскому общему союзу,.. личной же собственности ни движимой, ни недвижимой ни у кого нет... все сельское хозяйство и промышленность находятся в распоряжении партий, принадлежат целой слободе, в которой партии находятся, и доходы со всего этого имущества составляют общую сумму общины» [12, с. 585] «Все работы, полевые и домашние производятся общими трудами...» [12, с. 586]. Это положение сближает понимание Щаповым некоторых направлений старообрядчества с трактовкой первоначального христианства А.И. Герценом и ряда еретических западноевропейских движений В.А. Зайцевым. Общим для них всех является отрицание частной собственности, народный идеал общества, основанного на всеобщем труде, получает свое выражение в религиозной форме. Теперь для Щапова важно не только то, что старообрядчество родилось как движение народного протеста против феодальных отношений, но и то, что часть старообрядцев отнюдь не чурается современной светской культуры, а также то, какие идеалы общественной жизни выдвигаются ими. В столь сложном явлении как старообрядчество Щапов подчеркивает не консервативные, а прогрессивные черты.

Щапов безоговорочно поддерживает народные движения, считая, что они вызваны феодальным гнетом и желанием избавиться от него. Народ выступает как сила, стремящаяся к обновлению общества. Приходит понимание коренного различия интересов народа и правящей верхушки, а это – позиция революционной демократии. Раскол, в работах Щапова предстает как широкое антифеодальное движение. «Именно от него сложилась традиция рассматривать это явление в социальном ключе» – совершенно правильно делает вывод Л.М. Искра [3, с. 4]. Но-

вая позиция Щапова сближала его с революционными демократами и Т.Н. Грановским. Отсюда следуют выводы.

1. Была пересмотрена традиционная точка зрения на старообрядчество как порождение невежества. Точка зрения, которая базировалась на устаревших для середины XIX в. философско-исторических взглядах.

2. Старообрядцы рассматривались как сила враждебная феодализму. Именно такой подход позволил А.И. Герцену и Н.П. Огареву, а вслед за ними и другим политическим деятелям, рассматривать их как такую группу населения, которая способна принять участие в революционном движении. Ставился вопрос о взаимодействии с ними.

3. На конкретном материале по истории старообрядчества было показано, что на конкретном материале по истории религиозных движений было показано, что общие закономерности появления религиозных движений в России те же, что и в Западной Европе (а также и в других регионах). В религиозной форме население выражает свои социально-экономические и социально-политические взгляды. Иными словами пути развития России и Европы мира в главном совпадают. Объективно такая концепция вела к признанию единых закономерностей исторического процесса во всех странах.

Список литературы

1. Аристов Н.Я. Афанасий Прокофьевич Щапов (жизнь и сочинения). СПб.: тип. А.С. Суворина, 1883. 192 с.
2. Гнатовская Е.Н. А.П. Щапов о причинах церковного раскола XVII в. // Проблемы отечественной и всеобщей истории. Сб. научных трудов. Уссурийск: Изд-во УГПИ, 2001. С. 123–127.
3. Искра Л.М. А.П.Щапов и начало перелома в его исторических и общественно-политических взглядах // Российские университеты в XVIII-XX вв. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 2008. Вып. 9. С. 3–17.
4. Маджаров А.С. Становление официальной доктрины религиозного раскола в Русской православной церкви в трудах В.Н. Татищева // Известия Иркутского государственного университета. 2019. Т. 27. С. 67–76.
5. Соловьев С.М. Взгляд на историю установления государственного порядка в России до Петра Великого // Соловьев С.М. Чтения и рассказы по истории России. М.: Правда, 1989. С. 159–203.
6. Соловьев С.М. Сочинения в 18 книгах. М.: Голос; Колокол-Пресс, 1991. Кн. 6. 730 с.
7. Цамутали А.Н. Историк-демократ Афанасий Прокопьевич Щапов // Историки России XVIII - нач. XX в. М.: Скрипторий, 1996. С. 379–394.
8. Что иногда скрывается в либеральных фразах // Современник. 1859. № 9. С. 37–52.
9. Щапов А.П. Земство и раскол // Щапов А.П. Избранное. Иркутск: Оттиск, 2001. С. 245–326.

10. Шапов А.П. Земство и раскол. 2. Бегуны // Сочинения А.П. Шапова в 3-х т. СПб.: Изд. М.В. Пирожков, 1906. Т. 1. С. 505–579.
11. Шапов А.П. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII // Сочинения. А.П. Шапова в 3 т. СПб.: Изд. М.В. Пирожков, 1906. Т. 1. С. 173–450.
12. Шапов А.П. Умственные направления русского раскола // Сочинения А.П.Шапова в 3 т. Т.1. СПб.: Изд. М.В. Пирожков, 1906. Т. 1. С. 580–647.

FROM RELIGIOUS DIVISION TO SOCIAL DIVISION: TO THE QUESTION OF THE EVOLUTION OF THE VIEWS OF A.P. SHCHAPOV

N.O. Arhangel'skaya, Ya.V. Bondareva

Moscow Region State University, Mytishi

The article considers the evolution of A. P. Shchapov's views on the religious split. Initially, he adhered to the traditional concept, which considered the split to be a product of the ignorance of the people and their adherence to the past. A few years later, Shchapov already argued that the split was an expression of the people's discontent with the strengthening of feudal dependence, manifested in a religious form. Moreover, among the directions of the split, he pays attention to the one that suggested common labor. Thus, his position coincided with the position of the revolutionary democrats and some Russian historians who considered religious movements (mainly European) as a form of expressing the interests of certain social groups.

Keywords: *A.P. Shchapov, Old Believers, social causes of religious movements.*

Об авторах:

АРХАНГЕЛЬСКАЯ Наталья Олеговна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ГОУ ВО МО «Московский государственный областной университет», г. Мытищи. E-mail: narhan@yandex.ru

БОНДАРЕВА Яна Васильевна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ГОУ ВО МО «Московский государственный областной университет», г. Мытищи. E-mail: yav.bondareva@mgou.ru

About the authors:

ARHANGELSKAYA Natalia Olegovna – PhD (Philosophy), Assoc. Professor of the Philosophy Department, Moscow Region State University, Mytishi. E-mail: narhan@yandex.ru

BONDAREVA Yana Vassilievna – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Philosophy Department, Moscow Region State University, Mytishi. E-mail: yav.bondareva@mgou.ru

УДК 1(091); 172.1

ПОНЯТИЯ «МЕХАНИЗМ» И «ОРГАНИЗМ» В СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ С.Л. ФРАНКА¹

В.А. Куприянов

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники
имени С.И. Вавилова РАН;
Федеральный научно-исследовательский социологический центр – Социоло-
гический институт РАН

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.118

Статья посвящена анализу понятий «механизм» и «организм» в социальной философии С.Л. Франка. Социально-философская концепция Франка помещается в широкий контекст философии XIX–начала XX вв. В статье исследуются связи социальной философии Франка и органических теорий государства и общества. Автор статьи приводит обзор органических теорий: демонстрируется их генезис в немецком классическом идеализме и анализируются подходы, наиболее распространенные в XIX в. В статье обосновывается, что органические теории государства исторически связаны с телеологией И. Канта. Именно в философии Канта впервые появляется важное для философии XIX в. противопоставление организма и механизма. В статье указывается, что специфика этого подхода заключается не столько в естественно-научной аналогии, сколько в интерпретации отношений части и целого. Автор показывает, что оппозиция механизма и организма сыграла важную роль в истории органических представлений об обществе. Русская социально-философская и политологическая мысль рассматривается в контексте общего развития социальных наук XIX в. Русские философы и обществоведы позаимствовали из западной философии идею оппозиции социального механизма и органицизма. На этой основе в России были выработаны аналогичные философско-правовые концепции, которые также можно отнести к традиции органицизма. Автор относит социально-философскую концепцию С.Л. Франка также к указанной традиции социального органицизма. В статье приводится реконструкция социальной философии Франка и отмечается, что его подход близок к идеям, получившим развитие в немецком классическом идеализме. Указывается, что Франк критиковал не органическую теорию как таковую, а распространенную в его время натуралистическую концепцию, отождествлявшую общество с органицизмом. В этой связи автор показывает вклад Франка в историю органических представлений об обществе.

© Куприянов В.А., 2021

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21-18-00153, Санкт-Петербургский государственный университет).

Ключевые слова: Франк, механицизм, телеология, органицизм, социальная философия, теория государства, Кант, история русской философии, религиозная философия, социальный атомизм.

На протяжении всей своей творческой биографии С.Л. Франк сохранял интерес к социально-философской, философско-экономической и философско-правовой проблематике. Как известно, уже в ранние годы Франк принимал непосредственное участие в политической жизни, будучи членом подпольных политических организаций [1, с. 21–38]. Проблемам политической борьбы философ уделял внимание и в зрелые годы, о чем свидетельствуют его работы, посвященные актуальным вопросам политики (см. «Проблемы «христианского социализма», «По ту сторону «правого» и «левого»). Однако интерес Франка был не только практическим. Можно уверенно утверждать, что в основе политической деятельности Франка лежали глубокие мировоззренческие искания, неразрывно связанные с фундаментальными проблемами социальной философии. Недаром в своей главной работе по социальной философии – в «Духовных основах общества» – Франк писал о социальной философии как самопознании, необходимом для практической жизни [25, с. 16–18].

Тем не менее хотя труды, посвященные социальной философии, философии права, теоретическим вопросам социологии и политологии, весьма заметны на общем фоне работ Франка, зрелая социальная философия подробно излагается им в книге «Духовные основы общества». Именно в этом сочинении Франк дает подробное изложение социальной философии, которую он считает завершающей частью своей философской системы (наряду с «Предметом знания» и «Душой человека»). Главной особенностью концепции, излагаемой в «Духовных основах общества», является учение об онтологическом дуализме, который Франк обозначает через понятия «соборность» и «общественность». Именно через оппозицию соборности и общественности Франк рассматривает такие важнейшие социально-философские и этические проблемы, как различие морали и права, отношение гражданского общества и государства, социогенез, правогенез, моральная обоснованность зла и др. Коррелятивными к этим двум понятиям предстают в философии Франка понятия «механизм» и «организм» («телеология»), которые Франк также использует для описания концепции дуализма между соборностью и общественностью. Можно сказать, что различие между механизмом и организмом служит в философии Франка в качестве методологического инструмента для объяснения сущности соборности и общественности. В чем истоки этой концепции? Стоит ли за ней некая интеллектуальная традиция, или же она целиком и полностью является философской новацией, впервые разработанной великим русским философом? Целью данной статьи является реконструкция социально-философского учения о механицизме и телеологии в социальной фило-

софии Франка в широком контексте отечественной и зарубежной философии конца XIX–начал XX вв. Мы покажем, что противопоставление механизма и телеологии было тесно связано с так называемыми органическими теориями общества и государства, получившими мощное развитие к началу XX в. и оказавшими, как мы считаем, существенное влияние на социальную философию С.Л. Франка. В данной работе мы также определим, в чем заключается специфика его социальной философии на общем фоне органических теорий конца XIX – первой половины XX вв. В первой части статьи мы представим общий обзор истории органических теорий государства и органических теорий общества. Вторая часть посвящена анализу социальной философии С.Л. Франка в широком контексте органических теорий XIX–XX вв.

Механицизм и органицизм в западноевропейской и русской социально-философской мысли XIX – начала XX в.

Как в русской, так и в западноевропейской философии второй половины XIX – начала XX в. противопоставление механизма и органицизма (механизма и телеологии) играло важную роль и выступало в качестве маркера, позволявшего каждому автору, писавшему по социально-философским вопросам, определить суть своей теоретической позиции. Говоря современным языком, это противопоставление служило для философов важным методологическим инструментом, позволявшим выстраивать взгляд на фундаментальные проблемы общественного бытия. Однако по своей сути оппозиция «механического» и «органического» имеет истоки далеко за пределами собственно социальной философии и генетически восходит к вопросам, интересовавшим человечество еще с периода зарождения философии. В философии XIX в. это противопоставление оказалось тесно связанным с вопросом об отношении части к целому, который входит в число фундаментальных проблем онтологии и нашел отражение в трудах ученых и философов уже в самый ранний период развития философии. Сущность этого вопроса можно свести к противоположности двух основных позиций, которые в общем виде присутствовали в философии уже в период Античности (см.: [4]). Либо предполагается, что целое образуется в результате простого сложения частей, либо же оно рассматривается в качестве некоего самостоятельного бытия, которое не равно сумме своих частей. Первый подход в философии традиционно связывают с механистической онтологией, истоки которой часто относят к античному атомизму, однако расцвет которой приходится на период XVII–XVIII вв., когда она составляла фундамент классической научной картины мира, второй же неразрывно связан с различного рода холистическими концепциями бытия, известными также еще с Античности (например в философских учениях Платона и Аристотеля), но имеющими образцы и в современной философии и в науке (например, в теориях эмерджентной эволюции, витализме,

гештальтпсихологии и др.). Подобные теории соотносимы с *телеологией* как учением о целях бытия². Механистический подход предполагает, что частицы, пребывая в некоем изначально хаотичном состоянии, *случайно*, подчиняясь общим законам движения, сцепляются и образуют систематически организованное множество. В античном атомизме для описания этого процесса использовалась т. н. «алфавитная аналогия»: сложные вещи, как и слова, различаются лишь порядком элементов (букв)³ и представляют собой результат случайного сцепления атомов. В Новое время этот подход нашел яркое выражение в философии французских материалистов. Телеологический же подход, наоборот, исходит из первичности целого, которое задает функционал частиц как относительно друг друга, так и в отношении самого целого. В данном случае *volens nolens* нужно предположить существование некой общей цели, которая служит принципом бытия системы элементов. Таковые концепции также достаточно разнообразно представлены в европейской философии уже с Античности: помимо Платона и Аристотеля к числу сторонников этого подхода можно отнести стоиков, а в Новое время – Шеллинга, Гегеля и других представителей немецкого идеализма. Кроме того, в истории философии возможно выделить и концепции, которые в разных формах стремились к выработке компромисса между механицизмом и телеологией. К числу таковых концепций можно отнести в качестве примера философскую систему Лейбница⁴.

Именно из области натурфилософии и философской онтологии проблема механицизма и телеологии была распространена на социальную философию, социологию и философию права, послужив философам и обществоведам в качестве базиса для построения теорий общества и государства. В социально-философской мысли XIX – начала XX в. вопрос об отношении части к целому и, соответственно, дискуссия о сущности социального механицизма и социального органицизма получила широкое освещение и оказалась буквально в центре размышлений философов, правоведов, социологов, экономистов и историков.

Хотя в общем виде проблема механицизма и телеологии существовала еще в древности, тот смысл, который она имела для решения социально-философских, политологических и экономических проблем, волновавших европейских и русских ученых в конце XIX – начале XX в., она приобрела лишь к концу XVIII в. Истоки социальных теорий, которые в том или ином виде используют это различие, восходят к *немецкому идеализму*. Именно немецкие философы того периода впервые ясно сформулировали антитезу организма – механизма, которая широко использовалась вплоть до первой половины XX в. и сохраняется

² Исторический обзор теорий см.: [10; 27].

³ См. классическое исследование по этой теме: [11]. Также см.: [2; 16].

⁴ См.: [10, с. 53–66].

в философии и поныне [17, с. 330–400]. Впервые сама оппозиция механизма и организма, понятая через проблему отношения части и целого, была сформулирована Иммануилом Кантом⁵. Наибольшее влияние на последующую философскую традицию оказала «Критика способности суждения». Согласно Канту, задача рассудка заключается в познании действующих причин, т. е. такой связи, при которой одно тело определяет бытие другого, а то в свою очередь определяет бытие какого-то следующего. Кант называет это нисходящим рядом причин и действий и обозначает понятием «механическая каузальность». Возможен, однако, как он считает, и иной тип каузальности, при котором зависимость возникает как по нисходящей (от действий к причинам), так и по восходящей линии (от причин к действиям). Это, по Канту, – целевая каузальность [12, с. 296], согласно которой нужно понимать организованные вещи («die organisierten Wesen») как цели природы. Цель природы предполагает двоякое условие: во-первых, части в таком случае «возможны только в силу их отношения к целому», и во-вторых, части целого должны соединяться в единство, «благодаря тому, что друг другу были причиной и действием своей формы» [12, с. 296]. Таким образом, в организме каждая часть порождает друг друга и вместе они порождают целое, которое, однако является также и причиной в отношении частей, т. е. выполняет некую самостоятельную функцию по отношению к ним. Части (органы) являются друг для друга не только средствами, но и целями, и вместе они при этом определяются и идеей целого. Такой тип связи Кант противопоставляет механизму, части которого подчиняются лишь действующим причинам (причинно-следственной связи)⁶. При этом важно понимать, что согласно кантовской философии, организмы, будучи репрезентацией особого типа каузальности, частично подчиняются *также и* механической причинности, к каковой они хотя и не могут быть сведены, однако не исключаются из нее полностью, поэтому в данном случае уместно говорить о синтезе механизма и телеологии. Кант резюмирует свои рассуждения о разнице органического и механического единств таким образом: «органическое тело не есть только механизм, обладающий *движущей* силой, оно обладает и *формирующей* силой, и притом такой, какую оно сообщает материи, не имеющей ее <...>, следовательно, обладает силой, которую нельзя объяснить одной лишь способностью движения (механизмом)» [12, с. 297].

Кантовская телеология имеет свою специфику и особенности, которые определяют своеобразие рассмотрения Кантом проблемы целесообразности природы. Для самого Канта противопоставление организма и механизма имело методологическое значение для решения проблем эпистемологии [21]. Однако для немецкого идеализма в целом оно

⁵ См. более подробно в контексте философии XVIII в.: [37].

⁶ См. подробно об этом: [10, с. 72–93].

оказалось продуктивным как в области онтологии, так и в социально-политической философии и философии права. Идея противопоставления механизма и организма (механической и целевой каузальности) приобретает существенное развитие уже в ранней натурфилософии Шеллинга [31, с. 107–128], где она имеет не ограниченное методологическое значение (как эвристическая максима телеологической способности суждения), а приобретает характер дуализма в структуре самого бытия (т. е. имеет онтологический смысл). Также в философии Шеллинга оппозиция механизма и организма, вероятно, впервые получает и философско-правовой смысл, который у Канта намечен в самой общей и простой форме – Кант лишь эпизодически распространял идею органицизма на сферу государства⁷. В «Лекциях о методе университетского образования» (1803 г.). Шеллинг пишет, что государство оказывается «внешним организмом, достигнутой в самой свободе гармонией необходимости и свободы» [32, с. 90]. Цель истории заключается в образовании государства, которое является объективным организмом свободы [32, с. 96]. Как верно резюмирует эту концепцию Шеллинга отечественный правовед В.М. Гессен, «истинная конструкция государства, по природе своей, должна быть абсолютной; она должна быть конструкцией абсолютного организма в форме государства. Основной характер исторического процесса – гармония необходимости и свободы: необходимое должно быть свободным, свободное – необходимым. Внешним организмом этой гармонии является государство; другими словами, государство – *объективный организм свободы*» [6, с. 97]. В данном контексте достаточно упомянуть, что организм понимается Шеллингом в том самом смысле, в каком это присутствует и в его философии природы, а исторически шеллинговское понятие органического связано, как мы полагаем, с кантовской третьей критикой. В дальнейшем под непосредственным влиянием Шеллинга в Германии сформировалась *органическая школа* философии права. Эти концепции были более простыми по философскому содержанию и отличались более свободным использованием органической аналогии, чем это было у самого Шеллинга. К таковым относят концепции забытых сегодня философов права Карла Кристиана Фридриха Краузе (1781–1832), а также его ученика Генриха Аренса (1808–1874). В противовес философам XVII–XVIII вв., считавшим государство искусственным установлением, задача которого сводится к разграничению интересов индивидов, органическая школа в теории государства полагает, что государство возникает в силу исторической необходимости на основе «естественно-необходимых сил». Именно эти философы, вероятно, впервые наиболее отчетливо и последовательно выразили различие между своими построениями и классической философией права Нового времени, соотнеся ее с механизми-

⁷ См. примечание в «Критике способности суждения»: [12, с. 298].

мом, а свои философско-правовые учения – с органицизмом (телеологией). Согласно представлениям сторонников этой школы, государство как организм имеет причину в самом себе и возникает согласно собственным законам, а внешние обстоятельства остаются по отношению к нему не более чем привходящими элементами. Сущность государства в нем самом, а не в рациональном расчете человека. И каждая часть государственного организма зависима от нормальной работы другого органа, а их совместное функционирование возможно лишь в составе целого. Более того, Г. Аренс полагал, в частности, что каждый индивид в таком случае обладает обязанностью не только не мешать аналогичной деятельности других индивидов (формально-правовая свобода), но также и содействовать благу другого лица, как и государство в целом также выступает не только и не столько в качестве пассивного охранителя прав, но и выполняет положительные функции по отношению к своим гражданам.

Однако сама идея гармонии между общим и целым и критика индивидуализма философии XVII–XVIII вв., которая неизбежно вытекала из идеи государства как организма, оказалась продуктивной для построения политических и социально-философских концепций, которые в той или иной форме признавали значимость общего в отношении индивидов. Таковой подход прослеживается в философии государства Фихте. «Прежде всего, – рассуждал Фихте в своих известных лекциях “Основные черты современной эпохи”, – необходимо было выяснить чистую форму государства, т. е. условие, при наличности которого можно вообще говорить о существовании государства <...> Если это выяснение показалось некоторым слишком отвлеченным <...> то причина этого может быть, на мой взгляд, только в том, что при познании формы государства нам приходится раздроблять свое внимание между слишком большим количеством индивидуумов, в высшей степени отличных друг от друга по внешним качествам, и, несмотря на это, представлять это множество индивидуумов как одно неразрывное органическое целое» [24, с. 517].

Тем не менее, важнейшее значение для теории государства XIX в. имела философия права Гегеля, которая оказала мощное влияние на формирование органических представлений как в теории государства, так и в социологии и в социальной философии. В центре философско-правового учения великого немецкого идеалиста стоит проблема отношения части и целого. Смысл государства Гегель видит в гармонии между целым, которое телеологически определяет бытие каждого индивида, и самим индивидом как членом этого целого. Сущность философии государства Гегеля и заключается в том, что индивидуальная, личная свобода должна сочетаться с интересами целого, поэтому подлинная свобода для Гегеля возможна лишь тогда, когда индивид существует не изолированно, а является членом политического целого – государ-

ства. «Сущность государства Нового времени состоит в том, – пишет Гегель, – что всеобщее связано в нем с полной свободой особенности и с благодеянием индивидов, что, следовательно, интерес семьи и гражданского общества должен концентрироваться в государстве, но что при этом всеобщность цели не может достигаться без собственного знания и воления особенности, которая должна сохранять свое право. Следовательно, всеобщее должно деятельно осуществляться, но вместе с тем субъективность должна обрести полное и жизненное развитие. Лишь благодаря тому, что оба момента пребывают в своей силе, государство может быть рассмотрено как расчлененное и подлинно организованное» [5, с. 286–287]. В этой связи трудно не согласиться с характеристикой, данной В.С. Нерсесянцем о том, что государство «как нравственное целое в трактовке Гегеля – не агрегат атомизированных индивидов с их обособленными правами, не мертвый механизм, а живой организм» [20, с. 23]. Ведь государство рассматривается Гегелем как самостоятельная реальность, которая задает бытие каждого отдельного индивида, при этом индивидуальная свобода не отрицается, а наоборот, утверждается во всеобщности государства.

В философских построениях Фихте, Шеллинга и Гегеля идея государства как органического целого имеет абстрактно-рациональный смысл и в ее основе лежит, как мы показали, проблема соотношения части и целого, которая распространяется из натурфилософии на область социальной философии и философии права. В контексте обсуждения философии С.Л. Франка важно подчеркнуть, что в немецком идеализме характеристика «органическое» не только и не столько приписывается некоему классу природных объектов, сколько рассматривается как определенный *принцип отношения между частью и целым*, именно этот подход и позволил немецким идеалистам выйти за пределы философии природы⁸. В результате собственно натурфилософская аналогия оказывается при таком подходе второстепенной.

Однако история органического подхода в социологии и в философии права XIX в. отнюдь не ограничивалась Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем и их последователями. Во второй половине XIX столетия известность приобрели теории, которые использовали органическую теорию государства и общества в форме крайнего натурализма. К числу таковых традиционно относят теорию государства швейцарского философа и юриста И.К. Блунчли (1808–1881), а также социологию и политическую философию Г. Спенсера (1820–1903) (органическую теорию общества Спенсера). И.К. Блунчли отождествлял элементы государства с органами живого существа. Так, «внутреннее управление сравнивается с памятью, народное просвещение – с чувством сентиментальности, уголовное правосудие – с пупком, международное управление – с поло-

⁸ Об истории понятия «организм» см.: [35].

вым инстинктом» [6, с. 97]. Схожим был подход представленный в социологии Г. Спенсера (прежде всего, в его книге «Основания социологии» (1874–1896)) – известнейшего в влиятельного политического философа и социолога конца XIX–начала XX в. Спенсер полагал, что общество и живые организмы подчиняются общей закономерности развития, суть которой заключается в взаимообусловленных процессах интеграции и дифференциации: чем более целостным и внутренне интегрированным становится система (как живой организм, так и общество), тем выше в нем дифференциация [13, с. 99]. Такой же подход можно обнаружить и у немецких авторов. В частности, немецкий социолог и экономист А. Шеффле (1831–1903) написал двухтысячестраничный труд в четырех томах, озаглавленный «Строение и жизнь социальных тел» (1875–1878). «В нем, – пишет российский исследователь, – до мельчайших деталей понятия медицины и естественной истории были перенесены в социальную область. Он предлагал “естественную модель общества как организма”, в котором все структурные элементы соответствуют тканям и органам человека» [14, с. 95]. Однако в форме крайнего натурализма (биологизма) органическая теория общества была представлена в то время в трудах биологов, которые шли дальше простой аналогии и отождествляли живые организмы и общественные союзы (государства). «Под влиянием результатов исследований в различных отраслях организменной и биоценотической биологии, – пишет Э.И. Колчинский, – в начале XX века немецкие ученые приступили к формированию теории государства в биологических терминах» [14, с. 99]. В итоге это приводило к воззрениям, которые резко противопоставляя себя либерально-демократической философии, развивали вождистские и радикальные коллективистские теории. В качестве примера можно указать на теорию Я. фон Искуля о «теле народа» и вожде как «мозге государства» [14, с. 99]. Тем не менее нужно в этом контексте отметить, что упомянутые биологизаторские концепции государства не стали единственным развитием идеи противоположности социального механизма и организма в западной общественной мысли. В более мягком варианте противопоставление механизма и органицизма было представлено в социологических теориях Э. Дюркгейма (концепция механического и органического типов солидарности) и Ф. Тённиса (противопоставление общины и общества), которые через призму этого подхода рассматривали развитие капитализма и формирование современного индустриального общества. Эта линия эмпирической социологии хотя и восходила генетически к немецкому идеализму, развивалась в то время достаточно самостоятельно и сохраняет свою актуальность для социологии и по сей день.

Русские обществоведы и философы также не оказались в стороне от общеевропейской тенденции, развивавшейся на протяжении всего XIX в.: противопоставление механизма и телеологии (механизма–

организма) можно найти также и в трудах авторов, оказавших значительное влияние на русскую философскую мысль начала XX в. Причем механицизмом вполне в духе органических теорий государства и общества обозначалась в русской философии именно доминирующая в Новое время теория, провозглашавшая ценность индивидуальной свободы, равенство прав и договорной характер государства. Так, известный русский юрист и философ права А.Д. Градовский характеризовал либерализм, под которым он понимал договорную теорию общества, как механицизм и социальный атомизм. Как считал Градовский, основной недостаток этой теории заключался в том, что сегодня называется социальной робинзонадой, т. е. в предположении изначального существования неких изолированных индивидов, которые своей волей формируют общество. «Существенный порок либерализма, как теории и как практики, – пишет русский юрист, – можно определить в немногих словах: он рассматривает общество и его учреждения как совокупность внешних условий, необходимых только для сосуществования отдельных лиц, составляющих это общество. Самое общество является простым механическим собранием неделимых, не имеющих между собой внутренней связи» [8, с. 41]. Вполне в духе своего времени механистической теории общества и государства Градовский противопоставляет органицизм, понимая государство как организм, сформировавшийся на основе интеграции в себя меньших «исторических организмов» [7, с. 194–211].

Схожей позиции придерживается и Б.Н. Чичерин, который в своей «Истории политических учений» развил подробную критику индивидуализма. Родоначальником индивидуализма Чичерин считает Дж. Локка, который сформулировал договорную теорию наиболее ясно. Также как многие философы и обществоведы того времени, главным недостатком политической теории Локка Чичерин считает т. н. «робинзонаду» – признание основой и исходным началом общества отдельного человека. «Исходную точку, – пишет русский философ, – служит здесь отвлеченная природа человека, помимо всех жизненных условий и сущностью этой природы полагается голое понятие об особи, принадлежащей к одному разряду с другими, т. е. о человеческом атоме» [28, с. 47–48]. Именно на одностороннем индивидуализме строится теория прав человека, акцентирующая индивидуальные притязания личности в ущерб обязанностям, понимаемым не только в негативном, но и в позитивном смысле. «Мы видим здесь, – пишет Чичерин, – полное развитие индивидуальных начал. Человек является в свет вооруженный всеми правами, но без всякой органической связи с окружающим миром. Чтобы подчинить его общественной власти и законам, нужно формальное его согласие <...> Мысль Локка имеет то существенное значение, что государство, как и всякий другой человеческий союз, должно заключать в себе элемент свободы, выражающийся в сознательном и добровольном подчинении лиц. Но когда этот элемент понимается односторонним

образом как единственное основание всего здания, когда отрицается сознание высшей обязанности к тому союзу, которого человек состоит членом по самому своему рождению, то это ведет к уничтожению всякой нравственной связи, соединяющей общество. Государство вследствие такого воззрения перестает быть постоянным единством народа, оно превращается в союз, непрерывно обновляющийся посредством частных обязательств» [28, с. 55].

Согласно Чичерину, социальный атомизм философии Локка имел продолжение в американской политической теории, а также во французском материализме, образовав тем самым самостоятельную традицию политической философии. В противовес атомистической социальной философии Нового времени Чичерин развивает собственную органическую теорию государства и общества, ориентируясь при этом на гегелевский идеализм. В книге «Собственность и государство» русский философ указывает, что в индивидуалистических теориях XVIII в. закон как объективное начало ставился в зависимость от личной свободы, а функции государства ограничивались лишь защитой прав (юридическое понимание государства). Одно именно в немецком идеализме впервые было сформулирована правильная, с точки зрения Чичерина, концепция государства – органическая, которая предполагает наряду с ценностью индивида, также и самостоятельную ценность государственного целого. «Государство – пишет Чичерин – было понято как организм, носящий в себе свою внутреннюю цель – общее благо, в котором заключается не только хранение права, но и содействие всем другим целям человека <...> высшее свое выражение это воззрение нашло у Гегеля» [29, с. 559]. Хотя Чичерин вносит некоторые коррективы в гегелевскую логику, его теория государства остается полностью в рамках философии права Гегеля, не представляя собой существенного ее развития. Также как и у Гегеля, в основе органического понимания государства, которое развивает Чичерин, лежит идея гармонии между общим и единичным (частью и целым), между субъективным и объективным (конкретное единство всеобщего и единичного). Поэтому взгляды Чичерина не имеют сходства с распространившимся ко времени расцвета его творчества натурализмом, отождествлявшим государство с живым существом.

К началу XX в. распространенность подобного рода теорий (как в их метафизическом, так и в натуралистическом вариантах вплоть до грубо биологизаторского) была такова, что известный русский философ права Н.М. Коркунов в лекциях по общей теории права (впервые опубликованных в 1887 г.) выделил два главных типа теорий общества: механическая и органическая теория. Механическую теорию общества, неизбежно приводящую к одностороннему индивидуализму, Коркунов связывает с философией права XVII–XVIII вв. и считает опровергнутой, «так как она оказалась прямо противоречащей и историческим и психологическим данным» [15, с. 185], хотя и признает, вслед за многими учеными того

времени, ее большое историческое значение. Однако преобладающей в свое время он верно считает органическую теорию, которая явилась «как реакция против одностороннего механического понимания социальных явлений» [15, с. 187]. Как свидетельствует русский философ права, «органическое понимание явлений общественной жизни делается, можно сказать, одной из самых популярных, самых распространенных идей настоящего столетия» [15, с. 193]. Генезис органической теории он верно связывает с кантовской философией, когда впервые начало формироваться противопоставление механизма и организма, а также с историзмом, который стал отличительной чертой общественных наук XIX в. Признавая вариативность органической теории, он указывает, что в начале XX в. самой распространенной органической теорией стала теория, представленная в трудах Спенсера, в основе которой лежит идея тождества общественных явлений с органической природой. Сам Коркунов развивает справедливую критику социологии Спенсера, показывая слабые стороны органической аналогии. Для нас в данном случае важна сама констатация популярности и распространенности органицизма в начале XX в. и особенно натуралистической теории Спенсера. При этом нужно понимать, что индивидуалистические теории (социальный механицизм и атомизм), генетически восходящие к философии XVIII в., также продолжали развиваться и имели влиятельных сторонников⁹.

Подводя итог приведенному обзору, нужно сказать, что и органическая теория общества, и органическая теория государства имели ко времени работы С.Л. Франка множество вариантов и способов обоснования, начиная со сложных метафизических подходов (Фихте, Шеллинг, Гегель), которые ставили во главу угла идею соотношения части и целого, понимая под организмом прежде всего способ отношений между частью и целым, и кончая натуралистическими теориями, которые основывались на допущении изоморфизма социальных явлений – явлениям живой природы. В наиболее радикальных версиях натуралистических теорий общества проводился грубо биологизаторский подход, к которому добавлялись националистические и ксенофобские идеи. В большинстве этих теорий делался вывод об одностороннем примате целого (общества, государства) по отношению к личности, даже о «растворении» личности в жизни целого. Однако философы в той или иной мере ориентировавшиеся на немецкий идеализм, развивали учение о гармоничности и взаимообусловленности индивида и целого. Грубый односторонний индивидуализм и такой же грубый холизм рассматривались этими философами как неверные способы понимания общества и государства.

⁹ См.: [30].

Социальная философия С.Л. Франка в контексте антитезы социального механицизма и органицизма в философии XIX – начала XX в.

К периоду работы Франка над книгой «Духовные основы общества» в социальной философии, философии права, а также в социологии и в политэкономии, не считая исторического материализма, четко обозначились две противоположные теории общества и государства. С одной стороны, развивалась индивидуалистическая философия, провозглашавшая ценность прав человека, идею правового государства и либеральную демократию как основу современного конституционного порядка. С другой стороны, как мы показали, в общественных науках господствовали различные формы органицизма, который часто делал акцент на вождизме, иерархичности общества и принижал роль личности¹⁰. Нет никаких сомнений, что Франк был хорошо знаком с современными ему подходами в области социальной философии. Его книга «Духовные основы общества» является, на наш взгляд, ответом на дискуссионные вопросы, которые возникали в связи с проблемой механицизма и телеологии, ставшей своего рода концентрированным выражением всего комплекса тем обществоведения. Франк стремился развить компромиссную концепцию, которая бы учитывала положительные стороны как индивидуализма, так и холистических теорий общества. Однако же в основе его социальной философии лежит идея общества как организма, или общества как органического единства. Как мы полагаем, на великого русского философа оказала значительное влияние именно органическая теория, развитая в немецком классическом идеализме.

Франк ясно определяет свою философскую позицию относительно многообразия социально-философских, философско-правовых и социологических подходов, известных в его время. Обсуждая основные социально-философские позиции начала XX в., Франк непосредственно следует подходу, который предложил П.Б. Струве. Струве разделял социально-философские, социологические и политэкономические теории на *универсалистские (универсализм)* и *сингуляристские (сингуляризм)*. Тем самым он внес существенный вклад в проблему механицизм – телеология (органицизм) применительно к социальным наукам, подняв ее на более высокий уровень абстракции. В результате, как и в немецком идеализме, сама по себе естественнонаучная аналогия играет в данном случае незначительную роль ([22; 23]). Для Франка, как и для Струве, суть различия между двумя противоположными социальными теориями сводится к пониманию отношения части и целого, которое он связывает (также вслед за Струве) с логическим различием номинализма и реализма. Основная социально-философская проблема заключается в во-

¹⁰ К данному типу теорий не относилась философия Спенсера, хотя она и является органической.

просе отношения между обществом и индивидом. Струве показал, что отношения общества и индивида могут быть поняты через противопоставление общих и единичных понятий. В таком случае оказывается, что социально-философская проблема имеет и логико-гносеологическую сторону, представленную в споре об универсалиях. Однако Струве соотносил универсализм и сингуляризм с социализмом и классическим либерализмом (индивидуализмом). Франк углубил и развил идею своего коллеги и друга, отнеся к универсализму наряду с социализмом и органическую теорию общества. В свою очередь под сингуляризмом Франк понимает договорные теории Нового времени и современный индивидуализм (Г. Зиммель). Франк не отвергает полностью ни универсализм, ни сингуляризм, считая, что каждый из этих подходов отражает одну из сторон общественного бытия. Вполне в духе традиции русской философии (Б.Н. Чичерин) Франк полагает, что оба этих подхода неверны лишь в своей односторонности. Однако при этом ясно, что сам Франк склоняется в больше мере именно к универсализму. Приведем соответствующую цитату: «Если выше мы рассматривали “сингуляризм” и “универсализм” как два противоположных и исключающих друг друга воззрения на один предмет, из которых мы должны были выбирать (причем наш выбор в принципе пал на “универсализм”), то теперь мы должны дополнить наши соображения указанием, что оба воззрения относительно правомерны, поскольку они оба выражают две объективно реальные стороны общественного бытия, два его разных слоя (и ложны, лишь поскольку каждое из них склонно один из этих слоев выдавать за исчерпывающую природу общества, как такового)» [25, с. 54]. Именно органическое воззрение на общество оказывается для Франка более привлекательным, хотя он и высказывает свою позицию чрезвычайно осторожно, отмежевывая свой подход от ряда известных в его время концепций, которые он не принимает. Однако близок Франку отнюдь не распространенный в его время биологизаторский социальный органицизм, примеры которого мы указывали в первой части статьи. Критика органической теории, которую развивает русский философ, касается не этого подхода как такового, а распространенной в его время натуралистической аналогии между обществом и живым биологическим организмом, доходящей в некоторых случаях, как мы показали, до грубого отождествления социальных и биологических явлений и процессов. Можно согласиться, что биологизм и натурализм – идола социальной науки XIX в. – тщетно пытались свести общественную жизнь к «естественным первоосновам», которые можно было бы описывать языком позитивной науки» и аргументация Франка против этих направлений точна и убедительна [9, с. 81].

Натурализм в обществоведении Франк считает ложной теорией, применение которой неизбежно ведет к абсурдным с точки зрения философии выводам, ведь в общественном бытии есть сверхприродная,

недоступная для чувственного восприятия сторона, которую натурализм полностью игнорирует. Именно в этом коренной недостаток органических теорий Спенсера, Лилиенфельда, Вормса (известных тогда сторонников органицизма). Франк пишет: «Что и по существу натурализм в обществоведении, как и натурализм в качестве общего философского направления вообще, есть мировоззрение ложное об этом нам нет надобности здесь распространяться; достаточно и того, что он произволен, предрешает именно то, что подлежит еще философскому уяснению. Но если даже признать, что в общественной жизни есть такая сторона, с которой она аналогична области “природного” бытия и может познаваться по образцу естествознания, то несомненно, что в ней есть и другая сторона, уже недоступная предметно натуралистическому познанию и им либо игнорируемая, либо прямо искажаемая. Какая бы доля правды ни была, например, в распространенном воззрении на общество как на нечто аналогичное биологическому организму непредвзятое сознание ясно чувствует, что эта аналогия имеет пределы и что забвение их превращает эту концепцию в глупость, безвкусную, искажающую предмет фантазией» [25, с. 20]. Работа органической теории заключается в понимании общества как целостности, в которой индивиды и их отношения не представляют собой *единственной* реальности социального бытия. Как считает Франк, саму органическую аналогию можно сохранить, лишь правильно ее понимая через идею энтелехии (см. анализ аргументов Франка у Н.В. Мотрошиловой [18, с. 354–355]). Здесь Франк трактует органическое единство в духе немецкого классического идеализма – как множество в единстве. «Если сохранить сравнение общества с организмом, – пишет философ, – то единство общества скорее может быть уподоблено бессознательному единству органической “энтелехии” тому таинственному действенно-формирующему началу, которое созидает из зародыша сложное тело и определяет, вне всякого участия сознания, его дальнейшее физическое развитие, чем индивидуальному, умышленно телеологически действующему сознанию. Единство общества выражается не в наличии особого “общественного” субъекта сознания, а в приуроченности друг к другу, во взаимосвязанности индивидуальных сознаний, сообща образующих реальное действенное единство. Если свести это соображение к краткой формуле, то можно сказать, что общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое “я”, а “мы”; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея “мы” в отдельных его членах» [25, с. 47].

Основная идея социальной философии Франка заключается постулировании двух уровней социального бытия – *общественности* и *соборности*. Внешний уровень (общественность) представляет собой формальные отношения между индивидами, столкновение или дополнение индивидуальных волей. Внешний мир воспринимается на этом

уровне как совокупность независимых от сознания объектов. Соответственно, каждый человек воспринимается на этом уровне как чужой. Для описания этого типа социальных отношений Франк использует противопоставление местоимений «я» и «он», имея в виду внутреннюю отчужденность людей друг от друга. В этой области воли могут «скрещиваться» и согласовываться лишь в форме свободного обмена услугами и товарами. Единство возможно здесь только лишь через подчинение множества индивидов внешней по отношению к ним власти. Именно этот слой социального бытия Франк называет *механическим* [25, с. 56–57]. Анализом этого слоя бытия ограничивается сингуляризм, истоки которого Франк вслед за многими авторами возводит к Эпикуру и расцвет которого приходится, по его мнению, на эпоху Нового времени. Этот подход, господствующий и современной философии права (в частности, в политической философии Дж. Роллза, Д. Готье), Франк подвергает резкой критике (в отличие от органической теории, в отношении которой он высказывается мягче, критикуя лишь ее натурализм). В статье «Религиозные основы общественности» Франк в этой связи высказывается наиболее радикально: «Постоянно повторяющиеся – начиная с Эпикура или даже с софистов, а в особенности в новое время, с Гоббса – попытки человеческой мысли <...> утвердить возможность общественности на почве лишь одного разумного согласования единичных эгоистических волей в корне ложны и несостоятельны» [26, с. 12–13]. Индивидуалистическая философия права ставила акцент на личности и ее правах в ущерб общему и рассматривала человека как независимую от общества единицу («социальный атомизм»), а само общество трактовала как простое сложение единичных волей («социальный механицизм»). Признавая правоту этой позиции, Франк, как и многие философы XIX в., считает, что она отражает лишь одну сторону социальных отношений. В действительности же за социальным механизмом скрывается, как полагает Франк, подлинное и не воспринимаемое чувствами бытие, которое определяет сущность общества, дает основание для общественных отношений. Этот уровень Франк называет *соборностью* и связывает его с органическим единством, *следуя в его понимании за немецким идеализмом*. Как и немецких философов начала XIX в., не редукция к биологическому организму и не аналогия с природными явлениями играет здесь роль. Органическое и механическое понимаются как два типа отношений между частью и целым. В этом отношении Франк оказывается продолжателем именно немецкой классической традиции. «Блестящая» и «пластичная» (по выражению Б.П. Вышеславцева [3]) критика органицизма у Франка – это критика биологизма и натурализма. Из немецкой философии Франк заимствует не упрощенные аналогии между обществом и организмом как живым биологическим существом, а представление о том, что механицизм и органицизм – это два разных типа отношений между частью и целым.

Согласно Франку, соборность представляет собой *органическое целое*, которое скрывается и действует «под всяким механическим, внешним отношением между людьми и объединением людей» [25, с. 57], действуя как «внутреннее объединяющее начало» [25, с. 58]. Вполне в духе распространенных в XIX в. органических теорий Франк полагает, что соборность, как органическое единство, противоположна механическому уровню общественного бытия. Как было сказано, органическое Франк понимает по модели отношений части и целого: «Соборность – разъясняет философ – есть <...> органически неразрывное единство “я” и “ты”, вырастающее из первичного единства “мы”. При этом не только отдельные члены соборного единства <...> неотделимы друг от друга, но в такой же неотделимой связи и внутренней взаимопронизанности находятся между собой само единство “мы” и расчлененная множественность входящих в него индивидов. <...> единство множественности не противоречит здесь как внешнее, трансцендентное начало множественности, а имманентно присутствует в нем и изнутри ее объединяет. А это значит: не только отдельный член единства, будучи неотделим от другого, тем самым неотделим от целого, не только “я” немислимо вне объемлющего его единства “мы”, но и наоборот: единство “мы” внутренне присутствует в каждом “я”, есть внутренняя основа его собственной жизни. Целое не только неразрывно объединяет части, но налично в каждой из своих частей» [25, с. 61]. Как можно видеть, этот подход полностью соответствует традиции органической теории (как в государствоведении, так и в социальной философии и в социологии), которая генетически восходит к впервые предложенной Кантом и затем развитой в немецкой классической философии традиции, трактующей государство (а в более поздней философии и общество) как органическое единство, в котором части взаимодействуя друг с другом, определяя бытие друг друга, также обусловлены и целым, которое не пассивно в отношении них, а активно, при том, что и части также активны в отношении целого (говоря современным языком, отношения между частями и целым понимаются как транзитивные). При этом для Франка важно, что органический и механический слои представляют собой лишь две стороны *единого бытия*, которое распадается на две составляющие – одна, в которой отношения людей обусловлены телесностью и где господствует множественность и разделенность, и другая – та, в которой господствует органическое единство и взаимообусловленность, представляющие собой внутренний *духовный* слой единого бытия. С точки зрения этики и философии права, из этого учения вытекает, что на внешнем уровне господствуют отношения соперничества, солидарность образуется лишь формально, а человек человеку скорее враг. Однако внутренне, на уровне духовного бытия – все люди братья. И если органическое бытие – бытие божественное, то единство людей в Боге означает, что любовь к Богу есть и любовь к человеку, поскольку Бог и

человек едины. В таком случае, в любви к ближнему и заключается, согласно Франку, подлинная основа социальных отношений. Так, говоря современным языком, христианская нравственная добродетель оказывается и социальной нормой.

Таким образом, противопоставление механицизма и телеологии (организма) выполняет в социальной философии Франка ту же самую роль, какую оно имело и во многих теориях, развивавших органический подход к государству и обществу. В этом отношении можно утверждать, что социальная философия великого русского мыслителя принадлежит именно этой интеллектуальной традиции, получившей столь широкое распространение в XIX в. В этом контексте нужно также указать и на еще одну важную особенность социальной философии Франка. На наш взгляд, подход Франка относится к весьма распространенному еще с древности типу философских учений, которые трактуют бытие как состоящее из некоей внутренней духовной субстанции и ее внешнего проявления, и утверждают при этом противоположность, с одной стороны, множественности физического мира и с другой – внутреннего нематериального бытия, которое раскрывается в физической реальности, составляя ее невидимую основу. В качестве примера философских систем, которые близки к этой по своему общему смыслу, можно привести учения Н. Кузанского, Б. Спинозы, Ф. Шеллинга и многих других философов-идеалистов (говоря в данном контексте о философских влияниях, исследователи справедливо обращают внимание на неоплатонизм и Н. Кузанского [36]). Этот тип философского мировоззрения оказывается обогащенным в философии Франка современными на тот период концепциями, к которым, несомненно, относится идея противоположности социального механицизма и органицизма. Однако подход Франка имеет и особенности, о которых в контексте нашей темы нельзя не упомянуть.

Духовное органическое единство – всеединство, – которое составляет суть нематериального субстрата социального бытия, Франк трактует через понятие должного. Эта трактовка всеединства является особенностью франковской этики и социальной философии и отсутствует в его ранней философии, в которой, однако, понимание всеединства как органического бытия уже есть (в том самом виде, как это представлено в «Духовных основах общества»)¹¹. В социально-философском смысле духовное бытие для Франка – это идея-образец, или идеал, который телеологически определяет социальную реальность, или как бы мы сегодня сказали, социальное поведение человека. Согласно Франку, осуществлению образцовой идеи подчинено общение, или, также говоря современным языком, весь комплекс социальных отношений [25, с. 71]. Таким образом, как указывает философ, «присущее общественной жизни конституирующее ее объективную реальность идеальное

¹¹ См. об этом: [18, с. 361; 19].

начало выступает в ней как образцовая идея, т. е. как идея, которая телеологически определяет человеческое поведение в качестве идеала или “должного”, осуществляемого в общении. Этим уже сказано, что начало, образующее существо общественной жизни, имеет нравственный (в широком смысле слова) характер» [25, с. 75]. Речь идет о сверхиндивидуальном объективно-субъективном бытии, которое, будучи скрытым от ограниченного обыденного знания и доступное лишь интуитивному восприятию, именно потому составляет основу общества, что властвует над ним и руководит всеми его институтами. Именно этот уровень бытия обуславливает сам факт существования общества, заставляя людей вступать в отношения и объединяться отнюдь не на основе желания удовлетворить потребности¹². Для Франка, как можно видеть из приведенной цитаты, это означает, что общество имеет нравственное начало. Поэтому разговоры о том, что общество представляет собой *лишь* арену борьбы интересов и что государство необходимо лишь для их регуляции и согласования, оказываются односторонними. Очевидно, что Франк не признавал идею независимости морали от религии, которая восторжествовала в современном правосознании. Недаром современную европейскую цивилизацию русский философ метко называл антропократией [26, с. 19–20]. Соответственно, в основе общественной жизни лежат евангельские заповеди, отождествляемые с моралью. Однако важно в данном случае именно то, что нравственное бытие трактуется в социальной философии Франка через концепцию *должного*.

«Невидимо питающее» и «направляющее» органическое единство, или *всеединство*, как следуя традиции русской философии, называет Франк внутренний слой социального бытия, составляет мир долженствования, подчиняет человека и тем самым обуславливает необходимость *служения*. Отсюда вытекает еще одна характерная черта социальной философии Франка – учение о служении и о первичности обязанностей по отношению к правам. Интересно в данном контексте обоснование того, почему подлинное социальное бытие («соборность», «церковь», всеединство, богочеловечество) выступает в поведении человека в модусе долженствования. Франк и здесь следует давней, еще восходящей к античной философской традиции, полагая, что несовершенство человека, в том числе и его социального бытия, обусловлено его телесностью. Именно поэтому Бог как нравственное совершенство всегда останется для человека трансцендентным и, таким образом, лишь идеей-образцом. Приведем соответствующее рассуждение непосредственно из текста «Духовных основ общества». Франк пишет: «Человек, внутренне, субстанциальными корнями своей личности утвержденный в Боге, наружно, своей периферией принадлежит к “миру”, к сфере предметно–космического бытия. Или, как говорил Плотин: голова челове-

¹² См. об этом: [33; 34; 36].

ской души находится на небесах, ноги ее – на земле. Это предметно–космическое бытие по самому своему существу трансцендентно Богу: Бог – не в нем, а вне его и действует в нем лишь как извне определяющая его воля. Поскольку существо человека лишь в последней глубине своей и лишь потенциально “обожено”, поскольку человек, несмотря на свою сущностную духовную жизнь, остается природным существом, в нем обнаруживается дуализм между эмпирически–существующим и истинно–сущим, между внешним и внутренним началом, действие нравственной жизни во внешней ей, наружной сфере человеческой жизни может осуществляться лишь как сознание “закона” должного и его осуществление. Закон в качестве “должного” есть сущностная жизнь, поскольку она трансцендентна и действует лишь как образцовая идея, как цель стремления, как противостоящая человеку воля Божья» [25, с. 84].

В силу несовершенства человека в его эмпирическом бытии, абсолютное воспринимается как должное, которому необходимо служить, и оно таким образом телеологически направляет его волю. Поскольку это божественное бытие Франк характеризует в качестве органического бытия, или бытия «мы», есть основания утверждать, как мы полагаем, что именно в такой – нравственной – трактовке заключается специфика франковской социальной философии на фоне социального органицизма XIX – начала XX в. В органической аналогии важна для Франка не только идея взаимозависимости части и целого, которая, как мы видели, присутствует уже в немецком идеализме у Канта, но также и то, что само органическое единство рассматривается как нематериальный нравственный субстрат социальных отношений. В связи с этим выскажем утверждение, что в именно в этом учении о нравственном бытии как о должном в социальных отношениях следует искать специфику франковского органицизма. Ни у одного социального философа его времени не удается обнаружить сходную постановку вопроса.

Заключение

Социальная философия Франка представляет собой один из вариантов органической теории общества, получившей с конца XVIII в. мощное развитие как в теории государства, так и в социальной философии, в социологии. Многие крупные социальные теоретики, философы и обществоведы так или иначе обращались к органической аналогии. Типология органицизма простирается от простых аналогий до прямых отождествлений социальных и биологических явлений и процессов. Широко в этом контексте европейские ученые использовали и противопоставление механицизма и органицизма (телеологии) для характеристики основных социально–философских направлений. Практически повсеместно сторонники органических подходов критиковали классическую философию права XVII–XVIII вв. «за социальный атомизм» и «социальный механицизм». Как мы показали, русские философы и общество-

веды не остались в стороне от этого общеевропейского движения. Правильно будет сказать и то, что в русской философии права, словно в зеркале, отразилось практически все многообразие западных социальных, правовых и политических учений. Это утверждение справедливо и для органических теорий. В этом контексте нужно рассматривать идеи крупных русских философов права XIX в. – А.Д. Градовского, Б.Н. Чичерина, Н.М. Коркунова и др.

Хотя Франк создал свое оригинальное социально-философское учение уже в эмигрантский период его, как мы полагаем, также нужно относить к указанной философской традиции. Ведь в философии Франка мы встречаем те же самые распространенные в то время концептуальные основы и методологические подходы. Полностью в духе философии своего времени Франк различает социальный механизм и организм, соотнося с первым индивидуалистическую философию Нового времени. В противовес новоевропейской социальной робинзонаде Франк создает целостную концепцию, которая рассматривает индивидуализм лишь как поверхностный механический слой общественного бытия. Суть общества – в соборности как органическом единстве. Специфика же социальной онтологии Франка заключается, как мы показали, в особой трактовке органицизма, который принимает органическое бытие лишь в качестве нематериальной нравственной основы видимого бытия человека. Механический и органический слои социального бытия трактуются Франком в качестве двух типов отношений между частью и целым. В этом Франк оказывается наследником традиции немецкого классического идеализма. Как мы полагаем, именно этот подход позволил Франку внести существенный вклад в социальную теорию, а также обеспечил его социальной философии актуальность в контексте современных дискуссий.

Список литературы

1. Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2001. 328 с.
2. Верлинский А.Л. Греческий атомизм и алфавитное письмо: несколько замечаний // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 71–88.
3. Вышеславцев Б.П. С.Л. Франк. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Paris: YMCA Press, 1930. 317. // Путь: Орган русской религиозной мысли. 1930. № 20. С. 107–111.
4. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. М. URSS 2010. 568 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
6. Гессен В.М. Органическая теория государства // Энциклопедический словарь. СПб.: Типо-литография И.А. Ефрона, 1897. С. 96–99.
7. Градовский А.Д. Государство и провинция // Градовский А.Д. Сочинения. СПб.: Наука, 2001. С. 186–296.

8. Градовский А.Д. Общество и государство (теоретические очерки) // Градовский А.Д. Сочинения. СПб.: Наука, 2001. С. 31–55.
9. Доброхотов А.Л. Аксиомы веры и теоремы права // «Самый выдающийся русский философ». Философия религии и политики С.Л. Франка. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 77–87.
10. Евлампиев И.И., Куприянов В.А. Телеология в классической и неклассической философии. СПб.: РХГА, 2019. 308 с.
11. Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М.: Наука, 1965. 372 с.
12. Кант И. Критика способности суждения. СПб.: Наука, 2006. 512 с.
13. Кареев Н.И. Органическая теория общества // Энциклопедический словарь. СПб.: Типо-литография И.А. Ефрона, 1897. С. 99–100.
14. Колчинский Э.И. Биология в Германии и России – СССР в условиях социально-политических урзисов первой половины XX века (между либерализмом, коммунизмом и национал-социализмом). СПб.: Нестор-История, 2006. 638 с.
15. Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. СПб.: Издание юридического книжного магазина Н. К. Мартынова, 1909. 354 с.
16. Лебедев А.В. Алфавитная аналогия в греческой философии: Гераклит, Демокрит, Платон // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 64–70.
17. Майнцер К. Сложносистемное мышление. Материя, разум, человечество. Новый синтез М.: Книжный дом Либроком, 2009. 464 с.
18. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2007. 477 с.
19. Назарова О.А. О роли и месте социальной философии в творчестве Семена Людвиговича Франка // Вопросы философии. 2008. № 5. С. 104–115.
20. Нерсисянц В.С. Философия права Гегеля: история и современность // Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 3–43.
21. Разеев Д.Н. Телеология Иммануила Канта. СПб.: Наука, 2010. 307 с.
22. Струве П.Б. Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии // Записки русского научного института в Белграде. 1935. Вып. 11. С. 93–107.
23. Струве П.Б. О некоторых основных философских мотивах в развитии экономического мышления // Струве П.Б. Хозяйство и цена: Крит. исслед. по теории и истории хозяйственной жизни. СПб.: М.: Типо-лит. Шредера, 1913. Ч. 1. С. I–XXXV.
24. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Сочинения: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 359–618.
25. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. М.: Республика, 1992. 511 с.
26. Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1. С. 9–30.
27. Фролов И.Т. Детерминизм и телеология. М.: URSS, 2019. 272 с.
28. Чичерин Б.Н. История политических учений. СПб.: Издательство РХГА, 2008. Т. 2. 748 с.
29. Чичерин Б.Н. Собственность и государство. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. 824 с.

30. Шац А. Индивидуализм экономический и социальный: истоки, эволюция, современные формы. Челябинск: Социум, 2021. 703 с.
31. Шеллинг Ф.В.Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб.: Наука, 1998. 518 с.
32. Шеллинг Ф.В.Й. Лекции о методе университетского образования / пер. с нем., вступ. ст., примеч. И. Фокин. СПб.: Издательский дом «Мир», 2009. 352 с.
33. Штаммлер Д. Церковь как основание и сущность общества: к понятию «церковь» в социальной философии семена Л. Франка // Соловьевские исследования. 2018. № 1 (57). С. 103–121.
34. Элен П. Что связывает общество в самой глубине? К основному вопросу социальной философии С.Л. Франка // «Самый выдающийся русский философ». Философия религии и политики С.Л. Франка. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 168–194.
35. Cheung T. From the organism of a body to the body of an organism: Occurrence and meaning of the word «organism» from the seventeenth to the nineteenth centuries // The British Journal for the History of Science. 2006. № 39(3). P. 319–339.
36. Ehlen P. Was hält eine Gesellschaft im Innersten zusammen? Zur Sozialphilosophie Simon L. Franks // Zeitschrift für katholische Theologie. 2017. Vol. 139, № 1. P. 41–60.
37. McLaughlin P. Organisch, organisiert // Kant-Lexikon. Hrsg. von Wilaschek M., Stolzenberg J., Mohr G. und Bacin S. In 3 Bänden. Berlin: De Gruyter, 2015. Bd. 3. S. 1718–1720.

THE NOTIONS «MECHANISM» AND «ORGANISM» IN THE SOCIAL ONTOLOGY OF S.L. FRANK

V.A. Kupriyanov

Saint-Petersburg branch of S. I. Vavilov of the Institute for the history of science and technology of the RAS;

Sociological Institute of the RAS – a branch of the Federal State Budgetary Institution of Science of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences

The article is devoted to the analysis of the notions «mechanism» and «organism» in S. L. Frank's social philosophy. The socio-philosophical conception of S.L. Frank is considered in the context of the philosophy of the XIXth – beginning of the XXth centuries. The article deals with the relations of S.L. Frank's philosophy to the organic theories of society. The author gives an overview of the organic theories: their genesis in the German idealism and analysis of the wide-spread approaches in the XIXth century philosophy. The article shows that the organic theories were historically connected with the teleology of I. Kant. I. Kant was the first to propose the very opposition of organism and mechanism. The author points out that the specificity of this approach consists rather in the interpretation of the relations between the part and the whole, than in the scientific analogy. The author shows that this oppo-

sition played a significant role in the organic theory of society. Russian social philosophy and political science are considered in the general context of the social sciences of the XIXth century. Russian philosophers and social sciences borrowed the idea of mechanism and organism from the western philosophy. Based on this approach they developed their own conceptions which can also be referred to the organic tradition. The author refers S.L. Frank's social philosophy to the tradition of social organism. The article reconstructs the Frank's social philosophy and points out that his approach is derived from the German classical idealism. It is shown that Frank did not criticized the very organic theory, his criticism was directed against naturalistic theories of his time. The author of the article shows the Frank's contribution to the organic theory of society.

Keywords: *Frank, mechanism, teleology, organicism, social philosophy, theory of the state, Kant, history of Russian philosophy, religious philosophy, social atomism.*

Об авторе:

КУПРИЯНОВ Виктор Александрович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора социальных и когнитивных проблем науки. Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН; ассоциированный научный сотрудник, Федеральный научно-исследовательский социологический центр – Социологический институт РАН. г. Санкт-Петербург. SPIN-код 6382-1304, ORCID ID: 0000-0003-0757-3752, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Author information:

KUPRIYANOV Victor Alexandrovich – PhD (Philosophy), senior research fellow of the department of the social and cognitive problems of science, Saint-Petersburg branch of S.I. Vavilov of the Institute for the history of science and technology of the RAS; associate research fellow of the Sociological Institute of the RAS – a branch of the Federal State Budgetary Institution of Science of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg. E-mail: nonignarus-artis@mail.ru

УДК 1 (091)

Н.И. КАРЕЕВ: МЕЖДУНАРОДНЫЕ СТАЖИРОВКИ И ВСТРЕЧИ КАК ФОРМА НАУЧНОГО ДИАЛОГА¹

Е.Е. Михайлова

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.142

Показано, как Н.И. Кареев, петербургский историк, философ истории, позитивист, социолог рубежа XIX–XX вв., воспринимал и оценивал «встречу» разных культур во время своих заграничных научных командировок и частных поездок и как использовал этот потенциал в своих исследованиях. Встречи за границей для Кареева становились формой научного диалога, важного в перспективе международной исследовательской деятельности. Пространство заграничных общений осознавалось им многообразно: как культурная идентификация, совместная рефлексия над проблемой (М.М. Ковалевский), сравнение концепций (П.А. Кропоткин, А. Олар), встреча сознаний познающих субъектов (Н.-Д. Фюстель де Куланж), поиск новых методологических приемов (Ш.-В. Лангуа, Ш. Сеньобос).

Ключевые слова: *Н.И. Кареев, культура, философия истории, научный диалог, заграничная стажировка.*

Актуальность темы заключается в том, что реалии современного мира свидетельствуют о важности цивилизационных ценностей интеркультурного взаимодействия. Термин «цивилизационный» в данном контексте подчеркивает значимость на уровне выживания и сохранения человечества, а термин «интеркультурный» подчеркивает значимость равенства культур, больших и маленьких, традиционных и современных. Интеркультурное взаимодействие следует отличать от двух других форм коммуникации – межкультурной и мультикультурной. Первая форма предполагает доминанту одной культуры над другой, а вторая – «плавильный котел» культур, в котором вызревает некое новое образование. Тем самым концепт интеркультурности подчеркивает ориентированность на признание Другого, благодаря которому динамичное пространство «интер-» является «местом встречи» различных культур и условием обоюдного взаимопонимания и познания [2, с. 11].

О пользе встречи разных культур во время заграничных поездок пишут разные авторы. Классикой в этом жанре считается произведение Н.М. Карамзина «Письма русского путешественника». В контексте непреходящей актуальности темы межнациональных и межгосударственных отношений исследователи признают значимость наблюдений исто-

© Михайлова Е.Е., 2021

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

рика. Колоритные характеристики Карамзина, его зарисовки другой культуры помогают сегодня корректировать собственную оценочную позицию в отношении толерантности к «инаковости» [4]. В последние годы специалистами разных направлений социогуманитарного знания высвечены аспекты встреч культур во время заграничных поездок или путешествий. Например, весьма любопытно анализируются мировоззренческо-идеологические [1], религиозные [3] и гендерные взаимодействия [8].

Автор данной статьи разделяет интересы коллег, изучающих сущность научной заграничной стажировки профессоров и преподавателей университетов [5]. В России такая практика применялась с 1880-х гг., была прервана в годы Первой мировой войны и восстановилась в полной мере только в 1990-х гг. Поэтому цель статьи – рассмотреть встречи ученых за границей как особую форму научного диалога. В качестве конкретной иллюстрации использованы воспоминания и работы петербургского историка, представителя позитивной философии истории, социолога Николая Ивановича Кареева.

В России конца XIX – начала XX вв. практиковались среднесрочные поездки российских ученых на Запад. Как правило, это были постдипломные командировки штатных преподавателей университетов в самом начале их карьеры. Так случилось и с Кареевым. В его воспоминаниях «Прожитое и пережитое» (написаны в 1929 г., впервые изданы в 1990 г.) тема заграничных поездок особо выделена в двух главах. Глава 7 обозначена автором как «Первые заграничные поездки и встречи», а глава 10 как «Новые заграничные поездки и встречи». Однако отчетливо видно, что в кареевских мемуарах рефреном проходит тема важности встречи автора с содержанием западноевропейской науки, в целом, и с носителями научного знания [«учеными знаменитостями» в терминологии Кареева. – *Е.М.*] в частности.

Первую поездку по Европе Кареев совершил в 1877–1878 г. Как уже отмечалось, по сложившейся университетской традиции России того времени заграничную командировку предоставляли на один-два-три года. По признанию самого Кареева, он воспользовался служебной стажировкой на один год для написания докторской диссертации. На этот раз у Кареева сложились три формы встреч: первая – с русскими философами, учеными и общественно-политическими деятелями, живущими по разным причинам за границей; вторая – с зарубежными коллегами и политиками; наконец, третья – с друзьями. Атмосфера этих встреч, по свидетельству самого Кареева, проходила в «обстановке отличных библиотек, архива», а также в часы «отдохновения в тесном кругу симпатичных людей» [7, с. 146]. Рассмотрим содержание и значимость этих встреч для самого Кареева, а также, возможно, и для развития русской науки в целом.

Все время своей первой заграничной поездки Кареев пребывал в обществе московских друзей Ливенцовых, живших в ту пору в Париже. В тесный круг его общения вошли тогда доцент Харьковского университе-

та Константин Алексеевич Андреев и московский врач, ставший впоследствии профессором медицинского факультета, Владимир Карлович Рот. Зачастую все вместе они обедали в кафе «У Дюваля» на бульваре Сен-Мишель, гуляли по Люксембургском саду, ходили в театры, обсуждали насущные темы, в частности, войну России с Турцией 1877–1878 гг., Мак-Магоновскую республику [по имени победившего на выборах президента Франции. – *Е.М.*] и другие актуальные современной ситуации вопросы. В это же время Кареев впервые встретился с Максимом Максимовичем Ковалевским. Встреча возымела длительное продолжение, вызванное их общими научными интересами. В дальнейшем соотечественники часто встречались в Карлсбаде, а также плотно сотрудничали на заседаниях Социологического общества во Франции и в Вольном русском университете, основанном Ковалевским в Париже [7, с. 213, 219].

Встречу с Петром Лавровичем Лавровым Кареев считает знаковой и признается, что прочитал все его работы еще до приезда в Париж и специально искал с ним знакомства. Между соотечественниками установились довольно тесные отношения. Кареев бывал у Лаврова дома, слушал его лекции, проводимые прямо на квартире, делился своими исследовательскими результатами, переписывался с ним, в один из очередных приездов нанес визит вместе со своей женой. Лавров, со своей стороны, одобрительно отзывался об исследовательских изысканиях Кареева. «О моих французских крестьянах Лавров написал сочувственную статью в «Деле», а о докторской диссертации симпатично высказался в заграничном издании «Опыт истории мысли», – пишет Кареев в своих мемуарах не без легкого оттенка удовольствия от похвалы [7, с. 151]. Если верить словам Кареева, то соотечественники вели в первую очередь научный диалог и сознательно старались не говорить о проявлениях русского нигилизма, его причинах и возможных последствиях для страны. «Конечно, мы говорили, но, так сказать, объективно о происходивших процессах 193-х и Веры Засулич, о бывших тогда же покушениях Гёфеля и Нобилинга на жизнь германского императора, но главным предметом наших бесед были социология, история и философия», – пишет Кареев [7, с. 152].

Именно на квартире у Лаврова в разное время произошли встречи Кареева с русскими революционерами Германом Александровичем Лопатиным и Петром Алексеевичем Кропоткиным. С обоими, спустя десятки лет, он не раз встречался, а с последним у него сложилась даже некая форма интеллектуального общения. Например, в 1909 г. вышла книга Кропоткина «Великая Французская революция. 1789–1893». В 1910 г. в журнале «Русское богатство» Кареев отреагировал на нее развернутой рецензией под названием «Новая книга по истории Французской революции». В ответ Кропоткин прислал из Лондона одну из своих книг с автографом, т. е., со слов Кареева, с обычным в таких случаях «подписанием» [7, с. 152].

Славянские симпатии, как выразился сам Кареев, побудили его посетить чешского филолога Адольфа Осиповича Патеру. Этот ученый в

совершенстве владел русским языком, слыл русофилом в профессорском мире, всегда оказывал содействие русским ученым. Те же славянские симпатии и прекрасное знание французского языка привели Кареева к знакомству с французским «славянистом и славянолюбом» [по выражению Кареева. – *Е.М.*] Луи Леже. Он преподавал русский язык в Высшей школе живых восточных языков, к которым французы причисляли тогда и русский язык. Коллеги обменивались знанием тонкостей русского и французского языков. По просьбе Леже Кареев несколько раз приходил на его лекции, чтобы продемонстрировать учащимся настоящее русское произношение. Не без смеха Кареев вспоминает, как французские учащиеся пытались произносить твердое «л» или звук «х» [7, с. 149].

Всем хорошо известно, что во время научных коммуникаций всегда «кто-то кого-то знакомит с кем-то». Так, Кареев познакомил Ковалевского с Лавровым, в свою очередь тот свел его с Ньюма Дени Фюстель де Куланжем. И эта встреча стала весьма плодотворной для научного диалога ученых двух стран. Фюстель де Куланж – французский историк, член Академии моральных и политических наук, профессор, некоторое время возглавлял Высшую нормальную школу в Сорбонне. Его главный труд «Гражданская община античного мира» (1867) был широко известен во многих странах, в том числе и в России. На этой встрече молодой исследователь стал увлеченным учеником, а маститый автор – любезным учителем. Вот как описывает сам Кареев эффект от знакомства и общения: «Свою любезность Фюстель де Куланж простер до того, что прислал мне номер “Journal Officiel” и экземпляр отчетов академических заседаний, говоривших о его докладе. Его же любезностью я был обязан тем, что раза четыре мог быть на уроках истории в Лицее св. Людовика...» [7, с. 148]. Кроме того, Кареев прослушал несколько лекций самого Фюстель де Куланжа о собственности в Спарте. Впоследствии, когда была опубликована названная статья, французский мэтр подарил ее персонально Карееву с подобающей «любезной надписью» [7, с. 149].

Политическая жизнь Франции всегда представляла для Кареева большой научный интерес. Но в данном случае судьба предоставила ему особый подарок. Кареев с упоением вспоминает, как на его глазах бурлила предвыборная волна, закончившаяся победой маршала Мак-Магона, ставшего президентом Французской Республики. Кареев признается, как дважды проникал на предвыборные собрания, как наблюдал за гражданами, когда они подавали голоса на осенних выборах. Все это было для него внове. Особо им описывается атмосфера, царившая на Больших бульварах, когда публично объявлялись результаты выборов. Отмечает, что с большим любопытством побывал в Палате депутатов и от души разделил с французами их национальный праздник 14 июля. Что касается личных встреч, то именно на политической волне Кареев познакомился с редактором газеты «L'Egalite» Лабюскьером. Именно с его помощью Кареев посещал предвыборные собрания и по-

пал в число приглашенных на банкет 21 января 1878 г., устроенного социалистами в годовщину казни Людовика XVI. Нить этой встречи интеллектуально сохранилась. Кареев всегда следил за новинками западноевропейской литературы, в том числе и за творчеством своего давнего французского знакомого [7, с. 147].

Особым символом встречи культур в первых заграничных поездках Кареева можно считать его работу в архивах и музеях, а также посещение лекций знаменитых европейских ученых. В Национальную библиотеку Парижа Кареев попал по весьма своеобразной протекции. Механизм работы оказался таким: по рекомендательному письму московского соотечественника Бокова один из библиотекарей брал на свое имя надобные Карееву книги, и тот работал с ними дома. Судя по воспоминаниям Кареева, тогда же он работал и в Национальном архиве, и в библиотеке св. Женевиэвы около Пантеона. Во время следующей поездки, в 1879 г. Кареев работал в Королевской библиотеке Берлина. «Из Королевской библиотеки я таскал книги на дом, по три названия в день, не возвращая взятых раньше, так что со временем у меня скопилось изрядное количество томов», – описывает свой исследовательский голод сам Кареев [7, с. 155]. Нехватка денег (переезды для экономии в поезде по ночам, в третьем классе), вынужденные совместные трапезы (столование с хозяйкой, ее семьей и другими постояльцами) – эти и многие другие повседневные ситуации, похоже, никак не могли унять пыл познания молодого Кареева.

Материальные трудности первых лет петербургской жизни, по признанию самого Кареева, не позволили ему ездить за границу довольно долго, семь лет. Только в 1889 г., когда он стал профессором, возобновились заграничные поездки. Если сравнивать обе волны, то в первые свои поездки Кареев выглядел начинающим исследователем: он осваивал массив архивных источников для диссертации, посещал лекции европейских ученых, занимался в музеях и библиотеках. Весь этот период укладывается в слово «ученичество», в самом его хорошем смысле. Во вторую волну заграничных поездок, с 1889 по 1914 гг., виден уже другой образ Кареева. Теперь он сложившийся ученый, имеющий философский интерес к истории и социологии, профессор Петербургского университета, член Исторического общества и т. д. Однако видна и общая черта обоих периодов – сильная жажда новой информации. Вот как сам Кареев описывает свое типичное поведение за границей: «Во время этих поездок я бегал по книжным магазинам, знакомился с научными новинками, приобретал книги» [7, с. 211].

Формально триада встреч в заграничных поездках Кареева на рубеже XIX–XX вв. осталась такой же, как и в первую волну: русские ученые-эмигранты – европейские ученые – друзья. Однако содержательная сторона диалогов стала явно более глубокой и насыщенной. Хорошие заработки позволили Карееву теперь ездить за границу не только летом с

родственниками, в качестве отдыха, но и одному для научной работы, когда в университете наступали рождественские и пасхальные вакансии. В Национальной библиотеке и Национальном архиве Парижа Кареев собирал материалы для написания курсов по всеобщей истории, продолжал разыскивать архивные материалы по истории Французской революции. В Праге, Кракове и Львове он заводил знакомства с учеными университетов и, как говорится, узнавал из первых рук сведения о политической жизни Австро-Венгрии, необходимые для написания шестого и седьмого томов своей «Истории Западной Европы» [7, с. 213].

«Славянские симпатии» Кареева обогатились в эту волну зарубежных поездок новыми встречами, например, с польским историком Тадеушем Корзоном. Накануне Кареев характеризовал его как серьезного историка в своей книге «Падение Польши в исторической литературе» (1888), поэтому встреча была запланирована и обоюдно ожидаема. В Праге у Кареева сложился целый круг знакомств с учеными разных направлений, владеющих русским языком. Прежде всего это были историки, этнографы, антропологи, археологи, юристы. Среди них наиболее плотное сотрудничество сложилось с профессором Томашом Масариком, будущим президентом Чехословацкой Республики. Схожий философский кругозор и политические интересы сблизили обоих профессоров. Впоследствии они часто встречались и за границей, и в Петербурге, вели оживленные беседы, обменивались своими книгами, содействовали друг другу в организации лекций [7, с. 212–213].

Самыми длительными и частыми для Кареева оказались поездки в Париж, что, разумеется, вызывалось научными интересами. Поэтому круг знакомств с французскими историками был самым большим и постоянно расширялся. Габриэль Моно (зять Герцена, редактор), Альфонс Олар (историк Великой Французской революции), Анри Берр (философ, педагог), Шарль-Виктор Ланглуа (историк-медиевист), Шарль Сеньобос (историк, методолог истории), Габриэль Тард (социолог) – и этот ряд можно продолжить еще десятками имен. Однажды возникнув, интеллектуальное взаимодействие сохранялось. Например, изучая книгу Шарля-Виктора Ланглуа и Шарля Сеньобоса «Введение в изучение истории», изданную в 1899 г., Кареев, не смущаясь, публично признается в том, что французские коллеги стимулировали его исследовательский интерес к источниковедению, к критике источников. Начиная разрабатывать вопросы методологии истории, Кареев внимательно следит за спором о «старом» и «новом» направлении в истории, развернувшимся в Германии и Франции, считает полезным для себя прочитать книгу Анри Берра «La synthese en histoire» (1911) [6].

Очевидно, что эти встречи Кареев ценил как форму международного общения, искренне сетовал, что Первая мировая война помешала развитию взаимодействия ученых, и с грустью вспоминал их как «блаженные времена» [7, с. 219].

Выводы. Для Н.И. Кареева встречи за границей стали специфической формой научного диалога. Установленные в юности и затем, как правило, систематически поддерживаемые связи с зарубежными коллегами (публикации, новые поездки, обмен изданиями, личные рекомендации) воспринимались важнейшим способом существования и воспроизводства российской науки. В течение чуть ли не сорока лет, с 1877 по 1914 г., Кареев стажировался, взаимодействовал и обменивался опытом с большим числом европейских коллег и друзей. Такое взаимодействие имело самые разные формы: интеллектуальные беседы, посещение и чтение лекций, работа в архивах, музеях и библиотеках, обмен своими новыми книгами, написание рецензий на свежее издание, организация общественных школ, участие в международных конгрессах. Яркие выраженные лингвистические способности делали Кареева путешественником и лингвистом-полиглотом, способным преодолевать локальное языковое пространство и снижать тем самым дискурсивные культурные различия. Свободно владея французским, немецким, он легко понимал носителей языка, читал в подлиннике трактаты западноевропейских теоретиков, легко встраивался в новую для него культурную локацию.

Явный путешественник по духу, Кареев редко сидел на месте, объездил много русских городов, которые освежали его особым образом. Но заграничные поездки давали массу новых знаний и впечатлений, усиливая тем самым познавательный потенциал. «Больше меня вообще тянуло на Запад, что и понятно по отношению к такому западнику, как я. Меня влекла туда культура, влекла возможность хоть временно окунуться в более свободную жизнь, влекли музеи и библиотеки, влекли интересные люди», – эти признания Кареева ярко иллюстрируют тот факт, что встречи за границей были для него важным способом вести профессиональный и личностный диалог [7, с. 211].

Список литературы

1. Бекленищева М.В. Зарубежные поездки свердловчан в 1959–1989-е годы как фактор изменения восприятия мира // Россия и современный мир. 2021. № 2 (111). С. 199–215.
2. Ботева-Рихтер Б. «Интер-» как метафора мышления – метод Т. Вацудзи и его применимость в современном интеркультурном дискурсе // Философский полилог: Межд. центр изучения русской философии / под ред. А.В. Малинова, В.В. Козловского. 2020. 2 (8). С. 11–27.
3. Гавриков А.А. Заграничные поездки духовных лиц иркутской и забайкальской епархий как фактор укрепления связей с духовными миссиями в странах Дальнего Востока (вторая половина XIX – начало XX в.) // Православие и общество: грани взаимодействия. Материалы II Международной научно-практической конференции. Отв. ред. Е.В. Дроботушенко. 2018. С. 87–91.
4. Гуминский В.М. «Письма русского путешественника» в контексте развития русской литературы путешествий // Литературоведческий журнал. 2017. № 40. С. 74–145.

5. Дмитриев А.Н. Заграничная «аспирантура» как институт подготовки российских профессоров накануне Первой мировой войны // Профессорско-преподавательский корпус российских университетов 1884–1917 гг.: Исследования и документы / под ред. М.В. Грибовского, С.Ф. Фоминых. Томск: Издательство Томского университета, 2012. С. 65–76.
6. Кареев Н.И. Историка. Теория исторического знания // Кареев Н.И. Избранные труды; сост. К.А. Соловьев. М.: РОССПЭН, 2010. С. 352–548.
7. Кареев Н.И. Прожитое и пережитое / подг. текста, вступ. ст. и коммент. В.П. Золотарева. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. 382 с.
8. Шатохина С.Б. Русские путешественницы в Европе в середине XIX-начале XX вв. / Вестник Брянского государственного университета. 2019. № 2 (40). С. 115–121.

N.I. KAREEV: INTERNATIONAL INTERNSHIPS AND MEETINGS AS A FORM OF SCIENTIFIC DIALOGUE

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

It is shown how N.I. Kareev, a St. Petersburg historian, philosopher of history, positivist, sociologist of the turn of the XIX–XX centuries, perceived and evaluated the «meeting» of different cultures during his foreign scientific trips and private trips, and how he used this potential in his research. For Kareev, meetings abroad became a form of scientific dialogue, important events in the perspective of international research activities. The space of foreign communication was realized by him in many ways: as a cultural identification, a joint reflection on the problem (M.M. Kovalevsky), a comparison of concepts (P.A. Kropotkin, A. Olar), the meeting of the consciousness of cognizing subjects (N.-D. Fustel de Coulange), the search for new methodological techniques (S.-V. Langois, S. Senobos).

Keywords: *N.I. Kareev, culture, history, philosophy of history, scientific dialogue, foreign internship.*

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

УДК 1(091)

РОЛЬ АГИОГРАФИИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ Г.П. ФЕДОТОВА

С.П. Бельчевичен, В.Б. Рыбачук, И.А. Казанцева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.150

Агиография занимает важное место в наследии Г.П. Федотова, обращение к этой проблематике связано с эволюцией его мировоззрения от марксизма к неохристианству. Под влиянием западной традиции Бл. Августина, П. Абеляра он обращается к святоотеческому наследию, рассматривая условия возникновения агиографических жанров, выявляет их особенности и критерии святости, описывает типы святости, сложившиеся на Руси.

***Ключевые слова:** агиография, типы святости, русская религиозная философия, юродство.*

Агиография занимает значительное место в христианской традиции. Одним из распространенных её жанров являются жития святых, представляющие важнейшие элементы христианского мировоззрения. Житийный канон складывается к X–XII вв., вне зависимости от вида житие включает в себя похвалу родителям святого, рассказ о родине, о детстве святого и чудесных провозвестиях, которые привели отрока к религиозному миропониманию, повествование об искушениях и преодолении их, о совершении религиозного подвига, посмертных чудесах святого. Важным вопросом является основание канонизации святого, критерии его религиозного подвига и святости. Таким образом, житийная литература является своеобразной словесной иконой, повествующей о религиозном подвиге святого.

Георгий Петрович Федотов (1886–1951) обращается к агиографической проблематике уже в зрелый период своего творчества. Его философское мировоззрение эволюционировало от русского марксизма к религиозному, экуменическому толкованию исторического процесса [1, с. 114–121]. Первым шагом на этом пути было обращение Г.П. Федотова к западной и православной патристике. В 1911 г. он пишет работу «Письма бл. Августина (Classis Prima)», анализируя эпистолярное наследие одного видных отцов западной церкви [2, т. 1, с. 66–76].

Главная задача русского мыслителя состоит в том, чтобы показать, как эволюционировало мировоззрение Бл. Августина от античного неоплатонизма к христианству и на каком этапе своего творчества он превратился в апологета церкви. Для Г.П. Федотова искания Августина чрезвычайно важны, ибо отражают его собственные поиски в сфере «но-

вого религиозного сознания». Следующим этапом движения в этом направлении стала работа Г.П. Федотова «Абеляр» (1924). Русский философ выбирает портретно-биографический метод, рассматривая жизненные вехи как факторы, непосредственно влияющие на формирование религиозной философии Абеляра. Он полагает, что французский философ пытался соединить гуманистические и христианские ценности, опираясь на «разумную веру» [3, с. 8]. Таким образом, западная патристика стимулировала обращение Г.П. Федотова к древнерусской агиографии.

В работе «Святые Древней Руси» (1931) Г.П. Федотов пытается показать значимость научного изучения агиографии и подчеркивает: «изучение русской святости в ее истории и ее религиозной феноменологии является сейчас одной из насущных задач нашего христианского и национального возрождения» [4, с. 27]. Он полагает, что в отечественной традиции произошло смешение понятий, в основном изучается аскетика Востока, русское юродство, но не изучается святость древней Руси как целостное явление, как особый тип святости, духовной жизни. Рассматривая историю канонизации на Руси, Г.П. Федотов подчеркивает, что для церковной канонизации были и остаются следующие основания: «1) жизнь и подвиг святого, 2) чудеса и 3) в некоторых случаях нетление его мощей» [4, с. 37]. Г.П. Федотов не только изучает историю святых Древней Руси, но и стремится создать классификацию типов святости, пытаясь показать, чем древнерусская традиция отличалась от греческой и западной.

Первыми канонизированными святыми на Руси были Борис и Глеб. В греческой церкви крайне мало мирян, как правило это аскеты-подвижники, совершающие подвиг во славу Христову. С точки зрения философа, Борис и Глеб не были мучениками за Христа, но пали жертвой политического преступления в княжеской междоусобной борьбе. Основой для исследования святости Бориса и Глеба Г.П. Федотов избирает «Повесть временных лет», «Чтение о житии и погублении бл. страстотерпцев Бориса и Глеба» (Нестора Летописца XI в.), «Сказание, страсть и похвала св. мучеников Бориса и Глеба» (Иакова). В житийной литературе сообщается о христианских достоинствах святых, трогательной дружбе братьев, уважении к традиционным ценностям. Братья-страстотерпцы идут путем Христа, принимая свою судьбу, не пытаясь избежать того, что приуготовано им свыше. Жития показывают их слабыми, обычными людьми, которые, опираясь на христианские добродетели, приносят себя в жертву, подобно Христу. «“Сказание” идет и дальше. Оно ярко рисует мучительную трудность отрыва от жизни, горечь прощания с этим “прелестным светом”. Не об отце лишь плачет Борис, но и о своей погибающей юности» [4, с. 47].

Особенностью древнерусской традиции, как считает Г.П. Федотов, «является подвиг непротивления <...> национальный русский подвиг, подлинное религиозное открытие новокрещеного рус-

ского народа» [4, с. 49]. Последний парадокс культа страстотерпцев в том, что святые «непротивленцы» по смерти становятся во главе небесных сил, обороняющих землю русскую от врагов [4, с. 51]. Феодосий Печерский был вторым святым, торжественно канонизованным русской церковью, и первым ее преподобным. Г.П. Федотов опирается на житие Феодосия, написанное Нестором, основателем отечественной агиографии, прослеживает в нем влияние греческой и древнерусской традиций.

Преподобный Феодосий – отец русского монашества. Нестор, следуя житийной традиции, создает образ Феодосия Печерского не только как аскета, труженика, который с детства носил «худые ризы», но и подчеркивает его книголюбие, образованность, любовь к духовному просвещению. Нестор изображает его кротким и по отношению к разбойникам, и к слабым, грешным инокам, однако служение правде приводит святого к столкновению с князем Святославом, нарушившим христианскую мораль. Характеризуя наследие русского подвижника, Г.П. Федотов пишет: «таков Феодосий всегда и во всем: далекий от односторонности и радикализма, живущий целостной полнотой христианской жизни. Свет Христов как бы светит из глубины его духа, меряя евангельской мерой значение подвигов и добродетелей. Таким остался преподобный Феодосий в истории русского подвижничества, как его основоположник и образ: учитель духовной полноты и цельности – там, где оно вытекает, как юродство смирения, из евангельского образа уничиженного Христа» [4, с. 66].

Феодосий закладывает основы монашеской жизни в древнерусских монастырях, но его ученики выбирают каждый свой путь к Богу. Их духовный подвиг описывается в Киево-Печерском Патерике. По мнению Г.П. Федотова, патерик как направление в житийной литературе складывается в Палестине и Сирии и оказывает серьезное влияние на воспитание древнерусского монашества в духовной жизни. Эти положения Г.П. Федотов пытается проиллюстрировать на примере жизни учеников Антония и Феодосия. Так, своеобразное служение миру воплощает Прохор Лебедник, постригшийся в конце XI в. Свое призвание он первоначально получил от изобретенной им формы постничества. Он никогда не ел другого хлеба, кроме приготовленного из собранной им самим лебеды [4, с. 27]. Другой сторонник Феодосия Агапит – «безмездный» врач («лечец») – лечит убогих молитвой, уповая на божественное чудо, противопоставляя церковное лечение душ светской медицине [4, с. 71]. Многие ученики выбирают «затвор», (Исакий, Лаврентий), где в полной изоляции борются со своими страстями и бесами, побеждая их силой своей веры в Христа [4, с. 73–77].

Особое внимание Г.П. Федотов уделяет Св. Авраамии, который был страстотерпцем православного гнозиса. Он был человеком книжным, его подвиг в том, что он учительствовал, толкуя наиболее сложные евангельские тексты, пытался донести до мирян божественное знание. В

его наследии явно прослеживается эсхатологическая тематика, что вызвало полемику в среде духовенства [4, с. 79–84].

Особый тип святости представлен биографиями русских князей. Г.П. Федотов полагает, что именно в этом и состоит специфика русской агиографии. Почитание князей устанавливается очень рано (XI в.) и имеет самостоятельные духовные корни, хотя не исключены аналогии с западной и греческой традицией. В греческой традиции канонизировали императоров не за их духовный подвиг, а за «услуги православию» в борьбе с ересями в эпоху Вселенских соборов. В этой канонизации находит выражение теократический идеал царского служения [4, с. 90]. В Древней Руси все было по-другому. Г.П. Федотов показывает несколько типов святости князей. Первые князья, которые сделали много для принятия и распространения православия на Руси, – Ольга, Владимир, муромский князь Константин Ярославич.

Вторую группу составляют князья-иноки, чей личный путь был связан с выбором христианской веры. Среди них Никола-Святоша – смиренный трудник Печерского монастыря, Заозерский князь Андрей (Иоасаф), Михаил Клопский (в схиме Игнатий).

Третья, несравненно более многочисленная группа, – князья убиенные, страстотерпцы. Христианские авторы Древней Руси смотрят на подвиги князей сквозь призму житий св. Бориса и Глеба. Татарское иго создало условия для настоящего мученичества за Христа, но оно же освятило и ратный подвиг, смерть в бою как мученичество за веру.

Наконец, еще одну, относительно самостоятельную, группу представляют жизнеописания жертв политических убийств – это, например, судьбы Игоря Киевского и Андрея Боголюбского [4, с. 94]. Политическая деятельность князя Андрея Боголюбского получила различные оценки современников. Многие из них не могли простить ему погрома Киева, возвышение Владимира не устраивало князей Ростова и Суздаля, поэтому летописные отзывы о нем не всегда носят позитивный характер, однако не за свои государственные дела князь Андрей Боголюбский был причислен к лику святых. Он стал жертвой заговора и был жестоко убит ближайшим окружением. Его насильственная смерть произвела сильное впечатление на современников, рассказ об этих событиях был внесен в летопись, и автор сказания называет князя святым, мучеником, страстотерпцем, сравнивает его со святыми Борисом и Глебом. Он славит благочестие князя, его любовь к церкви, строительство храмов. Особо летописец отмечает милосердие Андрея Боголюбского, его любовь к простому народу, то, что роднит его с князем Киевским Владимиром [4, с. 97].

Страстотерпец тверской князь Михаил Ярославич относится, по мнению Г.П. Федотова, к группе воителей и защитников русской земли, сказание о его подвиге внесено в летопись. Сказание, одно из лучших княжеских жизнеописаний, полнее всего выражает целостный идеал

княжеского служения [4, с. 98]. Тверской князь погиб в борьбе с Москвой за великое княжение. Московский князь Юрий вступает в союз с Золотой Ордой, напав на Тверское княжество, московско-татарское войско бесчинствует, страдает простой люд. Михаил Ярославович принимает решение сражаться. Он идет на брань, ссылаясь на евангельский завет: «иже аще кто положит душу свою за други своя, то велик наречется в царствии небесном: нам же ныне не за един друг, не за два человека положити души своя, но за толико народа в полон суща, а инии избииени суть, а жены и дщери осквернена суть от поганых, и ныне за толико народа положим души своя, да вменится нам слово Господне во спасение» [4, с. 98]. Битва состоялась при местечке Бортенево, где московско-татарское войско подверглось полному разгрому, в плен попала и жена московского князя, и родная сестра хана Узбека, Кончака. Тверской князь понимает, что хан не простит ни смерти своей сестры, ни позорного поражения Кавгады. Тверское княжество будет подвергнуто полному разорению, погибнет множество простых людей, поэтому он принимает решение ехать в Золотую Орду и своей жертвой отвести угрозу разорения княжества. После истязаний князя люди Юрия убивают Михаила Ярославича. За тело московские князья потребовали значительный выкуп, однако его останки по прибытии в Тверь остаются нетленными, что явилось причиной всенародного почитания и основанием для дальнейшей канонизации князя [4, с. 98].

К этой же группе князей-воителей за русскую землю Г.П. Федотов относит и князя Новгородского Александра Невского. Житие посвящено его ратным подвигам. Он сумел проявить себя умелым военным стратегом, отразив нападение «свейского короля» на Неве и разгромив рыцарей Ливонского ордена на Чудском озере, а также умелым дипломатом, проводя много времени в Орде. Житие рассказывает о чуде во время погребения князя. Как справедливо замечает Г.П. Федотов, «религиозный элемент повести неразрывно слит с героическим: длинная молитва князя перед походом в св. Софии Новгородской, небесные силы, которые поборают ему: на Неве св. Борис и Глеб, на Чудском озере ангельские воинства, как в войне Езекии с Сеннахиримом (влияние образа Езекии на житие Александра Невского весьма вероятно). Поэтому не является неожиданным и посмертное чудо, и заключительные слова жития, которые выражают христианскую идею этой героической жизни; “Тако бо Бог прослави угодника своего, яко много тружеся за землю русскую, и за Новгород, и за Псков, и за всю землю русскую, живот свой полагая за православное христианство”» [4, с. 101].

Важное место среди героев житий занимают святители земли русской. Г.П. Федотов выделяет различные типы святительского служения церкви: святителей-миссионеров, политиков, исповедников. Для каждого из них характерно своеобразное служение, объединяемое пониманием долга перед Церковью и обществом. К этому типу святости

философ относит жизнеописания Никиты Новгородского, Стефана Владимиро-Волынского, Ефрема Переяславского, св. Евфимия, арх. Новгородского, Стефана Пермского, Гурия. Особое внимание Г.П. Федотов уделяет святителям- политикам, которые, используя авторитет церкви, оказывали влияние как на внутреннюю политику, борясь за централизацию древнерусских земель вокруг Москвы, так и на дипломатические связи с различными государствами. Наиболее яркое представление такого типа святости мы находим в образе св. Алексия, который воплощает собой тип епископа-правителя, епископа-политика [4, с. 120]. Все свои таланты св. Алексий посвятил делу формирования русского централизованного государства. Он прошел путь от простого монаха до регента-правителя при малолетнем Дмитрии Донском, пользуясь огромным духовным авторитетом. Зная в совершенстве греческий язык, он сумел установить доверительные отношения с Константинополем. Огромным влиянием он пользовался в Орде, где с помощью молитвы излечил ханшу Тайдулу. Ему удалось отвратить опасность татарского набега при Бердибеке, получить новый ярлык с подтверждением прав и свобод русской церкви. Основы политики Алексия были традиционны: мир с Востоком, борьба с Западом, концентрация национальных сил вокруг Москвы [4, с. 121].

В это время осуществлял свое религиозное служение и ученик Алексия – Сергей Радонежский, его деятельность – это особый тип святости, он сочетал в себе различные виды служения. Г.П. Федотов, характеризуя религиозное подвижничество святого, пишет: «В лице преподобного Сергия мы имеем первого русского святого, которого, в православном смысле этого слова, можем назвать мистиком, т. е. носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы» [4, с. 150]. В этом понимании Г.П. Федотова подчёркивается глубокое влияние на преподобного Сергия исихастов и «умной молитвы» Григория Синаита и Св. Григория Паламы [4, с. 150]. Но будучи по сути исихастом, Св. Сергей сделал огромный шаг в сторону политики, подержав шаги к централизации Московского государства: «благословение им национального дела было, конечно, одним из оснований, почему Москва, а вслед за нею и вся Русь чтит в преподобном Сергии своего небесного покровителя» [4, с. 152]. Его практическая деятельность состояла в нивелировании противоречий между удельными князьями, признании роли Москвы в формировании централизованного государства. Именно он благословил Дмитрия Донского на сражение против Мамаю на Куликовом поле, в котором участвовали монахи его обители Пересвет и Ослябя. «Мистик и политик, отшельник и киновит совместились в его благодатной полноте» [4, с. 153] – всё это, как полагает Г.П. Федотов, сочеталось в святом.

Не мог Г.П. Федотов обойти борьбу стяжателей и нестяжателей, которые породили не только разные типы святости, но и определили

перспективы стратегии развития Церкви и её взаимоотношения со светской властью. Под влиянием византийского исихазма рождается новое направление в религиозной жизни России – нестяжательство, его лидером явился Нил Сорский, который основал пустынножительство на русском Севере. Он не только писал о духовной жизни, описывал жития своих учителей, но в своих работах оставил полное описание и руководство духовного пути. Старец исповедовал совершенно новый путь аскезы, где «умная молитва», а также отказ от земных благ, веротерпимость являются основой спасения себя и общества. Характеризуя его вероучение, Г.П. Федотов пишет: «особая, излюбленная Нилом форма аскезы есть аскеза нищеты. В духовной жизни нищета имеет не только значение радикального нестяжания, но и верности евангельскому образу уничиженного Христа. У Нила нищета не обосновывается прямо на Евангелии, но внутренне коренится в нем» [4, с. 170]. На одном из соборов в Москве старец Нил заявил о необходимости пустынного жительства и отказа от сел и земель, принадлежащих церкви: «чтобы у монастырей сел, не было, а жили бы чернецы по пустыням, а кормились бы рукоделием» [4, с. 167].

Совершенно другой позиции придерживается Иосиф Волоцкий (Иван Санин). Жизнь Иосифа хорошо известна исследователям. Его учениками составлены три обширных жития, где в деталях освещается биография и деяния святого отца. Иван происходил из дворянского рода, представители которого выбирали, как правило, религиозный путь, путь служения. Он был преемником во игуменстве преподобного Пафнутия. Двадцати лет от роду отрок пришел в Боровск, где старец Пафнутий взял его к себе в келью и воспитал в своей суровой школе «послушания без рассуждения» [4, с. 176]. Именно суровое общежитие, согласно церковному уставу, становится основой деятельности Иосифа Волоцкого. При этом он выступает за крепкую богатую церковь, которая активна в социальном и политическом плане. Иосиф Волоцкий был убежденным сторонником московских князей и всецело поддерживал укрепление русского самодержавия [4, с. 183]. Он столь же непримирим к ересям, требовал от московских князей самого строгого наказания еретиков, отступивших от православной веры. Победа сторонников Иосифа Волоцкого имела определенные последствия для русского национального самосознания. Разгром заволжских старцев привел к тому, что канонизация святых значительно уменьшилась, иосифляне не стремились к религиозному подвигу и страданию, в этом и заключалось, по мнению Г.П. Федотова, трагедия древнерусской святости [4, с. 186–197].

Особое внимание Г.П. Федотов уделяет юродству, которое было характерно для православия. Оно имело не только религиозное, но общественное и политическое значение. Церковь не всегда видела в юродстве сакральный смысл, поэтому в отечественной традиции канонизированных блаженных не так много. Анализируя проповедническую дея-

тельность Прокопия Устюжского, Исидора Ростовского, Василия Блаженного, Николы Псковского, Иоанна Московского, Николая и Федора Новгородских, Г.П. Федотов выявляет наиболее общие характеристики, свойственные этому типу святости: «аскетическое поправление тщеславия, всегда опасного для монашеской аскезы. В этом смысле юродство есть притворное безумие или безнравственность с целью поношения от людей. Выявление противоречия между глубокой христианской правдой и поверхностным здравым смыслом, и моральным законом с целью посмеяния миру (I Коринфянам, I–IV). Служение миру в своеобразной проповеди, которая совершается не словом и не делом, а силой Духа, духовной властью личности, нередко облеченной пророчеством» [4, с. 200]. Иллюстрирует эти положения Г.П. Федотов на многочисленных примерах из жизни святых угодников. Василий Блаженный стал юродствовать довольно рано, творя «похабы», уничтожая товары у купцов, швыряет камни в дома знатных горожан, целуя углы домов, где живут изгнанные из мест порока ангелы, золото он отдает не нищим, а купцу в чистой одежде, потому что купец потерял все свое состояние и, голодая, не решается просить милостыню. На пиру вино, поданное царем, он выливает в окно, чтобы потушить пожар в Новгороде. Самое страшное – он разбивает камнем чудотворный образ Божией Матери у Варварских ворот, на доске которого под святым изображением нарисован черт [4, с. 206]. Как и святой Никола Псковский он выступает обличителем русского царя, завлекая в пещеру он угощает царя мясом и кровью, показывая его злодеяния. В юродстве философ выделяет сущностную черту, обоснованную в фундаментальном труде иеромонаха Алексия (Кузнецова) «Юродство и столпничество» – осознание собственной незначительности («отребье мира сего», по слову апостола Павла) [5, с. 10–15]. Анализ конкретных источников сводится к указанию на другие второстепенные черты: парадоксальность поведения юродивого, пророческий характер его деятельности.

Тема опричнины и служения божественной и человеческой правде занимают достаточно значительное место в наследии Г.П. Федотова. В этой связи он пишет свою работу «Св. Филипп митрополит Московский». Степан Федорович Колычев (Св. Филипп) происходил из старинного боярского рода, как и многие его предки был связан с московскими князьями. Его проповедническое служение пришлось на время правления Ивана IV. Г.П. Федотов пытается показать не только как складывалась церковная карьера будущего святого, но и в каких исторических условиях он жил. По мнению Г.П. Федотова, большую роль в конкретной исторической ситуации сыграло формирование самодержавия, которое всячески поддерживалось иосифлянами, практически ничем не было ограничена и опричнина. Г.П. Федотов вступает в полемику с либеральными историками, показывая истоки и социальные задачи опричнины, полагая, что её главная цель заключалась в создании новой

социальной базы, состоящей из мелкопоместного дворянства [6, с. 122]. Св. Филипп выступил в защиту русского народа и Христовой правды, в этом его религиозный подвиг: «но один раз церковь мужественно высила свой голос и перед лицом Грозного царя – в самый трагический момент русской истории. В годы кровавой революции, произведенной верховной властью, митрополит Филипп восстал против тирана и заплатил жизнью за безбоязненное исповедание правды. Святой Филипп стал мучеником – не за веру Христову, защитником которой мнил себя и царь Иван Васильевич, но за Христову правду, оскорбляемую царем. Он был почти одинок в своем протесте среди современных ему иерархов, одинок и на фоне целых веков» [6, с. 8]. Трагедия Св. Филиппа в том, что он был осужден собором, предан своими учениками. Своим убеждениям Св. Филипп был верен до конца и, несмотря на требования Ивана Грозного благословить Новгородский поход, который сопровождался разгромом городов и убийством русских людей, он отказался это сделать, заплатив ценой жизни за христианскую правду.

Агиографическое направление играет важную роль в наследии Г.П. Федотова, обращение к житийной литературе было связано с эволюцией его мировоззрения. Под влиянием западной традиции Бл. Августина, П. Абеляра он обращается к святоотеческому наследию, рассматривая условия возникновения агиографических жанров, выявляет особенности и критерии святости, описывает типы святости, сложившиеся на Руси. Русский философ подчеркивает уникальность факта канонизации русских князей в православной традиции, предлагая оригинальную классификацию: князья-государственники, князья-иноки, князья-страстотерпцы и жертвы политических убийств, князья-воители и защитники Земли русской. Особое внимание Г.П. Федотов уделяет борьбе исихастов и стяжателей, которые предложили разное понимание святости и служения Отечеству. Первые – духовное спасение и религиозное подвижничество, вторые – строгий канон и служение московскому самодержавию. В фокусе внимания Г.П. Федотова взаимоотношение святых и власти, которые готовы на жертву ради христианской правды.

Список литературы

1. Бельчевичен С.П., Рыбачук В.Б., Казанцева И.А. Формирование религиозного мировоззрения Г.П. Федотова: от марксизма к неохристианству и экуменизму// Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2019. № 3 (49). С. 114–121.
2. Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. М.: «Мартис», 1996.
3. Федотов Г.П. Абельяр. Пг: Изд-во: Брокгауз-Ефрон, 1924. 156 с.
4. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990. 240 с.
5. Алексей (Кузнецов), иеромонах. Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. Репринтное изд.

1913 г. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. 416 с.

6. Федотов Г.П. Филипп, Митрополит Московский. Paris: YMCA PRESS, 1928. 226 с.

THE ROLE HAGIOGRAPHY IN THE OF G.P. FEDOTOV'S RELIGIOUS PHILOSOPHY

S.P. Belchevichen, V.B. Rybachuk, I.A. Kazantseva

Tver State University, Tver

Hagiography occupies a significant place in Fedotov's legacy; the appeal to this problem is connected with the evolution of his worldview from Marxism to neo-Christianity. Under the influence of the Western tradition of St. Augustine, P. Abelard, he turns to the patristic heritage, considering the conditions for the emergence of the hagiographic genre, identifies its features and criteria of holiness, describes the types of holiness that have developed in Russia.

Keywords: *hagiography, types of holiness, Russian religious philosophy, yurodstvo.*

Об авторах:

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

РЫБАЧУК Вадим Борисович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: vadim@forumtver.ru

КАЗАНЦЕВА Ирина Александровна — доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики, рекламы и связей с общественностью ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: irina10768@mail.ru

Authors informations

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

RYBACHUK Vadim Borisovich – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department for Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: vadim@forumtver.ru

KAZANTSEVA Irina Aleksandrovna – PhD (Philology), Professor at the Department journalism, advertising and public relations, Tver State University, Tver. E-mail: irina10768@mail.ru

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 130.2

ДИНАМИКА ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ВАРВАРСТВЕ В АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

С.И. Сулимов

ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», г. Воронеж

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.160

Данная работа посвящена рассмотрению подходов к пониманию варварства в греко-римской и средневековой социальной философии. Выдвигаемые античными авторами точки зрения на данный феномен разнообразны: мыслители как демонизируют, так и идеализируют варваров, в обоих случаях понимая варварство не в этническом, а в культурном смысле. Средневековье привносит в представления о варварстве религиозный момент, а китайский подход к данной проблеме и в древности, и в Средние века базируется на учёте культурных различий.

Ключевые слова: *цивилизация, варварство, мидизм, прозелитизм, «благородный дикарь».*

Термин «варварство» в XX в. получил оригинальное звучание: им стали обозначать людей, отвергающих нравственные устои современного общества, но при этом пользующихся его техническими достижениями. Например, бойцов вермахта, во время оккупации советских территорий (1941–1944 гг.) преуспевших в вандализме и расправах над мирным населением, не без оснований называют «варварами XX в.». Но ведь первоначально термин «варварство» имел иной смысл. Авторы этого слова, древние греки, вкладывали в него вполне определенное значение, и это значение не было связано ни с техническим развитием, ни с нравственными нормами. В данной работе мы рассмотрим социально-философские подходы к варварству, практиковавшиеся цивилизованными обществами Евразии на протяжении античности и Средних веков, а также выделим факторы, в Новое время снявшие проблему противостояния цивилизации варварству.

Очень важно отметить, что все известные истории автохтонные цивилизации четко отграничивают варваров от своего мира и не считают последних равными себе. Например, в древнем и средневековом Китае под варварами понимали преимущественно кочевников, и среди чиновников и учёных велись дискуссии о том, являются ли варвары людьми, на том основании, что кочевники плохо понимают китайский язык и ведут образ жизни, отличный от китайского. Ничего не знавшие

о Китае древние греки подарили миру термин «варвар», подразумевая почти то же самое, что и китайские авторы: неразборчивую и непонятную речь. При этом национальная и этническая специфика «варваров» не принималась в расчёт ни китайцами, ни греками: варварство, на их взгляд, было именно культурной характеристикой того или иного народа. Современный исследователь Ю.А. Виноградов отмечает, что цивилизованные наблюдатели видели в варварской инаковости помеху или угрозу цивилизованному обществу: «Слово “варвар” вошло в современные языки именно из древнегреческого, хотя понятия “варвар” и “варварство” появились гораздо раньше – с возникновением первых цивилизаций на Древнем Востоке, тогда же возникло и противопоставление “цивилизация” – “варварство”. Принадлежность к “варварам” определялась не какими-то расовыми особенностями, а, скорее, образом жизни, при этом для большей части Евразийского континента концентрированным выражением такого понимания стали кочевники Центральной Азии. Понятно, что вторжения этих народов были очень опасны для цивилизованного мира, в самом слове “варвар”, как казалось, была скрыта немалая угроза. Совсем не удивительно, что у защитников цивилизации на такой почве сложилось предвзятое, высокомерное отношение к культурам “дикарей”, отличие которых от культур цивилизованных государств стало считаться абсолютным» [6, с. 49–50].

Кратко рассмотрим представления о варварах, сложившиеся в наиболее красноречивой древней цивилизации – античной Греции. Для греков различие между эллинами и варварами было в первую очередь языковым, а во вторую очередь – культурным. То есть варварами были все народы и племена, которые не говорили по-гречески и чей образ жизни отличался от укоренившегося в Элладе [3, с. 23]. Варварами числились как действительно примитивные кельты, скифы и меоты, так и высокоразвитые египтяне и персы. При этом греки не отказывали в праве на человеческое достоинство варвару, принявшему их культуру и освоившему греческий язык. Например, Протис, один из основателей греческой колонии Массалия в Южной Франции [10, с. 85], считал большим успехом свою женитьбу на местной девушке. В греческих колониях Крыма (Пантикапее, Боспоре) даже сложился социальный слой *каллипидов* – негреческого населения, активно участвовавшего в экономической жизни колоний и состоящего как из греко-скифских метисов, так и из чистокровных скифов, пожелавших переселиться из степи в города [7, с. 97]. В принципе, восприятие греками варваров могло пойти по любому пути, в том числе и со временем трансформироваться в представление о варварах как о добрых соседях. К сожалению, греко-персидские войны оказали на эллинов двойственное влияние. Во-первых, греки испытали перед варварами самый неподдельный ужас, когда те прорвались через Фермопильское ущелье (480 г. до н. э.) и сожгли Афины. Во-вторых, победы греческого войска над персами при

Марафоне (490 г. до н. э.) и Платеях (479 г. до н.э.), а также разгром персидского флота при Саламине (480 г. до н.э.) создали у греков впечатление, будто варвары уступают эллинам в разумности и храбрости, и что победа над ними – совершенно закономерное явление. К примеру, Аристотель вообще считал, что для варваров быть рабами греков – естественно [3, с. 35]. Данная точка зрения ещё сильнее укрепилась в эпоху эллинизма, когда восточные народы оказались разгромлены и поработаны греко-македонскими завоевателями царя Александра. Впрочем, эллинистические монархии Леванта всё-таки поощряли стремление местных жителей к усвоению греческой культуры. Так, ни Селевкиды, ни Птолемеи не считали нужным изучать языки своих восточных подданных, но двери Александрийского университета были открыты для представителей всех народов, если они овладевали греческим языком и одевались по афинской моде.

Римская античность ещё больше усилила представление о варварах как об умственно неполноценных дикарях. Если эллинистический завоеватель требовал от них в культурной ассимиляции, то римляне вряд ли вообще видели в варварах людей. Вот как характеризует их отношение к побеждённым жителям Галлии, Германии и Иберии современный отечественный исследователь: «Для римлянина уничтожение варваров и варварства означало утверждение незыблемости римского порядка, который всегда берёт верх над дикостью и хаосом. Римляне с одобрением смотрели на гибель варваров в цирках, а зарезанных гладиаторов-варваров никто не считал, как и пленников, убитых в ходе триумфов на потеху публике. Варвары – существа даже не второго и не третьего сорта. Скорее, это лишь некие человекоподобные твари, жалеть которых – себя, римлянина, не уважать» [2, с. 33]. Римляне находили варварам применение в качестве рабов, налогоплательщиков или, в случае самого большого доверия, в рядах вспомогательных войск, но не более того. Впрочем, некоторые народы, не сведущие в греческом и латинском языках, всё-таки воспринимались римлянами не просто как биомасса. Например, позднеантичный историк Аммиан Марцеллин не считал варварами персов, а Плутарх, повествуя о походах Александра Македонского, с уважением отзывался об индийских философских браминах.

Также важно отметить, что на протяжении всей античной истории среди греков и римлян находились авторы, которые исподволь идеализировали варваров. Сложно сказать, какими соображениями эта идеализация была вызвана. Так, во время греко-персидских войн в Афинах и Спарте нередко звучало обвинение в *мидизме*, то есть подражании персидскому образу жизни [11, с. 17]. Другие авторы (Геродот, Эфор) предпочитали идеализировать скифов, превращая кочевников в неких «благородных дикарей», не знающих частной собственности и практикующих вегетарианство [15, с. 126]. Римский историк П.К. Тацит тоже

исподволь подчеркивал достоинства современных ему германцев, хотя и старался придерживаться реалистической точки зрения. Вероятно, в описании варваров-германцев он преследовал педагогическую цель, показывая своим римским современникам контраст между «благородными дикарями» и нравственной деградацией Вечного города. Не исключено, что социально-политические кризисы греческих полисов и Римской империи принуждали философов и писателей идеализировать народы, которые вели иной по отношению к античной цивилизации образ жизни, хотя при этом греко-римские философы видели реальных варваров исключительно на невольничьих рынках. Стоит ли удивляться, что данная точка зрения никогда не имела влияния на государственную политику эллинистических монархий и Римской империи?

Китайское видение варваров было аналогичным античному с той лишь разницей, что основным отличием варваров от цивилизованных людей дальневосточные авторы считали не язык, а кочевой образ жизни. Например, средневековый китайский историк и государственный деятель Фан Сюаньлин (579–648 гг.) так описывает «северных варваров», под которыми он имел в виду гуннов: «Ходят с распущенными, свисающими волосами, одеваются в кожи, едят вонючую баранину, пьют кислое молоко и тем не менее повергают в трепет расположенные в центре земли Срединного государства, причём так продолжается с древности. Поскольку Небо не скупилось ниспосылать [на Срединное государство] беды, численность этих племён всё более увеличивалась. Обычай их порочны и лукавы, разум заставляет бросаться вперёд, и о них подробно записано в предыдущих историях» [13, с. 29]. То есть в изложении китайского летописца кочевники – это неряшливые, но агрессивные и многочисленные дикари, пользующиеся слабостью государства для своих набегов. Однако династия Хань нередко в дипломатических целях отдавала своих принцесс в жены кочевым правителям, а более поздние династии Тан и Сун порой привлекали к армейской службе всадников-кочевников, т. е. человеческая природа степняков китайцами всё-таки признавалась. Признаком варварства китайские мыслители и политики считали культуру (или бескультурие), а не происхождение. Ведь абсурдно было бы вести переговоры или заключать дипломатический брак с животными или привлекать их отряды на военную службу. Следует отметить, что кочевники, неоднократно завоевывавшие Северный Китай, отвечали цивилизованному населению такой же терпимостью, всегда сменявшейся очарованием. Кидани, чжурчжэни, монголы и маньчжуры, раз за разом оказываясь победителями, вскоре перенимали китайскую культуру и встраивались в имперское общество, пополнив его аристократию. Вот как характеризует этот ритм средневековой китайской истории британский историк К. Пирс: «В течение 3000 лет Китай считал себя центром политической вселенной, гарантирующим привилегию торговать или жить в “Срединном царстве”

только для тех, кто проявлял надлежащую почтительность к китайским институтам. Даже когда военный баланс власти временно склонялся в сторону “варваров”, захватчикам быстро давали понять превосходство китайской культуры. Маньчжуры, например, скоро превзошли самих китайцев в стремлении сохранить величие империи» [12, с. 230].

Христианство принесло новое для античности понимание человека и общества, но не смогло полностью избавиться от характерного для римлян шовинизма по отношению к «нецивилизованным» народам. С точки зрения этой религии все люди – братья, так как являются творениями Божьими, следовательно, разница между римлянами и, к примеру, вандалами, не является основополагающей. Однако говорить об иностранцах, живущих за пределами *paх Romana*, христианские апологеты могли только в тех терминах, которые им предоставляли античная социально-философская и политическая мысль. Вот как описывает получившийся парадокс отечественный исследователь С.А. Иванов: «Понятие “вселенная” (ὀίχόνμενῆ) подразумевало земли, обжитые цивилизованными людьми и управляющиеся римлянами. Как бы ни относились ранние христиане к Риму, этой “Вавилонской блуднице”, они невольно усваивали его систему координат. <...> Восприятие Империи как “мира” автоматически делало “потусторонним” мир за пределами имперского Лимеса, а это с неизбежностью превращало живших там людей – в нелюдей» [8, с. 23]. В результате этой терминологической ловушки мысль о единстве и равенстве всех людей превратилась в спор о том, могут ли варвары стать людьми. Ранняя христианская традиция, впоследствии ставшая основой византийского восприятия миссионерства, полагала, что крещение сделает варваров кроткими, смягчит их нравы, которые по своей сути звероподобны. То есть варвар сам по себе является чудовищем, но чудо, совершаемое Богом, преобразует его зверское начало. В частности, такую точку зрения озвучивал Ориген [8, с. 30]. Позднее византийцы относились к миссионерству именно как к средству «смягчения варварских нравов», умиротворения соседей и поиска внешнеполитических союзников, но духовных братьев среди варваров не искали. В частности, в тех случаях, когда греческие миссионеры могли давать новообращенным правителям советы по организации социальной жизни их стран, то они не пытались учить неофитов греческому образу жизни, предлагая им скорее монастырские, чем имперские порядки. По замыслу этих миссионеров на периферии империи должно было возникнуть во всём лояльное Константинополю общество, не имеющее собственных политических интересов и культивирующее евангельские добродетели в большей мере, чем это удавалось самим византийцам. Именно такой порядок был ненадолго установлен ими в Химьяре и Болгарии и едва не установился в Эфиопии и на Руси.

Католическая церковь в отношениях с варварством оказалась более гибкой, чем её православная сестра. Ведь Западная Римская импе-

рия была разрушена до основания, и в католических землях *paх Romana* исчез. Папе Римскому и его эмиссарам приходилось иметь дело *только* с варварами, и поэтому само существование католицизма зависело от того, насколько Великий понтифик окажется способен отрешиться от античного взгляда на природу варварства. Именно благодаря способности западной церкви идти на компромиссы и принимать в ряды своей паствы представителей самых различных германских и кельтских племён ей удалось получить таких сильных союзников, как вождь франков Хлодвиг и повелитель остготов Теодорих. Варварские правители с санкции церкви стали королями, то есть их власть получила легальный с точки зрения цивилизации и сакральный с точки зрения религии статус. Папе пришлось смириться с тем, что франки останутся в культурном отношении германцами и будут проводить самостоятельную политику, если они при этом будут лояльны к церкви как социальному институту и постараются соблюдать евангельские заповеди хотя бы сообразно своему пониманию. Иными словами, католицизм никак не ущемил власти варварских правителей, а самих варваров не поставил в приниженное положение у границ цивилизованной империи за неимением этой самой империи.

Разумеется, картина мира, унаследованная от греков и римлян, не могла бесследно исчезнуть под влиянием политических обстоятельств. Но теперь вакантное место «варваров» в ней заняли «язычники», к которым Церковь в равной мере относилась как политеистов-скандинавов, так и монотеистов-мусульман. И католический подход, выразившийся в признании братства со всеми народами, принимавшими римское христианство, оказался очень действенным. Европейские язычники – от саксов и скандинавов до литовцев – по мере знакомства с католиками обнаруживали выгоды, которые сулило им принятие католицизма, и поэтому на протяжении Средних веков западное христианство уверенно шагало по Европе. Особую роль в этом триумфальном процессе христианизации играл институт папства, пытающийся примирить вчерашних политических противников, если все они исповедовали христианство, в некоторых сферах ограничивающий власть монархов, но не пытающийся её отобрать совсем [8, с. 176–177]. Например, скандинавский конунг, принимая католицизм, становился королём Норвегии или Дании, на равных вёл дела со своими южными соседями, крестившимися ранее, а гарантом его права на трон становился Папа. Конечно, католическая Церковь активно участвовала в политике и не стеснялась буквально выкачивать из своей паствы материальные средства, но в правах королей на власть она никогда не сомневалась.

С восприятием католиками мусульман в качестве варваров произошла метаморфоза, похожая на трансформацию греко-римского взгляда на персов. Вторжение арабов во Францию в VIII в. привело к их немедленной демонизации. В первые годы Реконкисты европейцы при-

писывали мусульманам едва ли не многобожие, при этом оставляя без внимания реальные, заметные им особенности исламской культуры. Это отношение к «идолопоклонникам» сохранялось до победоносного завершения первого Крестового похода, после которого христиане и мусульмане стали жить в Святой Земле бок о бок. Победителей было слишком мало для того, чтобы всерьёз притеснять иноверцев, а мусульмане потерпели военное поражение и не имели возможности вытеснить пришельцев из Леванта. Поэтому обеим сторонам пришлось налаживать между собой соседские отношения и, таким образом, знакомиться. Как ни удивительно, это знакомство в скором времени привело к взаимопониманию. Сельджукские и арабские эмиры стали для европейцев «другими рыцарями», идентичными европейским феодалам во всём, кроме вероисповедания. Вот как характеризует сложившуюся систему представлений и отношений французский исследователь Д. Бартеlemi: «Главное, в начале XII в., бывало, что франкские князья попадали в плен в более или менее больших и честных сражениях. Тогда с них требовали выкуп, который выплачивался за счёт обложения крестьян и городов. Мусульманские и христианские сеньоры обменивались пленными, при надобности становились друзьями. <...> Это уже очень напоминает феодальную войну со всевозможными сделками, грабежами “деревень”, боями, участники которых знакомы и щадят друг друга, переменами союзнических отношений» [5, с. 291]. Начиная с эпохи Крестовых походов, мусульмане теряют в глазах европейцев варварский статус «идолопоклонников» и «неверных», а городские республики Северной Италии даже ведут с ними бойкую торговлю, заключают союзы, а иногда и оказывают им реальную военную и финансовую помощь.

Любопытно, что аналогичным путём развивались и мусульманские представления о варварстве. В эпоху Аббасидского халифата арабские мыслители и географы описывали кочевников в таких же уничижительных выражениях, в каких прежде говорили о варварах Фан Сюаньлин и Аристотель. Например, дипломат и путешественник Ахмад ибн Фадлан, в X в. посетивший Поволжье и познакомившийся с образом жизни кочевников (гузов и башкир), составил о них поистине чудовищное впечатление. Британский историк П. Франкопан полагает, что этот культурный шок был вполне закономерным: «Ибн Фадлан, приехав на север, был шокирован, поражен и напуган. Жизнь кочевников, которые постоянно находились в движении, разительно отличалась от утонченной культурной жизни Багдада и других городов» [14, с. 151]. Цивилизованный наблюдатель с отвращением описывал распространенную среди башкир привычку съедать пойманных вшей и характерную для гузов жизнь всей семьи в одной юрте, делавшую невозможным какое-либо уединение. Однако ислам распространялся в степи, и этот религиозный фактор позволял халифам и султанам вступать с кочевниками в союзнические отношения. Конечно, правители городских обществ продолжали

замечать специфику своих кочевых соседей и никак не смогли бы нивелировать её. Однако династические браки между кочевыми и оседлыми правящими семьями в мусульманском мире совсем не были редкостью. Например, матерью хорезмского шаха Мухаммеда, современника Чингисхана, была кыпчакская принцесса Туркан-хатун, родившаяся и выросшая среди кочевников, а в замужестве ставшая царицей таких цивилизованных городов как Ургенч, Бухара и Самарканд.

Среди мусульманских воззрений на варваров встречается даже идеализация в стиле Геродота. Так, поэт и писатель XI в. Юсуф Баласагунский, живший в государстве перешедших к оседлости тюрок, в своей поэме «Благодатное знание» романтизировал кочевое прошлое своих соотечественников. Причём эта идеализация является именно авторской: поэт извлекал из прошлого примеры противоположных друг другу добродетелей, якобы свойственных степным правителям-бекам. Следовательно, Юсуф руководствовался не старинными преданиями или летописями, а исключительно собственной фантазией. В качестве иллюстрации приведём два фрагмента «Благодатного знания», описывающие идеального степного правителя.

*Мечом опоясан, могуч повелитель,
А меч не при нём – он уже не властитель.
Секира и меч – это стражи страны,
С оружием беки и властью сильны [4, с. 217].*

Воспевая образ правителя-воина, поэт не грешит против истины – готовность варваров братья за оружие и применять в политическом противостоянии силу отмечали все цивилизованные авторы (от Тацита до Сюаньлина). Но вторая понравившаяся поэту черта варварского вождя с первой никак не гармонирует:

*Будь мягок с людьми, сердцем чуток и прям,
И повод быть добрым отыскивай сам.
Твори людям благо, не делай им зла,
Будь добрым, круши все пороки дотла [4, с. 218].*

Мягкий и доброжелательный варварский вождь, к тому же, основывающий свою власть на силе меча и секиры, не был возможен ни в степях Центральной Азии, ни в лесах Германии. Однако Юсуф Баласагунский с энтузиазмом создавал образ степного «благородного дикаря» подобно тому, как прежде это делал Геродот.

При этом восприятие мусульманами европейцев-христиан в качестве варваров претерпело такую же метаморфозу, что и отношение средневековых католиков к мусульманам. Изначальное отношение к европейцам как «неверным» после ряда военных поражений сменилось уважением и даже партнёрством, в ходе которого приверженцы ислама всё-таки никогда не забывали о религиозных различиях. Например, да-

же в XVIII в. османский султан Мустафа III, приглашая к себе на службу французского военного инженера Франца Тотта, настойчиво рекомендовал последнему принять ислам.

Умозрительное противопоставление цивилизации варварству потеряло своё значение из-за смещения акцентов в середине XVI в. В эту эпоху западные европейцы произвели переворот в военном деле, оснастив свои армии большим количеством огнестрельного оружия. Теперь их континентальные и заморские соседи не представляли для западных войск угрозы. «Варвар» из опасного и непредсказуемого обитателя «неведомой периферии» превратился в «дикаря», такого же нецивилизованного и непредсказуемого, но уже не опасного. Если в начале XVI в. испанские конкистадоры пытались вести переговоры с ацтеками на основе средневекового феодального права (т. е. признавали ацтекского правителя монархом), то в XVII в. североамериканские индейцы воспринимались английскими колонистами как часть местной фауны [1, с. 69]. Это не значит, что «дикари» не сопротивлялись или победить их было легко, но никто из представителей цивилизации не сомневался, что победа над туземцами – лишь вопрос времени. Если древние греки по опыту войн с персами делали теоретический вывод о потенциальной слабости варваров, то в Новое время аристотелевский тезис о тождестве варвара и раба стал политической и экономической реальностью. О взаимодействии с «дикарями» (в частности, их христианизации) велись социально-философские и теологические дискуссии, но ни одна из сторон в этих спорах не сомневалась в том, что какие-либо права «дикарям» могут быть только *предоставлены* цивилизацией, в то время как прежде даже римский или китайский император в зените своего могущества мог лишь *ограничивать* права варваров (например, на пересечение имперских границ). Более того, представление о всех жителях мира вне Европы и её колоний как о «дикарях» оказалось настолько стойким, что даже во время Второй мировой войны британский генерал А. Э. Персиваль, обороняя Сингапур от японцев, приказал своим солдатам «сбросить этих обезьян в море» [9, с. 160].

Итак, в данной работе мы кратко рассмотрели основные варианты социально-философского понимания категории «варвар», встречавшиеся на протяжении древности и Средних веков, то есть в эпохи, пока учение о политическом противостоянии цивилизации варварству оставалось актуальным. Как мы видели, античная и китайская цивилизации не выработали единого подхода к тому, кого считать варваром: для греков варвар – это тот, кто говорит на непонятном грекам языке и не придерживается греческих гражданских порядков, а для китайцев – кочевник, не соблюдающий элементарных правил гигиены и живущий грабежом. Однако обе цивилизации считали варваров опасными и непредсказуемыми, что не мешало отдельным интеллектуалам идеализировать их и на основе образа «благородного дикаря» критиковать нравы соб-

ственного общества. Средние века принесли в Европу и Левант религиозный фактор понимания варварства: отныне варваром стал иноверец, но не всякий, а лишь тот, культура которого не была понятной и казалась примитивной. Так, для европейцев-христиан варварами были язычники-скандинавы, но никак не арабы-мусульмане. Принятие варварами «цивилизованной» религии автоматически лишало их варварского статуса, и это утверждение верно не только для европейских христиан, но и для восточных мусульман. На исходе же Средних веков, после того как массовое производство огнестрельного оружия и последовавшие за ним военные реформы сделали европейцев непобедимыми для других культур, термин «варвар» утратил своё значение. Ведь теперь западно-европейскому цивилизованному обществу не мог всерьёз угрожать никакой сосед, и поэтому большинство таких соседей получили статус «дикарей».

Можно предположить, что в современном глобальном мире, сочетающем мультикультурализм с оружием массового поражения, феномен варварства обретёт новую жизнь.

Список литературы

1. Александров Г.В. «Святые» и «дикари». Взаимоотношения колонистов и коренного населения Новой Англии в XVII веке. М.: ЛЕНАНД, 2021. 280 с.
2. Аноним Г. После Рима. 192–430 по Рождеству. От «солдатских императоров» до Карла Великого: в 2 т. М.: Acta Diurna, 2019. Т. 1. 312 с.
3. Аристотель. Политика. М.: АСТ, 2010. 393 с.
4. Баласагуни Ю. Благодатное знание. Л.: Советский писатель, 1990. 560 с.
5. Бартелеми Д. Рыцарство. От древней Германии до Франции XII в. СПб.: Евразия, 2012. 584 с.
6. Виноградов Ю.А. Счастливый город в войне. Военная история Ольвии Понтийской (VI в. до н.э. – IV в. н.э.). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. 256 с.
7. Греки и варвары Северного Причерноморья в скифскую эпоху / под ред. К.К. Марченко. СПб.: Алетейя, 2005. 463 с.
8. Иванов С.А. Византийское миссионерство. Можно ли из «варвара» сделать христианина? М.: Языки славянской культуры, 2003. 376 с.
9. Иванов Ю.Г. Камикадзе: пилоты-смертники. Японское самопожертвование во время войны на Тихом океане. Смоленск: Русич, 2003. 528 с.
10. Козловская В.И. Фокея и Западный Лангедок. Агата: от туземного эмпория к западноионийскому полису // Античная цивилизация и варвары. М.: Наука, 2006. С. 73–88.
11. Маринович Л.П. Возникновение и эволюция доктрины превосходства греков над варварами // Античная цивилизация и варвары. М.: Наука, 2006. С. 5–29.
12. Пирс К. Воины Китая. Под знаменем небесного дракона. 1500 г. до н.э. – 1840 г. н.э. М.: Эксмо, 2008. 248 с.
13. Сюаньлин Ф. Цзинь-шу // Материалы по истории кочевых народов в Китае III–V вв.: в 4 вып. М.: Наука, 1989. Вып. 1 «Сюнну». С. 29–162.

14. Франкопан П. Шелковый путь. Дорога тканей, рабов, идей и религий. М.: Эксмо, 2019. 864 с.
15. Широкова Н.С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис: межвуз. сб. 1979. Вып. 5. С. 124–137.

DYNAMICS OF REPRESENTATIONS ON BARBARISM IN ANTIQUITY AND MEDIEVAL SOCIAL PHILOSOPHY

S.I. Sulimov

Voronezh State University, Voronezh

This work is devoted to the consideration of approaches to the understanding of barbarism in Greco-Roman and medieval social philosophy. The points of view put forward by ancient authors on this phenomenon are diverse: thinkers both demonize and idealize barbarians, in both cases understanding barbarism not in an ethnic, but in a cultural sense. The Middle Ages brings a religious moment to ideas about barbarism, and the Chinese approach to this problem both in antiquity and in the Middle Ages is based on taking into account cultural differences.

Keywords: *civilization, barbarism, midism, proselytism, «noble savage».*

Об авторе:

СУЛИМОВ Станислав Игоревич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», г. Воронеж. E-mail: sta-sulimov@ya.ru

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

УДК 1(091)

А.Д. ТОЙНБИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И СОВРЕМЕННОСТЬ¹

К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.171

Рассматривается интерпретация А.Д. Тойнби взаимосвязи исторического опыта и современности. Показано, что видение исторического опыта этим автором обосновывается на базе антропологии, позволяющей обосновать его эпистемологические характеристики. Рассмотрены истоки концепции исторического опыта Тойнби в воззрениях А. Бергсона, П. Тейяра де Шардена и других авторов. Взгляды Тойнби на живой индивидуальный и коллективный опыт, их соотношение с историописанием сопоставлены с идеями Ф. Анкерсмита и других философов. В свете подхода Тойнби к историческому опыту рассмотрена его деятельность как историка и аналитика современного состояния мирового сообщества.

Ключевые слова: *А.Д. Тойнби, исторический опыт, современность, метаистория, цивилизационный подход, экуменическое видение истории.*

Введение

А.Д. Тойнби (1889–1975) – один из наиболее значимых представителей концепции локальных цивилизаций, чье творчество обогащено энциклопедическим знанием всемирной истории и ее осмыслением в свете современности. Этот автор интересен тем, что он воспринимает опыт истории как своеобразный ключ к пониманию современности и одновременно отчетливо сознает, что минувшее всегда постигается людьми в горизонте событий их жизни. Объективируя прошлое, как представляется ему, мы не в состоянии уйти от его переживания. Оно продолжает свою жизнь в настоящем и мотивирует наши свершения, шаги в будущее. Такого рода подход диктовал готовность Тойнби принять ту линию видения мира, которая была представлена в варианте философии жизни. Одновременно, размышляя о включенности человека и планетарного сообщества в глобально-космический процесс, Тойнби был склонен к поиску религиозного основания универсума в достаточно нетрадиционном варианте экуменического толка. Синтез момента переживания истории с признанием фона абсолютного начала мироздания весьма значим для его интерпретации конституирующих моментов исторического опыта. К числу таковых для него, несомненно, принадле-

© Ануфриева К.В., 2021

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

жит и рациональное начало, которое, опираясь на данные свидетельств о событиях минувшего, должно не только провести типологическую работу по воссозданию в мыслительном пространстве существовавших цивилизационных образований, но и дать характеристику общих моментов их появления, развития и гибели. В единстве этих моментов существует опыт постижения минувшего, который, по мысли британского автора, живет в человеческих существах, побуждая их к постоянному творческому созиданию мира в настоящем, в свете открытости истории². Исходя из этих моментов, попытаемся охарактеризовать понимание взаимосвязи исторического опыта и современности, предложенное Тойнби.

Антропологические основания исторического опыта

Обладание историческим опытом представляется Тойнби итогом особого статуса человеческого существа в универсуме. Человек, по Тойнби, отличается от иных представителей животного мира, хотя и непосредственно связан с целостностью мироздания и природными основаниями своего существования. Свои рассуждения об историческом опыте, лежащем в основе специализированных академических штудий минувшего, глобальных представлений о пути, пройденном человечеством, Тойнби выстраивает в соответствии с собственными антропологическими представлениями. Они, как явствует из его многочисленных историко-публицистических произведений и интервью, одновременно служат и своеобразными предпосылками его видения конституирования цивилизационного развития. Человек, переживающий и постигающий специфику своего исторического бытия, одновременно выступает для него в качестве существа, созидающего многообразие социальных связей, творящего миры культуры и коррелятивные им цивилизационные образования.

К неповторимым составляющим человеческой природы Тойнби относит: сознание и самосознание, способность к волевому выбору, различению добра и зла, конституирующую моральное измерение существования человеческих существ, и, наконец, изначальную религиозность, которая им присуща [9, р. 13–14]. Обладая сознанием, человек, как представляется Тойнби, включен в поток чувственных образов природной и социальной реальности, которые он не только переживает, но также понятийно идентифицирует и соотносит с собственным «Я». И, разумеется, коль скоро при этом подразумевается наличие обстоятель-

² Хотя проблема исторического опыта специально не рассматривалась западными исследователями, ее отдельные аспекты становились предметом анализа в трудах К. Брюина, К. Вайнтраута, Д. Вилкинсона, Д. Джеймса, Д.Ф. Кеннана, М. Кэплейн, М. Ланга, У. Макнейла, Э. Монтегю, М. Перри, Л. Февра, Я. Холла и др. В работах Б.Т. Григорьяна, В.Д. Губина, Б.Л. Губмана, А.А. Ивина, Е.Б. Рашковского, И.С. Кона, Э.С. Маркаряна, В.М. Межуева, Ю.И. Семенова, Ю.Н. Семенова, В.Н. Сырова, В.И. Уколовой, и др. отечественных авторов также присутствуют ценные аналитические соображения, связанные с этой тематикой.

ств не только места, но и времени, для Тойнби это означает также момент историчности опыта, который живет в человеческом существе. Шлейфом опыта для Тойнби не заканчивается описание принимаемых им в качестве основных антропологических характеристик, ибо, пребывая в настоящем, субъект обречен выбирать между добром и злом, что заставляет задуматься о мучительных мировоззренческих вопросах. Обращаясь к ним, носитель опыта истории сталкивается и с неисчерпаемостью мироздания, поиском абсолютного начала мира, его финальной осмысленности. В мыслительной лаборатории Тойнби исторический опыт всегда имеет своим противоположным полюсом находящийся за его пределами Абсолют, о статусе которого он неустанно размышляет.

Философско-теологическая составляющая чрезвычайно важна для понимания строя исторического мышления Тойнби, ибо его носитель рисуется ему, как и любое человеческое существо, малой частичкой мироздания, сопричастной тайне его абсолютного первоначала. Тойнби отлично понимает, что утверждение о существовании Абсолюта как основы, порождающей природно-космический универсум и историю, является вероительной установкой, но говорит о том, что такого рода взгляд выглядит для него наиболее приемлемым [10, р. 4]. Вопрос же о природе Абсолюта оставался для него всегда открытым, поскольку он не верил в способность человеческого интеллекта проникнуть в конечную суть вещей, остающуюся для него тайной. «Я продолжаю утверждать, что жизнь и реальность-в-себе является для меня тайной, которая необъяснима для меня в ключе эволюции» [6, с. 321], – писал Тойнби. Занимая в эпистемологическом плане агностическую позицию, Тойнби одновременно, пользуясь кантовским способом мышления, обращается к постулатам вероительного характера, которые для него вполне могут быть подвержены критическому пересмотру, коррекции. В своих собственных религиозных допущениях он выступает как сторонник экуменической перспективы, движущийся от христианской англиканской религиозности к восприятию синтеза буддизма и даосизма.

Размышления Тойнби об опыте пребывания человека в мире во многом основаны на освоении наследия А. Бергсона и П. Тейяра де Шардена, британского неогегельянства, холизма Я. Смэтса, этической платформы современной ему англиканской теологии. Бергсон интересен ему как теоретик, который продемонстрировал примат творческой интуиции над рассудочной деятельностью, показал ее роль в созидании мира культуры. Конечно же, при этом его видение реальности в перспективе творческой эволюции привлекло Тойнби еще и потому, что развиваемый им вариант философии жизни предполагал признание существования постигаемого в мистико-интуитивном проникновении единого начала вселенной. Воспринявший урок Бергсона Тейяр де Шарден притягателен для Тойнби тем, что его учение, выдержанное в духе христианского эволюционизма, предполагает рассмотрение чело-

века как высшего итога совершенствования космического целого, в котором неразрывно сопряжены рациональное начало и глубинный мистицизм. Тойнбианское понимание опыта, которым наделен человеческий субъект, предполагает, что его конституирование как сплава чувственных данных с рассудочным компонентом имеет своей оборотной стороной мистическую погруженность во взаимосвязь с непостижимым Абсолютом. Урок британского неогегельянства и учения Смэтса состоит в том, что отдельные исторические явления следует мыслить в рамках целого. Общий фон англиканских теологических исканий его времени пробудил его интерес к видению эволюционирующего целого истории в моральном измерении.

В своем стремлении постигнуть мир человек выступает в качестве существа, которое движимо любопытством. Само наличие сознания в качестве одной из базовых характеристик человека ведет к столкновению с фрагментами реальности, за которыми скрывается нечто большее, чем непосредственно представленное в чувственных образах. Заинтересованность постигнутыми феноменами, как полагает Тойнби, мотивирует человека к проникновению в ту сферу, которая маскируется внешним слоем опыта с целью его понятийной обработки и обогащения. «Любопытство остается неудовлетворенным до тех пор, пока оно не достигнет своей цели; и поэтому, хотя оно может начаться как развлечение, оно закончится, если настойчиво следовать его импульсу, религиозным опытом. Встреча с реальностью, стоящей за этими явлениями, – это не просто умственный подвиг; это неперемное обязательство для человеческого «Я» привести себя в гармонию с высшей реальностью, согласуя свою собственную человеческую волю в соответствии с ней» [11, р. 489]. Получается, что, по Тойнби, религиозно-мистический компонент влечет человека к оформлению понятийно наличного арсенала чувственных образов, а значит, к обогащению опыта.

Историчность опыта предстает, в понимании Тойнби, результатом того, что человеческий субъект всегда обнаруживает себя в конкретной ситуации пространства и времени. «Мы живем в психическом потоке времени, вспоминая о прошлом и ожидая с надеждой и страхом наступающее будущее» [11, р. 10]. Эта мысль о постоянном переживании человеком своего пребывания во времени служит отправным моментом рассуждений Тойнби об опыте истории и различных попытках его запечатлеть. Британский историк никогда не скрывал, что его собственное понимание феномена времени во многом сопряжено с трактовкой такового в философии жизни А. Бергсона, оказавшей значительное воздействие на формирование его воззрений. Само существование в потоке времени заставляет задуматься о том, что попадающее в сферу нашего переживания здесь и теперь относительно по своему характеру и обретает смысловое наполнение лишь в более широком контексте событий истории.

Целостность переживания реальности постигающим ее человеком, по мысли Тойнби, еще не является упорядоченным опытом. «Человек должен расчленить реальность на бесчисленное множество изолированных фрагментов с тем, чтобы обрести способность понимать ее» [11, р. 478]. Реальность при этом не определяется им и предстает как некая переживаемая данность. Британский автор полагает, что, артикулируя явления реальности и классифицируя таковые, познающий субъект, вне всякого сомнения, зачастую искажает их, но с этим ничего нельзя сделать, ибо альтернативой будет мистическое пассивное погружение на базе интуиции в божественное единство универсума. Абстрагирование во имя последующего мыслительного синтеза – судьба познающего субъекта, обогащающего свой жизненный и исторически значимый опыт.

Исторический опыт, по справедливому мнению Тойнби, связан с схватыванием того, что явлено в определенных обстоятельствах места и времени, запечатлено в свидетельствах источников и зримо представленной символике, воплощающей предметно мировоззрение людей той или иной эпохи, но одновременно он неотрывен от мыслительной активности субъекта. И, как подчеркивает он, субъект исторического опыта активно судит о мире в определенной исторической ситуации, объединяющей его с другими людьми. Хотя Тойнби не притязает на роль профессионального эксперта в области эпистемологии исторического познания, его построения, вне всякого сомнения, несут на себе печать отнюдь не поверхностного освоения итогов «критики исторического разума» в постклассической западной философии.

Благодаря трудам прежде всего теоретиков Баденской школы неокантианства и многочисленных поклонников и последователей их идей, сложилось мнение, что история, в отличие от естествознания, ориентирована на постижение индивидуально-неповторимых событий. Не опровергая того, что события истории отмечены печатью уникальности, Тойнби не соглашается с утверждением, что в них не обнаружимо и нечто общее. Иронизируя по поводу крайнего исторического номинализма, он говорит о том, что отличительные черты исторических феноменов не были бы потенциально опознаваемы, если бы мы не смогли обнаружить в особенном и нечто общее некоторому множеству предметов мысли о минувшем. Историческим суждениям, по Тойнби, свойственно включать определенные феномены в некоторое множество явлений, чтобы затем обнаружить только присущие им отличительные черты. Понятийное мышление в целом связано со способностью различать и объединять то, что предстает как чувственно данное. Тойнби безусловно усвоил этот урок платоновской и аристотелевской мысли. Приводя уникальную цепь феноменов в некоторую последовательную взаимосвязь их во временной последовательности, сплетая воедино уникальное и общее, субъект формирует ткань наполненного смыслом ис-

торического опыта, позволяющего ему не только систематизировать данные о минувшем, но и ориентироваться в событиях настоящего.

«Отправной точкой исторической интерпретации, как и любого интеллектуального предприятия, – замечает Тойнби, – является предположение о том, что реальность имеет для нас некоторый смысл, доступный нам посредством мыслительного процесса объяснения. Мы предполагаем, что реальность имеет смысл, даже если, возможно, и не полностью» [11, р. 486]. Осмысленный порядок явлений представляется ему возникающим благодаря тому, что мир чувственно постижимого конструируется нашей мыслью в синхронном и диахронном измерениях сообразно с обнаруживаемыми в нем регулярностями и порядком. Рассуждая о том, что человеческий интеллект как бы приводит в порядок поле чувственности, Тойнби выражает свое неприятие эмпирико-позитивистскому воззрению на структуру опыта.

Стремясь обнаружить внутренний механизм имманентного основания эмпирико-позитивистского взгляда на реальность, «деконструируя» таковое, если пользоваться словарем постструктурализма, Тойнби говорит о его рождении на основе «индустриалистского» подхода к природе и истории, которые рисуются в качестве некоего «сырого эмпирически данного материала», подлежащего промышленному использованию, утилизации. Он возмущается позитивистским «индустриалистским» подходом к области исторического мышления, обличая тех профессоров истории, которые пытаются, копируя физическое мышление, перенести его приемы на сферу сугубо человеческих деяний, требующих постижения их смысла. «Индустриализация исторического мышления, – констатирует он, – зашла столь далеко, что в некоторых своих проявлениях стала достигать патологических форм гипертрофии индустриального духа» [4, с. 16]. Обличение «индустриализма» в области исторической мысли, встречаемое у Тойнби, заставляет вспомнить не только пассажи из сочинений А. Бергсона и О. Шпенглера, но обличение «манипуляторского» подхода к истории, которым буквально пропитаны «Черные тетради» Хайдеггера. Конечно же, свои инвективы против такого подхода к историческому знанию Тойнби черпает непосредственно из сочинений Бергсона. «Возможно, следует согласиться с А. Бергсоном, который утверждал, что наш интеллект обладает свойством схватывать отдельные проявления физической природы в формах, пригодных для последующего осуществления действий. Однако, даже если в этом заключается оригинальная структура человеческого ума и, если другие методы мышления представляются нам неестественными, существует все же человеческая способность, на которую обратил внимание А. Бергсон – смотреть на мир как на неодушевленную природу, а как на целое, с острым ощущением присутствия или отсутствия в нем жизни» [4, с. 17]. Присутствие в истории не только природно-жизненного начала, но и человеческого целеполагания, делающего ее ткань наполненной смыслом, подлежащим раз-

гадке, стало достоянием националистически окрашенной европейской историографии XIX столетия. Отмечая, что как индустриализм, так и национализм стали социальным фоном, породившим различные варианты отношения к исторической реальности, Тойнби склонен к акценту продуктивности исторической мысли, рассмотрению ее как деятельности, в которой должна раскрываться смысловая подоплека индивидуальной и коллективной человеческой активности.

Работу историка Тойнби воспринимает как конструктивно-критическую деятельность, опирающуюся на исторический опыт и одновременно формирующую таковой. Поэтому, по его мнению, надо понимать, что видение истории конструктивно и связано с постановкой вопросов, в свете которых обрабатывается совокупный исторический опыт индивидуального или коллективного субъекта, закрепленный на базе памяти как фундаментальной человеческой способности сохранять образы настоящего и минувшего, обобщая и сопоставляя их. Тойнби отвергает позитивистский культ фактуального знания: исторические факты представляются ему плодом критического описания данных, получаемых из источников, в свете заранее принимаемой интерпретативной установки умозрительного характера. В этом отношении с ним трудно не согласиться, так как, несмотря на принципиальную эмпирическую верифицируемость исторических фактов, они, как впоследствии показал А. Данто, постигаются и описываются во временной динамике того, что случилось после констатируемого события. Хотя Тойнби не занимался самостоятельной эпистемологической аналитикой исторического повествования и его составляющих, но корректно подмечал роль теоретической рефлексии в их построении, возможность поливариантности такого рода конструкций и способов обнаружения доказательства их достоверности.

Фундаментальный труд Тойнби «Исследование истории» и в многотомном формате, и в сокращенных, суммирующих его изданиях начинается с утверждения относительности исторического познания. Эта относительность проявляется, по Тойнби, прежде всего в позиции исследователя как носителя исторического опыта, того эмпирического материала и наличных обобщений, которыми он обладает о событиях минувшего, а также избираемого предмета рассмотрения. При этом оказывается, что любой изучаемый частный исторический феномен всегда требует обращения к более широкому коррелятивному ему контексту. «Итак, чтобы понять часть, – резюмирует Тойнби, – мы должны прежде всего сосредоточить внимание на целом, потому что целое есть поле исследования, умопостигаемое само по себе» [4, с. 28]. В этом плане он приводит пример социокультурного строя Афин, который может быть понят только в контексте широкого поля исторического анализа. Соотнесение целого и части в процессе понимания исторических явлений – стержневой момент герменевтического анализа. Хотя Тойнби не соотносит свои построения с «понимающей» установкой, имманентный

строй его рассуждений говорит о том, что он принимает ее на вооружение. Универсализм оказывается оборотной стороной его утверждения об относительности исторического опыта и любых построений о минувшем. «Он привержен универсальному видению истории. Он хочет увидеть целое и определенным образом привести это целое в состояние смыслового единства» [12, р. 37], – замечает К. Вайнтраут. Тойнби выступает как автор, утверждающий в своих построениях значимость глобальных метатеоретических конструкций для обогащения содержания исторического опыта и практики историописания.

Исторический опыт как синтез моментов прошлого и настоящего

В творчестве Тойнби всегда присутствовал момент связи его глобальных метаисторических обобщений со штудиями современного материала. Он совмещал свои академические занятия в сфере создания теоретических обобщений динамики развития мировых цивилизаций с обостренным вниманием к аналитике панорамы социокультурной и политической жизни своего времени. Эти два вектора его деятельности существовали на протяжении всей его профессиональной карьеры в гармоничной сопряженности (см: [2, с. 17]). Характерно, что сам британский автор отлично осознавал плодотворность такого варианта профессионального развития и относил возможность реализации подобного сценария своей мыслительной деятельности к способности «прислушиваться» к зову исторического опыта, направлявшего его интересы как историка и аналитика современной ему панорамы динамики мирового сообщества.

Исторический опыт, по мнению Тойнби, аккумулируется индивидуальной и коллективной памятью, содержит некоторые представления о прошлом и применяется для расшифровки содержания настоящего. «Любое событие, относящееся к прошлому, но возвращающееся к нам памятью о нем, может оказать влияние на текущие события» [3, с. 84]. Сказанное означает, что Тойнби верит в действенность представлений, живущих в опыте истории, хранимых памятью о минувшем на то, что делают люди в настоящем, что позволяет проводить параллель между его мыслью и построениями Х.-Г. Гадамера и П. Рикёра. Он полагает, что человек не несущий в себе определенного опыта истории и сопряженных с ним представлений о ней, оказывается неспособным понять настоящее. Для него настоящее «грозит стать неразрешимой загадкой». Поэтому профессиональный историк, расшифровывающий содержание минувшего, своими рациональными усилиями способен обогатить исторический опыт и указать направление мысли, необходимое для ориентации в событиях современности. Своими размышлениями о пути апроприации субъектом, живущим в настоящем, опыта истории Тойнби предвосхищает подход к этому вопросу Х. Уайта и следующих в фарватере его мысли современных исследователей.

В построениях Тойнби мы встречаем и мысль о независимости исторического опыта в его индивидуальной и коллективной ипостасях от наличного видения истории, о его способности заставить людей по-новому взглянуть на взаимосвязь прошлого и настоящего, ощутить момент разрыва традицией. «Особенно мощным стимулом для исторического любопытства, – пишет Тойнби, – является, по мнению историка, столкновение современного опыта, общественного или личного, со знанием какой-либо ситуации в прошлом, с которой современная ситуация представляет разительный контраст. Конфронтация такого рода поднимает вопрос: “Как из это связано с предшествующим?” Этот вопрос уходит в корень исторического исследования, поскольку история связана с человеческими делами, поскольку они наблюдаются в движении во временном измерении» [11, р. 495]. В плане внезапного потрясения взрывным потоком коллективно фиксируемого исторического опыта Тойнби обращается к воспоминаниям Августина, ставшего свидетелем разграбления Рима в 410 г. войсками вестготов, заставившими не только его, но и многочисленных свидетелей этого символического события пережить шок крушения великой державы и наступления периода разрыва с прошлым и рождения нового исторического состояния. Нечто схожее, как рассказывает Тойнби, он ощутил на уровне индивидуального «озарения» в границах личного исторического опыта, когда во время пребывания в 1912 г. на Крите увидел разрушенную барочную венецианскую виллу времен венецианско-турецкой войны 1645–1669 гг. и внезапно задумался о скором крушении Британской империи и сложившегося миропорядка [11, р. 495]. Подобные размышления о роли коллективного исторического опыта в сломе устоявшегося видения хода социального развития в значительной мере схожи с аналитикой роли «возвышенного исторического опыта» Ф. Анкерсмита. Собственное же озарение Тойнби, ставшее прологом к его вынашиваемому далее видению трагического состояния цивилизации современного ему Запада, очень напоминает современные построения З.Б. Симона об ощущении истории «во времена глобальных перемен».

Личный опыт Тойнби несет на себе отпечаток восприятия тех событий истории, в которые он был непосредственно погружен. Британский теоретик полагает, что не только тексты источников, произведения историков, но и предметные реликты иных эпох, здания, скульптуры, рисунки, фотографии и живопись являются знаково-символическим воплощением той или иной исторической эпохи, которое апеллирует к индивидуальному и коллективному историческому опыту. Недаром в его трудах, и в особенности в однотомном издании «Изучения истории» под редакцией М. Кэплейн, присутствует богатый визуальный материал, позволяющий образно-символически «оживлять» в воображении читателя историческое повествование. Такого рода ход подачи истории позволяет сообщить в пространстве воображения переживаемое автором текста читателю. Эстетическое измерение опыта истории запечатлева-

ется тем самым в тексте и становится достоянием его визави, распределяющего его смысл. Одновременно Тойнби никогда не оставлял идеи о важности морального содержания происходящего в истории.

Предложенное Тойнби видение истории претерпело значительную эволюцию, как подчеркивают многие современные исследователи его творчества, под влиянием живого опыта постижения истории в его индивидуальном и коллективном измерениях. В 1910-е гг. он пребывал в убеждении, что основной единицей изучения истории является нация, продолжая в целом традицию характерную для европейской историографии предшествующего столетия. В 1920–1940-е гг. он переходит, во многом под влиянием опыта Первой мировой войны и последующего развития глобального сообщества, к цивилизационному анализу. В 1950–1970-е гг. его построения приобретают окончательную глобально-экуменическую перспективу [1, с. 43].

Вся карьера Тойнби как профессионала в области изучения истории, как подчеркивают современные исследователи его творчества, была отмечена интенсивной вовлеченностью в опыт современной истории и одновременно погружением в ткань всеобщей истории. «Действительно, всю карьеру Тойнби как историка и политического аналитика можно рассматривать как масштабное размышление о том, что стало называться глобализацией» [8, р. 749], – замечает М. Ланг. Становление Тойнби как историка проходило в среде оксфордских антиковедов и было во многом обусловлено атмосферой, которую Ланг именуется «эволюционистским идеализмом», что в его понимании характеризует сложную смесь из дарвинистских представлений, неогегельянских философских идей и англиканского видения общества как телеологически нацеленного на моральное совершенствование. Конечно же, подобные предпосылки предполагали размышления о статусе национального государства в широком мировом сообществе. Ланг подчеркивает, что, хотя Тойнби и выстраивал свою концепцию взаимодействия мировых цивилизаций в полемике с «Закатом Европы» Шпенглера, сами основные моменты его критики немецкого автора не были простым философским спором, но скорее опирались на собственное постижение происшедшего перед его глазами мирового развития. Как и В.И. Ленин, Тойнби читал «Империализм» Д.А. Гобсона и рассматривал судьбы отдельных государств в свете новейших экономических и политических тенденций. В этой перспективе Тойнби размышления о грядущем Британской империи и ее кризисе, который рисовался ему на фоне более глобальных коллизий современной ему эпохи. Расценивая глобализм, возникший в XIX столетии, как таящий трагические последствия для человеческого сообщества как единого целого, Тойнби реализовал свое переживание исторического опыта в цивилизационном подходе. Его собственный взгляд на перспективы истории скорее выглядит как либеральный с добавлением социалистических идей.

Для учителей-антиковедов Тойнби в стенах Оксфорда судьба греко-римского мира выглядела своеобразным эталоном для понимания судеб цивилизационного процесса и состояния современности. Когда молодой Тойнби появился в Оксфорде в 1907 г., там блистали профессора Г. Мюррей и А. Циммер, которые впоследствии перешли в сферу активной политики, поместив в центр своих исканий судьбы Британской империи, Британского Содружества наций и их роль в мировом сообществе, организованном на базе Лиги наций. Поэтому понятно, что Тойнби унаследовал общий стиль размышлений своих учителей и даже их изначальный подтекст «эволюционного идеализма» и морального теологизирования.

Разразившаяся Первая мировая война сделала Тойнби вовлеченным в бурное кипение мировой политики. Недавний выпускник Оксфорда и начинающий исследователь-антиковед не был призван в действующую армию по состоянию здоровья, но с 1915 г. начинает свое сотрудничество с британским министерством иностранных дел, работая в департаменте политической разведки. Он был участником мирных конференций по итогам двух мировых войн. Никогда не порывая с академическими штудиями Античности, всеобщей историей как академической дисциплиной, Тойнби был одновременно аналитиком современной ситуации, ее политической и социокультурной граней. Тому способствовал его личный опыт. Случилось так, что, в силу определенного несовпадения взглядов на отношения Греции и Турции с финансовыми учредителями руководимой им в Лондонском университете кафедры византийской и современной греческой истории им. Корэса, Тойнби пришлось в 1924 г. оставить эту должность, которую он занимал шесть послевоенных лет, и покинуть это учебное заведение. Новым местом его работы стал Лондонский Королевский институт международных отношений (Чатэм-хаус). Здесь с 1925 по 1954 гг. он выполнял обязанности директора исследований и был настолько символической для этого заведения фигурой, что даже сохранил до самого конца жизни свой кабинет в этом всемирно известном институте.

Одной из главных обязанностей Тойнби в Чатэм-хаусе была публикация ежегодных отчетов о международных отношениях в мире. Одновременно он с 1934 по 1961 гг. выпустил свой знаменитый двенадцатитомник «Изучение истории». Получилось так, что создаваемые им генерализации относительно имманентных черт и стадий внутрицивилизационного развития, типологии цивилизаций и взаимодействия между ними применялись британским историком и философом для аналитики современности. Я. Холл констатирует, что на протяжении своей фактически полувековой работы в стенах Чатэм-хауса Тойнби «совмещал роли ученого и общественного деятеля, используя “Международные отношения” – наряду со многими другими каналами – для информирования политиков и более широкого сообщества о результатах сво-

их исследований» [7, р. 23]. Только в этом журнале Тойнби опубликовал за указанный период 19 обширных работ, демонстрирующих значимость его метаисторических конструкций для аналитики актуального состояния панорамы международных отношений.

Сам Тойнби говорил о том, что начиная свои метаисторические размышления, он обладал материалом истории 21 цивилизации, а к окончанию своего главного двенадцатитомного труда «Изучение истории» владел материалом относительно 31 цивилизационного образования. Все дело в том, что в ходе своих метаисторических размышлений он не только привлек большее количество эмпирического материала, но и сконструировал более проработанную типологию цивилизаций, каких в суммирующем однотомнике «Исследований истории» под редакцией М. Кэплейн, вышедшем в 1972 г., насчитывается 36. Принципиальной для него оставалась модель античной цивилизации, на базе которой, отвергая жесткий детерминизм, он вывел свои «номологические» генерализации относительно генезиса, становления, надлома и падения индивидуальных цивилизации. Правда, завершая свой многотомный труд, Тойнби скорректировал тезис о ведущей роли античной модели, полагая возможным говорить также о распространении в истории также китайской и диаспорической моделей цивилизационного развития. Стоит заметить, что, анализируя современный ему мир и корректируя свои воззрения в свете опыта истории, начиная с 1920-х гг. и вплоть до последних сочинений Тойнби оставался верен именно античной цивилизационной модели. Трагичность современной исторической ситуации – «времени бед», как подчеркивают многие современные исследователи его творчества, видится ему на фоне дезинтеграционных процессов времен ухода в небытие Римской империи, завершающей путь античного мира. Однако решения, связанные с современным кризисом культуры, Тойнби предлагает в духе собственной диагностики современной ситуации и видения ее возможных перспектив.

Характерно, что свои рассуждения о трагизме современного «времени бед» Тойнби связывал, начиная с первых шагов в качестве международного аналитика, с рассмотрением кризиса Британской империи и других имперских образований. В период между двумя мировыми войнами он, в отличие от своих оксфордских учителей, по мнению М. Ланга, хотя и поддерживал роль Лиги Наций как международного института, предназначенного для решения сложных проблем мирового сообщества, возлагал надежды на сохранение роли Британии во главе руководимого ею Содружества, но не считал возможным говорить о наличии некоего заданного свыше предначертания, реализующегося в ходе исторического развития и направляющего его к политическому и моральному совершенствованию, снятию наблюдаемых им трагических конфликтов этого периода. Тойнби склоняется скорее к идее неизречимости надысторического предначертания судеб развития человечества,

сохраняя верность англиканскому религиозному мировоззрению. Эта веровательная установка специфична и для его видения истории сразу после Второй мировой войны. Однако постепенно в 1950-1970-е гг., параллельно с ростом в его произведениях идеи диалогического единства существующих цивилизаций, необходимого для спасения человеческого рода от нарастающих глобальных угроз, он движется в направлении признания значимости вновь конструируемой пантеистически окрашенной экуменической религиозности. К этому его побуждает переживание опыта современности.

Рефлексивное осмысление опыта современной истории доминирует в работах Тойнби, появляющихся после завершения его многотомного «Исследования истории». В них он попытался осмыслить многочисленные экономические, социальные, политические и культурные конфликтные противоречия современной ему эпохи. Конечно же, от его внимания не ушли и межцивилизационные противоречия, обострившиеся на фоне глобализации и сочетающиеся с совокупностью ее проблем, имеющих универсальный характер. В результате, как полагал Тойнби, индивидуальный и коллективный опыт переживания исторической ситуации современности обнаруживает полную трагизма очевидность движения человечества к грани самоуничтожения. Наблюдая противоречия стремительно усиливавшейся глобализации, британский автор констатирует необходимость осознания таящихся в ней угроз мировому сообществу как единому целому, исходящих из разрушения природного окружения, возможных последствий этого для здоровья человека, национально-государственного и монополистического эгоизма, гонки вооружений, непонимания последствий практики технических инноваций, роста полицейского контроля в различных формах и проявлениях и т. д. [5, с. 430–431]. В этой связи он приходит к выводу, что «человечество не выживет без скорого политического объединения» [6, с. 314]. Во взглядах и прогнозах Тойнби относительно развития современной ему мировой ситуации, которые и сегодня звучат весьма актуально, соединяются либеральная установка и тезисы немарксистского социализма.

Стремясь воплотить эти установки в жизнь, Тойнби верил, что научно-технический разум способен реализовать свой потенциал, помогая человеческому сообществу. Однако для этого нужны иные религиозно-мировоззренческие ориентиры. В поздний период деятельности Тойнби писал о том, что авраамическая религиозность излишне акцентирует необходимость активного воздействия на мир. В силу этого обстоятельства, он выступал с лозунгом обращения к пантеистической религиозности как несущей в себе ненасильственный потенциал. Тойнби считал, что наиболее полно этот момент грядущей экуменической религии представлен в таких восточных религиях, как буддизм и синтоизм. Именно экуменическая религиозность, на его взгляд, способна внести

свою продуктивную лепту в устройство основания сотрудничества ныне существующих цивилизаций на базе опыта истории.

Выводы

Подход Тойнби к истолкованию феномена исторического опыта опирается на его антропологические воззрения, сложившиеся под влиянием Бергсона, Тейяра де Шардена, холизма Смэтса, британского варианта неогегельянства, англиканских теологических представлений, а в поздний период его творчества пантеистически ориентированных восточных религий. Носителем исторического опыта, по Тойнби, выступает человек, живущий во времени и одновременно сопричастный высшей непостижимой божественной реальности. Британский мыслитель полагал, что обладатель исторического опыта не только упорядочивает известные ему данные о событиях, свершившихся в пространстве и времени на основе рассудочных процедур, но и наделяет их смыслом, соотнося с целостной картиной истории. В этом плане он был решительным противником исторического номинализма, отстаивавшим роль широких метаисторических обобщений, участвующих в конструировании видения минувшего. Исторический опыт предстает в его сочинениях опредмеченным в деяниях людей, материальных и духовных продуктах, которые распределены и переживаются историком. Живой опыт истории отливается в знаково-символических проявлениях, которые служат основанием его профессиональной мысли, вводимых разнопорядковых концептуальных обобщений.

Тойнби сформулировал глубокие выводы, касающиеся роли живого индивидуального и коллективного исторического опыта, являющегося достоянием его носителей – субъектов. В своем подходе к историческому опыту в его индивидуальном и коллективном проявлениях как экстралингвистической реальности, способной при столкновении с наличной нарративно фиксированной картиной истории менять ракурс ее смыслового видения, он предвосхитил философские воззрения Ф. Анкерсмита и других современных авторов. Такого теоретическая установка нашла свое воплощение в практической деятельности Тойнби, совмещавшего на протяжении всей своей долгой академической карьеры роли аналитика современной панорамы жизни мирового сообщества и историка-профессионала, создавшего собственное видение всемирной истории. Метаисторический цивилизационный подход «работает» не только в его штудиях всемирной истории, но и при рассмотрении реалий глобализации в свете освоения опыта современности.

Список литературы

1. Губман Б.Л. Современная философия культуры. М.: РОССПЭН, 2005. 536 с.
2. Семенов Ю.Н. Социальная философия А. Тойнби: Критический очерк. М.: Наука, 1980. 200 с.

3. Тойнби А. Дж. Пережитое. Мои встречи. М.: Айрис-пресс, 2003. 672 с.
4. Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. 731.
5. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М.: Айрис-пресс, 2003. 592 с.
6. Тойнби А. Дж., Икеда Д. Диалог Тойнби-Икеда. М.: Леан, 1998. 445 с.
7. Hall I. 'Time of Troubles': Arnold J. Toynbee's Twentieth Century // *International Affairs*. 2014. Vol. 90, № 1. P. 23–36.
8. Lang M. Globalization and Global History in Toynbee // *Journal of World History*, Vol. 22, N 4, December 2011. P. 747–783.
9. Toynbee A.J. *Change and Habit*. Oxford: Oneworld Publications, 1992. 240 p.
10. Toynbee A.J. *Mankind and Mother Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1976. 641 p.
11. Toynbee A.J. *A Study of History*. Oxford: Oxford University Press; Thames and Hudson, 1972. 576 p.
12. Winetroun K. *Arnold Toynbee. The Ecumenical vision of History*. Boston Twayne Publishers, 1975. 155 p.

A.J. TOYNBEE: HISTORICAL EXPERIENCE AND COTEMPORANEITY

K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The article is focused on A.J. Toynbee's interpretation of the relationship between historical experience and contemporaneity. It reveals that the vision of historical experience by this author is justified on the basis of anthropology, which allows to substantiate its epistemological characteristics. The sources of Toynbee's views on historical experience in the heritage of A. Bergson, P. Teilhard de Chardin, and other authors are considered. Toynbee's views on live individual and collective experience, as well as their correlation with historical writing are compared to the ideas of F. Ankersmit, and other philosophers. In the light of Toynbee's approach to historical experience, his activity as a historian and analyst of the current state of the world community is considered.

Keywords: *A. J. Toynbee, historical experience, contemporaneity, meta-history, civilizational approach, ecumenical vision of history.*

Об авторе:

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

Author information:

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

УДК 1(091)

К. ЯСПЕРС: ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ ИСТОЧНИК И ОТКРЫТОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА¹

Б.Л. Губман

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.186

Статья сфокусирована на рассмотрении трактовки исторического опыта в экзистенциальной философии К. Ясперса. В ее формате представлен анализ этим автором основных предпосылок конституирования исторического опыта в онтологическом и эпистемологическом измерениях. Показана подчеркиваемая им дуальная противоположность необъективируемых экзистенциальных оснований формирования исторического опыта и его онтического содержания, сопряженного с существованием человека в конструируемом им мире, обладающем синхронным и диахронным измерением. Исторический опыт рассматривается Ясперсом как возникающий в коммуникации, складывающейся в intersubjective пространстве, а также в измерении контакта человеческого субъекта и непостижимого абсолютного начала мира. Подробно анализируется герменевтический подход Ясперса к интерпретации смысла всемирной истории в свете опыта ее постижения. Рассматривая в надконфессиональной перспективе опыт истории как содержащий в себе момент рождения философской веры в эпоху осевого времени, Ясперс предложил собственное понимание идеи истории как ориентированной на видение ее цели в перспективе движения к объединению человечества. Перспективизм его позиции вырисовывается в понимании открытости и нефинитности прочтения смысла исторического опыта в горизонте настоящего.

Ключевые слова: *исторический опыт, экзистенция, мир, коммуникация, Абсолют, герменевтика, философская вера, открытость истории.*

Введение

Разрабатывая собственное видение хода всемирной истории, К. Ясперс всемерно подчеркивает то, что оно наделено характеристикой открытости. Раскрытие смысла этого феномена становится возможным в свете развиваемых им представлений о специфике человеческого бытия, источник творческой активности которого обнаруживается во взаимосвязи с Абсолютом. В формате экзистенциального учения этого немецкого мыслителя складывается интересная интерпретация основа-

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

ний и специфики исторического опыта, сквозь призму которого открывается смысловое содержание минувшего. Понять специфику исторического опыта, по мысли Ясперса, можно лишь путем последовательной трансцендентальной рефлексии человеческого бытия, различных его уровней и финальной экзистенциальной вовлеченности в коммуникацию с Абсолютом и другими людьми. Открытость исторического опыта вырисовывается как основа видения минувшего в горизонте настоящего и грядущего. Ясперс намечает свою интерпретацию опыта постижения истории, исходя из убеждения в том, что его динамика выступает итогом распростертости экзистенциального субъекта между полюсами времени и вечности, которые имманентны его субъективности. Соответственно, исторический опыт несет в себе эту внутреннюю напряженность, которая является непременным условием постоянно идущей трансформации его смыслового содержания². Попытаемся рассмотреть взаимосвязь историко-философских предпосылок и внутреннюю логическую канву воззрений Ясперса на природу открытости исторического опыта как возможного на базе его конечной укорененности в трансцендентном начале мироздания.

Надысторическое основание исторического опыта

Исторический опыт предстает в сочинениях Ясперса как достояние человека, пребывающего в мире и сопряженного со сферой трансцендентного. Для раскрытия содержания исторического опыта им подробно анализируется онтология человеческого существования на фоне погружения во всеохватывающее божественное бытие. «В то время как мир есть нечто исчезающее, Бог и экзистенция – действительность в этом исчезновении. То, что вечно, является в мировом времени (Weltzeit). Именно так понимает себя и человек в качестве отдельного индивидуума» [1, с. 85]. Вечность божественного бытия и экзистенция как бы «высвечиваются» в мире человека, обладающем временным измерением, и запечатлеваются в историческом опыте. Исторический опыт становится возможным при условии «расколотости» объемлющего на полярность субъект-объектной оппозиции. Мир, наделенный свойством историчности, рисуется Ясперсом порождением коммуникации человека с Абсолютом и одновременно с другими людьми в синхронной и диахронной плоскостях.

² Хотя специально проблема специфики исторического опыта в творчестве К. Ясперса не рассматривалась в зарубежной историко-философской литературе, ее отдельные аспекты стали предметом обсуждения в трудах Р. Виссера, П. Малаты, А. Мерсье, Р. Мирон, А.М. Олсона, И. Сарина, Г. Симона, Г.П. Уолтерса, Р.Л. Хоувей, О. Шрага, Л. Эрлиха и других авторов. Среди отечественных в этой связи следует назвать работы Р.М. Габитовой, П.П. Гайдено, Б.Т. Григорьяна, В.Д. Губина, М.А. Кисселя, И.С. Кона, Н.В. Мотрошиловой, В.М. Межуева, В.Н. Сырова, А.Н. Типсиной и др.

Фундируя антропологически возможность появления исторического опыта, Ясперс обращается к аналитике его экзистенциальной и познавательной составляющих, позволяющих показать своеобразную взаимодополнительность экзистенции и разума. Объемлющее как бытийная целостность и экзистенция, в которой оно явлено, принципиально необъективируемы. Зато познавательная активность человека вполне рефлексивно объективируема, представима в своих основных уровнях, которые, руководствуясь подходом Ясперса, дают стартовую точку размышлениям антропологического характера. Единство разума и экзистенции выглядит в его построениях своеобразной основой постижения человеческого субъекта как носителя опыта истории.

В качестве мыслителей, наследие которых составило основание его собственного теоретизирования, Ясперс называет Августина, И. Канта, С. Кьеркегора и Ф. Ницше. Их идеи имеют прямое отношение и к развиваемой им трактовке исторического опыта. Конечно же, Ясперсу рисуется близким его собственной антропологии прежде всего именно Августин с его идеей погруженности человеческого существа, живущего во времени, в свет божественного бытия, который соединяет его с абсолютной основой мироздания, никогда не открывающейся ему полностью и сохраняющей покров таинственности.

Кант отрефлектировал проблему опыта в конструктивистском ключе, рассматривая его как синтез чувственных феноменов на базе априорных форм чувственности – пространства и времени, а также расщепленной деятельности. Обращаясь к его трактовке рационального познания и его опытных оснований, Ясперс замечает: «Поэтому наши понятия имеют силу только в сфере возможного опыта. Вне этой сферы они пусты, потому что не имеют предметного значения. Это значение может быть придано им только в опыте, наполняющем их чувственным созерцанием, как реальностью» [2, с. 38]. Одновременно Ясперс полагает, что проблема опыта в ее кантовской редакции имеет отношение и к деятельности разума, придающего ему при посредстве идей глобальное смысловое наполнение и имеющей «выход» на область веры.

Кьеркегор и Ницше предложили интересное осмысление тематики экзистенциальной обусловленности человеческого отношения к миру и актов его познания. «Но что такое на самом деле знание – это оба высказывают одинаково. Оно есть для них не что иное, как истолкование (Auslegung). Также и свое собственное мышление они понимают как акт истолкования (Auslegen)» [4, с. 15]. Экзистенция оказывается, по мысли Ясперса, глубинным основанием любых мыслительных актов человека. В наследии Кьеркегора и Ницше выявлена фундаментальная связь разума и экзистенции.

Рефлексивно прорисовывая уровни самореализации человеческого субъекта, Ясперс во многом ориентируется на аналитику деятельности субъекта познания, предложенную Кантом. Немецкий мыслитель,

как известно, выделял в качестве основных уровней познавательной деятельности субъекта чувственность, рассудок и разум. Переосмысливая в антропологическом ключе эту «эшелонированность» познавательной активности субъекта, Ясперс считает возможным говорить о наличии в человеческом существе уровней существования, сознания вообще и духа, в которых специфически явлено объемлющее. Каждый из них вносит свою лепту в формирование предпосылок появления исторического опыта. Для читателя произведений немецкого мыслителя очевидно, что, опираясь на созданные Кантом представления о природе человеческого опыта, он приходит к их развитию в экзистенциальном варианте, что и придает им иное звучание. По сути, им прорисовывается в экзистенциальном ракурсе именно историческое измерение человеческого опыта.

Существование человека характеризуется Ясперсом как сфера чувственно наличного. Оно являет собою онтическое воплощение экзистенции, которая рассматривается им как свобода. «Существование абсолютно временно, экзистенция во времени есть больше, чем время (Dasein ist schlechthin zeitlich. Existenz ist in der Zeit mehr als Zeit)» [6, с. 4], – говорит Ясперс. Изначальное, присущее экзистенции время транскрибируется у него как онтически данное условие существования человеческого мира. «Исполнение существования есть мировое бытие. Возможная экзистенция существует в мире как поле, на котором она является себе» [6, с. 5]. Экзистенция (Existenz) несет в себе изначально и необъективируемую временность, которая и позволяет рассматривать ее как корень историчности. Опыт истории имеет своим истоком временной характер экзистенции, в которой представлено объемлющее. Одновременно, как понимает его Ясперс, исторический опыт можно представить лишь как возникающий в ареале мира, постигаемого в плане онтической данности. В этом ракурсе его следует трактовать как принадлежность существующего (Dasein), упорядочивающего события мира в присущем именно ему способе их организации во времени и пространстве.

Анализируя взаимосвязь экзистенции и существования, Р. Мирон справедливо отмечает: «В то время как для экзистенции широкое осознание мира влечет за собой осознание ее зависимости от факторов, находящихся вне ее контроля, ее способность ориентироваться в этом мире раскрывается как рычаг для самореализации. Восприятие экзистенции, которое впервые появляется в обсуждении историчности как находящееся в единстве с существованием, теперь получает свое полное значение» [8, р. 138]. Действительно, чистая возможность экзистенции не может быть реализована без существования. Последнее же немислимо без момента самоидентификации субъекта, предполагающего нахождение в мире [8, р. 138]. Через процесс рефлексивной самоидентификации, предполагающий присвоение мира, исторического опыта, существование обретает конкретный образ. Экзистенция же реализуется в провокативном призыве трансцендирования наличного мира. Такой ход размышлений Ясперса

оказал существенное влияние на понимание взаимосвязи мира и способа его присвоения человеком П. Рикёра. Проблема конституирования и постоянного обогащения исторического опыта находит конкретизацию при обращении Ясперса к роли в его становлении сознания вообще.

Сознание вообще трактуется Ясперсом как способность человека рассудочно схватывать содержание постигаемых им явлений в предметно-понятийной форме и выражать их в языке. Он полагает, что явленное в потоке данного должно быть понятийно зафиксировано и обрести закрепленность в языке, чтобы стать достоянием «знающего сознания». Если же этого не происходит, то для нас оно, по сути, тождественно несуществующему [4, с. 47]. Предикативно закрепленный в наших суждениях о предметности мира опыт подлежит истинностной оценке. И только в таком виде он становится, по Ясперсу, коммуникативно транслируемым и интерсубъективно значимым. Поэтому Ясперс полагает возможным заключить, что «сознание вообще есть форма, в которой мы видим объемлющее как условие всеобщезначимости и сообщаемости» [4, с. 51]. Следуя в целом в фарватере мысли Канта в истолковании связи чувственности и рассудочной деятельности как конститутивных факторов опыта, Ясперс полагает важным показать также вклад разума в его формирование. Аналитика существования и сознания вообще дополняется в границах его построений характеристикой возможностей человеческого духа.

Манифестируя новые грани объемлющего в деятельности человека, дух соединяет воедино различные моменты таковой, наполняя их целостным смыслом. Инструментом духа выступает разум, который представляется Ясперсу способным на производство идей, восполняя в смысловом плане лакуны, возникающие при использовании рассудочного мышления. «Если разум – это путь к целостностям, жизнь идеи, то он есть объемлющее духа» [4, с. 51]. Ресурсы разума на службе духа дополняют описание мира, возникающего в границах опыта как союза чувственности и ее рассудочного обобщения. Здесь Ясперс корректирует воззрения Канта, рассуждая о том, что опыт постижения мира в его индивидуальности нуждается в своеобразном «погружении» в целостную смысловую перспективу не только в синхронии его архитектурной упорядоченности, но и в диахронии его связи с историей. Историческое измерение властно вторгается в целостность опыта, ибо оно сопряжено с неустранимой временностью экзистенции, присутствующей как представительница объемлющего в сферах существования, сознания вообще и духа. Без нее, по мнению Ясперса, все, что происходит в этих сферах, «утрачивает свою подлинность, потому что делается нескончаемым рядом масок и всего лишь возможным бытием, или сугубым существованием» [4, с. 56]. Поскольку же экзистенция видится ему непосредственно сопряженной с трансценденцией, устремленностью к никогда не постижимому в его полноте объемлющему, то исторический опыт оказывается в концепции Ясперса неразрывными узами спаянным с феноменом веры.

Апофатическая установка немецкого мыслителя оказывается сопряженной с развиваемым им пониманием исторического опыта.

Исторический опыт мыслится Ясперсом как возникающий в пространстве коммуникации, под которой он понимает не только intersubъективное взаимодействие между людьми, но особый тип взаимосвязи с Абсолютом, предполагающий константное стремление человека к постижению «шифров трансцендентного». «Разум требует беспредельной коммуникации, он сам – тотальная воля к коммуникации. Поскольку во времени мы не можем объективно обладать истиной как единой и вечной и поскольку наличное бытие возможно только наряду с другим наличным бытием, экзистенция постигает себя лишь в сообществе с другой экзистенцией, коммуникация являет собой образ открытия истины во времени» [5, с. 441]. На уровне существования в мире истина, обнаружимая в коммуникации, предстает как сопряженная с достижением прагматических целей, в то время как сознанию вообще она открывается в подобно-го рода intersubъективном взаимодействии как правильность. Дух опирается на истину в процессе коммуникативного распространения идей, задающих возможность единения человеческого сообщества. Превосходя все частные виды истины, вера, которая укоренена в экзистенции, питает их, поскольку выводит человека на новый коммуникативный уровень вертикальной устремленности к Абсолюту. В финальной инстанции она и способна, по Ясперсу, к унификации всех горизонтальных способов intersubъективной коммуникации, поскольку истина, сокрытая для разума в ее тотальности, является принадлежностью Абсолюта.

Философская вера и рождение всемирной истории

Постижение смыслового содержания всемирной истории опирается в философии Ясперса на его истолкование открытости исторического опыта, способного сплачивать человеческое сообщество на базе философской веры. Этот мыслитель притязает на создание понимающей версии философии истории, которая не утрачивает одновременно религиозного видения основания ее динамики. Такого рода симбиоз оказывается возможным в перспективе экзистенциального подхода к интерпретации исторического опыта как базового начала универсализации социальных связей в динамике их диахронного становления и одновременно опорной точки «схватывания» смысла этого процесса в горизонте единства прошлого и современности. Вполне очевидно, что Ясперс порывает с классическим субстанциалистским рассмотрением истории в духе гегелевской апелляции к монологике саморазвертывания Абсолюта во времени. В формате этой мыслительной модели возможна лишь аккумуляция опыта самосовершенствования Абсолюта на nive всеобщей истории. Здесь не может быть места для плюрализма субъектов-интерпретаторов опыта истории, вступающих в диалогическую взаимосвязь. Гегель отнюдь не изменяет и христоцентризму как смыслообразующему принципу рас-

смотрения всемирной истории: явление Христа видится ему универсальным пунктом, составляющим центр и основу смыслопостижения исторического процесса как единой целостности. Притязая на иное истолкование истории в свете опыта ее постижения, Ясперс, оставаясь христианским мыслителем, должен был предложить такую ее интерпретацию, которая бы позволила объединить понимающую экзистенциальную платформу с идеей существования универсального религиозного измерения социокультурного развития, приемлемой для представителей различных культур и конфессий. Это означает обнаружение начала, позволяющего обрести единый принцип истолкования всемирной истории, который будет приемлем для людей, рассматривающих ее в различных ценностно-мировоззренческих перспективах и живущих в различных культурах.

История, по мысли Ясперса, является надприродной сферой существования человека и сообщества людей в пространстве и времени. «Биологическое развитие создает наследуемые свойства, историческое развитие – только передачу опыта» [3, с. 62], – констатирует он. Если история вершится как плюралистическая по форме своего существования трансляция опыта, то, следовательно, искать предположительно существующее объединяющее ее «осевое» начало следует именно в конкретике такового. Противоположный сценарий должен исходить либо из обращения к опыту откровения, фиксируемому в христианской религиозной традиции, запечатленной и в историческофской форме от Августина до Гегеля, либо же и вовсе отбросить идею существования в опыте «оси» истории, что, как полагал Ясперс, происходит в воззрениях О. Шпенглера и А.Дж. Тойнби. В своей оценке идей Тойнби Ясперс руководствовался весьма поверхностными представлениями о его метаисторических построениях и не подозревал о том, что британский автор последовательно шел к экуменическому видению истории, содержащему в поздний период его творчества моменты, схожие с его собственными размышлениями. Расходясь во мнении как с христианскими историческофами, так и с теорией локальных цивилизаций, Ясперс заключает, что не стоит вовсе исключать наличия в ткани исторического опыта некоего духовно значимого «осевого» основания, ставшего своеобразным пусковым звеном последовательной универсализации социокультурного развития.

Организация исторического опыта относительно целостности пути эволюции человечества видится Ясперсу очень сложным мыслительным предприятием в силу неопределенности истоков и открытости целевого ориентира истории. «Наша история, – пишет он, – совершается между истоками (которые мы не можем ни представить себе, ни примыслить) и целью (конкретный образ которой мы не можем существенным образом обрисовать)» [3, с. 54]. Для того чтобы обозреть панораму истории, Ясперс считает необходимым ввести в качестве основы опыта ее постижения консолидирующее начало философской веры, способной сплотить различные типы культур в диалогически существующее единство.

Философская вера надконфессиональна, хотя ее начало может входить в качестве основного звена в веровательную платформу различных монотеистических религий. Она, по Ясперсу, предполагает сопричастность человека единому и непостижимому божественному началу мироздания. Рождение философской веры в различных культурах означает возможность их диалогического контакта, смысловой коммуникации. Многие исследователи философии Ясперса отмечают, что, принимая тезис о философской вере как основополагающем звене универсализации истории, он приходит к противоречию с христианским подходом к этому вопросу [10, р. 217–227]. Для самого Ясперса наличие такого противоречия также было вполне очевидным. Он пишет: «Гегель сказал: “Вся история восходит к Христу и из него исходит. Появление Сына Божьего есть ось истории”. Ежедневным подтверждением такой христианской структуры всемирной истории является наше летоисчисление. Недостаток заключается в том, что подобное воззрение на всеобщую историю может иметь значение только для верующих христиан» [1, с. 101]. Отнюдь не порывая с христианством, опирающимся на откровение, Ясперс полагает важным обрести осевой момент всемирной истории, позволяющий найти основу потенциального единства человеческого рода в философской вере. Она воспринимается им как явленная в опыте истории в различных формах, но сохраняющая при этом момент единства, представленного в осознании человеком своей сопричастности объемлющему, которое никогда, при всей исторической аппроксимации к нему, не потеряет ауры неизречимости. Рассуждая таким образом, Ясперс готов признать, что, удаляясь от христианского откровения, он неминуемо приближается к полюсу библейско-ветхозаветного мировоззрения.

Обращаясь к данным исторического опыта, запечатлевающим картину пути, пройденного человечеством, Ясперс обнаруживает те события, которые могут быть ассоциированы с появлением осевого времени, которое сопряжено с рождением философской веры. Обнаруживаемый им период имеет своеобразной «прелюдией» эпохи доистории, рождения истории и появления великих культур древности.

В период доистории, как полагает Ясперс, оформляются исходные биологические константы человеческого существования и одновременно складываются определенные стереотипы деятельности, которые выражены в способности к труду, освоению языка и коммуникативных навыков. Им подчеркивается, что образование первоначальных сообществ людей отличается от животной стадности характером осмысленности межчеловеческих отношений. В понимании этих первоначальных сообществ людей Ясперс руководствовался во многом трудами И.Я. Бахофена. Доистория существует, по Ясперсу, в пространстве мифологических представлений. Она не знает трансляции опыта существования человека во времени, не может технически осуществить операции памяти о минувшем, так как в эту эпоху не существует письменности. Именно поэтому он и гово-

рит о доистории как о периоде, который практически недоступен тем, кто пытается представить истоки истории.

История представляется Ясперсу начинающейся вместе с рождением и трансляцией опыта существования человека во времени. Начало этого периода знаменуется рождением великих культур древности в бассейнах Евфрата и Тигра, Нила, Инда, Хуанхэ и Эгейского моря. Их появление Ясперс запечатлевает как свершившееся между 5000 и 3000 годами до н.э. «Это были маленькие островки света в широкой массе уже населявшего всю планету человечества» [1, с. 100]. Эмпирически очевидные успехи великих культур древности в области государственного строительства, практической жизни и наращивания объема знаний о различных доменах действительности, как полагает Ясперс, сопровождались значительными сдвигами в осознании положения человека в мире. «Вместе со скачком в историю осознается преходящий характер всего. Всему в мире отведено определенное время, и все обречено на гибель» [3, с. 73]. Среди всех живых существ только наделенный сознанием человек обладает представлением о неизбежности собственной смерти, и это обстоятельство способствует познанию им присутствия вечности во времени, историчности как феномена бытия. Вероятно, поэтому великие культуры древности и мыслятся Ясперсом в качестве важнейших предшественниц зарождения философской веры в период осевого времени.

Осевое время рассматривается Ясперсом как духовный переворот, который происходит между 800 и 200 гг. до н.э., затрагивая Китай, Индию и Западный мир, в который им наряду с Грецией включается также Иран и Палестина. Именно в этих культурных ареалах осуществляется своеобразный прорыв человека к трансцендентному, явленный как факт исторического опыта в различной форме. «Новым моментом, характеризующим это время, является то, что повсюду человек начинает осознавать бытие в целом, себя самого и свои границы. Он узнает грозность мира и собственное бессилие. Он ставит радикальные вопросы и, находясь перед пропастью, настаивает на освобождении и спасении. Постигая сознанием свои границы, он устанавливает себе высочайшие цели. Он познает безусловность в глубине своей самости и в той ясности, с которой ему открывается трансценденция» [1, с. 102]. Ясперс считает, что произошедший духовный переворот привел к появлению человека нового типа, того типа субъекта, который и сегодня активно созидает историю. Родившаяся философская вера отныне становится фактором, стимулирующим исторический опыт как основание универсальной коммуникации между народами и культурами.

Феноменологически философская вера проявляется в различных актах исторического опыта. В Китае этого периода живут и творят Конфуций и Лао-цзы, Чжуан-цзы, Мо-цзы и другие крупные мыслители. В Индии появляются «Упанишады», проповедует свое учение Будда. О присутствии в мире никогда не прекращающегося противоборства

Добра и Зла возвещает Заратустра. В Палестине проповедают иудейские пророки Элия, Исайя и Иеремия. Греческая культура обогащает осевое время деяниями великих философов, ученых и писателей. Ясперс называет в данной связи имена Гомера, Парменида, Гераклита, Платона, Фукидида и Архимеда. Хотя деятели различных культур предположительно ничего не знали о достижениях друг друга, они, по Ясперсу, в равной мере были сопричастны философской вере, внося свою лепту в корпус идей осевого времени. Философская вера открывает абсолютное начало мира, интерпретирует непостижимое и разрушает мифологическое сознание, способствует рациональному освоению действительности и становлению универсальной коммуникации в пространстве человеческого сообщества.

Характерно, что интерпретация Ясперсом осевого времени дает принципиально иную перспективу истолкования истории, нежели та, что была предложена М. Хайдеггером. Его взгляд на всемирную историю предполагает универсализацию социальных связей в перспективе осевого времени как позитивный в целом момент, ведущий к единению мирового сообщества. Сказанное не означает, что он некритически относится к истории, не замечая ее кризисных тенденций. В его воззрениях присутствует обстоятельно проработанная версия понимания негативных тенденций современного мира, но он не разделяет тотального пессимизма Хайдеггера, сопряженного с его генеалогическим анализом европейского нигилизма как порожденного в финальной инстанции историей европейской метафизики.

Осевое время, как полагает Ясперс, связано с трансляцией исторического опыта, пропитанного философской верой, которая становится ферментом обогащения коммуникации между несхожими культурами. Благодаря его воздействию на арене истории появляются такие крупные образования, как Циньская империя в Китае, а в Индии государство династии Маурья. Последствием осевого времени рисуется им также эллинистическая государственность и Римская империя. Постепенно в сферу влияния осевого времени на Западе входят германцы и славяне, а на Востоке – японцы, малайцы и сиамцы. В меньшей степени, нежели имперские образования, расширению импульса влияния философской веры способствуют мировые религии, устанавливающие межкультурные связи. Ясперс пишет об объединяющей восточные культуры миссии буддизма, а впоследствии и ислама. В развиваемом им видении культурно-исторического процесса на Западе большая роль отводится иудеохристианской традиции.

Подобно Тойнби, Ясперс задумывается о том, почему культура Запада стала составлять полярность Востоку, стремясь к доминантной роли в планетарном масштабе. В целом, его понимание этого вопроса говорит, как представляется, о серьезном влиянии на его воззрения наследия М. Вебера. Лидерство Запада по отношению к Востоку определяется им как заданное в конечном счете стратегией видения мира в

перспективе личной свободы и стремления к рационализации природы и общественной жизни. При этом вряд ли можно согласиться с Ясперсом в его утверждении о наличии персоналистического начала в западной культуре еще до зарождения христианства. Конечно, уже библейское мировоззрение содержало в себе фермент непрестанной рационализации мира, но личностный компонент и сопряженный с ним активизм подхода к сотворенному универсуму характерен именно для христианства. Так или иначе, Ясперс убежден, что при всех его достоинствах Восток начинает проигрывать Западу уже в силу отсутствия личной доминанты и примата всепроникающего государственного начала. Однако явное лидерство Запада, по его мнению, обозначилось лишь к закату средневекового мира и эпохе великих географических открытий, за которыми на фоне ренессансного антропоцентризма обозначился период научного подъема и последующей экспансии техники.

Рост влияния классической науки, которая в союзе с техникой, начиная с XVIII столетия, окрашивает формирование исторического опыта и питает просвещенческий оптимизм, напоминает во многом, по Ясперсу, изменения осевой эпохи. Происходит стремительная универсализация коммуникации между культурами и народами, населяющими планету. История становится подлинно всемирной, и этот момент, на его взгляд, наиболее отчетливо очевиден после Второй мировой войны. Ясперс усматривал в глобализации следствие длительного процесса, начало которому было положено появлением в поле исторического опыта горизонта философской веры. Замечая позитивные моменты внедрения продуктов науки и техники в жизнь мирового сообщества, он видел и их воздействие на появление новых форм научно-технического и военного отчуждения. Однако это обстоятельство не мешало ему верить в возможность плодотворного синтеза науки, гуманизма и религиозной веры в перспективе открытости исторического процесса.

Исторический опыт и открытость истории

Являясь со времен осевой эпохи носителем начала философской веры, исторический опыт представляется Ясперсу не только аккумулятором традиции минувшего, но и обращенным к будущему в его открытости и непредсказуемости. Исторический опыт, порождаемый экзистенцией как изначальной временной диспозицией по отношению к объемлющему, открыт бесконечности. Он несет в себе потенциал осмысленного мира, являющийся отправной точкой самопонимания и самоопределения постоянно превосходящей себя экзистенции. Герменевтическая проблематика философии Ясперса возникает именно потому, что экзистенция в своем порыве к самопревосхождению – самотрасцендированию – понимает себя, постоянно ищет свой образ в смысловом поле исторического опыта. В этом процессе происходит встреча бесконечности и времени, присутствующих в экзистенции.

Размышляя о специфике теоретизирования Ясперса, А.М. Олсон приходит к выводу о его герменевтическом характере: «Конечно же, имя Хайдеггера, обычно связывают с герменевтическим поиском древнего имени Бытия. Мы утверждаем, что Ясперс реабилитирует значение Трансцендентности таким образом, что во многом повторяет хайдеггеровскую трактовку Бытия» [9, р. XVII]. Он проводит сопоставление герменевтических идей Ясперса с построениями Р. Бульмана, а также говорит о их восприятии Х.Г. Гадамером и П. Рикёром [9, р. 146]. В несколько иной редакции аналогичная мысль звучит в работе П. Малаты, посвященной анализу взаимосвязи экзистенции и герменевтики в философии Ясперса: «Самораскрытие человеческого бытия как существования должно сопровождаться утверждением, ссылающимся на его присутствие в мире культуры» [7, р. 221]. Человеческое самопроектирование предстает, по Ясперсу, как неотрывное от герменевтической интерпретации шифров трансценденции, явленных в культуре и ставших достоянием исторического опыта.

В силу того, что исторический опыт принадлежит конечному субъекту, находящемуся в определенной совокупности коммуникативных связей с другими людьми в конкретной ситуации пространства и времени, он обладает, в понимании Ясперса, неповторимостью и открытостью будущему. Субъект как его носитель из ситуации уходящего в небытие настоящего открыт грядущему. Одновременно острота его постижения времени обусловлена и тем, что он сопричастен неизречимой вечности и бесконечности объемлющего, данного ему вместе с его экзистенцией. Присутствие в человеке потока явленных во времени событий порождает феноменологически уверенность в постоянстве исторического измерения жизни, хотя рассудок позволяет предположить, что однажды может наступить финал истории, порожденный не только глобальной космической катастрофой, но и трагическим стечением ее внутренних коллизий, способных дать эффект самоистребления человеческого сообщества. Пока же исторический опыт не иссякает и событийно пополняется, он взывает к постоянному смысловому переосмыслению собственного содержания. «История – это одновременно происходящее и его самосознание, история и знание истории. Такая история как бы со всех сторон граничит с бездной» [3, с. 243]. Весь вопрос, однако, в том, как наполнить смыслом эту открытую и непрерывно трансформирующуюся целостность, которая мыслима человеком как таковая при осознании индивидуальной неповторимости созидающих ее событий.

В своей интерпретации герменевтической проблематики Ясперс опирается во многом на основоположения предшествующей «критики исторического разума», осуществленной теоретиками неокантианства и философии жизни. Исторический опыт связан, в его истолковании, с осознанием единично неповторимого с позиций живущего во времени субъекта, являющегося его носителем. Подобно неокантианцам Баден-

ской школы, Ясперс проводит оппозицию идиографического подхода, присущего наукам о культуре, и номотетической стратегии наук о природе, хотя и не употребляет этой терминологии. При этом, принимая мыслительные ходы неокантианского образца, он в своем определении гуманитарного знания склоняется к его истолкованию как «науки о духе», то есть следует в фарватере академической философии жизни В. Дильтея.

«Человек историчен только как духовное существо, но не как существо природное... Предметом исследования, и мы можем, правда, стать для себя в качестве природного существа, в качестве конкретного проявления всеобщего, реальных индивидуумов. В истории же мы видим в себе носителей свободы, серьезного решения и независимости от всего мира, видим в себе экзистенцию, дух» [3, с. 249], – замечает Ясперс. Получается, что науки о духе, и история в частности, по своему предмету и методу ориентированы на постижение уникально неповторимого: они видят в деяниях человека нередуцируемое к объектно-вещным факторам проявление свободы, которое подвластно фиксации в логике индивидуализирующих понятий. В данной связи Ясперс прямо не упоминает об установке В. Виндельбанда и Г. Риккерта, но склоняется к их видению особенностей исторического познания как идиографического по своей сути. Одновременно он завуалированно критикует крайний идиографизм риккертского толка и говорит об эффективности для понимания процедур обобщения исторического опыта теории идеальных типов М. Вебера. Сам вариант синтеза положений неокантианства и философии жизни, развиваемый им в границах собственного герменевтического подхода, в определенной мере схож с маршрутом формирования мысли Г. Зиммеля.

Герменевтика предполагает включение в целостный горизонт понимания интересующих субъекта индивидуально-неповторимых исторических феноменов, использование для этого процедуры поиска новых смыслов – интерпретации. У Ясперса, который не обсуждает детально сложившийся еще в сочинениях Ф. Шлейермахера и В. Дильтея категориальный аппарат герменевтики, проблематика круговой структуры понимания, взаимосвязи в ней целого и части расшифровывается через обращение к решающей роли в этом процессе целостности исторического опыта. Ведь именно он сопряжен не только с рассудочным «препарированием» единичного сознанием вообще, но и с наделением его смыслом, рождаемым идейным арсеналом духа, и верой, которые задают целостную перспективу мировидения.

Используя ресурс разума и веры в объемлющее, исторический опыт, по Ясперсу, опирается одновременно на представление о мире, который предстает в его диахронии как детализированное сознанием вообще на базе существования и одновременно открытое осмысленное целое. В отличие от Р.Дж. Коллингвуда, Ясперс прямо не говорит о идее истории как синтетическом начале, задающем возможность объять необъят-

ное множество исторических феноменов, хотя подразумевает возможность конструирования таковой духом на базе веровательного принципа. Ведь именно поэтому в контексте опыта истории он ищет гипотетическое основание организации его целостности – философскую веру.

Помимо уникальности единичных явлений, содержащихся в историческом опыте, базовой характеристикой такового, по Ясперсу, выступает его данность как постоянного становления – стадии перехода. Рассуждая об этом феномене, он со всей очевидностью апеллирует к ницшеанскому учению о вечном возвращении. В постижении истории сквозь призму человеческого опыта это обстоятельство явлено с особой остротой. «В истории существенно только одно – способность человека вспоминать, а тем самым и сохранять то, что было, как фактор грядущего» [3, с. 253]. Очевидно, что, рассуждая о преходящей череде истинного видения минувшего сквозь призму настоящего и его неполноте, Ясперс солидаризируется с перспективизмом Ницше, резюмировавшем в эпистемологической плоскости общий онтологический пафос его учения о вечном возвращении. При этом с особой остротой возникает вновь вопрос о том, как в подобной ситуации возвращения момента минувшего в настоящем, чреватом гибелью под натиском неумолимого будущего, возможно осознание индивидуального как части осмысленной целостности истории.

Ясперс полагал, что осознать смысловую целостность истории и отдельных конституирующих ее уникальных явлений можно лишь путем обнаружения на базе самого опыта общего принципа, придающего ему смысловую целостность. Таковым и стал для него принцип философской веры. Он позволяет придать единый смысл историческому опыту, не нивелируя всего уникального, что обнаруживается во временной динамике становления глобального человеческого сообщества. Любая иная рассудочная универсализация определенных тенденций истории может исказить их смысл и привести к неверному видению актуальной целостности исторического опыта. Так происходит, на взгляд Ясперса, когда исторически индивидуальное объективируется и подводится под номологическое обобщение. Этого не случается при введении для обобщения исторического опыта принципа философской веры: он позволяет не только осмыслить единичные исторические события как уникальные, но и понять историю как целостность, как нечто неповторимое в свете неизречимости объемлющего.

На основе философской веры дух порождает идею открытого единства исторического опыта. «Единство – не фактическая данность, а цель. Быть может, единство истории возникает из того, что люди способны понять друг друга в идее единого, в единой истине, в мире духа, в котором все осмысленно соотносится друг с другом, все сопричастно друг другу, каким бы чуждым оно ни было» [3, с. 262]. В отличие от представителей немецкой классической философии и Маркса, Ясперс

отвергает прогрессистское истолкование идеи единства истории, организующей опыт ее постижения. Эта идея для него мыслится как вытекающая из допущения философской веры, придающей смысл событиям целостности исторического опыта и указующей на предполагаемую цель истории – нефинитность коммуникационного объединения народов и культур, которое инспирировано вертикалью коммуникации с непостижимым объемлющим. Непрестанно герменевтически истолковывающий нарастающий исторический опыт человек всегда устремлен одновременно в свободном творческом порыве к Абсолюту. Из ситуации человека Ясперс выводит его открытость будущему и незавершенность смыслового наполнения истории в свете потенциальной нефинитности ее постижения.

Выводы

Обратившись к аналитике исторического опыта, К. Ясперс показал его экзистенциальные основания и способ конституирования при опоре на существование, деятельность сознания вообще, духа и веры. Провозглашая принципиальное единство в его становлении разума и экзистенции, он опирался на синтез прежде всего наследия Августина, Канта, Кьеркегора и Ницше. Исторический опыт, задающий, в его понимании, осмысленную картину мира в единстве ее пространственного и временного измерения, был понят им как немислимый вне коммуникации, которая обладает интересубъективной составляющей и одновременно выводит человека в сферу трансцендентного, непрерывного стремления к Абсолюту. Исторический опыт справедливо рассматривался Ясперсом в онтологическом и эпистемологическом ракурсах, которые предстают как взаимодополнительные. Если в онтологическом плане он вырисовывается как опирающийся на принципиально необъективируемое объемлющее и экзистенцию, распростертую между временем и вечностью, то его наполнение осмысленными реалиями мира в его целостности и постоянном становлении фиксируемо при помощи эпистемологической рефлексии. Именно она открывает онтическую данность феноменов «мирности», отличающих исторический опыт, и выводит на базовые константы существования, которые порождают таковую.

Герменевтика рисуется Ясперсу как стратегия понимания смыслового единства и многообразия содержания истории экзистенциальным субъектом в ситуации ускользающего момента настоящего и вырисовывающихся контуров грядущего. Синтезируя в ее формате ранее сформулированные идеи неокантианства и философии жизни, он утверждает, что история сфокусирована, в отличие от наук о природе, на проявлениях свободной волевой активности человеческого субъекта, что запечатлевается в способе ее работы с организацией исторического опыта при помощи индивидуализирующих понятий, конструкций идеальных типов в духе М. Вебера. Являясь уникальным явлением в кос-

мическом масштабе, история всегда связана, по Ясперсу, с выявлением смысла единичных феноменов в границах ее целостности. Ясперс предложил оригинальную герменевтическую интерпретацию целостности опыта всемирной истории, опираясь на принцип решающей роли философской веры в универсализации связей между народами и культурами. Его религиозно-философское видение всеобщей истории притязает на надконфессиональность, поскольку философская вера трактуется им не как явление откровения, а в качестве обнаружимой в ткани исторического опыта, запечатлеваемой в его феноменах в осевое время и в последующие за ним периоды трансформации человеческого сообщества. Рассуждая о решающей роли философской веры в организации исторического опыта в его онтологическом измерении, Ясперс говорит о том, что осознание ее значимости позволяет сформулировать разуму идею истории, которая обнаруживает в открытой целостности ее событий непрерывное стремление человечества к цели объединения. Такое герменевтическое прочтение идеи истории как средства организации исторического опыта направлено против прогрессистских вариантов ее формулировки, представленных в немецкой классической философии и марксизме.

Список литературы

1. Ясперс К. Введение в философию. Минск: Пропилеи, 2000. 191 с.
2. Ясперс К. Кант: жизнь, труды, влияние. М.: Канон+, 2014. 415 с.
3. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // К. Ясперс Смысл и назначение истории. М.: Издательство политической литературы, 1991. С. 28–286.
4. Ясперс К. Разум и экзистенция // К. Ясперс Разум и экзистенция. М.: Канон+, 2013. С. 3–168.
5. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Издательство политической литературы, 1991. С. 420–508.
6. Ясперс К. Философия. Кн. 2. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. 448 с.
7. Malata P. Two Dimensions of Human Being in Karl Jaspers' Philosophy – Existence and Hermeneutics // *Analecta Husserliana. Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Book Three. Heralding the New Enlightenment.* Ed. by A-T. Tymieniecka, Vol. CV. Dordrecht, Heidelberg, London, N.Y.: Springer, 2010. P. 221–228.
8. Miron R. Karl Jaspers. From Selfhood to Being. Amsterdam, N.Y.: Rodopi, 2012. 278 p.
9. Olson A.M. Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers, 1979. 198 p.
10. Walters G.J. Jaspers's Philosophical Faith and Revelational Faith Today. Can the Two Faiths Meet in the Struggle for Human Liberation? // *Karl Jaspers. Philosopher among Philosophers. Philosoph unter Philosophen.* Ed. By R. Wisser and L. H. Ehrlich. Amsterdam: Rodopi, 1993. P. 217–227.

K. JASPERS: THE TRANSCENDENT SOURCE AND OPENNESS OF HISTORICAL EXPERIENCE

B.L. Gubman

Tver State University, Tver

The article is focused on the interpretation of historical experience in K. Jaspers's existential philosophy. In its format, the basic prerequisites for the constitution of historical experience in ontological and epistemological dimensions are analyzed. The dual opposite of the non-explicable existential foundations of the formation of historical experience and its ontic content, referring to the presence of a person in the world with its synchronous and diachronic dimension, is revealed. Historical experience is considered by Jaspers as arising in communication that takes place in intersubjective space, as well as in the dimension of contact between a human subject and the incomprehensible absolute foundation of the world. His hermeneutic approach to the interpretation of the meaning of world history in the light of the experience of its comprehension is analyzed in detail. Considering the historical experience in a supra-confessional perspective as containing the moment of the birth of philosophical faith in the axial time epoch, Jaspers proposed his own understanding of the idea of history as focused on the vision of its goal in the perspective of the movement towards the unification of mankind. The perspectivism of his approach finds expression in the understanding of openness and non-finiteness of reading the meaning of historical experience in the horizon of the present.

Keywords: *historical experience, existence, world, communication, Absolute, hermeneutics, philosophical faith, openness of history.*

Об авторе:

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

Author information:

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

УДК 1(091)

ОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ» В РАМКАХ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ Р.ДЖ. КОЛЛИНГВУДА¹

А.А. Аванесян

ФКУ НИИИТ ФСИН России, г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.203

Теория исторического познания Р.Дж. Коллингвуда выстраивается на основе методики воспроизведения интеллектуального опыта человека прошлого в современном контексте. Такой подход отводит ключевую роль в процессе исследования прошлого рефлексии историка, работа которой ориентирована на осмысление исторических свидетельств. В результате развития этих идей складывается представление о присущем историческому познанию характере опыта, отличающегося принципиальной незавершенностью, изменчивостью и способностью к самосовершенствованию.

Ключевые слова: философия истории, неогегельянство, рефлексия, исторический опыт.

Теория исторического познания Р.Дж. Коллингвуда продолжает неогегельянскую традицию, полагая в качестве фундамента исследования прошлого осмысление сохранившихся свидетельств. Рефлексивное движение мысли в этом подходе становится основополагающим принципом построения самостоятельной методики исторического исследования, фактом чего обосновывается научный характер знания о прошлом. Методологическая автономия истории как формы научного знания подкрепляется ее неразрывной связью с философией, ресурсы которой позволяют сформулировать взаимосвязанную картину развития событий прошлого и целостное видение исторического становления. Важнейшей частью этой системы осмысления познания прошлого оказывается утверждение активной роли исследователя. В конечном итоге именно от историка, его возможностей, эпистемологического инструментария, личностных особенностей зависит созданное им повествование о прошлом. Историческое познание, таким образом, оказывается сущностно укорененным в ситуации современности исследователя. Это видение наделяет познание прошлого характером опыта: историческое знание является продуктом осмысления источников, формируемого под влиянием индивидуальных способностей историка, а результат проведенной работы, в свою очередь, влияет на личность исследователя, способствуя дальнейшему развитию представлений о прошлом. В этом от-

© Аванесян А.А., 2021

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

ношении теория Р.Дж. Коллингвуда сближается с основополагающими идеями герменевтического подхода к философии истории.

Исследование коллингвудианского проекта исторической эпистемологии позволяет лучше понять процесс формирования и развития философской категории «исторический опыт», в которой нашли выражение различные особенности восприятия человеком прошлого. Работа в этом направлении имеет особое значение, поскольку высказанные британским философом в этой связи идеи оказали влияние на дальнейшее развитие как англо-американской аналитической школы философии истории, так и европейской континентальной традиции осмысления исторической проблематики.

Методика исторического познания

Принципиальной основой осмысления истории как формы знания в философии Р.Дж. Коллингвуда является ее атрибутирование в качестве одной из наук в общем ряду научных дисциплин. История не воспринимается радикальной иной, противостоящей в своей сущности естествознанию, познавательной дисциплиной [5, с. 443]. Вернее было бы сказать, что она отличается от прочих наук не более чем, например, геология отличается от физики. Исходя из этой позиции, критике, в частности, подвергается утверждаемое представителями Баденской школы неокантианства разделение на номотетические и идеографические науки [7, с. 169–170]. В соответствии с баденской доктриной методологическое различие между историей и естественными науками определяется исследовательским интересом и ценностной нагрузкой предмета исследования. Ученый исследует ценностно-нейтральные объекты, не представляющие интереса с точки зрения их индивидуальной уникальности, в то время как историку интересны именно сингулярные факты в их индивидуальности, однократные события, соотношенные с определенным родом общественной ценностью. Целью естествознания, таким образом, является обобщение, формирование нового знания путем выявления общих свойств объектов, предельной формой чего представляется открытие фундаментальных законов природы, история же ориентирована на как можно более точное описание единичных фактов.

Коллингвуд критикует само разделение операций обобщения и индивидуализации, утверждая, что одно неотделимо от другого: рассматривать в отдельности строго индивидуальное (чувственные данные) и строго обобщенное (научные понятия) можно только в качестве абстрактных терминов, на практике они предстают взаимосвязанными элементами единого конкретного объекта познания [5, с. 447–448]. В этом смысле термины, при помощи которых наука пытается объяснить чувственно воспринимаемые факты, и сами факты, интерпретируемые в терминах той или иной системы знания, не имеют независимого существования. Понимание фактов, характер их восприятия определяется

структурой интерпретации, которая, в свою очередь, формируется на основе фактов. Отдельные науки отличаются друг от друга именно способом интерпретации окружающей действительности, системой понятийного объяснения мира [5, с. 447]. История точно так же, как и остальные научные дисциплины обобщает, формируя собственную методику объяснения предмета исследования при помощи специфически исторических понятий [там же, с. 449]. Под наукой при этом понимается система обоснованного, методически выверенного знания, т. е. знания, основанного на проработанной методологии. Следует отметить, что в рамках Баденской школы тоже выделяется именно методологический критерий разделения наук. Но если для В. Виндельбанда и Г. Риккорта история и естествознание различными способами исследуют единую действительность, что фактически означает независимость методологии от предмета изучения – способ работы с объектом определяется целью исследования, а не характером объекта, то для Коллингвуда методика, а вместе с ней своеобразие и ценность исторического познания в своей сущности определена особенностью его предмета. Естественно-научные дисциплины изучают события (events), в то время как история призвана исследовать деяния (actions), поступки людей, в которых находит отражение их внутренний мир, духовная деятельность [7, с. 213]. Тем не менее разделение объектов научного исследования на events и actions не является эссенциальным: то, что историк изучает как деяния, в контексте другой научной дисциплины может быть рассмотрено как событие [8, с. 136]. В сферу исторического исследования вовлекаются те процессы, за которыми историк может проследить целесообразную деятельность человека, проявление рациональной активности.

Отличительной чертой исторических процессов видится то, что они выступают результатом человеческих действий, в которых можно выделить внешнюю сторону – то, что воспринимается наблюдателем со стороны, и внутреннюю сторону – ход мыслей или эмоции человека, побудившие к совершению определенных действий. В сравнении с этим, в природных процессах есть только внешняя сторона. Иными словами, в естественных процессах действует внешняя по отношению к предметам причинность и задача ученого, раскрыть причины тех изменений, которые происходят с объектами, выражением чего и оказываются естественные законы. Причины исторических событий, по мнению Коллингвуда, всегда внутренние [7, с. 214–215]. Чтобы их понять, необходимо раскрыть смысл поступков деятелей, т. е. понять ход их мыслей, цели, которые они перед собой ставили, способы достижения этих целей, которые им представлялись целесообразными, в конечном итоге – восстановить телеологию поступков людей прошлого. Чтобы понять человеческие поступки, требуется рациональное объяснение [8, с. 139]. Исторический метод исследования, с этой точки зрения, должен быть методом, ориентированным на постижение человеческого духа и его

проявлений, посредством него историк должен иметь возможность воспроизвести мысль человека прошлого. Задачей видится живая реконструкция рациональных суждений и мотиваций исторических деятелей [1]. Вместе с тем такая операция не полагается пассивным пониманием того, о чем думал человек прошлого, вчувствованием в его мышление. Коллингвуд пишет об активном восприятии, воспроизведении мысли прошлого в контексте знаний историка, то есть о критике воспроизводимых идей [7, с. 215]. Чтобы понять прошлое, исследователю необходимо проверить, выявить ошибки в суждениях изучаемых деятелей, оценить их значение и т. д. Возможность для этого заложена способностью к рефлексии.

Историческое мышление рефлексивное по своей сути [7, с. 307]. Именно способность осмыслять духовную деятельность сознания, т. е. думать не только об объекте мысли, но и о процессе мышления, позволяет воспроизвести интеллектуальный опыт человека прошлого в современном контексте. Рефлексия позволяет опосредовать мысль, абстрагировав ее от непосредственного потока психологических состояний субъекта. В этом смысле раскрывается двойственная, субъективно-объективная природа мысли [3, с. 444]. С одной стороны, она входит в комплекс естественных переживаний человека, поток непосредственных чувств и эмоций им испытываемых, но в то же время она способна выражать знание, а значит передавать информацию. Эта информация может быть воспринята другим субъектом и воспроизведена в ином контексте. Историк не может испытать те же чувства, которые испытывал Евклид в момент выведения доказательства теоремы о равенстве углов при основании равнобедренных треугольников, но понять ход его мысли, повторив его доказательство и воспроизведя тем самым уже полученное Евклидом знание, возможно. Такой подход накладывает очевидное ограничение на методологию постижения прошлого – познаваемы только рациональные, целесообразные действия исторических деятелей [7, с. 312–313]. Более того, историку должны быть понятны мотивы и движущие силы, направлявшие действия человека прошлого. Неустрашимой предпосылкой исторического познания в этой концепции оказывается допущение некоторого рода духовной связи прошлого с современностью. Прошлое познаваемо постольку, поскольку в настоящем продолжают жить и быть понятными способы мышления человека того времени [4, с. 378]. Результат применения предложенной Коллингвудом методологии напрямую зависит от ответа на вопрос, до какой степени современному человеку может быть понятен интеллектуальный опыт совершенно иной социокультурной реальности [1].

Приведенное возражение, безусловно, высвечивает одну из слабых сторон эпистемологической доктрины Коллингвуда, однако вместе с тем оно несколько смещает акцент с центрального пункта философских размышлений британского философа, для которого познание про-

шлого конституируется, в первую очередь, рефлексией исследователя. Задачей историка видится не восстановление в точности мысли человека прошлого такой, какой она представлялась в то время, не переживание той же самой мысли, но осмысление этой мысли в контексте тех знаний и при помощи того инструментария, которыми обладает историк. Научно обоснованное познание прошлого в этом подходе оказывается возможным, поскольку исследователь, воспроизводя опыт человека прошлого, не делает его своим собственным опытом, но рефлексивно включает опыт прошлого в контекст своих размышлений, дистанцируясь от них [7, с. 174], переживая свой собственный опыт познания. Ретроспективный взгляд из настоящего в прошлое, сама позиция, которую занимает исследователь, формирует определенного рода подход к рассматриваемым событиям. Историк всегда доступна информация, которой не обладали непосредственные действующие лица. Анализируя конкретные решения людей, историк осмысляет их, имея представление о том, к чему они привели, а значит он может принять решение об их правильности или ошибочности и вписать отдельные события в более широкий контекст исторического процесса, что очевидным образом дополняет полученные знания. Другой важной составляющей концепции Коллингвуда является особое внимание к тому, что историк недоступно непосредственное восприятие мысли человека прошлого. Исследуемые им события, факты, которыми занимается история, не могут быть наблюдаемы, их необходимо восстановить на основе сохранившихся свидетельств. Таким образом, рефлексия историка, целью которой является воспроизведение и понимание рациональных мотивов, причин и целей актов исторических деятелей, фактически направлена не на саму эту интеллектуальную деятельность, но на исторические источники, в которых она могла получить отражение.

Поскольку предмет исторического исследования не обладает актуальным присутствием в настоящем и недоступен для непосредственного наблюдения, задачей историка полагается реконструкция изучаемых событий [7, с. 97]. Работа историка не ограничивается выявлением причин произошедшего, он должен не только объяснить, почему произошли конкретные события прошлого, но и установить, что это были за события, реконструировать их. Причем в понимании Коллингвуда это не два разных этапа исследования, ведь восстанавливая рациональные причины действий участников событий, историк одновременно понимает и смысл происходивших процессов [9, с. 44–45]. Единственным способом решения такой задачи видится исследование сохранившихся от интересующих историка событий документов. Исторический источник выступает ключевым элементом познания прошлого. Однако, будучи ключевым элементом, он не является самостоятельной составляющей познания прошлого. Опираясь на наследие английской школы критической философии истории, равно как и на свой собственный опыт архео-

лога, Коллингвуд рассматривает сообщения источников в качестве ресурса информации, который историк может использовать в своей работе [2, с. 69]. Без сохранившихся документов или артефактов невозможно восстановить исторические факты, но источники не содержат в себе факты в готовом виде. Историк должен проверять содержащуюся в свидетельствах информацию, задавать вопросы, пытаться свои источники, чтобы добыть интересующие его сведения [7, с. 269–270]. Подлинно научная история, в отличие от истории компилятивной, которая механически инкорпорирует информацию из аутентичных источников, проводит критику, пытаясь не только проверить достоверность передаваемых сведений, но и выявить ту информацию о прошлом, которая содержится в них не артикулировано. Для отвергаемой Коллингвудом истории «ножниц и клея» характерно восприятие источника в качестве авторитетного свидетельства о каком-либо событии [8, с. 116]. Применение этого подхода на практике предоставляет возможность отделить исторически ценные источники информации от свидетельств, не заслуживающих внимания исследователя. В частности, для исторической науки XIX в. характерен спор о возможности использовать в качестве источника знаний по истории Древней Греции гомеровского эпоса. Положение, которое занимает историк при такой парадигме, неизбежно оказывается пассивно, его задача сводится к объединению информации, содержащейся в отобранных источниках. Единственной доступной критикой при этом является решение вопроса о том, возможны ли описываемые в свидетельствах события в соответствии с известными законами развития [8, с. 119–120].

Согласно концепции Коллингвуда, исследователь прошлого занимает активную позицию по отношению к свидетельствам. Получаемое в результате его работы знание зависит не только от качества находящихся в его распоряжении источников, но и от умения правильно работать с ними. Такое восприятие исторических источников формирует проблемный подход в качестве основы методологии исторического познания. Определяя сущность истории, британский философ особо подчеркивает, что она является научным исследованием, т. е. попыткой ответить на вопросы, которыми задается исследователь [7, с. 9]. Тематика исследования определяется не набором источников, доступных для изучения, а той проблемой, решить которую пытается историк. Именно отталкиваясь от поставленной проблематики, исследователь отбирает свидетельства и ставит вопросы к ним. Активная позиция историка изменяет отношение к источникам и методику работы с ними. Развиваемая доктрина предлагает рассматривать свидетельства в качестве улики, при помощи которых исследователь находит ответы на интересующие его вопросы. Точно так же, как и детектив, историк должен на основе сохранившихся свидетельств сформировать воображаемую картину произошедших событий [7, с. 243], и так же, как и в случае расследова-

ния преступления, убедительность сконструированной версии определяется собранными доказательствами. В этом подходе не существует исторического источника самого по себе, независимого от исследования, как не существует улики, одинаково работающей в разных преступлениях одного класса. Каждое исследование требует таких источников, которые позволят решить поставленную проблему, достаточность свидетельств определяет только вопросом о том, достигается ли при их помощи заявленная цель исследования. Строго говоря, источником может стать любой объект, который исследователь способен использовать в качестве свидетельства об интересующих его событиях. В контексте предложенной Коллингвудом методики вопроса и ответа результат исследования определяется профессионализмом историка, его умением извлекать из источника необходимую для ответов на поставленные вопросы информацию. С другой стороны, чтобы стать источником, артефакт или документ должен быть осмыслен как свидетельство о событиях прошлого – только то, что используется историком в качестве свидетельства, становится источником [7, с. 12].

Через интерпретацию источников исследователь понимает прошлое. С этой точки зрения источник представляет историческую ценность не потому, что он передает информацию о событиях прошлого, но в первую очередь потому, что запечатлевает в себе мысли людей прошлого. Будучи продуктом иной исторической эпохи, источник, так или иначе, уже своим существованием хранит важную информацию о прошлом – о методах его изготовления и функционирования, о способах письма, если это письменный источник, языке и т. д. В рамках рассматриваемой доктрины акцентируется внимание именно на том, что путем анализа сохранившихся свидетельств историк может восстановить способы мышления прошлого. В этом смысле, исследователь через источники как бы ведет диалог с прошлым. Такое видение сближает коллингвудианскую стратегию осмысления исторического познания с европейской традицией исторической герменевтики. Логику вопроса и ответа в качестве системы герменевтики рассматривает, в частности, Л. Минк [10]. Отдельно следует подчеркнуть, что утверждение интерпретации свидетельств в качестве основы методики исторического познания сближает теорию Коллингвуда с учением крупнейшего представителя герменевтического направления середины XX в. Х.-Г. Гадамера еще и тем, что отводит особую роль историографии рассматриваемой проблемы. Историк приступает к анализу источников в исторически заданной исследовательской ситуации. Свидетельства раскрывают себя в контексте сложившейся традиции осмысления, каждый исследователь подходит к изучению проблемы, уже имея определенное представление о ее состоянии и характере доступных документов, своим трудом он продолжает эту историографическую линию. Историческое познание, таким образом, оказывается знанием, привязанным к ситуации современ-

ности, изменчивым и непрестанно развивающимся. Познание прошлого коренится в настоящем [7, с. 60], проявляясь как взгляд на прошлое из исторически сложившейся герменевтической ситуации, и чем богаче историографическая традиция изучения некоторой проблемы, тем больше информации можно извлечь из конкретного источника [7, с. 247], уже постольку, поскольку эта традиция предлагает большее количество различных интерпретаций изучаемого свидетельства. Каждое исследование выражает глубоко индивидуальное видение изучаемых событий, но вместе с тем оно обогащает общее понимание прошлого. Историческое познание развивается в конкретных проявлениях исследовательской мысли, в диалоге между которыми формируется понимание прошлого.

Идея истории

Сформулированный на основе логики вопроса и ответа подход к интерпретации исторических источников позволяет выстроить плодотворную, но ограниченную методiku познания прошлого. Строго говоря, в соответствии с доктриной Коллингвуда собственно исторический способ познания применим исключительно к деяниям, событиям, в которых проявляется рациональная активность человека прошлого. Понять можно только проявления разума. Однако сведения источников очень часто бывают обрывочными, не освещая все интересующие исследователя подробности, равно как проблематичным, с предложенной точки зрения, представляется установление взаимосвязи между отдельными событиями прошлого. Коллингвудианский метод постижения прошлого ориентирован на исследование единичных фактов. С целью формулирования возможности показать связь между ними, выстроить целостный последовательный исторический нарратив британский философ, выходя за пределы исторической методологии, обращается к философии. И если познание единичных событий осмысляется в духе рефлексивного неогегельянского подхода, то проблема построения целостного повествования о прошлом в большей степени опирается на кантианскую линию трансцендентальной философии. Британский философ развивает концепцию априорного воображения как фундаментальной основы осмысления прошлого. В соответствии с этой идеей, историк, используя доступные свидетельства, должен выстроить воображаемую картину развития событий. Воображение позволяет экстраполировать полученные из отдельных сообщений сведения, устанавливая между ними связи: достоверно зная из источников, что Цезарь в один день находился в Риме, а в другой – в Галлии, историк, даже не находя свидетельств о проделанном пути, должен связать между собой эти сообщения, заключив, что Цезарь отправился из Рима в Галлию [7, с. 240–241].

Принципиально важен априорный характер этой работы воображения. Историк не нужно привлекать дополнительные знания из других областей или произвольно придумывать дополнительные детали, чтобы сделать необходимый вывод из рассматриваемых свидетельств. Воображение может пойти дальше, насыщая конструируемую картину подробностями, которые не могут быть подтверждены источниками, однако это уже окажется выходом за пределы научной истории в сферу художественного творчества. Коллингвуд подчеркивает необходимость осторожного и корректного применения этого инструмента. Устанавливаемые связи должны быть произвольными, необходимыми, иметь характер именно доопытного знания, проистекающего из базовых структур рационального мышления. Историческая картина событий прошлого формируется как сеть воображаемых конструкций, связывающая строго зафиксированные на основе анализа свидетельств факты; достоверность и убедительность этой целостной картины зависит от количества надежно установленных фактов и должной аккуратности при проведении связующих их нитей [7, с. 242]. При этом нельзя выделить иерархию или определить последовательность осуществления двух составляющих исторического познания. Фиксация отдельных событий столь же зависит от устанавливаемых между ними связей, как и связи зависят от зафиксированных событий [9, с. 197]. Единичные факты должны быть вписаны в общую картину. Установленная на основе уже достоверно известных фактов воображаемая структура развития событий прошлого сама оказывается инстанцией критики и проверки отдельных фактов. Если историк формулирует в целом непротиворечивую взаимосвязанную цепь событий, но какие-то единичные свидетельства выбиваются из общей картины, то это является обоснованным поводом для сомнения в их достоверности и, возможно, даже основанием для отказа от них [7, с. 244–245]. С другой стороны, столь же верно было бы сказать, что вновь установленный факт, достоверность которого не вызывает обоснованного сомнения, может кардинально изменить уже устоявшееся видение прошлого. Конструируемое представление о прошлом приобретает силу надежного исторического знания, если непротиворечиво абсорбирует установленные историком факты. Сформулированное же таким способом видение само становится критерием достоверности знания о событиях прошлого.

Этот ход размышлений приводит Коллингвуда к мысли о том, что единственным надежным критерием исторической истины может быть только фундаментальная идея истории – идея воображаемой картины прошлого [7, с. 248]. Априорная в терминологии Канта идея, принадлежащая каждому человеку на уровне структуры сознания, предшествует непосредственному опыту работы по изучению прошлого и не может в точности быть соотнесена с известными историком фактами. Тем не менее каждый исследователь, приступая к изучению некоторой про-

блемы, вне зависимости от уровня подготовленности или доступных и уже изученных источников обладает представлением о том, каким прошлое должно быть. Формируемая им картина прошлого никогда не будет в точности и во всех деталях соответствовать этому представлению [7, с. 249], но именно это априорное видение истории представляется в качестве основополагающей предпосылки познания прошлого. Сформулированный таким образом эпистемологический фундамент познания прошлого позволяет Коллингвуду рассматривать историю в качестве формы мысли, которая сама себя объясняет, определяет, санкционирует, обосновывает и только от себя самой зависит [9, с. 200]. Вместе с тем следует отметить, что британский философ находит этот фундамент принципиальной автономии исторической науки фактически за пределами самой исторической мысли, на априорном уровне работы сознания.

Идея истории рассматривается абсолютной предпосылкой работы исторического мышления, выступая в качестве безусловно принимаемого историком самоочевидного комплекса представлений, в соответствии с принципами которого организуется его работа [3, с. 435]. Развивая эту мысль, Коллингвуд фактически утверждает метафизическую основу самой возможности познания прошлого. Выраженное таким образом восприятие эпистемологии истории дает повод охарактеризовать рассматриваемое учение как отрасль дескриптивной метафизики, целью которой предполагается разъяснение априорных концептов исторической дисциплины [8, с. 109]. В этом смысле теория абсолютных предпосылок продолжает кантовскую линию осмысления априорных основ мышления, конституирующих познавательную деятельность человека. Существенным отличием при этом является утверждение изменчивости абсолютных предпосылок. Если у Канта априорные идеи предстают общими для всех людей трансцендентальными и неизменными опорами когнитивных способностей, как бы видовым свойством человека, то в изложении Коллингвуда абсолютные предпосылки оказываются скорее классом нерелексивных верований, которые не могут быть поставлены под сомнения в рамках выстроенной на их платформе системы знания [12, с. 30]. Коллингвудовский подход предполагает обязательное наличие таких предпосылок в структуре мыслительной деятельности каждого человека, но не их общий характер для всех людей. Проявления работы этих априорных комплексов представлений может отличаться у представителей различных эпох и культур. Саму метафизику британский философ рассматривает в качестве дисциплины, ориентированной на исследование процесса развития абсолютных предпосылок, их изменения с течением времени [4, с. 360]. Характерно, что такое исследование предполагается проводить также в логике метода вопроса и ответа [9, с. 145–147], в связи с чем метафизика приобретает черты исторического познания по своей сути. Применительно к априорным основаниям

восприятия прошлого и исторического познания такой подход реализуется в I-IV частях «Идеи истории».

Коллингвуд рассматривает априорную идею истории на уровне парадигмы восприятия прошлого, выделяя характерные особенности манифестации исторического сознания в различные эпохи развития европейского общества и прослеживая путь становления истории как формы познания. Однако, наряду с таким широким взглядом, можно также попробовать выявить индивидуальные черты в восприятии прошлого и у каждого отдельного исследователя. Так, например, интерпретируя теорию исторического познания самого Коллингвуда, можно в качестве абсолютной предпосылки выделить допущение, согласно которому исследуемая историком реальность является продуктом рациональной деятельности человека [8, с. 106–107]. Так же, как Кант формулирует принцип объяснения «как если бы» для обоснования необходимости в естественно-научном исследовании подходить к природе, предполагая законосообразное устройство изучаемого объекта, так и Коллингвуд требует от историка рассматривать деяния человека прошлого, как если бы они осуществлялись разумно. Только таким образом, с его точки зрения, можно понять и объяснить прошлое. Иными словами, историк должен приступать к своей работе, предполагая рациональность событий прошлого не потому, что в каждом из них действительно проявлялось рациональное целеполагание, но потому, что, только допустив разумный характер поступков исторических деятелей, события прошлого можно рационально объяснить. Точно так же и идея истории функционирует в качестве целостного восприятия истории не потому, что такая целостность присуща процессу исторического становления, но потому, что исследователю прошлого в его работе необходим обобщенный, целостный взгляд на историю.

Развиваемый Коллингвудом подход к объяснению специфики исторической науки утверждает сущностную связь исторического и философского знания. Познание прошлого предстает всегда современным, изменчивым, с необходимостью предполагающим плюральность возможных интерпретаций знанием, которое реализуется в творчестве конкретных историков и напрямую зависит от их взглядов, убеждений и доступного исследовательского инструментария. Такое видение в своей основе тесно сближается со сформулированной Б. Кроче доктриной исторической эпистемологии. Вместе с тем, Коллингвуд подвергает критике крочеанский подход, характеризуя его как трансцендентальный натурализм [6, с. 268] и указывая на неубедительность тезиса о необходимости позитивного характера суждений о деяниях людей прошлого [6, с. 272], равно как и на неправильное, по его мнению, понимание сущности естественнонаучного метода познания [6, с. 275–276]. Однако несравненно более показательным и важным представляется сходство обоих мыслителей в восприятии истории как проявления рефлексивной

мысли конкретного исследователя прошлого, что приводит к утверждению знания о прошлом в качестве продукта индивидуального опыта исторического познания.

Познание прошлого как результат работы исторического опыта

Коллингвуд сближается с Кроче, развивая идею общего фундамента философского и исторического познания. Философия является рефлексией по своей сути, британский философ определяет ее как мысль второго порядка – мысль, осмысляющая процесс мышления [7, с. 1]. История, в свою очередь, согласно неогегельянскому подходу строится на основе рефлексии [7, с. 307], как осмысление способов мышления человека прошлого. Философия, таким образом, оказывается интегральной частью истории, вернее, философская подготовка необходима историку для квалифицированного выполнения его непосредственной работы. Исследование прошлого конституируется движением мысли исследователя. Методика этой работы определяется спецификой предмета изучения. Не имея прямого доступа к предмету, исследователь должен восстановить его в своем сознании, то есть сформировать воображаемый образ, характер которого определяется как состоянием источников, так и возможностями и навыками историка. Следствием такой особенности познания прошлого является его принципиальная индивидуальность и изменчивость. Понимание событий прошлого и отношение к ним разных исследователей может кардинально отличаться, даже если опирается на одинаковый набор исторических источников. Фактически, предмет исследования формируется, существует и обрабатывается только в сознании историка, что позволяет сделать вывод о том, что история как форма познания обладает характером опыта. Именно в свете такого видения в полной мере раскрывается утверждение имманентной современности исторического познания. Познание прошлого всегда современно не только потому, что осуществляется в исторически заданных условиях, но и потому, что оно является частью непосредственного опыта мыслительной деятельности конкретного исследователя и не имеет независимого от этой деятельности предмета.

Исследуя характер исторического опыта, Коллингвуд достаточно высоко оценивает работу, проведенную в этом направлении М. Оукшоттом. Коллингвуд соглашается с утверждением о том, что непосредственный опыт включает в себя рефлексию, мысль о предмете опыта, следствием чего оказывается вывод о вовлечении сведений, получаемых из исторических источников, в процесс осмысления прошлого. Сами эти сведения, тот вид, в котором они представляются историком, их понимание формируются в ходе исследования, в чем и видится работа исторического опыта. Продуцируемое в итоге знание принимает не форму приращения вновь открытого к уже известному знанию, но

форму трансформации уже известного под влиянием новых идей [11, с. 99], то есть в качестве переосмысления, раскрытия вновь обретенных значений событий прошлого. Прошлое в этом отношении воспринимается феноменом настоящего. Историк исследует то, что является частью его современного опыта, но делает это, как если бы оно было прошлым [11, с. 111]. Последний вывод вызывает критику Коллингвуда, который усматривает в нем отрицание самостоятельного характера исторического опыта – в изложении Оукшота он предстает модусом опыта философского осмысления современной реальности, применяемым к объекту, помещенному историком в воображаемое прошлое. Представленный в этом виде анализ предполагает строгую альтернативу, согласно которой объект осмысления может быть либо уже случившимся, мертвым прошлым, либо живым настоящим, а поскольку прошлое не обладает самостоятельным существованием, то частью опыта может стать только современный объект, ошибочно принятый за прошлое [7, с. 154–155]. Коллингвуд рассматривает объект исторического исследования принципиально иначе, определяя его как прошлое, живущее в настоящем [7, с. 158]. Возможность для такой характеристики определяется специфической процедуры воспроизведения. Ориентированная на постижение проявлений духовной активности человека прошлого коллингвудианская методика исторического познания предполагает возможность восстановления мысли человека прошлого в современном контексте. Рефлексия исследователя позволяет сделать мысль прошлого частью современности, не отрицая ее принадлежности к прошлому. Объект исторического познания, таким образом, оказывается одновременно и современным, и прошлым, а именно прошлым, осмысленным в настоящем историка.

В этом британский философ усматривает своеобразие исторического опыта, делающее его необходимой и уникальной формой осмысления реальности, которая позволяет вовлечь то, что принадлежит прошлому, в контекст современного движения мысли. С другой стороны, уже сам исторический опыт дает возможность раскрыть важную особенность, в принципе свойственную опыту, который по сути своей обладает историческим характером. Дело в том, что опыт может сам по себе быть объектом рефлексии [7, с. 8–9]. Осмысление прошлого опыта приводит к его преодолению, развитию, сущность опыта заключается в том, что он находится в процессе непрерывного становления, приводя к получению нового опыта. Движение на пути непрекращающегося обновления опыта прокладывается опять-таки способностью к рефлексии [7, с. 85]. Это свойство опыта ярко проявляется в работе историка. Будучи активным исследователем, он не просто воспринимает информацию исторических источников, но проводит их критику, проверяя и анализируя ее. Для проведения такой критики необходим критерий, в соответствии с которым окажется возможным сравнивать между собой

сообщения различных источников информации, оценивать достоверность и релевантность сведений и т. д. В качестве этого критерия выступает, в первую очередь, жизненный опыт историка, знания, полученные из других сфер, в том числе понимание естественных законов природы, равно как и его убеждения, ценности, особенности восприятия, черты характера. Но, что наиболее важно, рефлексия по поводу уже проведенной работы делает критерием исторического познания сам опыт анализа исторических свидетельств. В ходе работы с источниками историк приобретает опыт и оттачивает профессиональные умения исследовать прошлое. Только в непосредственной практике изучения прошлого можно научиться мыслить исторически [7, с. 139–140]. Осмысление уже проведенной работы позволяет историку совершенствоваться мастерство, чем больше исторических источников он проанализировал, тем профессиональнее он будет проводить исследования в дальнейшем. Даже возвращаясь к ранее уже рассмотренным проблемам, историк под влиянием вновь приобретенного опыта исторического исследования может изменить взгляд на них, по-иному представив и оценив события. История как особая форма познания, таким образом, сама становится высшим критерием работы исторической мысли. Приобретаемый опыт исторического мышления способствует развитию также и исторического воображения – чем более компетентным становится историк, тем более уверенно он пользуется доступными методами критики источников и экстраполяции сведений, полученных из них [7, с. 237]. В конечном итоге и фундаментальная идея истории, утверждающая общее восприятие, целостное представление о прошлом, не может оставаться неизменной, но конституируется и совершенствуется, возможно незаметно для самого историка, под влиянием развития его собственной исторической мысли.

Исторический характер опыта, раскрывающийся на примере познания прошлого, определяет его принципиальную незавершенность, открытость и внутреннюю предрасположенность к самосовершенствованию. Все эти черты свойственны и историческому познанию. Коллингвуд особо подчеркивает, что в истории, как и в любом другом серьезном деле, ни одно достижение не может быть окончательным [7, с. 248]. Все в исторической дисциплине подвержено непрестанному изменению: способы и подходы к работе, методы интерпретации свидетельств, понимание и оценки событий прошлого, само историческое познание и его проявления. Решая партикулярные проблемы, историк неизбежно открывает новое знание или переосмысляет старое, что само по себе ставит новые проблемы, требующие решения. Каждый исследователь застаёт определенное состояние исторической дисциплины в исторически заданных условиях, и своим трудом он способствует изменению и развитию самой истории, включаясь в общую традицию историографии. Каждое сочинение по истории может оказать влияние на пони-

мание прошлого, именно в контексте работы различных исследователей такое понимание формируется. В этом отношении личность историка, его индивидуальный опыт оказываются важнейшими факторами развития исторического познания. Но неизбежно и обратное влияние: исторический опыт, сама история как знание о прошлом участвуют в процессе формирования личности и мировоззрения, в том числе и людей, профессионально не занимающихся исторической наукой. В этом свете проявляется особое значение тезиса Коллингвуда, согласно которому ключевой целью истории как науки является самопознание человека [7, с. 10]. История решает эту задачу, не только исследуя деяния и духовный опыт человека прошлого, но и создавая возможность проанализировать мировоззрения человека через исследование особенностей индивидуального исторического опыта.

Р.Дж. Коллингвуд выстраивает эпистемологическую доктрину исторической науки, беря за основу методику интерпретации источников, которая призвана, используя логику вопроса и ответа, воспроизвести интеллектуальный опыт человека прошлого в контексте современного научного исследования. Это видение предполагает возможность преодолеть онтологический разрыв между прошлым и настоящим, утверждая идею вовлечения мысли прошлого, являющейся и навсегда остающейся частью прошлой реальности, в движение мысли исследователя. Так конституируется концепция исторического опыта как способа работы мышления, направленного на постижение предмета познания, не обладающего актуальным существованием в настоящем. Представление исторического познания в качестве специфического опыта позволяет обосновать автономию исторической дисциплины, внутри себя самой находящей необходимые для своего функционирования и самосовершенствования ресурсы. История предстает формой мысли, которая непрерывно меняется, реализуясь в единичных глубоко индивидуальных интерпретациях событий прошлого и будучи сущностно привязанной к ситуации современности. Каждое исследование с этой точки зрения рассматривается новым опытом взаимодействия с прошлым, который не может не оказывать влияния на своего автора, способствуя формированию и дальнейшему развитию понимания истории. Даже фундаментальная идея истории, определяемая Коллингвудом в качестве априорной, в свете работы исторического опыта меняет свое содержание. Выступая абсолютной предпосылкой исторического познания, в которой находит выражение обобщенный образ прошлого, целостное представление об истории, идея истории, необходимо принадлежащая сознанию историка и формирующаяся еще до начала работы со свидетельствами, оказывается подвержена трансформации и развитию под влиянием приобретаемого в ходе работы с историческими свидетельствами и углубления знаний о прошлом опыта. Формирующееся в итоге философских исканий Коллингвуда видение истории, характеризует ее

самостоятельным способом познания, чей предмет конструируется и существует в рамках конкретного исследования, следствием чего оказывается принципиальная ситуативность, противоречивость, изменчивость представлений о событиях прошлого. Многообразие возможных интерпретаций и оценок по каждому вопросу предстает не только неустранимым свойством, но и достоинством исторического познания, оборачиваясь фактором, который способствует углублению понимания прошлого, совершенствованию и развитию исторической науки.

Список литературы

1. Джей М. Опыт эстетический и опыт исторический: констелляция XXI века // НЛО. 2009. № 5. [Электронный ресурс]. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2009/5/opyt-esteticheskij-i-opyt-istoricheskij-konstellyacziya-xxi-veka.html> (дата обращения: 10.08.2021).
2. Киссель М.А. «Критическая философия истории» в Великобритании // Вопросы истории. 1968. № 5. С. 63–75.
3. Киссель М.А. Р.Дж. Коллингвуд – историк и философ // Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. М.: «Наука», 1980. С. 418–460.
4. Коллингвуд Р.Дж. Автобиография // Идея истории. М.: «Наука», 1980. С. 321–417.
5. Collingwood R.G. Are history and science different kinds of knowledge? // Mind, New series, Vol. 31, № 124, 1922. [Электронный ресурс]. URL: <https://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/jbell/collingwood.pdf>. (дата обращения: 10.08.2021).
6. Collingwood R.G. Croce's Philosophy of History // The Hibbert Journal. 1921. XIX. P. 263–278.
7. Collingwood R.G. The Idea of History. Oxford: «Clarendon Press», 1946. 377 p.
8. D'Oro G. Collingwood and the Metaphysics of experience. Routledge, 2002. 192 p.
9. Dray W.H. History as Re-enactment: R.G. Collingwood's Idea of History. Oxford: «Clarendon Press», 1995. 347 p.
10. Mink L.O. Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R.G. Collingwood. Bloomington: Indiana University Press, 1969. 228 p.
11. Oakeshott M. Experience and its Modes. Cambridge: Cambridge University Press. 1933. 364 p.
12. Turner S. Collingwood and Weber vs. Mink: History after the Cognitive Turn // Journal of the Philosophy of History. 2011. Vol. 5, Is. 2. [Электронный ресурс]. URL: <http://faculty.cas.usf.edu/sturner5/Papers/CogSciencePapers/WebCollingwoodWeberMink.pdf>. (дата обращения: 10.08.2021).

**COMPREHENSION OF THE CONCEPT OF HISTORICAL
EXPERIENCE WITHIN THE FRAMEWORK OF
THE PHILOSOPHY OF HISTORY R.G. COLLINGWOOD**

A.A. Avanesyan

The Rlit of the FPS of Russia, Tver

The theory of historical knowledge by R.G. Collingwood is built on the basis of the method of re-enactment the intellectual experience of a person of the past in a modern context. This approach assigns a key role in the process of studying the past to the historian's reflection, whose work is focused on comprehending historical evidence. As a result of the development of these ideas formed the conception of historical knowledge that has a nature of experience, characterized by fundamental incompleteness, variability and the ability to self-improvement.

Keywords: *philosophy of history, Neo-Hegelianism, reflection, historical experience.*

Об авторе:

АВАНЕСЯН Артём Александрович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник отдела ИОФЭД ЦИО ФКУ НИИИТ ФСИН России, Тверь. SPIN-код: 3088-8338, e-mail: artemavanesian@yahoo.com

Author information:

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

УДК 930.1; 1(091)

КОНЦЕПТ СВОБОДЫ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ И. БЕРЛИНА

В.П. Потамская

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

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.220

Рассматривается трактовка И. Берлином концепта «свободы». Берлин сосредотачивается на дифференциации негативной и позитивной свободы, поддерживая негативную свободу, восходящую к классической английской политической философии. Понятие позитивной свободы связывается Берлином с континентальной мыслью – воззрениями Г.В.Ф. Гегеля, Ж.Ж. Руссо, И. Гердера и К. Маркса. Он указывает, что позитивная свобода может переродиться в свою противоположность – деспотизм. Негативная свобода, в свою очередь, не претерпевает превращения во что-то настолько далекое от ее изначального значения.

Ключевые слова: *история идей, свобода, политическая теория, история.*

Исайя Берлин – английский философ, историк идей, один из основателей современной либеральной политической философии. Характеризуя политическую теорию как философскую, которую невозможно свести к вопросам формального или эмпирического характера, он указывал, что основная цель подобных исследований состоит в том, чтобы оценить и усовершенствовать существующие способы мышления и использования слов, делая их «менее внутренне противоречивыми» и осознавая безграничный характер исследования [8, р. 1–19].

Историко-философскую и политическую мысль Берлина, как и любого другого человека, следует понимать как продукт его времени. Сочетание либеральных установок и плюрализма ценностей в его политической теории возможно трактовать как стремление сохранить то, что является достойным и цивилизованным, в эпоху печально известных политических экспериментов. Основной вопрос мира, современного Берлину, был связан с противостоянием двух глобальных политических систем, каждая из которых стремилась дать противоположные ответы относительно вопросов принуждения и подчинения [17]. Несмотря на преимущественно, антиутопический и антитоталитарный характер текстов, логика рассуждений Берлина не является предписывающей. Как либерал, придерживающийся в определенной степени скептицизма, он не решает поставленные задачи с абсолютной уверенностью. Довольно часто он завершает повествование, не формулируя строгого заключения, но представляя своим читателям значительный объем интеллектуальной истории.

© Потамская В.П., 2021

Одной из фундаментальных идей, историю которых прослеживается Берлин, является идея свободы. Наиболее известным вкладом в политическую теорию, вероятно, является эссе «Две концепции свободы», первоначально представленное в 1958 г. в качестве инаугурационной речи при вступлении на должность профессора социальной и политической теории в Оксфорде [17]. Свобода, являясь фундаментальным концептом, по словам Берлина, может лишаться своей первоначальной ценности в различных контекстах или применяться для обозначения диаметрально противоположных понятий. Поскольку для точного понимания идеи требуется нечто большее, чем знание семантического содержания термина, именно исторический подход, подразумевающий под собой размышление о природе истории как интеллектуальной деятельности, является необходимым при проведении подобных исследований [6, р. 2].

Берлин постоянно отстаивал свободу личности от принуждения и вторжения, как необходимую составляющую любой цивилизованной морали. Характеризуя утверждения о предопределенности происходящего предшествующими событиями как сомнительные, он представлял человека свободным, по крайней мере, в двух смыслах: «свободны не только в смысле способности делать то, что они выбирают..., но в смысле того, что тот или иной их выбор не предопределен независимыми от них причинами» [2]. Любые формы детерминизма влекут за собой устранение представления о свободе личности, поскольку объяснение происходящего будет осуществляться на основе действия выявляемых сил, реализующихся в историческом процессе. Следовательно, ответственными за происходящее являются не люди как действующие лица, а законы развития, предопределяющие ход истории [3, с. 163].

Одним из вопросов, который интересует Берлина, является история понятия свободы. Берлин не обнаружил формулировки данного концепта в древней истории, хотя его оппоненты «ссылаются... на предложения Отаны после смерти лже-Смердиса в пересказе Геродота, на прославленный пеон к свободе в погребальном слове Перикла, а также на речь Никия пред решающей битвой при Сиракузах (у Фукидида)» [6, р. 48–49], как на доказательство наличия существования личной свободы у греков. Но, как утверждал Берлин, подобные примеры не свидетельствуют от том, что человек может жить личными интересами, отойдя от общественной жизни, не теряя достоинства и не навлекая на себя презрения. Представление о личной свободе как о наличии неких границ, которые не может пересекать общественная и светская власть, не являлось основополагающим для эпохи античности, несмотря на наличие у древних греков прав, ассоциируемых со свободной личностью. Более того, вопрос о свободе воли, сопряженный с понятием личной свободы, не рассматривался как отдельная проблема до философии стоицизма, а концепт разнообразия не разрабатывался вплоть до эпохи

Возрождения [6, р. 51]. Поэтому можно предположить, что понятие личной свободы является «результатом капиталистического развития, причем эта система ценностей включает в себя, наряду с ним, такие понятия, как права личности, важность личной независимости и личных взаимоотношений и т.п.» [6, р. 50–51].

Свобода в трактовке Берлина, во-первых, представляет собой «свободу от цепей, от тюрьмы, от порабощения другими». Во-вторых, смыслы, вкладываемые в данный термин могут быть выражены следующим образом: свобода подразумевает под собой «не только отсутствие неудовлетворенности, но отсутствие препятствий для возможностей выбора и деятельности – отсутствие преград на путях, которые человек может избрать» [6, р. 48–49].

Тем самым свобода, исследуемая Берлином, подразумевает под собой скорее возможность действия, но не само действие, следовательно, реализация этой возможности не является обязательной. Свобода подразумевает наличие множества дорог, по которым может идти человек, независимо от своего выбора, а не стремление постепенного избавления от желаний, исполнению которых может что-либо препятствовать [4, с. 97–99].

Придерживаясь ценностного плюрализма, Берлин никогда не был уверен в единственном правильном способе концептуализации свободы, это было бы равносильно попытке установить гегемонию над использованием политической категории. Он сосредоточился на дифференциации негативной и позитивной свободы, формулируя их определения следующим образом. Позитивная свобода предполагает ответы на вопросы «Кто мной управляет?», «Кто определяет мои действия, мою жизнь?»; негативная свобода отвечает на вопрос: «Какова та область, в рамках которой субъекту – будь то человек или группа людей – разрешено или должно быть разрешено делать то, что он способен делать, или быть тем, кем он способен быть, не подвергаясь вмешательству со стороны других людей?» [6].

Концептуальное разделение, принятое Берлином, не является полностью новаторским. Вероятным источником подобных воззрений является разделение Б. Констаном свободы на свободу древних и современную свободу. К. Скиннер в качестве истоков концепции Берлина видит идеи *Д. Линда, адвоката и друга политического философа И. Бентама*. Следует отметить, что Берлин никогда не претендовал на оригинальность своих представлений, но он определенно начал дебаты о природе свободы, которые продолжаются и по сей день. В интервью С. Люксу Берлин указывал, что стремился к тому, чтобы обе концепции понимались как «антимарксистские, причем совершенно сознательно», и здесь он подтверждал доводы, высказанные его критиками, относительно того, что его оценку позитивной концепции свободы следует понимать не как общий или концептуальный аргумент, а скорее в этом

ограниченном контексте [13, р. 92–93]. Хотя может показаться, что две концепции свободы не разделены большой логической дистанцией, развитие позитивного и негативного понятий свободы осуществлялось в противоположных направлениях [1, с. 249].

По словам Я. Кука, дихотомия позитивной и негативной свобод Берлина является следствием применения лингвистического подхода в политической теории, направленного на совершенствование систематичности использования слов. «Две концепции свободы» не более чем просто описывают различные употребления слова «свобода», имевшие место в истории политической мысли, и Берлин является одним из тех мыслителей, кто исследует границы философии, вытекающие из лингвистического поворота, стремясь описать использование слов [10, р. 23]. Безусловно, при прочтении Берлина Кук учитывает историческое измерение «Двух концепций свободы», однако игнорирует тот факт, что Берлин также воспринимал дискурс тех, кто занимается политическим теоретизированием, как «языковую игру» и стремился облегчить изучение политики, проясняя значения соответствующих терминов.

Берлин указывал на тот факт, что в истории человеческой мысли существовало много разных способов понимания идеи свободы, и признавал, что идея допускает более чем один способ понимания или концептуализации. Различия между позитивной и негативной свободой обсуждаются Берлином в контексте «открытого противостояния», которое ведется между двумя системами идей, дающими разные и противоречивые ответы на вопросы послушания и принуждения [12, р. 217]. Он открыто поддерживал негативную свободу, подразумевающую наличие области, в которой человек может действовать без вмешательства со стороны окружающих [1, с. 238]. Чем шире область этого невмешательства, тем шире свобода человека. Подобная трактовка восходит к классической английской политической философии [1, с. 239]. Дж. Локк, Дж. Ст. Милль, Б. Констан, А. де Токвиль, с представлениями которых Берлин и связывал концепт негативной свободы, допускали, что должна существовать определенная минимальная область личной свободы, которая не должна нарушаться, поскольку именно она способствует созданию целей и их достижению. Классическая трактовка негативной концепции свободы, сформулированная Миллем, была направлена на защиту свободы от любого вмешательства [1, с. 245].

Утверждение, что определенная степень индивидуальной негативной свободы является необходимой составляющей, согласно Берлину, любой концепции свободы, вызвало ряд откликов. Одно из первых опровержений исходило от Дж. МакКаллума, утверждавшего, что должна существовать только одна триадическая концепция свободы, содержащая как «позитивные», так и «негативные» элементы, вместо двух диадических. «Когда речь идет о свободе индивида или индивидов, это свобода от некоторого принуждения, или стеснения, или вмеша-

тельства, или препятствия действию, бездействию» [14]. Вместе с тем МакКаллум не смог продемонстрировать, что концептуальное разделение Берлина бесполезно для изучения и уточнения политических идей. Как представляется, он соединил историческую аргументацию Берлина (концепции свободы возникают следующим образом) и гипотетический семантический аргумент – «свободу лучше всего понимать как две отдельные диадические концепции». Значительная критика идей Берлина содержится в работах республиканского толка, известными представителями которых являются К. Скиннер и Ф. Петтит.

Берлин соглашался со многими возражениями критиков: негативная свобода – необходимая часть достойного существования, но сама по себе она не составляет достойной человеческой жизни. Все ценности и добродетели, которые считаются объективными или основополагающими, должны рассматриваться во взаимосвязи друг с другом, при этом они могут быть конфликтующими и, следовательно, не могут быть полностью реализованы в одном обществе.

Хотя Берлин не ставил негативную свободу выше других моральных и политических ценностей, он утверждал, что негативная свобода является предпосылкой для «гуманного» общества [7, р. 216]. По сути, именно представления о том, что представляет собой негативная свобода, лежат в основе всего развития современной договорной политической мысли [5, с. 157]. Однако, как указывает Дж. Грей, связь между плюрализмом и приоритетом негативной свободы не является строго логическим следствием, поскольку существуют образы жизни, которые не ставят невмешательство в центр внимания, но тем не менее воплощают иные ценности, которые нельзя упускать из вида [11]. По мнению Ч. Тейлора, понятие свободы следует правильно понимать как «концепцию осуществления», а не только как «концепцию возможностей», на которую указывает негативная свобода Берлина. Отсюда следует, что свобода в качестве концепции осуществления должна предполагать некоторую степень автономии, без которой выбор между целями невыносим – по этой причине автономия, приписываемая Берлином позитивной свободе, фактически является основой всех концепций свободы. К. Скиннер, ведущий представитель Кембриджской школы интеллектуальной истории, бросил вызов существующей концепции негативной свободы, стремясь продемонстрировать, что в более ранней традиции мышления негативная идея свободы как простого непрепятствования индивидам, соединялась с идеями добродетелей и общественного служения. Предлагаемая форма свободы воплощена в классической и особенно римской республиканской теории гражданства [9]. Другим примером служит теория свободы Ф. Петтита, который пытался объединить негативную свободу и позитивную свободу, она также может быть понята как республиканский ответ Берлину.

Обратимся к формулировке Берлина концепта позитивной свободы. Само понятие позитивной свободы связывается Берлином с континентальной мыслью – Г.В.Ф. Гегелем, Ж.Ж. Руссо, И. Гердером и К. Марксом. Позитивная свобода является человеческой ценностью, целью, преследуемой людьми, и может быть старше, чем негативная свобода. Позитивная свобода предполагает ответ на вопрос: «Что или кто служит источником контроля или вмешательства и заставляет человека совершать это действие, а не какое-нибудь другое, или быть таким, а не другим?» [6]. Ее неотъемлемой частью является представление о том, что свобода определяется способностью граждан принимать участие в управлении.

Поскольку Берлин был сосредоточен на демонстрации различий негативной и позитивной форм свобод, он несколько ограничил обсуждение предпосылок и положений, на которых основывается понятие позитивной свободы, сосредоточив основное внимание на катастрофических политическим последствиях, вытекающих из нее. Он указывал, что позитивная свобода может переродиться в свою противоположность – деспотизм. Негативная свобода, в свою очередь, не претерпевает превращения во что-то настолько далекое от ее изначального значения. Вместе с тем утверждение Берлина состоит не в том, что концепт позитивной свободы ошибочен – при признании неизбежности авторитаризма, а в том, что определенная степень негативной свободы является предпосылкой либерального политического строя. Более того, Берлин сожалел о том, что в первом издании «Двух концепций» не указал, что позитивная свобода является достойной целью человека, хотя и исправил данную ситуацию во вступительном эссе [17].

Трактовка Берлина позитивной свободы вызвала волну критики, исходящей от тех, кто, будучи вдохновлен эгалитарным мышлением, скептически относился к негативной свободе, рассматриваемой как процедурная, нежели эффективная. К примеру, Й. Раз утверждал, что личная автономия, стремление «быть автором своей жизни» – это то, что важно и ценно вместе со свободой, а также то, что заставляет нас ценить поддерживающие свободу политические меры. Следовательно, человек ценит не невмешательство, а, скорее, тот факт, что определенная степень свободы дает возможность выбирать, по крайней мере частично, жизненный путь [12].

По мнению Берлина, позитивная свобода легко сочетается с метафизической, если не метафорической, концепцией коллективного «Я» в политических теориях, которые могут оправдать принуждение, сходное форме общества Руссо, где индивид, в жизни которого преобладает его низшее «Я» или личная воля, может быть «принужден к свободе» Высшим «Я» или Общей Волей, которая всегда нацелена на общие цели всего общества. По сути, одно из центральных рассуждений Берлина состоит в том, что с точки зрения истории позитивная свобода способствует «разделению личности» на две части и создает теоретическое

пространство для подобного маневра [1, с. 223–224]. Представление о «Я» расширяется и толкуется не как индивидуальное, а как что-то более всеобъемлющее, коллективное. Берлин видит потенциальную опасность подобного: эмпирическое «Я» может быть заменено на идеальное «Я», представленное в виде социального целого, к которому принадлежит индивид (народ, государство, церковь и т. д.) [1, с. 250]. Примером подобного служит концепция абсолютного духа Гегеля. При этом, в рамках концепции позитивной свободы поддерживается утверждение того, что люди принуждаются для их блага: «Затем я утверждаю, что лучше их самих знаю, в чем они действительно нуждаются... Но я могу пойти гораздо дальше. Я могу заявить, что их истинной целью является то, чему они, не осознавая своих устремлений, сознательно сопротивляются, поскольку в них сидит какая-то невидимая субстанция – их скрытая разумная воля или “подлинная” цель... и этот внутренний дух есть единственное “я”, заслуживающее того, чтобы его желания принимались во внимание» [1, с. 251].

Концепция позитивной свободы во многом основывается на четырех утверждениях, возникших в философии Просвещения: во-первых, единственной истинной целью людей является рациональное самоуправление; во-вторых, цели всех разумных существ должны неизбежно складываться в единую универсальную гармоничную модель, которую одни люди могут определить более ясно, чем другие; в-третьих, все конфликты происходят исключительно из-за столкновения разума с иррациональными или недостаточно рациональными элементами; в-четвертых, избежание конфликтов, не посягая на свободу человека, возможно, когда все люди станут полностью рациональными. В оценке Берлина, подобные предпосылки и концепция свободы, которую он считает производной от них, глубоко ошибочны и ответственны за многие невзгоды XX в.

Стремясь обобщить предположения, разделяемые такими мыслителями, как Спиноза, Гегель, Маркс, Руссо, Кант и Фихте, Берлин утверждал, что в границах позитивной свободы признавалось следующее: если моральные и политические проблемы являются подлинными, они должны быть полностью разрешимы, следовательно, должно существовать одно верное решение любой проблемы. Все истины в принципе могут быть открыты любым рациональным мыслителем. Исходя из этого предположения, проблема политической свободы может быть решена путем установления справедливого порядка, который дал бы каждому человеку всю свободу и являлся правильным решением всех возможных проблем.

Отмечая, что Кант подошел ближе всего к формулировке негативной концепции свободы, Берлин продолжил возражение: Милль и либералы стремились, чтобы люди могли реализовать как можно больше своих целей, не оценивая при этом их ценность, хотели, чтобы гра-

ницы между людьми были проведены исключительно для того, чтобы предотвратить столкновения между человеческими целями, рассматриваемыми как конечные, не подлежащие критике сами по себе. В свою очередь, Кант и подобные ему рационалисты не считали, что все цели являются равноценными. Для них пределы свободы определяются правилами разума, во имя которого может быть осуждено все, что не является рациональным, поэтому разнообразные личные цели могут быть подавлены, чтобы уступить место требованиям разума. Признание авторитета разума приводит к тому, что только рациональные цели могут быть истинными объектами настоящей природы свободного человека [1].

Толкования политической свободы, приводимые Берлином, многочисленны. Спиноза говорил, что «дети, хотя их и принуждают, не являются рабами», поскольку «повинуются приказаниям, отданным в их собственных интересах», а «подданный настоящего государства не раб, поскольку общие интересы должны включать и его собственные» [1]. Дж. Локк утверждал: «Там, где нет закона, нет и свободы, ибо разумные законы направлены на “истинные интересы” человека или “общее благо”» [1]. Ш. Монтескье видел в политической свободе не дозволение делать то, к чему стремится человек, а «возможность делать то, чего нам следует желать». Э. Берк отстаивал право индивида на ограничения в его собственных интересах, поскольку «предполагаемое согласие каждого разумного существа звучит в унисон заданному порядку вещей» [1, с. 271]. По словам Ж.-Ж. Руссо, если подчинение обществу сфер человеческой деятельности способствует созданию некоторой сущности, основанной на равенстве самопожертвования всех членов общества, то в подобной ситуации никто не будет заинтересован в нанесении вреда другому. И. Кант утверждал, что индивид отдавал свою «дикую и незаконную» свободу, чтобы затем вновь ее обрести в государстве, основанном на законе, и подобная свобода есть порождение собственной воли человека, действующей как законодатель [1, с. 271]. Общее предположение этих мыслителей, по Берлину, состояло в том, что рациональные цели «истинной» природы должны совпадать. Свобода – это не свобода делать то, что иррационально или неправильно. Принуждение эмпирических «Я» к правильному образцу – это не тирания, а освобождение.

Гердер, Гегель, Маркс верили, что понять мир – значит освободиться. Знание освобождает не потому, что открывает перед человеком значительное количество возможностей, а потому, что защищает людей от разочарований, ожидающих при стремлении достичь невозможного. «Я присваиваю его себе как законы логики, математики или физики, как правила искусства, как принципы, управляющие всем, что я понимаю и потому желаю, как рациональную цель, которая никогда не может меня обмануть» [1, с. 265]. Подобная позитивная доктрина об освобождении посредством разума лежит в основе многих националистических, коммунистических, авторитарных и тоталитарных учений, поскольку предпола-

гает единственный возможный ход исторического развития. Стало быть, понятие позитивной свободы является монистическим по своей природе – на поставленный вопрос существует единственный правильный ответ.

В контексте обсуждения идей Берлина значительное внимание привлекает критика К. Поппера. Он был одним из тех, кому Берлин прислал копию «Двух концепций свободы» после ее опубликования. Поппер согласился со многими позициями Берлина, в том числе дифференциацией свобод, демонстрацией опасности позитивной свободы, возражений против историцизма и декларации абсолютных прав человека. Однако его возражения вызывала трактовка Берлином принципа «*Sapere aude*» («Дерзай знать») и его перевода Кантом «Имей мужество использовать свой собственный разум». По мнению Берлина, принятие подобной максимы является примером позитивной свободы, поскольку здесь речь идет о том, кто является источником, определяющим, кем я могу быть или чем я могу заниматься. Поскольку «*sapere aude*» – это правило, которое я даю самому себе, оно представляет собой акт само-установки. Как представляется Попперу, подобный принцип не следует интерпретировать в подобном авторитарном ключе. Скорее, это антиавторитарный подход, поскольку поиск истины посредством критического обсуждения не может быть предосудительным [16]. Кроме того, по Попперу может существовать более простая идея позитивной свободы, дополняющая негативную свободу. Она может выражаться в попытке прожить свою жизнь так хорошо, насколько это возможно, экспериментах, стремлении осознать что-либо и испытывать уважение к другим и их ценностным оценкам. Представление рационализма как основы позитивной свободы кажется Попперу некорректным. Для него рациональность означает как готовность обращать внимание на критику аргументации, так и способность критически относиться к собственным взглядам, поэтому Берлин сам является рационалистом (в попперианском понимании критического рационализма). Также, иллюстрируя проблему эмпиризма и, более конкретно, индуктивизма, Поппер указывал, что гипотеза «все вороны черные» никогда не может быть доказана независимо от того, сколько черных воронов мы видим, но обнаружение белого ворона автоматически опровергнет ее. Сходным образом, независимо от того, сколько исторических случаев Берлин смог бы найти, чтобы продемонстрировать, что тоталитарные режимы являлись воплощением монистического политического мышления и вытекали из позитивной свободы, его доводы никогда не могут быть окончательными – скорее, они открыты для фальсификации [12, p. 226]. Однако следует отметить, утверждение того, что позитивная концепция свободы привела к тоталитаризму в истории, отличается от утверждения, что позитивная свобода всегда будет приводить к сходным явлениям, поскольку первое является ретроспективным утверждением о прошлом, а последнее является предиктивным относительно будущего, которое, по Берлину, невозможно предсказать. Его представление об истории как о

серии случайностей делает некорректным утверждение, что любая позитивная свобода обязательно приведет к тоталитаризму [6, р. 19].

Итак, для Берлина изучение политических идей требует как тщательного контекстного (текстового и исторического прочтение термина), так и понимания парадигмы, в терминах которой они выражались. Рассуждая на стыке истории идей и политической мысли, Берлин формулирует две основные концепции свободы, существующие в рамках западной философско-культурной традиции. Изначально они были достаточно близки по своему содержанию, но в ходе исторического развития данных понятий свобода, заключающаяся в том, чтобы быть собственным хозяином, и свобода, выражающаяся в том, чтобы человеку не препятствовали делать выбор, разошлись и, в конце концов, вступили в прямой конфликт друг с другом. Под негативной свободой Берлин понимает отсутствие препятствий, которые мешают совершению какого-либо действия. Негативное понимание свободы для Берлина является более фундаментальным, чем позитивное, поскольку для него любое толкование слова «свобода» должно включать в себя минимум негативной свободы. Позитивная свобода характеризуется как наличие возможности для реализации своих целей и заключается в том, чтобы быть хозяином самому себе. Она является исторически более опасной, нежели негативная свобода, поскольку предполагает реализацию одной предписанной формы жизни и потенциально может вести к деспотизму.

Список литературы

1. Берлин И. Две концепции свободы // Четыре эссе о свободе [Электронный ресурс]. URL: https://vtoraya-literatura.com/pdf/berlin_chetyre_esse_o_svobode_1992__ocr.pdf (дата обращения: 21.07.2021).
2. Берлин И. Политические идеи в XX в. // Четыре эссе о свободе [Электронный ресурс]. URL: https://vtoraya-literatura.com/pdf/berlin_chetyre_esse_o_svobode_1992__ocr.pdf (дата обращения: 21.07.2021).
3. Берлин И. Историческая неизбежность // Четыре эссе о свободе [Электронный ресурс]. URL: https://vtoraya-literatura.com/pdf/berlin_chetyre_esse_o_svobode_1992__ocr.pdf (дата обращения: 21.07.2021).
4. Грановская О.Л. Исая Берлин: политическая философия с русскими корнями // Вестн. Рус. христиан. гуманит. академии. 2015. Т. 16. Вып. 2. С. 93–105.
5. Скиннер К. Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы // Логос. 2013. № 2. С. 155–186.
6. Berlin I. Four essays on liberty. Oxford: Oxford University Press, 1990. 268 p.
7. Berlin I. Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press, 2002. 416 p.
8. Berlin I. The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas. Princeton: Princeton University Press, 2013. 384 p.
9. Charvet J. Quentin Skinner on the Idea of Freedom // Studies in Political Thought. 1993. № 5. P. 5–16.

10. Cook I. Reading Mill: Studies in Political Theory. L.: MacMillan, 1998. 194 p.
11. Gray J. Isaiah Berlin. Princeton: Princeton University Press, 1997. 183 p.
12. Hao Y. History, Method, and Pluralism. A Re-interpretation of Isaiah Berlin's Political Thought [Electronic resource]. URL: <http://etheses.lse.ac.uk/1832/1/U205195.pdf> (accessed: 07.07.2021).
13. Lukes S. Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes // Salmagundi. 1988. № 120. P. 52–134.
14. MacCallum G.C. Negative and Positive Liberty // Philosophy, Politics and Society / ed. by P. Laslett, W.G. Runciman, Q. Skinner. Oxford: Blackwell, 1972. P. 174–193.
15. Schmidt J. Isaiah Berlin & Karl Popper on Liberty & Enlightenment (Part II) [Electronic resource]. URL: <https://persistentenlightenment.com/2013/04/21/popperberlinpart2/> (accessed: 07.07.2021).
16. Schmidt J. Karl Popper & Isaiah Berlin on Liberty & Enlightenment (Part I) [Electronic resource]. URL: <https://persistentenlightenment.com/2013/04/14/popperberlinpart/> (accessed: 07.04.2021).
17. 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: 07.04.2021).

THE CONCEPT OF FREEDOM IN I. BERLIN'S INTELLECTUAL HISTORY

V.P. Potamskaya

Tver State Technical University, Tver

The article is devoted to I. Berlin's interpretation of the concept of «freedom». Berlin focuses on the differentiation of negative and positive freedom, supporting negative freedom that goes back to classical English political philosophy. Berlin connects the concept of positive freedom with continental thought – the views of G.V.F. Hegel, J.J. Rousseau, I. Herder and K. Marx. Berlin points out that positive freedom can be reborn into its opposite – despotism. Negative freedom, in turn, doesn't turn into something so far from its original meaning.

Keywords: *history of ideas, pluralism of values, political theory, history.*

Об авторе:

ПОТАМСКАЯ Вера Павловна – кандидат философских наук, доцент кафедры медиатехнологий и связей с общественностью ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. SPIN-код: 3657-9312, 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)

НЕИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЕ КОМПОНЕНТЫ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

И.А. Авдеев

ФГБОУ ВО «Московский государственный университет», г. Москва

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.231

В статье проблематизируются аспекты гуссерлевской феноменологии, которые становятся отправной точкой для новых феноменологических теорий. Эти теории преодолевают затруднения, с которыми сталкивается классическая феноменология, такие как данность истины, историчность субъекта и «пустые» интенции. Неклассические теории предлагают свое дополнительное поле рассмотрения, в котором данность феномена не обязательно носит интенциональный характер. Наиболее значимыми из них являются концепция «Другого» Э. Левинаса и «насыщенный феномен» Ж.-Л. Мариона. Показано, что данные проекты позволяют работать с новыми классами феноменов.

Ключевые слова: феноменология, постфеноменология, интенциональность, насыщенный феномен, Другой трансцендентальное Я, Гуссерль, Марион, Левинас.

Введение

Феноменология, возникшая как философская дисциплина в XX в., была весьма амбициозным проектом. Ее родоначальник Эдмунд Гуссерль предполагал сделать из нее строгую философскую науку, которая смогла бы стать общим местом, единым основанием всех наук. Но, несмотря на успехи начала пути, которые были обусловлены энергией как самого Гуссерля, так и его учеников, феноменология вскоре стала той философией, критика которой явилась отправной точкой для многих новых концепций. Сам Гуссерль в конце своей жизни несмотря на верность изначальному проекту сместил основные акценты своего учения с теоретических воззрений на более практические, касающиеся проблем этического существования человека в мире.

Проблематичные аспекты феноменологии Гуссерля

Разберем отдельные элементы теоретической модели Гуссерля значимые для нас в контексте последующего исследования.

Центральной особенностью феноменологического метода Гуссерля является интенциональный характер сознания. Его уникальность заключается в том, что акт сознания содержит в себе указание на конкретный предмет: «сознание есть сознание чего-либо» [4, с. 273]. «Под

© Авдеев И.А., 2021

интенциональностью мы понимали свойство переживания «быть сознанием чего-либо» [4, с. 262]. В любом сознательном акте или же акте интенционального схватывания можно различить два полюса, характеризующее его содержательную сторону, т. е. нозму, и действующую сторону – нозис. Гуссерль характеризует нозму следующим образом: «подобно восприятию, любое интенциональное переживание – это и составляет самую основу интенциональности – обладает “интенциональным объектом”, т. е. своим предметным смыслом. Иными словами: обладать смыслом, иметь что-нибудь на уме – это основной характер сознания вообще, которое благодаря этому есть не только переживание, но и переживание, обладающее смыслом, переживание и “ноэтическое”» [4, с. 286]. Однако содержание интенционального акта не является самостоятельным: «Ибо не бывает поэтического момента без специфически принадлежащего ему нозматического» [4, с. 298]. Нозис в свою очередь является тем аспектом феномена, который связан с субъектностью внимания. Гуссерль описывает нозис как направление взгляда и использует оптические метафоры: «Обычно внимание сравнивают с ярким светом, который освещает пространство... Изменения в степени освещенности не меняют являющееся в его собственном смысловом составе, однако свет и тьма модифицируют способ его явления, их следует находить и описывать в направлении взгляда на нозматический объект» [4, с. 295]. Важно подчеркнуть, что нозмато-ноэтический континуум, охарактеризованный выше, является именно континуумом, а не двумя частями составной феноменальной данности. Это одно из существенных черт гуссерлевской феноменологии, отличающее ее от сходных эпистемологических проектов, например от трансцендентальной эстетики Канта. Двойственность данности феномена подразумевает также двоякую направленность феноменологической работы, устремление к объективности, выраженное лозунгом «назад к самим вещам», является в то же время попыткой прояснения познающих структур субъекта. Для осуществления этой двойственной работы Гуссерлем была предложена серия феноменологических редукций (например, отказ от естественной установки, эпохэ). Все эти элементы феноменологического метода оказываются так или иначе связанными с представлением об интенциональности и ее работе, что придает феноменологии Гуссерля характер целостной самообосновывающейся системы.

Философия Гуссерля, понятая таким образом, является герметичным знанием, которое все-таки содержит в себе если не противоречия, то проблемы, которые не решаются с помощью самого феноменологического метода. Одной из таких проблем является данность феномена истины. Здесь возникает определенная недообоснованность положений феноменологического синтеза. Традиционное понимание истины как адекватности состоит в соответствии между знанием и предметом. У Гуссерля это соответствие превращается в акт созерцания. Исходя из

этого истина, по Гуссерлю, должна быть дана в качестве конкретного интенционального акта или его свойств, но тогда мы не можем интерпретировать истину как адекватацию, так как мы не можем установить соответствие между ноэтическим и ноэматическим полюсами, которые неразрывны друг с другом. Для такого понимания истины их надо было бы противопоставить друг другу, а с точки зрения феноменологического проекта это невозможно. Таким образом, интенциональность лишается свойства определить некоторое внешнее как истинное. Конечно, данное затруднение делает невозможным работу с некоторыми типами феноменов, в которых, как представляется, истина присутствует непосредственно (см. [12]). Но данное затруднение не подрывает проект гуссерлевской феноменологии в целом, так как иерархия феноменов не является для Гуссерля важной.

Следующим затруднением философии Гуссерля будет историчность субъекта и производства им идеальных объектов. Ввиду того, что идеальные объекты произведены в конкретном историческом моменте, а способом их данности является знак, то указание сущностно ситуативно – в нем всегда присутствует момент эмпирики, случайности, привязанности к месту, действию, к конкретным обстоятельствам того, кто указывает и кому указывают. Знак оказывается значимым в контексте конкретной коммуникативной ситуации, которая носит не трансцендентный, а эмпирический характер. Таким образом, феноменологический синтез, отказываясь от естественной установки, не может произвести идеальности сам по себе. Он должен был бы тогда указывать на вневременность того, на что направлено интенция, а для этого ему было необходимо постулировать наличие феноменов внеисторического типа, что похоже на мир идей Платона и влечет за собой все те проблемы, с которыми Гуссерль пытался бороться.

Наконец, еще одна проблема, важная для критики гуссерлевского проекта – это проблема значения противоречивых высказываний. Если высказывание противоречиво, то созерцания предмета оказывается пустыми, что выходит за рамки работы феноменологического метода, так как сознание – это всегда сознание о чем-либо. Как отмечает Ж. Деррида: «речь может пребывать в полном соответствии со своей сущностью, несмотря на свою ложность» (цит. по: [10]).

Для наглядной иллюстрации работы феноменологического метода и его недостатков мы можем применить в качестве метафоры работу кинокамеры. В этом примере кинокамера демонстрирует своеобразный принцип действия трансцендентального субъекта, где пленка – это результат синтеза процесса феноменализации. Объектив – это интенциональный взгляд, направленный на проявления данного мира, который в дальнейшем предстает, при условии отказа от естественной установки, как последовательность кадров. С точки зрения феноменологии Гуссерля, само содержание кадра не существенно для анализа принципа дей-

ствия кинокамеры, но тогда возникает ряд проблем. Если внутри феноменологического метода существует устремленность выделять определенные феномены как истинные, тогда это должно было бы быть обусловлено либо вниманием к содержанию кадра и концентрации на нозматическом полюсе, либо к принципу работы самой кинокамеры (вниманием к нозитическому), однако эти полюсы неразрывны и существуют как континуум, что не позволяет трактовать истину как адекватацию, а соответственно мы с необходимостью должны обратиться к неинтенциональным феноменам [1–3]. Другой проблемой является историчность субъекта и производства им идеальных объектов. В этом случае мы должны указать, что кинокамера должна снимать саму себя, например, благодаря присутствию в мире зеркала, что недостижимо по принципу работы самой камеры, более того, с необходимостью существует временной зазор между актом обращения кинокамеры к себе и актом усмотрения себя в этом обращении. Это также дополнительно временной, а следовательно, не трансцендентальный аспект работы кинокамеры.

Наконец, даже если кинокамера производит пустой кадр, подобно пустым интенциям, мы все равно можем различить его как кадр и произвести по его поводу осмысленные высказывания.

Таким образом, мы приходим к тому, что феноменологический проект Гуссерля оказывается неустойчивым из-за неопределенного статуса самих феноменов. Среди них может обнаружиться иерархия или разная степень наполненности созерцанием. Источник этого затруднения можно усмотреть в переоценке роли интенциональности для феноменологической практики вообще. Естественным выходом из этого положения являются попытки построения неинтенциональной феноменологии. Рассмотрим наиболее значимые из них.

Левинас и концепция Другого

Французский философ еврейского происхождения Э. Левинас интересен нам в качестве мыслителя, который одним из первых предложил обратиться к затруднению гуссерлевской феноменологии, связанной с представленностью других людей и их описанием. В отличие от Гуссерля он видел свою задачу в том, чтобы показать роль «Другого» в структуре феноменологического синтеза. Сама по себе идея такого проекта, базирующегося на теоретических достижениях гуссерлевской феноменологии, состоит в указании особой роли не только концепта «Другого», но и реальных людей в их влиянии не только на познание субъекта, но и на его повседневную жизнь: «Организму нужно *иное* в виде белков, жиров, углеводов и витаминов. Поэтому человеческое “Я” весьма желает встречи с этим иным» [11, с. 99]. Основная претензия Э. Левинаса к Гуссерлю заключается в игнорировании сферы этического взаимодействия людей, так как одно только вскрытие механизма феноменологического синтеза не может являться подлинной задачей фи-

лософии вообще. Здесь и происходит основной теоретический разлом, который не может быть преодолен средствами гуссерлевской феноменологии, которые предполагают возможность мыслить с помощью трансцендентального инструментария, а он в свою очередь изначально принадлежит исключительно и только познающему «Я». Интенциональность таким образом становится сродни агрессивному захвату того, что не всегда желает быть захвачено. Таким образом, обнажается еще одна проблема, связанная с тавтологичностью произведенного знания, которое соответствует всему тому, что до этого было известно трансцендентальному «Я». Поэтому концепция «Другого» Левинаса оказывается критически важной для попытки проложить путь к искомому Гуссерлем жизненному миру, а также выйти за порочный круг обнаружения в интенциональных актах знания, уже предсуществующего в самом субъекте. Тем самым Левинас избегает гуссерлевского затруднения, которое ведет к возможности скатывания последнего в метафизику.

Для акцентуации на теоретических ходах левинасовской мысли нам стоит разобрать подробнее концепт “Другого” и понятие Лица, описываемое философом: «Лицо – это не качественное данное, эмпирически добавляемое к предшествующей множественности Я, к множественности душевных, психических жизней, к множеству содержимых, складывающихся в единое целое. Лицо, властвующий тут над собиранием, устанавливает близость, отличную от той, которая управляет синтезом, объединяющим данные “в” мир, составляя целое “из” частей. Лицо властвует над мыслью, которая старше и трезвее [plus éveillée] знания и опыта» [5, с. 26]. По мысли Левинаса, Другой дан нам сущностным образом во взгляде только в той степени, в какой он являет себя, а не представляется нам. В отношении человека мы можем видеть только ту непредсказуемость, которая обманывает наши ожидания всякий раз, когда мы пытаемся четко установить понятие о представленном для нас «Другом». Даже когда наши подозрения оказываются оправданным в отношении человека, то оно не фиксирует постоянство «Другого» и лишь готовит нас к новым подозрениям в обманчивости наших ожиданий. Таким образом отношение «Другого» всегда есть место недопроясненности феноменального: «Эго более не обеспечивает основание в акте саморепрезентации, но оно обнаруживает, что всякий раз ему предшествует данное-сущее другого, необъективирующей контринтенциональности которого он подвергается» [8, с. 138].

Концепт «Другого» также тесно сплетен с понятием «ответственность», которую Я приобретает в процессе взаимодействия с ним. Мы не можем помыслить себе жизненную ситуацию, которая не обращала бы нас к некоторому типу инверсии в обосновании нас самих по отношению к Другому. В нашем обращении к Другим мы не производим исключительно собственных мыслей и не конституируем наше исключительное представление о них, мы всегда находимся в орбите Дру-

того, который заставляет нас действовать определенным образом. Это ответственность не перед самим собой, но перед тем феноменом, который не может быть интенционально схвачен привычным для нас образом. В связи с этим можно говорить о радикализации трансцендентного Другого, понятого как Бог, который не является просто богом философов, но именно тем Богом, который, как некоторый сверхфеномен, призывает человека к говорению и наделяет смыслом его отношения с Другими посредством речи и морального обязательства [12].

Для Левинаса важной задачей является возможность показать участие Другого в картине мира человека, а также найти способы выхода к нему, которые не смог обнаружить Гуссерль. Гуссерлевская феноменология представляется ему проблемной в том месте, где она пытается своими собственными силами конституировать все объекты мира, все феномены мира. Именно в этом месте возникает разрыв, так как «Я оказывается полностью лишено доступа к чему бы то ни было новому, радикально отличному от того, чем оно уже владеет» [5, с. 13]. Поэтому мы должны выйти за пределы представления о «Другом» просто как о феномене в ряду феноменов, который конституируется и опознается интенциональным актом. «Другой», как феномен, парадоксальным образом становится невозможным для феноменологического синтеза, так как разрывает привычную нозмато-ноэтическую схему тем, что не относит нас напрямую ни к какому феномену. В процессе восприятия «Другого» сама активность исходит не из нашего Я, которое, по Гуссерлю, должно явиться источником всякой активности. Она исходит именно от «Другого», так как он взывает к нам, он пробуждает в нас вопрошание.

Жан-Люк Марион и насыщенный феномен

Жан-Люк Марион, французский философ, известный своей концепцией «Насыщенного феномена». Основной ход его мысли заключается в том, что феноменология Гуссерля с необходимостью приводит нас к неинтенциональной феноменологии, если мы серьезно отнесемся к положению его «принципа всех принципов», который звучит так: «любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в “интуиции” из самого первоисточника нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [4, с. 80]. Это является отправной точкой для Жан-Люк Марион для утверждения в правах «насыщенного феномена», который начинает рассуждение с представления о возможности религиозного феномена в принципе. Если возможен религиозный феномен, то расширяются границы феноменальности и данности вообще. Для раскрытия данной идеи он прибегает к уточнению условий возможности у Канта: «Все то, что согласуется с формальными условиями опыта, возможно» [6, с. 215]. Это отсылает нас к положению, когда явленность феномена зависит от его возможности быть

представленным субъекту познания. То есть для того, чтобы явиться, явление должно быть обнаружено познающим субъектом и там найти себе место. Для преодоления данного положения Марион отсылает нас к уже указанному выше «принципу всех принципов». Он, в свою очередь, свидетельствует, в отличие от установки Канта, о том, что явление феномена дана не связкой созерцания и понятия, а созерцанием как таковым. Феномен удостоверяет свое явление посредством самого себя. Далее, следуя за Гуссерлем, Марион обнаруживает те следствия, которые выводит отец немецкой феноменологии, но с которыми сам Марион в дальнейшем полемизирует. Это принципы горизонта и редукции к Я. Принцип горизонта предполагает, что любой феномен обнаруживает собственные границы, так как переносит нас «от фиксируемых переживаний к новым, восходящим в его горизонт, переживаниям». Таким образом, горизонт отсылает нас к возможности получения новых переживаний, еще не усмотренных субъектом. В этом принципе Марион замечает некое противоречие, а именно: «Когда мы говорим о горизонте, то правда ли, что здесь идет речь о невысмотренном как неусмотренном, просто о знании, что всякое переживание находится в потоке сознания, а значит, с самого начала ориентировано на другие переживания, которые должны возникнуть? Или скорее стоит трактовать неусмотренные не-переживания... как предметы горизонта, и, следовательно, не идет ли здесь речь о включении в предел... всякого неусмотренного и об априорном внесении возможного в пределы горизонта» [9, с. 68], что указывает на возможность включения в понимание горизонта представления об абсолютной данности.

Следующее следствие, которое необходимо подвергнуть критике, это возможность феномена быть конституированным Я. Феномен, с точки зрения классической феноменологии, обязан своим статусом Я, так как только Я может дать феномену место его развертывания. Такая позиция блокирует возможность явленности тех феноменов, которые Марион объявляет насыщенными. Способ преодоления данного затруднения мы рассмотрим чуть ниже.

Для дальнейшего заострения своей позиции Марион указывает, что те феномены, которые вписываются в горизонт и конституируются Я, в рамках теории Гуссерля могут рассчитывать лишь на адекватацию между собой и явлением для конкретного Я. Такой идеал даже в рамках гуссерлевской философии остается практически недостижимым в связи с постоянной нехваткой созерцания конкретным понятием: «интенция и значение превосходят созерцание» [9, с. 73]. Таким образом, по мнению Мариона, такому феноменологическому методу могут не явиться многие феномены.

Для расширения феноменологии предпринимается попытка взглянуть на то, что может случиться при условии, что условия возможности феномена, которые определяют Кант и Гуссерль, будут протести-

рованы на предмет условий явленности других типов феноменов, а именно насыщенных. Насыщенные феномены могут явиться нам в том случае, если мы принимаем гуссерлевский «принцип всех принципов». Тогда, если мы обнаруживаем нечто, например, феномены, которые не могут быть описаны в рамках классической феноменологии или трансцендентальной философии, то мы вправе предположить, что для таких феноменов, при их обнаружении, должны действовать иные теоретические обоснования, нежели для обычных.

Марион начинает рассматривать этот путь через предложенные Кантом категории рассудка, с помощью которых желает показать возможность явления других феноменов для познающего Я: «разработанные Кантом категории рассудка послужат для нас путеводной нитью в описании насыщенного феномена» [9, с. 82].

Анализ начинается через категорию количества. Эта категория предполагает, что любой феномен складывается путем последовательного синтеза из более мелких частей. Марион предоставляет феномен «удивления», который преодолевает эти рамки. Нельзя удивиться последовательно, удивление навязывает себя с огромной силой, из-за которой мы не видим ничего кроме него. Аналогичное удивление могут произвести примеры живописи кубизма, где мы, по мысли Мариона, воспринимаем хорошо различимые элементарные части, однако не способны собрать их в единое целое или даже предложить процедуру такой сборки (см. [10]).

Категория качества предполагает, что феномен помещается в некоторую сеть разнородных феноменов, соотносящих его с миром. Именно наличие разнородных частей позволяет в последующем говорить Канту о новизне, но в случае Мариона речь идет о феноменах, которые превышают разнородные части и по-своему ослепляют того, кто на них смотрит. Пример тому – грех Эдипа. Мифический герой, узнав о собственных злодеяниях, не смог выдержать их интенсивности, соотнести их с чем-либо, что повлекло за собой ослепление.

Следующая категория – это отношение. Под отношением мы понимаем представление о необходимой связи восприятий посредством понятий и во времени. Связывание происходит разными способами, но главное – это наличие общности субстанций и причинно-следственной связи между феноменами. Насыщенный же феномен не дается в аналогии с каким-либо другим опытом и соответственно в нем не проследить причинно-следственные связи.

И наконец, категория модальности или сведения феноменов к Я. Для Канта характерно, что феномену для того, чтобы он явился, необходим Я не только в качестве принимающего, но и в качестве того, кто может его усмотреть. То есть, как было сказано выше, феномен должен быть соотнесен с условиями опыта.

Примером насыщенного феномена для Мариона является бесконечное у Декарта. Действительно, представление о бесконечном не может быть интендировано по количеству: последовательный синтез не способен произвести понятие бесконечного. По качеству бесконечное превышает гетерогенность мира и навязывает себя познающему через удивление. По отношению бесконечное не может быть дано в аналогии опыта, произведено через причинно-следственные связи. И наконец, бесконечное не может быть феноменально сконструировано познающим Я, так как мы не можем одновременно конституировать бесконечное и полагать Я ограниченным.

Марион подразделяет насыщенные феномены на феномены исторические, такие, как события, и феномены откровения, связанные с понятием идола и иконы (подробнее об идолах см.: [7]). По его мнению, это наиболее содержательное дополнение гуссерлевской феноменологии, которое откроет больше феноменов и позволит развить данное философское направление.

Заключение

Произведенный выше анализ феноменологического движения указывает на то, что феноменологический проект Гуссерля, несмотря на его кажущуюся цельность, обнаруживает в себе точки дальнейшей критики и роста новых направлений.

Наиболее типичным способом образования не гуссерлевских проектов феноменологии является ограничение используемого им понятия интенциональности и выделение классов феноменов, которые являются значимыми для феноменологического анализа, но не поддаются интерпретации в терминах нозмато-ноэтического континуума. Такими проектами и являются рассмотренные нами проекты Левинаса и Мариона.

Список литературы

1. Бондарева Я.В. Отечественная религиозно-философская антропология: антиномия свободы и детерминизма // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2014. № 1. С. 47–53.
2. Бондарева Я.В. Теоретико-методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ: дис. д-ра филос. н. М., 2011. 325 с.
3. Бондарева Я.В., Молчан Э.М. Духовно-нравственные ценности как вектор развития социальных систем // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 1. С. 43–51.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
5. Левинас Э. Заметки о смысле // Постфеноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / сост. С.А. Шолохова, А.В. Ямпольская. М.: Академический проект, 2014. С. 18–38.

6. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. 799 с.
7. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. М.: Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 292 с.
8. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии (пер. Светланы Шолоховой) // Логос. 2011. № 3 (82). С. 124–143.
9. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус. 2014. 288 с.
10. Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 176 с.
11. Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016. 240 с.
12. Ямпольская А.В. Феноменологический метод и его границы: от немецкой к французской феноменологии: дис. ... д-ра филос. н. М., 2013. 351 с.

NON-INTENTIONAL COMPONENTS OF INTENTIONAL PHENOMENOLOGY

I.A. Avdeev

Moscow State University named after M.V. Lomonosov, Moscow

The paper questions some aspects of Husserlian phenomenology which have become a starting point for new phenomenological theories. These theories overcome difficulties of the classic phenomenology, such as: the givenness of the truth, historicity of the subject and «empty» intentions. Non-classical theories offer their own additional field of inquiry, where the given of the phenomenon isn't necessarily of intentional character. Among them, most substantial are conceptions of «The Other» by E. Levinas and «saturated phenomenon» by J.-L. Marion. The paper shows that these projects allow us to work with new kinds of phenomena.

Keywords: *Phenomenology, post-phenomenology, intentionality, saturated phenomenon, The Other, transcendental ego, Husserl, Marion, Levinas.*

Об авторе:

АВДЕЕВ Иван Александрович – аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова», г. Москва. E-mail:ivan1993-43@mail.ru

Author information:

AVDEEV Ivan Aleksandrovich – PhD student of the Dept. of Ontology and Epistemology, Moscow State University named after M.V. Lomonosov, Moscow. E-mail:ivan1993-43@mail.ru

УДК 1(091)

ЭВОЛЮЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В «ФЕНОМЕНЕ ЧЕЛОВЕКА» ПЬЕРА ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА

И.И. Волков

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.3.241

Несмотря на многообразие современных научных знаний проблема человека и его эволюции остается актуальной в интердисциплинарной перспективе. Анализ одной из таких эволюционных моделей, созданной французским философом Пьером Тейяром де Шарденом в его труде «Феномен Человека», является целью статьи. В ее формате рассмотрены философские, теологические и научные идеи, позволившие этому автору создать собственное оригинальное видение феномена человека, до сих пор оживленно обсуждаемое представителями различных научных дисциплин, философами и теологами.

Ключевые слова: христианство, эволюция человека, философия, космогенез, антропогенез, философия.

Философия Пьера Тейяра де Шардена (1881–1955), как и во время жизни французского философа, так и на современной этапе, порождает споры и размышления представителей академического и конфессиональных сообществ. Прежде всего это обусловлено соединением в ней различных философских идей экзистенциального, феноменологического и теологического плана, что и составило отличительную особенность тейярдизма. Они синтетически объединены в варианте философско-теологического учения Пьера Тейяра де Шардена, способного вписаться в новый мир, измененный развитием научного знания и преобразованием социальных структур.

В своём главном философско-теоретическом труде «Феномен человека» французский естествоиспытатель и мыслитель берет за основу поисков внутри этого научного трактата, как он сам просит называть данный труд, феноменологический подход [5, с. 41]. В данном контексте Тейяр близок к феноменологическому методу Гуссерля.

Как в рассмотрении процесса космогенеза, так и в анализе появления и развития человека Тейяр идет не от постулируемых чисто умозрительно онтологических основ универсума, а стремится увидеть их на базе эволюционного возникновения элементов такового во времени (эмпирический закон рекуррентности) в направлении становления его «единства».

«Единство» является одним из центральных понятий в философии Тейяра, присутствуя в целостности его построений, изложенных в

© Волков И.И., 2021

«Феномене человека». Его трактовка связана с общим теологическим направлением мысли французского философа.

Космогенез, прошедший через этапы, «ступени» геогенеза, биогенеза и приведший к антропогенезу, венчает, по учению Тейяра, человек, который может рассматривать явления в универсуме, только пробуя «увидеть» себя внутри этих явлений, не забывая об их целостности. Тейяр ставит человека на вершину, с которой видится весь путь развития Вселенной. В подобном прочтении «высвечивается» влияние на его учение варианта философии жизни А. Бергсона [1; 2, с. 17].

При этом человек не является статическим центром мира, согласно мнению, присущему сторонникам антропоцентризма. В философии Тейяра он ось и одновременно вершина эволюции.

В собственной концепции жизни Тейяр стремится увидеть эту ось и вершину в основании универсума на том этапе, где основания возникновения человека неотличимы от ткани универсума. Французский философ отмечает, что найти точку отсчета космогенеза не представляется возможным. Философ выделяет несколько причин, по которым человека можно рассматривать как явление в универсуме, являющееся исключительным и неопределимым лишь в перспективе науки о природе. Две из этих причин неразрывно связаны с системой «Человек-факт», к которой приложимы все методы и требования науки, но при этом являющейся «необыкновенной» и «озаряющей». Системой, сложной из обилия граней, многие из которых трансцендентны и полностью не раскрыты. Третья причина – это познание всего универсума через познание человека как себя самого и с помощью полученного в ходе этого познания опыта проецирование его на весь универсум.

Определяя первоочередной задачей «увидеть» развитие человека внутри процесса космогенеза, Тейяр отвергает принцип «дурного антропоцентризма» с его дроблением природы, забвением о глубокой целостности и связях. Одновременно он соглашается с тем, что современные исследования и длительные размышления всё более подчиняют проблему человека научной волне [5, с. 41].

Задумываясь об эволюции универсума в минувшем, Тейяр рассматривает этот процесс в перспективе появления человека на базе синтеза современного религиозного опыта и научных представлений. Он выделяет три стороны материи, которые на протяжении всего существования «феномена человека» влияют на дальнейшую эволюцию. Это – множественность, единство и энергия. Последняя для научного познания является наиболее примитивной формой ткани универсума.

Долгое время наличие феномена сознания лишь у высшей формы жизни не давало повода научному знанию включить его в множественность моделей универсума. Однако эволюция сознания вместе с человеком привела к необходимости рассмотрения её как составной части си-

стемы мира. Тейяр предлагает метод решения данной исследовательской проблемы в *открытии в исключительном всеобщего*.

В этой перспективе, по мнению французского философа, сознание имеет космическое распространение, так называемую «внутреннюю» (психическую) сторону вещей, неразрывно связанную с «внешней» (материальной) стороной. При этом для внутреннего сознания универсума невозможно установить точку абсолютного начала на умоглядно постижимом отрезке мира [5, с. 55; 6].

Таким образом, эволюция человека и космогенез в целом – это соотнесенное развитие психической и материальной стороны вещей. Тейяр рассматривает универсум не только как систему и целое, но и как квант некоего количества энергии. Исходя из развития каждой из этих граней на отрезке длительности, он выводит понятие исчерпаемости материального мира с его энергией как ресурса, неспособного бесконечно продолжать свой ход.

Это ограниченность «внешней» стороны числовыми законами. Но рассматривая многочисленные стадии геогенеза, анализируя их с позиции естествоиспытателя, Тейяр в целостности «Феномена человека» проводит мысль о конструировании материальности в масштабах несоизмеримо больших, чем параллельное ей развитие «внутренней» стороны вещей. Однако, следуя мысли французского ученого и философа о том, что «ничто в мире не может вдруг объявиться в конце, после ряда совершаемых эволюцией переходов (хотя бы и самых резких), если оно незаметно не присутствовало в начале» [5, с. 66], в нем можно констатировать изначальное наличие потенции внутри психической стороны вещей, способствующей формированию сложных структур жизни в едва заметном на первоначальных этапах Земли биологическом слое (биосфере). Тем самым, духовное совершенство и материальный синтез объединяются в одно явление в универсуме.

Тейяр выделяет эволюцию человека в процессе космогенеза, поскольку, «увидев» развитие нас самих, мы можем проследить динамические отношения внутреннего и внешнего вещей в универсуме, тангенциальной и радиальной энергий. Эти две формы энергии, согласно одной из линий развития космоса, являются его движущими силами. Однако если тангенциальная энергия имеет свойство энтропизироваться, то радиальная, наоборот, с течением времени накапливается в материальном мире, отражающемся в системах со всё более усложненными структурами – живых веществах, а после – в человеке.

На протяжении эволюции человека в нём наиболее очевидно проявляется индивидуализация всей нашей планеты, некая масса элементарного сознания, изначальное скрытого в земной материи, некая величина радиальной энергии.

Тейяр выделяет необходимое свойство Земли, способствующее возрастанию внутренней энергии. Это – замыкание планеты в самой се-

бе. Данное свойство интенсифицируется в живых организмах, где прослеживается все большее возрастание роли психического с усложнением материальной структуры. Эта экспансия радиальной энергии явлена и в эволюции человека как носителя сознания. На протяжении всего «Феномена человека» проговаривается мысль о свертывании изначальной энергии, элементарного отражения ткани универсума, в некую точку, названную автором «Точкой Омега».

Многие моменты в процессе эволюции человека Тейяр рассматривает с материальной стороны как естествоиспытатель. Трансформизм биологического мира к антропоидам, как его части, наиболее полно описан французским ученым в главе «Жизнь», в которой автор постулирует наличие рудиментарного сознания, предшествующего появлению жизни. Это сознание претерпевает принципиальные изменения параллельно с преобразованием внутренней комбинации элементов жизни [5, с. 71].

При определении свойств и способов действия жизни Тейяр выделяет ассоциацию, как стадию движения к единению или синтезу, и безразличие к индивидам ортогенеза жизни. Он так характеризует это явление: «взятое в целом, живое вещество, расплывшееся по Земле, с первых же стадий своей эволюции вырисовывает контуры одного гигантского организма» [5, с. 96].

Пульсация части этого организма – пласта млекопитающих впервые обнаруживается в юрском периоде. И среди множественных отдельных пучков на «древе жизни» человек возникает последним.

На протяжении всего «Феномена человека» Тейяр де Шарден несколько раз обращается к культуре Древней Греции, её философии (Эпикур, Платон) и мифологии. Одним из таких обращений служит часть главы «Жизнь», где философ идентифицирует Землю с древнегреческой богиней Деметрой, а внутреннюю направляющую шага психической стороны в направлении усложнения «Нитью Ариадны».

Тейяр рассматривает нервную систему живых существ как «устройство для действия сознания», а одному из принципов её развития – цефализации – придаёт значение, доказывающее, что у эволюции есть смысл. Он приходит к выводу, что, поскольку естественная история живых существ с внешней стороны вырисовывается как постепенное установление обширной нервной системы, то внутренне происходит установление психического состояния, соответствующее самим размерам Земли. В последующем Тейяр выражение этого состояния у человека назовет термином «ноосфера» [3].

Философ в рамках своего труда выводит точку зрения, в которой сознание (внутренняя сторона) является основой мира, облаченной телом и костями. Вся живая материальная основа лишь разветвленный на «Древе жизни» психизм, как называет это свойство Тейяр – пароксизм сознания [5, с. 129].

Истинный феномен человека в понимании французского философа выражается в сосредоточении сознания человека (внутренней стороны) на самом себе, овладении собой как предметом и, тем самым, способностью развития его новой сферы (ноосферы). Всё это относится к феномену рефлексии. Тейяр предполагает, что зарождение рефлексии произошло между двумя индивидами, и это стало шагом в эволюции человека. Мир, помимо материального остова, обретает психический, и его развитие зависит от нас. Даже завершившийся процесс цефализации не становится препятствием для увеличения сознания. Из индивидуального оно становится коллективным и преобразуется путем воспитания в ходе веков.

Тейяр определяет космогенез в общем и антропогенез, в частности, как скачкообразный процесс на отрезке длительности. Одним из таких скачков в эволюции человека является переход от психизма к мысли. Теперь на первый план выходит развитие духа – ноогенез, с процессом «фосфоресценции мысли», как называет его французский философ [5, с. 159].

Переход исторического развития человечества на современный этап у Тейяра сопряжен и со скачком в сфере мысли, преобразованием ноосферы. Человек начинает осознавать эволюционное движение, увлекающее его, «видеть» проблемы, поставленные осуществлением человеческого усилия. Философ уходит от соотнесения дальнейшей эволюции человека с трансформистской точкой зрения. С XVIII в. наше сознание входит в сферу новых измерений, где развивается способность рассматривать все с самого себя.

«*Движение нашей души*», как называет развитие человеческого сознания Тейяр, становится не просто выражением процесса эволюции, а его мериллом. «Человек – не что иное, как эволюция, осознавшая саму себя» [5, с. 178]. И здесь на первый план выходят элементы социализации, единства, которое с самого начала в универсуме являлось одним из его первичных свойств.

Главнейшая задача, которая сейчас стоит перед человечеством для Тейяра заключается в движении вперед ноогенеза и, как условие этого движения, – раскрытие до пределов самих себя. У внутренней (радиальной, как называет её французский ученый и философ) энергии нет потолка в развитии. Найдя себя в сознании в дальнейшем, она должна перейти в сверхсознание, увлекая за собой и человека [5, с. 3].

Каждое действие человека, по мнению Тейяра, должно включать частицу «абсолютного». Эти идеи были раскрыты французским философом в его труде «Божественная среда» и продолжены в «Феномене человека». Импульсом процесса творчества является сознание. Этот процесс покрывает всю Землю, и единая совокупность крупинок мысли в каждом из людей приводит к «планетезации человечества» [5, с. 4].

Каждый человек становится отдельным персонифицированным центром единой массы, действие которой приводит к появлению сверхизобилия духа. Но ступив на путь эволюции, по Тейяру, в человеке появляется свойство, которое может препятствовать его дальнейшему развитию. Это – обезличивание всего и вся. Тейяр обосновывает свой взгляд следующим образом: «Если эволюция – восхождение к сознанию... её кульминация в высшем сознании». Здесь процессы космогенеза, антропогенеза, ноогенеза смыкаются и достигаются кульминации друг в друге. Тейяр называет вершиной этих соединяющихся линий длительности – «Точка Омега» [5, с. 205].

Сила, которая ведет все процессы к соединению, «ключевая» космическая энергия, по мнению Тейяра, – любовь. Только она способна завершить человечество как таковое, объединив его. Со смертью человека радиальная энергия не поглощается тангенциальной, а ускользает от энтропии, и, высвобождаясь, стремится соединиться с Омегой, соединиться с Христом [3–5].

В целом «Феномен человека» Пьера Тейяра де Шардена, с точки зрения направленности эволюции человека, подразумевает наличие некой основополагающей структуры. Человек является тем звеном, в котором внутренняя (радиальная) энергия претерпевает самые сильные изменения, одновременно образуя потенцию к преобразованию его внешней (материальной) стороны. Дуальный процесс, названный Тейяром «феноменом», приводит и космогенез, и человека к завершению их самих в себе. Построения французского автора являют собой значимое звено в трансформации современной католической философии в направлении осмысления человека как интегральной части эволюционного процесса. Они знаменуют собой попытку обретения нового видения человека в ключе синтеза христианского мировоззрения с научной картиной мира. Появление человека предстает в построениях Тейяра де Шардена глобальным космическим по своему звучанию и масштабу феноменом. Мысль и деяния человека обретают космическое значение в свете их предполагаемого созвучия с духовной основой мироздания. Космогенез находит свою логическую кульминацию в ноогенезе.

Список литературы

1. Бергсон Анри: *pro et contra*. Антология / сост. И.И. Евлампиев. СПб.: РХГА, 2015. 880 с.
2. Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-традиция, 2003, 672 с.
3. Семенова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной акад., 2009. 670 с.
4. Тейяр де Шарден П. Размышления о первородном грехе // Божественная Среда: сб. М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2003. 314 с.
5. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 240 с.

6. Teilhard de Charden Pierre. La Grande Option // Teilhard de Charden P. Oeuvres. Paris, 1961. V. 5. P. 60.

THE EVOLUTION OF MAN IN THE «PHENOMENON OF MAN» BY PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

I.I. Volkov

Tver State University, Tver

Despite the diversity of contemporary scientific knowledge, the problem of man and his evolution remains relevant in an interdisciplinary perspective. The analysis of one of such evolutionary models created by the French philosopher Pierre Teilhard de Chardin in his work «The Phenomenon of Man» is the aim of this article. In its format, philosophical, theological and scientific ideas that allowed this author to create his own original vision of the human phenomenon are considered. They are still actively discussed by representatives of various scientific disciplines, philosophers and theologians.

Keywords: *Christianity, human evolution, philosophy, cosmogenesis, anthropogenesis, philosophy.*

Об авторе:

ВОЛКОВ Иван Игоревич – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», г. Тверь. E-mail: ivan.volkov976@yandex.ru

Author information:

VOLKOV Ivan Igorevich – PhD student of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver. E-mail: ivan.volkov976@yandex.ru

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

Все рукописи печатаются бесплатно.

Все рукописи проходят проверку системой «Антиплагиат».

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

● файлы на информационном носителе (CD, DVD или др., по электронной почте):

- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- скан рекомендации кафедры;
- скан заполненного лицензионного договора.

● документы на листах формата А4 (1 экз.):

- рукопись статьи;
- сведения об авторе(ах);
- рекомендация кафедры (научного подразделения) с указанием наименования тематического раздела, в котором предполагается опубликование материала;
- заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

Сведения об авторе(ах) должны содержать:

1. Фамилию, имя, отчество (полностью, при наличии) автора.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учёбы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус – напр. «аспирант»).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и телефон (для связи и переписки).
6. SPIN-код – персональный идентификационный код автора в SCIENCE INDEX (РИНЦ).
7. Профиль автора в ORCID.

Автор может факультативно указать о себе иные дополнительные сведения. Следует указать, с каким автором (если их несколько) следует вести переписку. Все сведения печатаются в строку (без пунктов) на русском и английском языках.

Правила оформления текста статьи

Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации:

1. представляемая статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны;
2. материалы должны соответствовать профилю журнала;
3. название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать её содержанию;
4. во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу;

5. выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам;
6. результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким;
7. за ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несёт автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.
8. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:
 - текстовый редактор Microsoft Word версии не ниже 97 (название файла со статьёй даётся по фамилии первого автора (например, Petrov_text.docx, Petrov_text.rtf);
 - язык публикаций – русский. Перевод аннотации и ключевых слов должен быть сделан с учетом используемых в англоязычной литературе специальных терминов и правил транслитерации на английский язык. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке.
 - формат бумаги А4;
 - параметры страницы: поля – верхнее 3 см, левое и нижнее 2.5 см, правое 2 см, верхний колонтитул 2 см, нижний колонтитул 2 см;
 - к публикации принимаются статьи объёмом до 0,5 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объёмом до 0,5 п. л.; сообщения (краткая информация о научной проблеме, научной жизни, заметки о достижениях отдельных учёных или юбилейных датах, некрологи) в объёме от 0,2 до 0,4 п. л.; рецензии (до 0,5 п. л.).

Общий порядок расположения частей статьи

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).
2. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при ее наличии) даётся на название статьи и выносится подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).
3. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
4. Название основного места работы (учёбы), город (выравнивание по центру, 11 пунктов).
5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов,) – 100–250 слов.
6. *Ключевые слова на русском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запяту) 5–7 слов и/или словосочетаний.
7. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиография выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти – Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется (смешивается с гиперссылками). Вместо подчеркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.
8. Благодарности (при их наличии) (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов).

9. Список литературы (выравнивание по левому краю, 11 пунктов). библиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту, начиная с первого, выполненное по ГОСТ Р 7.0.5–2008. «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы – нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей – 25) наименований: приводятся только источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются). При этом ссылки на собственные публикации не должны преобладать, желательно, чтобы их количество не превышало 25% общего числа ссылок.
10. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).
11. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
12. Название учреждения(-ий) на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).
13. Аннотация на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
14. *Ключевые слова (Keywords) на английском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
15. Сведения об авторах на русском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы с указанием организационно-правовой формы учреждения, адреса (юридического) и почтовый индекс, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).
16. Сведения об авторах на английском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы, адреса и почтового индекса, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).

Редакция не берет на себя обязательства по срокам публикации и оставляет за собой право редактирования, сокращения публикуемых материалов и адаптации их к рубрикам журнала.

График выпуска журнала

Номер журнала	Прием статей редакцией	Дата выпуска
	до:	журнала:
1	январь	31 марта
2	май	30 июня
3	июнь	30 сентября
4	август	31 декабря

Журнал «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия» в соответствии с решением президиума Высшей аттестационной комиссии (ВАК) Минобрнауки РФ включён в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук по следующей группе научных специальностей: 09.00.00 – Философские науки.

Контактные данные редакционной коллегии

Россия, 170100, г. Тверь, ул. Трехсвятская, д. 16/31, каб. 204

Тел.: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (глав. ред.)

E-mail: vestnik-tver@mail.ru, gubman@mail.ru

главный редактор – Губман Борис Львович;

ответственный секретарь – Рассадин Сергей Валентинович

Вестник Тверского государственного университета.

Серия: Философия №3 (57), 2021

Подписной индекс: **80208** (каталог российской прессы «Почта России»)

Подписано в печать **09.04.2020**. Выход в свет **10.04.2020**.

Формат 70 x 108 ¹/₁₆. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,9.

Тираж 500 экз. Заказ № **189**.

Издатель/учредитель — Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тверской государственный университет».

Адрес: 170100, г. Тверь, ул. Желябова, д.33

Издательство Тверского государственного университета.

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, Студенческий пер., д.12.

Тел. РИУ: (4822) 35-60-63.

Цена свободная