

Научный журнал

Основан в 2007 г.

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
(Свидетельство ПИ № ФС 77-61024 от 5 марта 2015 г.)

Учредитель

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ТВЕРСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Редакционная коллегия серии:

д.ф.н., проф. Б.Л. Губман (*главный редактор*),
член-корр. РАН, д.ф.н., проф. И.Т. Касавин, д.ф.н., проф. П.С. Гуревич,
Ph.D., Prof. of Curry College, Boston Лесли Мюррей (США)
Ph.D., Prof. of Eastern Washington University, Spokane И.А. Клюканов (США),
д.ф.н., проф. В.А. Михайлов, д.ф.н., проф. В.Э. Войцехович,
член-корр. РАО, д.п.н., к.ф.н., проф. М.А. Лукацкий, д.ф.н., с.н.с. Э.М. Спирина,
к.ф.н., доц. С.В. Рассадин (*отв. секретарь*), к.ф.н., доц. С.П. Бельчевичен

Адрес редакции:

Россия, 170001, г. Тверь, ул. Трехсвятская, 16/31, каб. 204
Тел.: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (глав. ред.), (4822) 76-52-22 (отв. секр.)

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

VESTNIK TVGU

Seriya: *Philosophiya*

No. 2, 2015

Scientific Journal

Founded in 2007

Registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom,
Information Technologies and Mass Communications
PI № ФС 77-61024 from 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:

Dr. of Sciences, Prof. B.L. Gubman (*editor-in-chief*),
Corresponding Member of RAS, Dr. of Sciences, Prof. I.T. Kasavin,
Dr. of Sciences, Prof. P.S. Gurevich,
Ph.D., Prof. of Curry College, Boston Lesley Muray (USA),
Ph.D., Prof. of Eastern Washington University, Spokane Igor A. Klyukanov (USA),
Dr. of Sciences, Prof. V.A. Michailov, Dr. of Sciences, Prof. V.E. Voicechovich,
Corresponding Member of RAE Dr. of Sciences, Prof. M.A. Lukatsky,
Dr. of Sciences E.M. Spirova, Candidate of Sciences, Assoc. Prof. S.V. Rassadin (*executive secretary*), Candidate of Sciences, Assoc. Prof. S.P. Belchevichen

Editorial Office:

Russia, 170001, Tver, Trekhsvyatskaya St., 16/31, office 204
Phone: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (*editor-in-chief*), (4822) 76-52-22 (*executive secretary*)

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

© Tver State University, 2015

Содержание

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА -----	7 -
Губман Б.Л. Мир культуры: экзистенциальные истоки и знаково-символическая реальность-----	7 -
Душин А.В. «Логика» в структуре образования: от раннего средневековья к современной образовательной среде-----	26 -
Михайлов В.А. Общественное мнение: структурно-функциональный подход -----	35 -
Жук В.Н. Идеал как форма политического сознания-----	50 -
Лебедев С.А., Лебедев К.С. Существует ли универсальный научный метод? -----	56 -
Шестаков А.А., Насыбуллина Р.А. Метафизика света и её рецепция в архитектуре -----	73 -
Подзолкова Н.А. Двоякая роль социозмерджента в эволюции собственной формы человеческого-----	85 -
Войцехович В.Э. Человек как собственная форма: от осознания самого себя к направленной эволюции-----	101 -
Лебедев К.С. Проблема человека в глобальном мире-----	109 -
Линченко А.А. Коммеморативные практики и массовое историческое сознание: методологический аспект-----	116 -
Макарьева А.А., Блинов А.В. Толерантность и терпимость: соотношение понятий-----	128 -
Негруль В.В. Онтологические основания экономического поведения личности -----	133 -
Дьяченко Я.О. Проблема страха в субкультуре экстремалов-----	143 -
ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ -----	151 -
Козлова Н.Н. Семья как институт в социальной философии российского консерватизма XIX – первой половины XX века -----	151 -
Бельчевичен С.П., Рыбачук В.Б. Проблема культурно–исторической типологии в историософии Д. Мережковского и Г. Федотова -----	164 -
Климов С.Н. Вопросы философии войны в творчестве русских философов -----	171 -
Шайхет Е.В. С.Л. Франк: идея богочеловечества как выражение сверхрациональной сущности реальности-----	179 -
ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР -----	186 -
Шестаков А.А. Трансцендентальная философия в поисках бытия: опыт фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера -----	186 -
Аверкина Е.И. Гуманитарная парадигма врачевания (открывая «Цолликоновские семинары» М. Хайдеггера)-----	195 -
Гнедько А.В. Экзистенциализм и психоанализ: проблема синтеза в философии Эриха Фромма -----	203 -

Сладкова А.А. Альтернатива деонтологизма и культуроцентризма в истолковании социальной легитимации-----	212 -
Устинов О.А. Рецепция марксистской концепции человека в работах теоретиков II Интернационала-----	217 -
Чалов И.В. Обоснование частной собственности в европейской философии Нового времени-----	222 -
РЕЦЕНЗИИ -----	229 -
Овчарова О.Г. Рецензия на монографию Н.Н. Козловой «Проблемы пола и власти в политической философии российского консерватизма XIX – первой половины XX века» (Тверь: Твер. гос. ун-т, 2015)-----	229 -
ПАМЯТИ КОЛЛЕГ -----	234 -
Корсаков С.Н. Воспоминания об И.Я. Вайнштейне-----	234 -
Коробова-Литвин Ф.И. Слово об Израиле Яковлевиче Вайнштейне -	237 -
Вайнштейн С.И. Судьба моего отца (отрывок)-----	253 -
Наши авторы -----	255 -
Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия Философия» -----	259 -

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE	7 -
Gubman B.L. Cultural world: existential sources and symbolic reality---	7 -
Dushin A.V. «Logic» in the structure of education: from the early Middle ages to the contemporary educational milieu	26 -
Mikhailov V.A. The Public opinion: a structural-functional approach-----	35 -
Zhouk V.N. Ideal as a form of political consciousness	50 -
Lebedev S.A., Lebedev C.S. Does the universal scientific method exist?--	56 -
Shestakov A.A., Nasybullina R.A. Metaphysics of light and its reception in architecture	73 -
Podzolkova N.A. A dual role of the social emergent in the evolution of the self-human form	85 -
Voytsekhovich V.E. Man as a self-form: from awareness of himself to directed evolution	101 -
Lebedev K.S. The human being problem in the global world	109 -
Linchenko A.A. Commemorative practices and mass historical consciousness: the methodological aspect	116 -
Makaryeva A.A., Blinov A.A. Tolerance and patience: Interrelations between the concepts	128 -
Negrul V.V. Ontological foundations of economic behaviour personality	133 -
Dyachenko Y.O. The problem of fear in the subculture extreme	143 -
PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY	151 -
Kozlova N.N. Family as an institution in the russian conservatism social philosophy of the XIX-th - first part of the XX-th century	151 -
Belchevichen S.P., Rybachuk V.B. The problem of cultural-historical typology in D. Merezhkovsky's and G. Fedotov's historiosophy	164 -
Klimov S.N. Philosophy of war issues in the works of Russian philosophers	171 -
Shaihet E.V. S.L. Frank: the idea of godmanhood as an expression of the super-rational basis of reality	179 -
WESTERN PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY WORLD -----	186 -
Shestakov A.A. Transcendental philosophy in search of being: Martin Heidegger's fundamental ontology	186 -
Averkina E.I. Humanitarian paradigm of healing (returning to Martin Heidegger's Zollikon seminars)	195 -
Gnedko A.V. Existentialism and psychoanalysis: the problem of their synthesis in erich fromm's doctrine concept of Erich Fromm	203 -
Sladkova A.A. The alternative of deontological and culture- centered approaches in the social legitimation interpretation	212 -
Ustinov O.A. Reception of the marxist interpretation of a human being in the works of the II-nd International theorists	217 -

Chalov I.V. Justification of private property in the European philosophy of modernity ----- 222 -

REVIEWS ----- 229 -

Ovcharova O.G. A review of N.N. Kozlova's monograph «The gender and power problems in the political philosophy of the Russian conservatism of the XIX-th – first part of the XX-th century» (Tver: Tver State University, 2015) ----- 229 -

OBITUARY ----- 234 -

Korsakov S.N. Recollections of I. J. Weinstein ----- 234 -

Authors information----- 255 -

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 101.1:316

МИР КУЛЬТУРЫ: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ИСТОКИ И ЗНАКОВО-СИМВОЛИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Б.Л. Губман

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Рассматривается единство экзистенциальных оснований и знаково-символических средств конституирования культурных миров. Процесс становления многообразия культурных миров, описываемый в ракурсе логики, философии языка, семиотики, феноменологии и герменевтики, оказывается в финальной инстанции обусловленным экзистенциальной диспозицией субъекта по отношению к непредвиденному событию, манифестирующему бесконечность.

Ключевые слова: культура, экзистенциальные основания культуры, присутствие в мире, миры культуры, языки культуры, культурное априори, событие, бесконечность.

Культура как феномен надприродного существования человека всегда предполагает не только необъективируемый источник ее созидания, живую субъективность личностного начала, но и определенную реальность существующего результата деятельности, запечатленную как мир, обладающий смысловой целостностью, фиксируемой в знаково-символических средствах языка. Экзистенциальный исток культуры связан с существованием и непрерывным самопроектированием человека на временной дистанции его жизни, предполагающим выработку диспозиций по отношению к противостоящей ему вещной реальности, собственной телесности и другим людям. В силу этого обстоятельства само присутствие человека как конечного существа в потоке времени заставляет его фиксировать собственные диспозиции в знаковой форме, различая те феномены, с которыми он сталкивается, организуя их в значимый, наполненный смыслом мир. Разумеется, при этом взгляд на мир, созидаемый субъектом и опосредованный знаково-символическими средствами, нуждается в интересубъективном признании в границах некоторой общности людей. Мир культуры как раз и предполагает подобное признание со стороны других. Мирозидение, ставшее достоянием определенной общности людей, конституирует культурное единство. В этом смысле и обсуждается сюжет мира культуры, хотя, конечно, в границах любого единства интересубъективных связей рождаются постоянно новые миры, вписывающиеся в налично существующий или порывающие с ним. Попытаемся рассмотреть своеобразную дуальность мира культуры как обладающего экзистенциальным основанием и одновременно отливающегося в наличную картинно запе-

чатлевающуюся знаково-символически оформленную целостность, организующую коллективные единства.

Экзистенциальные основания конституирования мира культуры

Культура — специфический феномен, порождаемый уникальностью человеческого существования. Особый характер бытия человека как принципиально невещного, нередуцируемого к совокупности эмпирических обстоятельств, в которых разворачиваются коллизии индивидуального существования, определяет специфику культуры. Ведь если предположить, что культура как нечто налично существующее, представленное в совокупности многообразных достижений, значимых результатов деятельности человеческих существ всегда явлена в некотором наличном состоянии, которое может быть описано, рационально осмыслено, смоделировано в типологических конструкциях и т. д., то неминуемо возникает вопрос об источнике феноменально постижимого и очевидной пульсации, постоянном изменении смысловой перспективы его видения. В философском плане становится очевидным, что подмеченная И. Кантом неразрешимая антиномичность человеческого существования как представленного, с одной стороны, наличной реальностью пребывания в феноменальном мире, среди иных вещей, а с другой — отличного именно способностью к свободному волеизъявлению, которое спонтанно и несводимо к каким-либо предпосылкам, лежит в основе специфики феномена культуры [9, с. 418]. Раскрыв эту антиномичность человеческого существования, немецкий мыслитель, по сути, поставил проблему специфики культурного творчества, во многом предопределив ход исканий не только его последователей неокантианской плеяды, но и теоретиков экзистенциально-антропологической ориентации.

Феноменология и герменевтика продолжили линию размышлений Канта, придав им пафос расставания с проблематикой классической метафизики сознания Нового времени, что имело прямое отношение и к рефлексивному осмыслению культуры [2, с. 61]. В процессе критики классической западной философской традиции М. Хайдеггером появился специфический вариант феноменологически обосновываемой «метафизики присутствия» и коррелятивный ему способ понимания культуры, позволяющий продуктивно рассмотреть вопрос об онтологических основаниях конституирования многообразия ее миров.

Отказываясь от рассмотрения человеческого существования в категориях сущностной метафизики, Хайдеггер намечает радикально иную перспективу его феноменологического описания как принципиально нередуцируемого к вещным характеристикам, отмеченного свободным выбором. Продолжая размышления Августина и развивая феноменологические идеи позднего Э. Гуссерля, он видит во времени горизонт человеческого существования, через который «высвечивается»

неисчерпаемость бытия. Подобный мыслительный поворот требует и особого арсенала экзистенциалов, отличающихся от категорий сущностной метафизики и позволяющих видеть скольжение «бытия-сознания» (Dasein) по безбрежному океану бытия. Именно в границах такого подхода и возникает многообразие диспозиций «бытия-сознания» по отношению к бытию, конституируется мир человеческого существования во времени. Экзистенциально-феноменологическая перспектива оказывается тем самым особым ключом к пониманию оснований становления мира культуры как результата наполненного смыслом переживания человеком своей «заброшенности» в стремительный поток времени. По сути, обладание человека «миром» в такой постановке проблемы укоренено в его изначальной историчности, являющейся краеугольным камнем любого варианта «метафизики присутствия».

Экзистенциальная герменевтика приходит от констатации существования множественности миров к поиску «мирности» как главной онтологической характеристики человеческого существования. Если В. Дильтей в границах предпринятой им «критики исторического разума» предлагает достаточно жесткую полемику с учениями И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля, упрекая их в «забвении времени и жизни» и констатирует существование многообразия различных по своим духовным основаниям культурных миров, то Хайдеггер движется в границах «метафизики присутствия» к онтологическому истолкованию феномена «мирности». Очевидно, что герменевтическая проблематика связана для него в первую очередь отнюдь не с поиском методологического инструментария «наук о духе», хотя он и находит собственный онтологический ракурс переосмысления выдержанных в ключе психологизма построений Дильтея, а концентрируется в превосхождении онтической данности, ориентируясь на утверждение мира как некоей априорной характеристики человеческого существования. Означает ли это, что подобный онтологический ракурс аналитики человеческого существования делает проблему его изначальной, априорной наделенности «мирностью», не связанной с рассмотрением феномена культуры. Преследуя цель создания фундаментальной онтологии, Хайдеггер предлагает как раз напротив истолкование мира в качестве базового условия существования культуры. Онтология оказывается по своему содержанию итогом рефлексии по поводу «мирности» как базовой характеристики бытия культуры.

В границах «метафизики присутствия» движение по канве анализа онтической фактичности выявляет своеобразное единство деятельной диспозиции «бытия-сознания» по отношению к многообразию сущего, указующего на мир как априорное условие его единства. Вещный мир, сущее предстает как существующий в спектре притяжения человеческой деятельности. «Феноменологически описать “мир” будет поэтому значить: выявить и концептуально-категориально фиксировать бытие наличного внутри мира сущего. Сущее внутри мира – это вещи, природ-

ные вещи и “ценностно нагруженные” вещи» [16, с. 63]. Поэтому мир сущего включен в спектр многообразных целей человека, предполагающих не только познавательную заинтересованность, но и ранжирование по ценностной значимости, возможности практического воздействия. По сути, хайдеггеровские построения изначально наполнены культурным содержанием, спектром онтически данных феноменов, которые указывают на многообразие возможных вариантов познавательного, духовно-практического и практического отношения человека к предметным реалиям, сущему, наполняющему мир. Феноменологический ракурс описания отношения «бытия-сознания» к сущему имеет своей целью раскрыть механизмы его включенности в наполненную смыслом многовекторную деятельность, освоенную феноменологическими средствами.

«Мирность» существования открывается в «фактичности» и «подручности» сущего означает диспозицию «бытия-сознания» по отношению к пространственно соотнесенным с ним сущим, вещными образованиям. В границах «метафизики присутствия» дается аргументированная критика картезианского представления о пространстве. Сквозь призму присутствия «бытия-сознания» в мире пространство постигается не как атрибутивная характеристика протяженности вещей природы, ибо сама она проявляется как обладающая “мирностью”, постижимой через фактически данное сущее. Вещный мир предстает в качестве диспозиционно явленного – «подручного», соотнесенного с человеческими деяниями, «заботой». Он обладает совокупностью мест, в которых обнаруживает себя подручное. Онтическая «мирность» как многообразие включенности индивида с его телесностью (тема которой лишь контурно фиксируется в хайдеггеровской мысли) в различные типы взаимодействия с вещами указывает на многообразие миров, разомкнутый «большой» мир, открывающий бытийный горизонт. С подобной точки зрения связь человека с «ближним» и «дальним» окружением вырисовывает пространственную «матрешечную» вложенность миров, выделение которых зависит от реляционной соотнесенности с контекстом сущего, или же их противоположность и мыслимость в границах потенциально открытого большого мира. Рядоположенность «подручного», т. е. включенного в деятельность человека, правда, оказывается, как справедливо подметил позже Э. Левинас, первоначально не вовлеченной в контекст интересубъективных связей «Я-Другой», от которых и зависит во многом сам феномен «мирности» [22, р. 77].

«Мирность», сообразно с «метафизикой присутствия», конечно же указывает не только на пространственную, но и на временную организацию существования. Хайдеггер тонко уловил взаимосвязь временного и пространственного измерений «бытия-сознания». «Мы говорим: дотуда расстояние одной прогулки, рукой подать, это “под носом”. Эти меры выражают, что они не только не хотят “измерять”, но что оцененная ими отдаленность принадлежит сущему, к которому подходят озаботившись

усматривающе. Но когда мы пользуемся твердой мерой и говорим: “до дома полчаса”, эту меру надо брать как оцененную. “Полчаса” тут не 30 минут, но длительность, которая вообще не имеет “длины” в смысле квантитативной протяженности» [16, с. 106]. И, действительно, даже наши рассуждения о социокультурных реалиях, когда отдаленность мест, с которыми люди связаны, измеряется временными единицами (минутами, часами, днями и т. д.), которые необходимы для телесного перемещения к цели путешествия при помощи определенных видов транспорта или без них, указывают на сопряженность пространства и времени как характеристик мира. Именно в этом плане позже и возникает тема картографии нашего сознания, становящаяся сюжетом интенсивных размышлений Ж. Делёза, Ф. Гваттари и других представителей постструктурализма. «Метафизика присутствия» обращает наше внимание на связь пространства и времени, фиксируемую феноменом скорости, и здесь при упоминании Хайдеггером феномена радиовещания неминуемо возникает вопрос о способности сущего как технического творения разума и рук человеческих обрести самостоятельный статус, оказывая обратное влияние на своего создателя и другие вещные компоненты мира. Об этом, содержательно развивая тематику, фиксируемую хайдеггеровскими размышлениями, впоследствии заговорили П. Вирильо и Б. Латур.

Своеобразная «хронотопичность» мира предстает в «метафизике присутствия», предполагающей его знаковое наполнение, создающее основание оформления его смысловой целостности. Сущее, имеющееся в пространственно-временной разомкнутости мира «бытия-сознания», дано через универсум знаков, отсылающий к определенным значениям. Знак рассматривается как некое средство – онтически «подручное», сопровождающий «имение дела» с сущим и открывающий его в его «мирности», отношении к иным сущим. Обнаружение значения знака при подобном подходе оказывается соотношенным с целостностью мира, выявленной через «имение дела» с сущим в определенном контексте. По сути, значение при такой трактовке выглядит контекстуально обнаруживающим отношение сущего к иным образованиям мира в некоторой ситуации использования знака, отождествляется со смыслом. «Значимость, с которой присутствие всегда уже освоилось, сама опять же таит в себе онтологическое условие возможности того, что понимающее присутствие как истолковывающее способно размыкать нечто подобное “значениям”, со своей стороны опять же фундирующим возможное бытие слова и языка» [там же, с. 87]. Значение, стало быть, связывается с экзистенциальной диспозицией понимания, которое, как явствует из приведенного фрагмента, характеризует круговую разомкнутость мира. Значение отсылает к разомкнутой смысловой тотальности языка культуры, в которой и присутствует «бытие-сознание». С этой точки зрения, «мирность» предполагает проецирование на совокупность связей суще-

го некоторой осмысленной картины или скорее совокупности таковых, поскольку существует множество миров.

Смысловая наполненность мира может родиться лишь в контексте интересубъективных связей с другими людьми, и поэтому присутствие предполагает экзистенциальную диспозицию «бытия с другим». Однако другой не может мыслиться как вещное сущее, так как также является собою присутствие в мире. «В бытии с другими и к ним лежит соответственно бытийное отношение от присутствия к присутствию» [там же, с. 124]. В этом многообразном отношении соприсутствия содержится потенциальная возможность сосуществования одновременно множественности культурных миров. Минимальным же условием их рождения является присутствие в мире неповторимого личностного «Я», способного утверждать свою самость и сохранять тождественность. Одновременно определение тождественности и уникальной самости предполагает в мире культуры отнесение к другим. И эта соотнесенность «Я» с другими в мире культуры опосредована предметными реалиями сущего. Соприсутствие «прочитывается» через совместную реальную или потенциальную деятельность с предметами, наполняющими мир, принадлежащими мне и другому [там же, с. 125]. Мир культуры оказывается наполненным смыслом, совместно извлекаемым соприсутствующими из наличных отношений к себе, друг другу и вещным образованиям – сущему¹. Одновременно, как показал Хайдеггер, само по себе соприсутствие содержит для каждого из участников мира потенциальную возможность усредненности и утраты смысла под гнетом таковой, что в финальной инстанции может обернуться и потерей собственного «Я».

Интерсубъективная разделенность мира предполагает не только наличие осмысленной картины его составляющих, ранжированных в пространстве, но и постоянную возможность его трансформации во времени. Такая возможность онтологически задана самой структурой присутствия и соприсутствия. Раскрывая динамику присутствия, Хайдеггер наметил тему открытости мира, благодаря связи основных ипостасей времени – прошлого, настоящего и будущего, находящихся единение в экзистенциальной диспозиции заботы. «Исходное единство

¹ В построениях Хайдеггера была лишь эскизно намечена тема значимости диспозиции по отношению к собственной телесности для конституирования мира соприсутствия. Она составила в дальнейшем поле для обсуждения многими крупными представителями экзистенциальной феноменологии и герменевтики. «Наше тело, – заключает М. Мерло-Понти, – в той мере, в какой оно способно к самодвижению, то есть в той мере, в какой оно неотделимо от взгляда на мир и в какой оно есть осуществление этого взгляда, есть условие возможности не только геометрического синтеза, но и всех экспрессивных действий и всех достижений, образующих культурный мир» [12, с. 493]. В аналогичном плане трактуется роль телесности и Ж.-П. Сартром: «Следовательно, сказать, что я вошел в мир, “пришел в мир”, или что есть мир, или что я имею тело, – это одно и то же» [15, с. 338]. Диспозиция по отношению к собственной телесности – важное условие создания смысловой целостности мира культуры.

структуры заботы лежит во временности. Вперед-себя основано в настоящем. Уже-бытие-в... дает опознать в себе бывшесть. Бытие-при... делается возможным в актуализации» [там же, с. 327]. Присутствие означает наличие мира как уже оформившееся в прошлом, актуальное соприсутствие существу в различных его проявлениях и экзистенциальный порыв к будущему, делающему мир открытым. Хайдеггер делает акцент на ипостаси будущего присутствия, соединяя тематику открытости с феноменологическим прочтением христианской эсхатологии личностного существования. Это отличает его как от Августина, так и от Ж.-П. Сартра, избравших настоящее в качестве основной характеристики времени. Именно через порыв в будущее в хайдеггеровском варианте «метафизики присутствия» обретает смысловое наполнение и постоянно ревизируемая хронотопически ранжируемая картина мира.

Открытость мира, как справедливо полагает Хайдеггер, означает возможность постоянной реализации экзистенциальных диспозиций понимания и интерпретации, сопряженных с поиском его новых смысловых граней. При этом в контексте такой трактовки темы за рамками обсуждения остаются многие проблемы. Прежде всего здесь не рассматривается сюжет, связанный с онтологией вторжения непредвиденного события в мир, характеризующийся сложившимися смысловыми характеристиками. Впоследствии он будет занимать «позднего» Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, П. Рикёра, а также противоположного им по стратегии мысли А. Бадью. Конституирование, сохранение и разложение миров под влиянием события – важнейшая проблема современной философии культуры. Не менее важен и не раскрываемый Хайдеггером в деталях сюжет создания мира в соприсутствии, т. е. в совокупности интересубъективных связей. Он опирается на выяснение механизма признания осмысленного образа мира, создаваемого одним «Я» другими. Принимаемый образ «мирности» выступает и как возможность мыслить традицию в диахронии. «С фактическим присутствием как бытием-в-мире есть всякий раз и миро-история» [16, с. 393]. В этом ракурсе прочтение истории будет сопряжено с некоторыми заданными в традиции способами хронологизации минувшего, коррелятивными миру и принципиально доступными пересмотру в перспективе его открытости.

Характерно, что даже радикальная критика «метафизики присутствия» Ж. Деррида, исходившая из рассмотрения таковой как проявления фоно-лого-центризма европейской мысли, оказывается сопряженной с ней достаточно тесными связями. В границах деконструкционистской стратегии в качестве фундаментального допущения нового варианта критики метафизики, в спектре проявлений коей оказывается и «метафизика присутствия», все же остается определенный умозрительно-рефлексивный остаток – процедура различения, которая связана со спектром таких понятий, как след, различие, архиписьмо, знак и т. д., и может быть рассмотрена как некоторый новый вариант рефлексивной

метафизики. Характерно, что в своих поздних произведениях Деррида трактует сам деконструктивизм как связанный в конечном счете с движением Dasein по траектории жизненного пути, на котором остаются знаково фиксируемые следы и различия, а следовательно, и основания «мирности». «Как я упоминал ранее, – уже изначально, и даже перед опытами выживания [survivance], которые сейчас мне известны, – я утверждал, что выживания – изначально понятие, которое составляет саму структуру существования, Dasein, если хотите. Структурно мы выживающие, отмеченные этой структурой следа и повторения» [20, р. 51], – говорил Деррида в своём последнем интервью.

Итак, культурное измерение человеческого бытия предполагает феномен мира, наполненного не только многообразием вещей, которые различным образом вплетены в человеческую деятельность, но и включающего совместное существование людей, способных наделять сущее именами, устанавливать свое отношение к его многообразию в общении, предполагающем коммуникацию. Именно в процессе коммуникативного взаимодействия рождается наполненный смыслом мир, способный сплотить коллективные сообщества на базе определенной преобладающей картины действительности с присущим ей единством пространственно-временных координат – «хронотопа», а также ценностных предпочтений. Это превалирующее картинное мировидение, в свою очередь, является той основой, которая может стать отправным пунктом порождения неограниченного многообразия миров. По сути дела, мир культуры как некоторая разомкнутая целостность может и должен мыслиться не как гомогенное единство, а как сотканный из многообразия миров, пытающихся вобрать в себя бесконечность бытия, внимая её вызову – непредвиденности события. Культура в своей «мирности» онтологически фундирована самим существованием человека и соприсутствием с другими в горизонте времени, но одновременно как коммуникационный феномен запечатлевается в живой практике производства и трансляции смыслов, предполагающей многообразие языковых форм.

Миры культуры как открытая в бесконечность знаково-символическая реальность

Реалии культуры в их наличном бытии всегда представлены как номинированные в языке, данные в их знаково-символическом оформлении. В зависимости от специфики того или иного культурного мира ему коррелятивны определенные языковые формы и способы коммуникации. Языки культуры моделируют способ существования реалий некоторого мира и задают таковые в их множественности и уникальности через присущие им семантические, синтаксические, прагматические и иные характеристики. В границах языков складываются определенные дискурсивные формы, задающие способ построения осмысленного описания некоторого ракурса мировидения. В первом приближении можно говорить о естественных языках, соответствующих мирам националь-

ных культур, и вторичных знаковых системах, конструирующих особые специализированные миры, например, модальной логики или абстрактного экспрессионизма в искусстве. Л. Витгенштейн, как известно, говорил о первичности естественного языка и вторичности многообразных знаковых систем, которые возникают на его основе, открытом множестве таковых. Очевидно, что и в границах той или иной знаково-символической языковой системы возникают и особенности регламентации порождаемых ею вариантов дискурса.

Возвращаясь вновь к значению наследия Канта для создания современного взгляда на феномен культуры, можно констатировать, что идея априоризма, транскрибированная из сферы анализа структуры индивидуального сознания на область изучения создаваемой людьми интересно субъективно значимой природной реальности, фиксированной в многообразных знаково-символических системах, является не утратившей своего значения и ведущей к раскрытию доопытных правил их регламентации. И в этом смысле вполне современно сегодня звучит и полемика Хайдеггера с Э. Кассирером (см.: [10]). Спустя многие десятилетия после ее завершения, современному читателю отнюдь не кажется исключенной линия примирения герменевтической перспективы, намеченной в «метафизике конечности», и платформы культурного априоризма, предложенного создателем философии символических форм. Крайности вполне сходятся, и логично предположить, что контекстуальная интерпретация текстов культуры не исключает правил априорной организации таковых. При этом, конечно же, речь идет о культурном априори, появляющемся и живущем в некотором исторически определенном мире, чему нас научили не только кассиреровские штудии, но и построения К. Леви-Стросса, М. Фуко, Т. Куна, П. Фейерабенда и иных теоретиков.

«Мирность» предполагает наличие определенного описания, создающего ее единство. Очевидно, что миры культуры предполагают некоторое множество объектов и субъектов, которые их населяют и потенциально могут подлежать описанию в некотором языке. В этом смысле можно констатировать вслед за Н. Гудменом, который во многом солидарен с Кассирером: «Мы ограничены способами описания, что бы ни описывалось. Наша вселенная, если можно так выразиться, состоит из этих способов в большей степени, чем из мира или миров» [4, с. 3]. Способы языкового описания, стало быть, задают саму возможность многомирия культуры. При этом изначально появляется проблема редукции одних миров к другим и их рядоположенности. Связь миров и их принадлежность некоторому «мирному» единству не означают оправдания в этой области процедуры редукционизма. Нет и не может быть никаких универсальных правил сведения феноменов психического мира к тем, что фиксируемы в биологии, химии или физике, равно как несводимыми друг к другу, по верному утверждению Гудмена, будут художественные миры, запечатлеваемые В. Ван Гогом или Д.А. Каналетто, каждый из которых

обладает особой характеристикой картинности. Миры действительно могут сохранять определенные черты филиации, но могут и быть просто рядоположенными, существующими друг рядом с другом. Тому способствует отличие языков их выстраивания, которые могут быть как дискурсивно-вербальными, допускающими истинность как оценочную характеристику утверждений, так и образно-символическими, которые в ней не нуждаются. Остается проблемной возможность объединения миров в некотором единстве, равно как и мыслимое существование культурной «мирности» как универсального – пусть и разомкнутого – целого. Рефлексивное обнаружение такого рода единства на базе различных методологических подходов – предмет оживленного обсуждения в современных исследованиях.

Наличное бытие культурных миров как запечатлеваемых в знаково-символической реальности рассматривается в различной перспективе в границах логической семантики и прагматики, семиотического подхода, феноменологии и герменевтики, математической онтологии и иных вариантов современной мысли. При всем различии платформ подхода к анализу знаково-символической реальности культурных миров теоретики, обращающиеся к этому сюжету, так или иначе задаются вопросом о конституировании таковых как некоторых фиксируемых языком множеств, включающих в себя определенные подмножества, среди которых могут быть и состоящие из одного элемента. Различение тождества и различия может рассматриваться как фундаментальная операция, осуществляемая сознанием на базе обращения к знаковой форме фиксации феноменально данного. Деррида, как известно, полагал, что подобный взгляд вырисовывает предельное основание архиписьма как способа созидания различных запечатлеваемых в языке культурных миров. Так или иначе открытость вызову бесконечности – основа конституирования знаково-символически оформленных многообразных культурных миров. Одновременно подобная открытость составляет и базу постоянного пересмотра содержания миров и даже их деструкции. В этой реляционной посылке реально заложена возможность подрыва влияния любых тотализирующих конструкций.

Современный подход к культурным мирам как наличной знаково-символической реальности несомненно предполагает обращение к основополагающим идеям аналитической философии, которые учитываются при разработке этого предметного поля и всеми иными направлениями. В границах логического атомизма мир предстал как обладающий единством логической организации, доступный строгому анализу, способному выявить aberrации неверного использования языка как на уровне отдельных атомарных высказываний, так и в пределах их молекулярных констелляций. На базе фрегеанского разграничения значения и смысла знака выстраиваются расселовская теория типов и описаний, построения раннего Витгенштейна. Мир, сообразно с воззрениями Вит-

генштейна этого периода, предстает как априорно данный в языке с его универсальной логической структурой, способной запечатлеть фактуально случающееся. «Логическая картина способна изображать мир» [5, с. 9]. Сообразно с этой установкой типологически ранжируются и основные предложения языка, возникает идея его очищения от метафизических наслоений, которая затем найдет поклонников среди представителей Венского кружка. Вместе с тем и в ранний период своего творчества Витгенштейн констатирует наличие элемента мистического, неизречимого в строгом мире логических конструкций.

Появление философии лингвистического анализа переводит проблему «мирности» в принципиально иной регистр анализа ее воплощенности в обыденном языке. Именно обыденный язык оказывается в сочинениях позднего Витгенштейна той средой, в которой в процессе intersubjectивной коммуникации рождается «мирность» как создаваемая им изначальная картина реальности. Логика остается каркасом языка, своеобразной подводной частью его айсберга, но первичной оказывается именно семантическая грань языка, связанная с конструированием осмысленной картины мира. Витгенштейн полагал, что в границах определенного сообщества, принимающего в качестве базового для общения в нем некоторый язык, цементирующим началом взаимопонимания служит феномен доверия к привносимым им смыслам. В свете такого подхода сама картинность языка является в финальной инстанции укорененной в семантике его обыденного использования. «Начиная верить чему-то, – замечает Витгенштейн, – мы верим не единичному предложению, а целой системе предложений (Этот свет постепенно осеняет все в целом)» [6, с. 341]. Обыденный язык в его целостности задает некоторую картину мира, в которую могут вписываться отдельные предложения, прорисовывающие ее детали. Акцент примата семантики по отношению к логике, как впоследствии констатирует Гадамер, обнаруживает единство подхода к языку, которое характерно для философии обыденного языка и герменевтики.

Витгенштейн провозгласил, что язык существует в постоянной игровой активности использующих его субъектов. При этом правила, регламентирующие игру, коррелятивны ее специфике. Обыденный язык, который подобен структуре города с его историческим центром и периферией, находится в процессе постоянного становления. Возникающие на его основе и, можно было бы добавить, в границах картины его мира многообразные специфицированные языки обладают своими собственными игровыми правилами, формирующими образы реальности [7, с. 131]. По сути, эти правила создают многообразие допытных условий конструирования картин мира, и рассуждая в этом ракурсе, многие последователи Витгенштейна возвращаются к идее априоризма, трактуя его как имманентный языку способ работы со знаками, который и позволяет видеть реалии в некотором заданном измерении. Правила языковых игр

возникают в истории и, разумеется, подвержены трансформационным изменениям через механизм конвенций в контексте intersubjectивных связей. В подобной перспективе значение знака начинает трактоваться как его использование в языковой практике и, по сути, в противовес фрегеанскому пониманию отождествляется со смыслом. Языковые игры конституируют многообразие культурных форм, за пределами которых поздний Витгенштейн также видел неизречимо мистическое начало.

Философия обыденного языка уже в процессе ее создания в трудах Витгенштейна обозначила возможные дальнейшие перспективы истолкования мира культуры как запечатлеваемого в многообразных знаково-символических системах. В плане реализации её семантического потенциала прежде всего возник вопрос о тех индивидуальных реалиях, которые изначально существуют в культурных мирах и могут рассматриваться как элементы определенных множеств. Этот вопрос нашел интересную интерпретацию, например, в построениях П. Стросона, характеризовавшихся им как «дескриптивная метафизика». В границах его представлений мир, явленный в нашем восприятии в пространственно-временном измерении, наполнен не только индивидуальными вещными субстанциями, но и человеческими субъектами. Описание последних, как он признает вслед за Кантом, не возможно вне изначально заданной оппозиции телесного и ментально-невещного начал [24, с. 101–102]. Эта дуальная полярность всегда будет присутствовать в языковой дескрипции мира. Интенциональные акты человеческих существ, предполагающие мотивацию действия при описании культурных реалий противоположны описанию внешней оболочки причинно-следственных связей, порождающих определенный эффект.

Ещё один важный вопрос, возникающий при фиксации миров культуры в языке, поднимаемый в формате аналитической традиции, – относительность тех лингвистических ликов, которые запечатлевают реалии миров, их словарей. Ему сопутствует и постоянно репродуцируемая дискуссия о переводимости реалий, запечатлеваемых в одном слове, в иные. По сути, это спор о «прозрачности» содержания миров, фиксированных несхожими словарями. Разделяя положения теории описания Рассела, С. Крипке, как известно, в пределах собственных логико-семантических построений допускает возможность фиксации феноменов мира таким образом, что перевод может быть реализован точно. По-иному видят эту проблему У. Куайн и Д. Дэвидсон, для которых наличие различных базовых словарей – свидетельство крайней относительности и ограниченности любых вариантов перевода [11, с. 83–85; 8, с. 258–276]. Восприняв историю споров о непрозрачности миров и языков, Р. Рорти и вовсе заговорил о невозможности перевода одного культурного словаря в иной, закрытости друг для друга культурных миров.

Прагматика обыденного языка, анализируемая в рамках аналитической философии, задает еще один важный ракурс истолкования про-

цесса конституирования миров культуры. Опираясь на философию позднего Витгенштейна Д. Остин заговорил о том, что речевые акты сопряжены не только с утверждением, констатацией феноменов мира в некоторой ситуации (локуция), но и с определенным зарядом отношения к обсуждаемой предметности, призванным воздействовать на собеседника и выражающимся в императиве приказа, вопрошании, предостережении и т. д. (иллокуция) [13, с. 84–93]. Речевые акты сообщают также собственное отношение говорящего к обсуждаемым явлениям (перлокуция). Интециональность речевых актов стала предметом специального обсуждения Д. Серля, прямо связавшего ее с ориентацией на конституирование социокультурной реальности. По сути, речевые акты несут на себе отпечаток властных устремлений говорящего субъекта и именно на это обстоятельство, изученное лингвистической философией, обратили влияние представители постструктурализма.

Подходы к анализу знаково-символических средств фиксации культурных миров, предложенные в границах аналитической традиции, оказались совместимыми с платформой семиотики, в пределах которой знаковая реальность рассматривается в её постоянном умножении – пролиферации – и одновременно в ее упорядоченности некоторыми культурными кодами. Характерно, что именно на эти два аспекта семиотического подхода к рассмотрению культурных миров обратил внимание У. Эко, для которого собственные постструктуралистские построения немыслимы вне синтеза идей лингвистической философии и семиотической доктрины Ч. Пирса, равно как и без наследия герменевтической традиции от Хайдеггера до Рикёра.

Современный семиотический взгляд на конституирование реалий мира культуры, предполагает, как справедливо считает Эко, обращение к наследию Пирса. Этот автор действительно предложил такое видение семиозиса, которое созвучно современности своим пафосом нелимитированного умножения знаковой реальности. Пирс, как известно, считал семиотику – «формальную науку о знаках» – тождественной логике. Он, как и впоследствии Эко, полагал ее во многом обязанной усвоению уроков кантовской мысли, в границах которой рождается учение о продуктивном воображении, позволяющее создать представление о содержании процесса семиозиса. О своем видении работы механизма сознания Пирс говорил, что в нем «нет ничего, что отличало бы его от многого из того, что было сказано на этот счет Кантом» [14, с. 34]. Знаковая реальность, как полагал Пирс, фиксирует не только мир данного, но и то, что связано с работой воображения и приращения знания. Своеобразная «чреватость» человеческого опыта будущим в его понимании всегда содержит момент порождения нового значения знака. В этом плане производство нового значения знака оказывается сопряженным с процессом его соотнесения с иным знаком – интерпретантом [там же, с. 48]. Комментируя представления Пирса о семиозисе и его незавершенности в

свете работы открытого Кантом механизма «продуктивного воображения», Эко говорит о принципиальной безграничности этого процесса [21, р. 71]. При этом одновременно прорисовывается и вопрос о нормативных правилах интерпретации прочтения знаковых ансамблей.

Наличие в языке имманентных ему кодов, правил прочтения знаковых систем

Языки культуры, не только в варианте национальных, но и принадлежащие к разряду вторичных (от языков мифа до искусства, высокоспециализированного аппарата науки), доопытны по отношению к миру вещей, вторгающихся в область данного субъекта. Коды, по мысли Эко, позволяют вычитывать смысловое содержание текстов, рожденных в том или ином мире, дают возможность опознания реалий, их динамических констелляций, событийного наполнения [17, с. 45]. При этом, согласно Эко, код может принадлежать как миру автора, так и иному миру, в котором пребывает читатель, что диктует возможность их потенциального расхождения как своеобразных доопытных оснований смыслопорождения. Он подчеркивает, что «идеологические пристрастия читателя могут действовать и как “переключатели кода”, заставляя читателя читать тот или иной текст в свете “отклоняющихся” кодов (в данном случае – просто отличных от тех, которые были предусмотрены автором-отправителем)» [18, с. 45]. Учитывая ситуацию возможности синхронного и диахронного культурного многомирия, о которой любит говорить Эко, варианты такого несовпадения кодов прочтения текста, по сути, дела нелимитированы. В качестве примеров такой смены кодов прочтения в зависимости от ситуации истории Эко называет средневековую интерпретацию Вергилия или же пролетарскую интерпретацию «Парижских тайн» Э. Сю.

Постоянное порождение культурных миров через процесс нелимитированного семиозиса – центральный тезис постструктуралистской концепции Эко, вырастающей на базе синтеза идей Канта, Пирса, Витгенштейна и целостной традиции лингвистической философии, а также конструктивной критики структурализма и восприятия построений П. Рикёра. Концепция конституирования и умножения культурных миров как результата принципиально неограниченного семиозиса подробно эксплицирует тематику самопорождения образов, воплощенных в многообразной знаково-символической форме, но оставляет неразрешенным вопрос об источнике подобной трансформации. Ответ на этот вопрос предполагает в реалиях современной мысли два способа его решения – стратегии феноменологической онтологии и онтологии бытия и события.

Первый из них наиболее обстоятельно представлен в феноменологической герменевтике П. Рикёра. В полемике с наследием Э. Гуссерля в творчестве П. Рикёра складывается специфический вариант синтеза феноменологии и герменевтики [1, с. 321–335]. Формулируя собственный взгляд на возможность переосмысления классической фе-

номенологической установки, Рикёр полемизирует прежде всего с «гуссерлианским идеализмом», присущим этой версии трансцендентализма поклонением идеалу научности, приходящему в противоречие с феноменами принадлежности субъекта миру, конечности познания, обусловленности понимания «бытием-в-мире» [23, р. 105]. Гуссерлианское обращение к интуиции противоречит опосредованности любого понимания интерпретацией. Продолжая полемику с Гуссерлем, Рикёр утверждает необходимость критического рассмотрения Cogito. Критика идеологии и психоанализ должны, на его взгляд, помочь в осуществлении этой цели, демонстрируя включенность личности в совокупность intersубъективных связей. Высказав свое несогласие с определенными установками учения Гуссерля, Рикёр создает программу герменевтической феноменологии, основополагающими положениями которой должно стать прежде всего осознание фундаментальности проблемы смысла существующего, его знаковой оформленности в многообразии языков. Единство феноменологии и герменевтики достигается, по Рикёру, путем осознания зависимости языка и процесса смыслопорождения от игрового и исторического характера опыта человеческого существования в перспективе, намеченной Х.-Г. Гадамером [23, р. 117–119].

Феноменологическая герменевтика в её рикёровской редакции исходит из априорной упорядоченности языковых форм, в которых воспроизводятся многообразные культурные миры. Отталкиваясь от «мира повседневности», данного в обыденном языке, субъект, ориентированный на коммуникативную взаимосвязь с другими субъектами, способен создать в различных дискурсивных формах образ специализированного мира, который дискурсивно оформлен, с тем чтобы потом быть адресованным к иному миру читателя и зрителя, запечатлеваемому также в форме дискурса. Так или иначе онтология со-бытия, со-присутствия в мире с другими – отправная и финальная точки истолкования природы знаково-символических миров в феноменологической точке истолкования природы знаково-символических миров в феноменологической онтологии.

Второй вариант поиска источника конституирования культурных миров связан с осуществленной А. Бадью попыткой построения универсальной математической онтологии, которая, на его взгляд, может стать основанием постижения многовариантных логик культурных миров. В формате своих размышлений французский философ полемизирует с построениями теоретиков лингвистической философии, постструктурализма и герменевтики, полагая возможным создание онтологии явленной множественности бытия, постоянно «взрывающейся» и пересоздаваемой возникающим из ничто событием, устремленной к бесконечности и лишенной начала Единого (см.: [3, с. 8–27]).

Анализируя культурные миры в их многообразии, Бадью опирается на платформу разрабатываемого им варианта «объективной феноменологии», которая предполагает устройство каждого из них сообразно

с его собственной трансцендентальной структурой. Таким образом, мир, где чистые множества явлены как объекты, структурно упорядочен и задает сеть тождеств и различий составляющих его элементов. Кант и Гуссерль, с точки зрения Бадью, не осознали зависимости трансцендентального логического порядка от онтологии ситуаций бытия [19, с. 173–174]. Критикуя их версии трансцендентализма, он, однако, прибегает к идее «объективного априори».

Несмотря на критическое отношение к постмодернизму, Бадью при описании культурных миров в их статике и динамике руководствуется арсеналом категорий, который вполне созвучен постклассическому типу философского теоретизирования. В ракурсе «объективной феноменологии» миры в их статической форме предстают в его понимании как состоящие из объектов («единиц являющего себя в мире», его атомов, определяемых на базе трансцендентального индексирования в перспективе их феноменологических свойств), также их связей. «Мир онтологически утверждается тем, что является, и логически утверждается отношениями между явленными феноменами» [19, р. 305]. Через принадлежность миру определяются тождественность и различие, существование и несуществование объектов. Различные миры подвержены изменению и определяются Бадью категориями места события – сайта, слабой и сильной единичности, события. В качестве рефлексивного множества, которое принадлежит себе и, следовательно, превосходит границы бытия, сайт наводит мосты между бытием и конкретно существующим, является, чтобы исчезнуть, открывая сильную единичность приходящего в мир явления, которое несет истину. Можно согласиться с тем, что явление, вторгающееся в область бытия, будет требовать новой номинации объектов и установления априорных конфигураций взаимосвязи, но в этом случае вряд ли возможно снять герменевтическую проблему переописания реалий мира, совместимости словарей, предполагаемых этой операцией, и т. д. Таким образом, остается и вопрос о вовлеченности субъекта в априорно заданные конфигурации мироописания, которые вполне могут меняться под влиянием непредвиденного события, манифестирующего собой полюс бесконечного.

Миры культуры обретают реальность через их номинирование и смысловое воспроизводство в естественном языке и опирающихся на него вторичных знаковых системах. В любом случае разноуровневые миры, коррелятивные им культурные формы и дискурсы организуют определенные множества номинируемых ими реалий в единства на основе некоторых априорно заданных правил – кодов. Именно коды выступают как априорный и исторически преходящий фундамент мира культуры, упорядочивающий знаково-символически запечатленные реалии в некую картину. Использование многообразия языков культуры, соответствующих их мирам, не может осуществляться без кодовых априорных начал, которые, однако, сами подлежат ревизии на базе без-

граничного семиозиса, использования знаковых средств для их переинтерпретации при посредстве иных знаков. Источник динамики этого процесса следует искать в событии, разрушающем иерархичную упорядоченность сложившихся картин миров, ведущем к появлению новых культурных миров и необходимости их описания, герменевтической интерпретации в ранее несуществовавшей перспективе. Событие, посягающее на ревизию современного устоявшегося состояния, сложившейся констелляции культурных миров, способное провоцировать появление новых миров культуры, вызывает от лица бесконечности к смыслосозидающей активности экзистенциального субъекта.

Рассмотрение знаково-символического слоя, наличного бытия культурных миров, запечатлеваемое средствами логики, философии языка, семиотики, феноменологии и герменевтики и иных вариантов их рефлексивной фиксации, в финальной инстанции приводит к экзистенциальной проблематике, запечатленной «метафизикой присутствия». Понимание процесса конституирования культурных миров демонстрирует необходимость раскрытия двух взаимодополнительных моментов, участвующих в их порождении, – априорных онтологических диспозиций человеческого существования во времени, открытого непредвиденно являющемуся в перспективе бесконечности событию, и доопытных констант многообразия знаково-символических форм, созидающих миры культуры.

Список литературы

1. Вдовина И.С. Феноменология во Франции. М.: Канон+, 2009. 400 с.
2. Губман Б.Л. Современная философия культуры. М.: РОС-СПЭН, 2005. 236 с.
3. Губман Б.Л. Философский универсализм и логика культурных миров: альтернатива универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания // Западная философия конца XX-го–начала XXI вв. Идеи. Проблемы. Тенденции / под ред. И.И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2012. С. 8–27.
4. Гудмен Н. Способы создания миров. М.: Идея-пресс, Практис, 2001. 376 с.
5. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 1–73.
6. Витгенштейн Л. О достоверности // Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 321–405.
7. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 75–319.

8. Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Практика, 2003. 448 с.
9. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. 799 с.
10. Кассирер Э. Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 377–404.
11. Куайн У.В.О. Преследуя истину. М.: Канон+, 2014. 175 с.
12. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 603 с.
13. Остин Д. Избранное. СПб.; М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.
14. Пирс Ч.С. Логические основания теории знаков. СПб.: Алетейя, 2000. 352 с.
15. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Терра, 2002. 639 с.
16. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: AD MARGINEM, 1997. 451 с.
17. Эко У. Отсутствующая структура. СПб.: Петрополис, 1998. 431 с.
18. Эко У. Роль читателя. М.: Symposium, 2005. 502 с.
19. Badiou A. Logics of Worlds. Being and Event, 2. L.; New York: Continuum, 2009. 617 p.
20. Derrida J. Learning to Live Finally. The Last Interview. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007. 96 p.
21. Eco U. Kant and the Platypus. L.: Vintage, 2000.
22. Levinas E. Totality and Infinity. - Pittsburg: Duquesne University Press, 1969. - 314 p.
23. Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Sciences. - Cambridge; P.: Cambridge University Press, 1981.- 314 p.
24. Strawson P.F. Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. -L.;N.Y.: Routledge, 1996. - 255 p.

CULTURAL WORLD: EXISTENTIAL SOURCES AND SYMBOLIC REALITY

B.L. Gubman

Tver State University, Tver

The paper is aimed at revealing the unity of existential foundations and symbolic means of cultural worlds constitution. Described in the perspective of logic, language philosophy, semiotics and hermeneutics, the process of plurality of cultural worlds formation appears to be dependent in the final instance on the existential disposition of the subject to the unpredictable event manifesting infinity.

Keywords: *culture, existential foundations of culture, presence in the world, cultural worlds, languages of culture, cultural a priori, event, infinity.*

Об авторе:

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

Author information:

GUBMAN Boris Lvovich – Ph.D., professor, Chair of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru

УДК 37.025

«ЛОГИКА» В СТРУКТУРЕ ОБРАЗОВАНИЯ: ОТ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К СОВРЕМЕННОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СРЕДЕ

А.В. Душин

ФГБОУ ВПО «Российский государственный университет нефти и газа имени И.М. Губкина», г. Москва

Поднимается проблема отсутствия логики как обязательной учебной дисциплины в российском среднем и высшем образовании, несмотря на позитивный исторический опыт. Это приводит к снижению способности выпускника к формированию непротиворечивого логического мышления, собственного мировоззрения и гражданской позиции, затрудняет овладение общекультурными и профессиональными компетенциями. Автор обосновывает мысль о необходимости изучения логики в современной средней и высшей школе.

Ключевые слова: *логика, логическое образование, разумное мышление, личность.*

Логика как наука и учебная дисциплина насчитывает тысячелетия. Со времени ее становления в разных формах она преподавалась везде, где развивались образовательные институты. Если говорить о смысле и предназначении логики в образовании, то это тот редкий случай, когда светлые головы разных стран и народов едины в понимании ее пользы для обучающихся.

Несмотря на это, логика как учебная дисциплина не изучается в современной российской средней общеобразовательной школе и гимназии даже в виде начальных основ. Что касается высшего образования, то переход на двухуровневую систему просто «выдавил» логику в качестве обязательной дисциплины из ряда гуманитарных направлений (например, таких, как юриспруденция). Теперь логика не является обязательной дисциплиной государственных образовательных стандартов второго и третьего поколений для большинства специальностей и направлений подготовки высшего образования.

С одной стороны, сегодня государственные образовательные стандарты высшего образования дают вузам гораздо большую свободу в выборе спектра преподаваемых дисциплин, что является безусловным плюсом. Введение в учебную программу любой дисциплины в рамках установленного объема учебной нагрузки является прерогативой факультета и кафедры. С другой стороны, практика состоит в том, что даже присутствие логики в вариативной части учебных дисциплин рабочих учебных планов не гарантирует ее реального изучения. Это определяется наличием преподавателей с отработанным курсом, имеющегося

учебно-методического обеспечения дисциплины и зыбкой почвой субъективных факторов, таких как личные взаимоотношения деканов с ведущими кафедрами [1, с. 107].

Поскольку исторически логика являлась частью философии, то можно предположить, что она изучается в курсе философии. Однако в реальности она отсутствует в содержании образовательных программ по курсу философии высшего образования. Например, крупные ученые и педагоги в области преподавания философии, в примерной программе по философии (для нефилософских направлений подготовки) рекомендуют вузам включать в свои программы следующие разделы философии: философия, ее предмет и место в культуре; исторические типы философии; философские традиции и современные дискуссии; философская онтология; теория познания; философия и методология науки; социальная философия и философия истории; философская антропология; философские проблемы области профессиональной деятельности. Как видно, логика нигде не упоминается, а в развернутом содержании разделов также отсутствует какое-либо упоминание о ней [9].

Поэтому совершенно правы профессора-логики В.А. Бажанов и В.И. Маркин, когда пишут о том, что ближайшее поколение выпускников российских университетов не будет владеть ни навыками логического мышления, ни представлением о существовании логики, способной помочь им в собственной профессиональной деятельности [1, с. 98]

Может быть, отсутствие логики в вузовском учебном процессе основано на том, что содержание логики устарело и уже не является актуальным для современной образовательной парадигмы? Если это так, то российское образование идет правильным путем и отношение к логике как к архаичной дисциплине, преподаваемой, например, на историческом факультете, целиком оправдано. Однако скорее всего разработчикам образовательных стандартов не хватило понимания того, каково значение логики в развитии мышления учащегося и почему она изучалась как базовая тривиальная дисциплина в западноевропейских и восточноевропейских университетах на протяжении полутора тысячелетий.

Если бросить краткий взгляд на историю логики, то мы увидим, что она формировалась в толщах всех древнейших мировых культур. Известно о первых шагах египтян в сфере доказательств ряда эмпирических положений, связанных с геометрией. Ряд аксиом был выработан вавилонскими астрономами. В Древней Индии в VI–V вв. до н.э. логика возникла и развивалась в ряде логических школ анвикши, тарка, ньяя и вайшешика, достигнув в буддийской логике своей вершины. В китайской философской школе Мо-цзы также вырабатывались закономерности правильных умозаключений.

Однако именно в Древней Греции эмпирические методы уступают место выводам, основанным на доказательствах. Механизм доказательств начинает разрабатываться еще в досократический период (Пи-

фагор, Парменид, Зенон Элейский), а затем софистами и младшими сократиками. Софисты виртуозно оттачивали мастерство доказательств, применяемых в том числе в политической и судебной сферах. Правда, доказывали они то, что считали истинным сами или их заказчики. Потребовался гений Аристотеля, чтобы расчистить поле доказательств («О софистических опровержениях») и выработать теорию силлогизма. Таким образом, Аристотель стал основателем формальной логики, дошедшей через тысячелетия без существенных изменений до нашего времени.

Непреходящее значение логики Аристотеля на тысячелетия состояло в том, что для него логика не является исключительно формальной логикой, замыкающейся изучением формальной правильности мышления безотносительно к его истинности. Напротив, истина есть соответствие мыслимого с действительным [8, с. 59]. Иначе говоря, ценность логики как образовательной дисциплины можно увидеть в воспитании формально правильного мышления, в котором логика суждения соответствует логике бытия.

Очевидно, стремление к истине на основе правильного непротиворечивого мышления и обеспечило включение логики в качестве рациональной основы в гуманитарные образовательные программы университетов. Еще со времен Античности начал формироваться цикл учебных дисциплин, окончательно оформившийся в эпоху Средневековья и преподаваемый в учебных заведениях стран Западной и Восточной Европы на протяжении полутора тысячелетий. Как известно, в то время образовательная программа университетов включала «семь свободных искусств (наук)», так называемых *liberal arts*. Они делились на два цикла: *Trivium*, включающий грамматику, риторику и диалектику (логику), и *Quadrivium*, состоящий из арифметики, геометрии, астрономии и музыки (гармоники). Практически во всю средневековую эпоху обучение по этой программе происходило без существенных изменений.

Начиная с позднего Средневековья, стало понятно, что рамки «семи свободных искусств» стали тесными для отражения возросшего уровня развития наук. В Новое время в связи с развитием естественных наук в программы учебных заведений добавляются естествознание и география, а также древние и отечественные языки, литература, история, чистописание, гимнастика, рисование.

В России логическое образование становится систематичным со времени основания Славяно-греко-латинской академии (1687). В дальнейшем оно связано с развитием Петербургской академии наук и Московского университета, в котором была организована кафедра логики, метафизики и практической философии. Серьезный вклад в развитие логики внес М.В. Ломоносов, в частности в классификацию суждений и учение о категорическом силлогизме. Будучи разносторонним ученым он, полагал, что научная теория истинна лишь когда она опирается на правильные философские основы. Из философских дисциплин Ломоносов особое значение

придавал логике, так как каждая наука лишь постольку является наукой, поскольку она доказывает то, что утверждает [8, с. 287]. Ломоносов был убежден, что посредством умозаключений познаются скрытые от нашего непосредственного восприятия процессы природы и причины явлений. В целом он видел важность логики в том, что после грамматики она есть «первая предводительница ко всем наукам» [7, с. 159].

Во второй половине XVIII в. в России переводятся зарубежные труды по логике Х. Баумейстера и Х. Вольфа. Начинают активно издавать собственные труды и учебники по логике и русские ученые (Я.П. Козельский, А.Т. Болотов, И. Мочульский, И.С. Рижский и др.). Любопытно, что, например, книга Д.С. Аничкова «Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих смертного от разных заблуждений» (1770) даже своим названием точно определила главную задачу логического образования в России.

Последующие научные открытия XIX в. привели к трансформации «семи свободных искусств» в новые самостоятельные науки и учебные дисциплины, однако логика продолжала занимать центральное место в российском образовании. Она преподавалась как в духовных академиях, так и во вновь созданных Российских университетах (Казанском, Харьковском, Санкт-Петербургском). Даже когда в середине XIX в. Указом Николая I на тринадцать лет было запрещено преподавание в университетах ряда философских дисциплин, логика продолжала изучаться на богословских кафедрах.

Таким образом, к началу XX в. в России свободные искусства «переформатировались» в широкий спектр наук об искусстве и социальных и гуманитарных дисциплин, а логика стала одной из глубоко разработанных гуманитарных наук, обеспеченная учебно-методической литературой, научными журналами и университетской профессурой.

Октябрьская революция коренным образом изменила социальные и гуманитарные науки, о чем сегодня хорошо известно. Логика в лице старых профессоров пала в неравном бою с идеологизированной диалектической логикой, которую отстаивала «красная профессура». Как полагали философы, сплотившиеся вокруг журнала «Под знаменем марксизма», законы формальной логики противоположны законам диалектической логики, а сама логика является рассадником мелкобуржуазных идей. В 30-е гг. монополия на мысль, была окончательно установлена со всеми вытекающими последствиями для «старых» логиков и «незрелых» идеалистических философов. Логика как наука и учебная дисциплина фактически перестала существовать.

Очевидно, довоенные репрессии и сама Великая Отечественная война настолько снизили интеллектуальный потенциал нации, что сразу после её окончания было принято постановление ЦК ВКП(б) от 4 декабря 1946 г. «О преподавании логики и психологии в средней школе». Это постановление признало ненормальным отсутствие преподавания

логики и психологии в средней школе и поручало соответствующим структурам срочную реализацию программы введения логики и психологии в школьные программы, написания учебников, подготовки кадров, в том числе в университетах и аспирантурах [2]. Несмотря на то, что после смерти Сталина всесоюзная программа развития логики в СССР была свернута, она сыграла «громадную роль в освобождении мышления из-под оков ортодоксального марксизма. Логика открывала возможность заниматься вещами, далекими от господствующей идеологии» [2].

В 60-70 гг. XX в. происходит непростое, но постепенное укрепление логики среди общественных наук. Силами кафедры логики МГУ преодолевается распространенный взгляд на формальную логику как низшую по отношению к диалектической логике, как высшей [12]. Однако настоящий всплеск интереса к логике, как отмечают исследователи, происходит в 80-е гг. в связи с перестройкой. Начинает издаваться масса учебников, вузы вводят более основательные логические курсы не только для юристов, которые и раньше изучали логику, но и для многих других гуманитарных и экономических (а иногда и технических) специальностей. Логика начинает находить свое место и в средней школе, и в ряде возникших в то время лицеев и колледжей [1, с. 105]. Стали проводиться регулярные всесоюзные, затем всероссийские конференции, семинары, круглые столы. Однако эйфория 90-х гг. была недолгой. Отсутствие достаточного количества квалифицированных кадров, специальной государственной программы, сложная экономическая ситуация в России, наконец, присоединение нашей страны к Болонскому соглашению отодвинули логическое образование на задний план.

Таким образом, судьба логического образования в России не была простой. Оно пережило серьезные государственные запреты в XIX и XX вв. и влачит жалкое существование в современном отечественном образовательном пространстве.

Между прочим, российское образование попало в эту ситуацию далеко не первым. Автор великого философского труда «Наука логики» Г. Гегель сам столкнулся с проблемами организации учебного процесса, заняв место директора гимназии для мальчиков в г. Нюрнберге в 1808 г. [6, с. 76–81]. Являясь членом научно-экзаменационной комиссии, он докладывал Королевскому министру просвещения о проблемах, возникающих у гимназистов при поступлении в университет. Эти проблемы, по мнению Г. Гегеля, были связаны с низким уровнем образования в гимназии, и прежде всего, со структурой самой подготовки [3, с. 566]. В докладе Гегель излагает программу реорганизации среднего образования, предлагая внедрить в среднюю школу новую образовательную парадигму. Исходя из философской концепции развития сознания, он видит в ученике еще не развитый, но постепенно созревающий субъективный дух. Поэтому образование должно помогать процессу саморазвития ду-

ха, когда он «медленно и спокойно созревает до новой формы, разрушает одну частицу здания за другой» [5, с. 6].

Цельность гегелевского взгляда состоит в том, что образование есть путь саморазвертывания духа, проходящего все ступени. Он видит обучение в гимназиях как процесс подготовки учащегося к спекулятивному мышлению посредством знакомства и привития привычки обращения с «формами мысли, общими для рассуждающего и философского мышления», т. е. другими словами, тренировки способности к абстрактному мышлению без чувственного материала. Таким образом, формирование разумного мышления является, по Гегелю, главной целью образования. Из этой цели вытекают несколько задач, которые директор видит в форме учебных дисциплин, рекомендуемых к изучению в гимназии.

Одной из первых учебных дисциплин, предлагаемых им к изучению, явилась эмпирическая психология. Ее содержанием должно было стать изучение ощущения, восприятия, представления и иных свойств сознания, отличных от мышления. Гимназист мог бы научиться различать образы, представления и собственно мысли, что стало бы мостиком к дальнейшему изучению собственно логики.

В качестве главного предмета гимназического образования Гегель рассматривает начальные основы логики. Он обращает внимание на то, что осознание полезности в образовании данного предмета утрачено и эта дисциплина, ранее преподаваемая, прекратила свое существование [3, с. 570]. Между тем важность логики является несомненной, поскольку «польза логики для субъекта определяется тем, насколько она развивает ум, направляя его на достижение других целей» [4, с. 108]. Человек приобретает привычку к мышлению, что само по себе полезно. Даже познание мышления как чисто субъективной деятельности, отмечает Гегель, делает честь человеку и представляет для него интерес, ибо человек отличается от животного тем, что он знает, что он такое и что он делает [4, с. 110].

Если проанализировать самые новые ФГОС ВО, утвержденные в 2015 г., по любому направлению подготовки высшего образования, то окажется, что без освоения логики специалист не сможет овладеть ни общекультурными, ни общепрофессиональными компетенциями. Например, разработчики стандартов справедливо обязывают выпускников всех направлений подготовки, освоивших программу бакалавриата, обладать следующими общекультурными компетенциями: «способностью использовать основы философских знаний для формирования мировоззренческой позиции (ОК-1); способностью анализировать основные этапы и закономерности исторического развития общества для формирования гражданской позиции (ОК-2)» [10]. Однако можно ли молодому человеку сформировать мировоззренческую и гражданскую позицию без логики, без мышления, без способности к непротиворечивым умозаключениям? Проще всего заполнить любую студенческую

голову набором идеологизированных клише, характерных для людских масс тоталитарных обществ. Но сформировать зрелого свободного и ответственного гражданина, способного отстаивать свою мировоззренческую позицию, безусловно, нельзя. Ведь никто не может мыслить за другого, и создать свое собственное мышление это личный целенаправленный труд каждого.

Возможно ли сформировать, например, такую профессиональную компетенцию в области проектно-конструкторской деятельности, как «способность производить сбор и анализ исходных информационных данных для проектирования средств измерения, контроля и испытаний (ПК-22)» [11]? Любой анализ это уже есть логическая процедура, поэтому ни эту, ни какую-либо другую компетенцию без строгого логического мышления сформировать невозможно.

Может быть, возможно мыслить и не изучая логики? Как остроумно отметил Гегель, для того чтобы переваривать пищу и дышать, не требуется предварительного изучения анатомии и физиологии, так же и не требуется изучения логики для того, чтобы делать правильные рассудочные умозаключения [4, с. 369]. Однако логика как наука о мышлении не только тренирует мышление, приводя мысли в порядок. Ее возможности гораздо глубже, поскольку она способна развить человеческий дух для достижения более возвышенной цели. Высочайшее предназначение логики как науки о мышлении состоит в том, что она является высшей формой духовного содержания, поскольку лишь мысль может узнать высочайшее, истину [4, с. 110]. Необходимо понимание логики не только как науки о формальном мышлении, а в более глубоком смысле, поскольку это вызвано интересами религии, государства, права и нравственности [там же, с. 111].

Последнее фактически и выражено в современных образовательных стандартах, которые, пусть и канцелярским языком, обязывают студентов овладеть общекультурными и профессиональными компетенциями, необходимыми для человека как разумно мыслящего существа, нравственной личности, гражданина и специалиста в своей профессиональной области. Поэтому если мы ходим вырастить образованное, самостоятельно мыслящее, свободное молодое поколение, то следует сделать изучение логики обязательным. Причем необходимо начинать ее изучение со средней школы, когда легко запоминаются фигуры силлогизма, правила умозаключения и формируется привычка к правильному мышлению.

Список литературы

1. Бажанов В.А., Маркин В.И. Логическое образование в России: краткая история, современное состояние, перспективы // Философские науки. 2013. № 13. С. 98–109.

2. Бажанов В.А. Партия и логика. К истории одного судьбоносного постановления ЦК ВКП (б) 1946 года. URL: // http://iph.ras.ru/uplfile/logic/log12/Li_12_bajanov.pdf
3. Гегель Г.В.Ф. О преподавании философии в гимназиях: доклад Королевскому Прусскому министру просвещения // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. 667 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1970. Т. 1. Наука логики. 500 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. 443 с.
6. Душин А.В. О целях и задачах образования в контексте гегелевской философии // Вестник ВЭГУ. 2011. № 3 (53). С. 76–81.
7. Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. Т. VII. М.;Л.: АН СССР. 1952. 542 с.
8. Маковельский А.О. История логики. М.: Кучково поле, 2004. 323 с.
9. Примерная программа по дисциплине «Философия». Коллектив авторов. URL: // <http://fgosvo.ru/uploadfiles/ppd/20110329000946.pdf>
10. Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования подготовки бакалавра по направлению 38.03.04 Государственное и муниципальное управление. URL: // http://fgosvo.ru/uploadfiles/fgosvob/380304_gosmunupr.pdf
11. Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования подготовки бакалавра по направлению 27.03.01 Стандартизация и метрология URL: // <http://fgosvo.ru/uploadfiles/fgosvob/270301.pdf>
12. Философский факультет Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова. Официальный сайт. URL. <http://new.philos.msu.ru/kaf/logic>

**«LOGIC» IN THE STRUCTURE OF EDUCATION: FROM THE
EARLY MIDDLE AGES TO THE CONTEMPORARY
EDUCATIONAL MILIEU**

A.V. Dushin

Gubkin Russian State University of Oil and Gas, Moscow

The problem of the absence of logic as an obligatory discipline in the Russian secondary and higher education is raised in the article's format. Despite the positive historical experience testifying in favor of the value of its teaching,

this currently existing trend leads to the decline in students' ability to form a consistent logical thinking, their own worldview and civil position, as well as impedes the acquisition of common cultural and professional competences. The author offers grounds for the idea of the necessity of the study of logic in the contemporary middle and high school.

Keywords: *logic, logical education, thinking based on reason, personality.*

Об авторе:

ДУШИН Андрей Владимирович – кандидат философских наук, профессор кафедры философии и социально-политических технологий ФГБОУ ВПО «Российский государственный университет нефти и газа имени И.М. Губкина», Москва. E-mail: dushin.rgung@gmail.com

Author information:

DUSHIN Andrey Vladimirovich – Ph.D., Prof. of the Dept. of Philosophy, social and political technologies, Gubkin Russian State University of oil and gas, Moscow. E-mail: dushin.rgung@gmail.com

УДК 130.1

ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ: СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД

В.А. Михайлов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

В статье анализируется структура общественного мнения, рассматриваются взаимосвязи между его основными компонентами - когнитивным, чувственно-эмоциональным и поведенческим.

Ключевые слова: институт, общественное мнение, структура, функции.

Многие исследователи традиционно выделяют три основных компонента (уровня, элемента) в структуре общественного мнения – когнитивный, чувственно-эмоциональный и поведенческий. При этом важным является не только описание специфики каждого из них, но и выявление их функциональной взаимосвязи, что единственно и позволяет подойти к общественному мнению как целостному феномену¹.

Когнитивный уровень общественного мнения ответствен за информационную (в определенной мере – познавательную) сторону данного явления. В этом случае общественное мнение, рассматриваемое как коллективное оценочное суждение, предстает в качестве специфической формы познавательной деятельности. Любое суждение предполагает наличие знания, и в этом отношении синонимами когнитивного компонента общественного мнения выступают такие термины, как «информация», «представление», «соображение», «понимание», «осведомленность» и проч. Примечательно, что в одной из лучших современных книг о природе и функционировании общественного мнения термин «осведомленность» является заглавным.

Здесь необходимо отметить важное уточнение Дж. Цаллера: «Политическая осведомленность... означает степень, в которой индивиды уделяют внимание политике и понимают смысл того, с чем они сталкиваются... означает интеллектуальную или когнитивную вовлеченность в публичные дискуссии» [1, с. 61]. Таким образом, общественное мнение – это не просто суждение, но всегда одновременно и обсуждение (социальных проблем, публичных политиков и т.п.), т. е. общее суждение, принятое в ходе коллективного обсуждения. Чтобы сложилось (и тем более выразилось) то или иное общественное мнение, должна произойти публичная дискуссия. Именно через общение совокупность индивидуальных мнений трансформируется в общественное

¹ О структуре общественного мнения можно говорить лишь в том смысле, какой вкладывал в это понятие Э. Гидденс: структура – это не только статический, но и динамический феномен. Его надо понимать не только как результат, но и одновременно как средство социальных практик.

мнение. Только таким образом мы в итоге получаем развернутое определение общественного мнения (*коллективное* оценочное суждение): пока какой-то коллектив удерживает проблему в поле своего внимания, функционирует и само общественное мнение.

Надо отметить, что вопрос о способах и формах существования знания в структуре общественного мнения (характер, способ связи с другими элементами и т. д.) представляет собой одну из главных проблем как в истории изучения, так и в современной теории общественного мнения. Уже Платон в своем произведении «Государство» рассматривает мнение как «среднее между незнанием и знанием» [2, с. 231]. В свете сравнения и противопоставления двух различных способов и результатов познания (эпистеме и докса) общественное мнение предстает как «мнимое» знание: в отличие от «чистого» (по)знания оно имеет не вполне адекватное содержание и другую форму выражения: **знание и мнение – разные вещи**; каждое из них по своей природе имеет особую направленность и способность; знание направлено на бытие, чтобы познать свойства, мнение направлено лишь на то, чтобы мнить [3, с. 258].

Продолжая традицию гносеологического анализа природы общественного мнения, И. Кант в «Критике чистого разума» отмечает: «Признание истинности суждения имеет следующие три ступени... мнение, веру и знание. *Мнение* есть сознательное признание чего-либо истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется *верой*. Наконец, и субъективно, и объективно достаточное признание истинности суждения есть *знание*. Субъективная достаточность называется *убеждением* (для меня самого), а объективная достаточность – *достоверностью* (для каждого)» [4, с. 258]. Тем самым, начиная с Канта, вопрос о механизме взаимодействия веры и знания в структуре общественного мнения становится традиционным, любой теоретик и практик отныне просто вынужден – при определении меры истинности общественного мнения – искать и находить оттенки и версии самых разных «вер» – производных феноменов (доверие–недоверие, уверенность–неуверенность и т. д.). В последующем многие мыслители пытались осветить данную проблему. Например, А. Лоуэлл написал целый трактат о некомпетентности общественного мнения [5].

Г.В.Ф. Гегель в «Философии права» отмечает: «Общественное мнение есть неорганический способ познания того, чего народ хочет и мнит... Поэтому общественное мнение содержит в себе вечные субстанциональные принципы справедливости, подлинное содержание и результат всего государственного строя, законодательства и всеобщего состояния вообще в форме *здравого смысла* людей как той нравственной основы, которая проходит через все, что принимает форму предрассудка, а также истинных потребностей и правильных тенденций дей-

ствительности. Вместе с тем, когда эти внутренние моменты вступают в сознание и становятся в общих положениях представлением, отчасти для себя, отчасти для конкретного рассуждения о событиях, постановлениях и обстоятельствах государства и об ощущаемых потребностях, выступает вся случайность мнения, его невежество и извращенность, ложность знания и суждения» [6, с. 352].

Трактовка данной выдержки из труда мыслителя может быть следующей. Во-первых, Гегель противопоставляет здесь гражданское общество (с его совокупностью хаотичных индивидуальных и узко-групповых потребностей и интересов) государству, как земному воплощению Абсолютной идеи (единственному носителю всеобщего, истины в последней инстанции). Во-вторых, общественное мнение помещается как бы посередине, включая в себя как «органический», так и «неорганический» способы познания окружающего мира. Место пребывания общественного мнения определяется где-то между индивидом и государством, случайным и необходимым, единичным и всеобщим. В-третьих, в общественном мнении в каждый данный момент непосредственно *соединяется* истина и заблуждение. Например, к данному феномену одинаково применимы прямо противоположные утверждения («Голос народа – глас Божий» и «Глас народа – голос глупца»). Таким образом, для Гегеля общественное мнение изначально выступает как единство противоположностей (истины и заблуждения).

В целом гегелевский подход к анализу общественного мнения позволяет прояснить сложную, многомерную и противоречивую природу данного социального явления. Разработанная Гегелем методология диалектики общего, особенного и единичного как нельзя лучше подходит для всестороннего исследования взаимосвязи единичного (индивидуальное сознание), специфического (групповое сознание) и всеобщего (сверхгрупповое сознание) в общественном мнении. Гегель в определенной мере переставляет акценты в исследовании общественного мнения: общественное мнение выражается в совокупности множества личных мнений, которые реализуются либо в суждениях о всеобщих делах, либо в советах относительно этих дел.

Основная роль когнитивного компонента в структуре общественного мнения состоит в *упорядочении* чувственно-эмоционального материала и *направлении* поведенческих реакций. Тем самым когнитивный компонент общественного мнения выполняет роль определенной системы координат, в рамках которой происходит как оценка, так и формирование отношения человека к миру, событиям и процессам в нем. Например, давно известно: кто производит и распространяет знание (насущную информацию), тот и владеет общественным мнением.

Непосредственная взаимосвязь и взаимопроникновение знания и незнания (веры, подсознания), о чем постоянно напоминали классики теории общественного мнения, выводит на главный вывод: информация в

общественном мнении предстает отнюдь не в виде научного (любого другого специализированного) знания, а процесс упорядочивания чувственно-эмоционального пласта в общественном мнении происходит в очень специфической форме – в частности, с помощью той или иной символики и в виде символизации. С точки зрения Ю. Хабермаса, П. Бергера и Т. Лукмана, символ выступает как матрица коллективных представлений. При этом подлинное значение символа, как правило, скрыто от индивида. Символ изначально содержит в себе поведенческий аспект, ибо соединяет несоединимое – разум и подсознание. Именно в силу этого не понятия, а символы выступают главным системообразующим фактором в процессах формирования и функционирования общественного мнения. Стереотипы, «измы» и т. п. позволяют перевести неструктурированное, неотрефлексированное массовое сознание в какую-либо разновидность группового самосознания. С их помощью, с одной стороны, происходит «массовизация» индивидуального сознания и «массификация» группового поведения, с другой – «демассификация» («огруппление», выведение из пассивного состояния) массового сознания.

В свое время У. Липпман рассмотрел стереотип как своеобразную «выжимку» из свода моральных норм, социальной философии и политической агитации. Безотчетные стандарты восприятия социальной действительности и социального поведения, с одной стороны, помогают человеку сориентироваться в различных обстоятельствах, но с другой – они играют весьма негативную роль, ибо заменяют собою логический анализ и препятствуют достижению полной и объективной информации. На основе этого У. Липпман в своей книге «Общественное мнение» (1922) дает критику тем взглядам, согласно которым общественное мнение предстает как непосредственное и полное выражение мнений большинства. На деле механизмы контроля над общественным мнением «ставят под сомнение характерный для классической теории демократии идеал всеведущего и всемогущего гражданина, согласно которому любой простой гражданин общества способен взять на себя обязанности по управлению обществом, поскольку он от природы наделен способностью к осуществлению законодательной и управленческой деятельности» [7, с. 17]. Таким образом, У. Липпман уделил большое внимание специфике отражательных процессов, протекающих в форме коллективного оценочного суждения: «Итак, среда, с которой взаимодействует общественное мнение, преломляется через многочисленные факторы. Это – цензура и секретность, физические и социальные барьеры, деформация внимания, бедность языка, отвлекающие моменты, бессознательные чувства, усталость, насилие, однообразие. Эти факторы, ограничивая доступ к среде, накладываются на непонятность происходящих в ней событий, ограничивая тем самым ясность и корректность восприятия. В результате этого наложения реальные представления подменяются вводными в заблуждение фикциями, лишая нас возможности контролировать тех, кому наши заблуждения играют на руку» [там же, с. 92].

Итак, хотя по своей гносеологической природе общественное мнение представляет собой *мнимое* знание, оно тем не менее вполне допускает когнитивные мерки своего измерения. Общественное мнение формирует свои суждения в виде *рас-*суждения, т. е. при участии рассудка. Содержание всякого опыта становится знанием только тогда, когда оно осмыслено и тем самым принимает форму высказывания определенного вида. Вместе с тем необходимо учитывать, что здесь знаниевая форма дана исключительно в виде здравого смысла, а общественное мнение предстает как такой познавательный процесс, который основан на субъектированном, заинтересованном суждении. В этом смысле общественное мнение всегда модально, сопряжено с субъективной реальностью (верой, убеждениями и т. п.), т. е. представляет собой такой вид суждения, в котором всегда присутствует *о-*суждение (или одобрение) тех или иных взглядов, действий, намерений.

Таким образом, теория рационального выбора, которая лежит в основе многих подходов к изучению общественного мнения, явно не способна охватить все категориальное содержание понятия «общественное мнение». Общественное мнение как ментальное явление является продуктом деятельности сознания множества людей, выступает как вид одновременного суждения об окружающей действительности и о личном отношении к социальным явлениям. Поэтому те виды суждений, которые задействованы при формировании и функционировании общественного мнения, кардинально отличаются от высших форм познания. Здесь «познавательный» процесс имеет весьма специфический вид, ибо получаемое в результате «знание» совсем не ориентировано на получение нового знания. Таким образом, суждения, находящие себе применение в общественном мнении, построены отнюдь не на логике субъект-субъектных или объект-объектных отношений, а на логике субъект-объектных отношений: в общественном мнении, с одной стороны, отражается объективная реальность, с другой – выражаются индивидуальные и коллективные интересы. В общественном мнении всегда представлен не только уровень *информированности*, но и уровень *озабоченности* того или иного сегмента общественности.

Чувственно-эмоциональный уровень общественного мнения. На этом уровне при рассмотрении общественного мнения внимание обращается совсем на другой аспект: общественное мнение предстает как коллективное *оценочное* суждение. В отличие от когнитивного уровня (нейтральное отношение), общественное мнение на эмоционально-чувственном уровне проявляется как ненейтральное отношение к предмету обсуждения и выступает преимущественно как одобрение (поддержка) или отрицание (осуждение).

Характерно, что термин «мнение» имеет разные и даже прямо противоположные значения («мнить» – это и иметь соображение, это и возомнить о себе, но это и сомневаться в значимости и правильности собствен-

ного мнения). Таким образом, общественное мнение – это вечное сомнение, в котором совместно обретаемое общественное мнение имеет тенденцию преодолевать сомнение в адекватности индивидуального мнения. Поэтому динамика любого общественного мнения всегда имеет одну и ту же структуру: хаотичные индивидуальные мнения (чувственно-эмоциональный компонент общественного мнения) упорядочиваются определенной идеей (когнитивный компонент общественного мнения) или какой-либо коллективной установкой (базовые потребности и интересы).

Разбираемый компонент общественного мнения представлен коллективными интересами, общественными настроениями, социальными предрассудками и т. д. Все подобные феномены выражают не столько уровень знания (осознания) проблемы, сколько эмоциональное отношение к социальной проблеме, лицу, событию (уровень «озабоченности» той или иной проблемой, степень вовлеченности в ее обсуждение, характер отношения к политическому лидеру и т. д.). В связи с этим многие исследователи общественного мнения (П.И. Новгородцев [8] и др.) специально подчеркивали следующую особенность общественного мнения: общественное мнение способно выдвинуть цель («хотим того-то»), но не может определить средств для её достижения («но не можем желаемого добыть – помогите!»). Вот здесь и появляется элита («узкая общественность» и т. п.), которая находит эти средства и призывает массу действовать соответствующим образом.

Преобладание данной составляющей делает общественное мнение весьма открытым для внешнего давления, способствует его превращению в объект манипулирования. Однако, отмечая «минусы» данного компонента, следует заметить, что без этого элемента никакое мнение не смогло бы получить широкого распространения и послужить толчком для масштабного социального действия. Так, известный индикатор «доверие–недоверие» имеет свои основания не столько в когнитивном элементе (уровень информированности в обсуждаемом вопросе), сколько в чувственно-эмоциональном компоненте. Но именно распределение мнений по данной шкале и «распределяет» в итоге кандидатов: кого – в президенты (депутаты и т. д.), кого – в отставку.

Можно утверждать, что если бы в общественном мнении исчез когнитивный компонент, то общественное мнение тем самым превратилось бы совсем в иной социальный феномен – социальное настроение. Общественные настроения, в отличие от общественного мнения, целиком и полностью представляют собой чувственно-эмоциональную форму преломления в общественном сознании экономического, социального и политического положения больших масс людей. Их разница, главным образом, состоит в разнице психических процессов, в рамках которых они протекают: общественное мнение выступает как разновидность *логического* отражения действительности (в виде суждений определенного типа), а общественные настроения – как разновидность *чувственной* формы

отражения действительности (в виде чувственно-эмоциональных феноменов: эмоциональный накал, апатия, депрессия, энтузиазм и т. д.).

Общественное мнение и общественные настроения существуют в неразрывном единстве, а в определенные периоды могут сливаться друг с другом. Субъектоцентризм, стихийность, субъективизм, эклектичность суждений есть проявление неразрывной связи общественного мнения с общественными настроениями. Общественные настроения, предшествующие общественному мнению, существуют в виде устремлений, притязаний, ожиданий, претензий, предчувствий. Общественные настроения, следующие за общественным мнением, существуют в виде готовности–неготовности действовать, эйфории и т. д. Социальные настроения носят результирующий характер, выражают «неотложное», актуализированное общественное сознание, являют собой пограничное состояние между готовностью действовать и самим действием. Общественные настроения, будучи непрерывным «фоном» будничной жизни людей, весьма точно проявляют направленность мыслей и чувств больших масс людей, а значит, позволяют спрогнозировать и скорректировать поведение людей.

Г. Тард, Г. Лебон, Р. Парк и многие другие исследователи, работавшие в *социально-психологическом* ключе, обратили внимание на наступление времени возрастающего могущества толпы. По сути дела, был поставлен вопрос о всестороннем анализе процесса общенациональной идентификации, который играет основополагающую роль в становлении современного вида общественного мнения. Мысль о наступлении «эры масс» можно трактовать (в определенном смысле) как наступление эры всемогущества общественного мнения. Исследователи, подметив общую тенденцию поглощения индивидуального в коллективном, рационального в иррациональном, переключили исследовательское внимание на анализ механизмов заражения, внушения, подражания и т. д. В последующем многие исследователи работали в подобном ключе. Так, С. Сигеле с помощью подражания пытался объяснить изменения, которые происходят с индивидом, растворяющимся в толпе (нивелировка личности и др.). У. Мак-Дугалл считал подражание (наряду с симпатией и внушением) одной из ведущих форм духовного взаимодействия.

Кардинальный факт состоит в том, что только у индивидуального сознания имеется такой субъект (носитель), который обладает «живыми» потребностями и интересами. Именно индивид является исходной (но не конечной) инстанцией при формировании общественного мнения. Индивидуальное сознание всегда «корректируется» средствами массовой информации и другими субъектами воздействия на общественное мнение, да и высказываться индивид вынужден не по всем его волнующим (иногда приходится и по совсем не волнующим) проблемам, а только по социально значимым. Причем, высказывается индивид публично и при этом не по всем вопросам имеет собственное мнение, поэтому ему волей-

неволей приходится прислушиваться к чужому мнению. Таким образом, общественное мнение выполняет в отношении индивида определенные *функции*: индивид, посылая свой голос в совокупное оценочное суждение, присоединяя и растворяя свой голос в сумме других выборов, как бы сам себя регулирует, убеждает, воспитывает, контролирует.

Диалектика общего, особенного и единичного вполне адекватно представляет *публично-частную* природу общественного мнения, о которой так удачно писал Г. Гегель в «Философии права»: именно в общественном мнении «каждому открыта возможность высказывать и утверждать значимость своего субъективного мнения о всеобщем» [6, с. 347]. Уже одно то, что индивид сознательно и добровольно делегирует (на выборах или путем конкретно-социологического исследования) свое личное мнение в «коллективное суждение», делает последнее сверхличным и наделяет его адаптивной, консультативной, регулятивной и прочими известными функциями.

Взаимосвязь когнитивного и чувственно-эмоционального уровней общественного сознания состоит в следующем. Благодаря присутствию когнитивного компонента в самом общественном мнении (как совокупном *оценочном* суждении), нужно искать и даже можно находить логику. Отсюда, кстати, такие характеристики общественного мнения, как полнота, адекватность, правдоподобность, информированность, осведомленность и т. д. Однако уровень и характер этих знаний очень специфичны – эти знания всегда «с подсказкой». Достаточно сравнить содержание двух групп анкет – с вариантами ответов (открытые вопросы) и без таковых (закрытые вопросы). Во втором случае мы почти всегда наблюдаем *Tabula rasa*.

Если когнитивный компонент ответствен за *мировоззренческие* ориентиры общественного мнения, то чувственно-эмоциональный – за *миросозерцание* и *мироощущение*. При этом наличие когнитивного компонента в структуре общественно мнения вовсе не означает, что формирование и функционирование общественного мнения подчинено законам логики, ибо – в силу особенностей структуры общественного мнения как ментального явления – массовый человек практически по всем проблемным вопросам не имеет должной информации и поэтому всегда попадает в зависимость от тех людей, которые ею обладают или хотя бы претендуют на обладание и ее вербальное предъявление. Здесь уместно вспомнить выведенную П.В. Симоновым количественную зависимость интенсивности эмоциональной реакции от силы потребности, с одной стороны, и размеров дефицита информации, необходимой для удовлетворения возникшей потребности, и её простоты [9]. Дефицит наличной, но остро необходимой информации всегда порождает отрицательный чувственно-эмоциональный фон.

В целом взаимодействие когнитивного и чувственно-эмоционального уровней представляет собой некое «ядро» общественного

мнения. Это – относительно устойчивое структурное образование, в котором представлено множество напластований, каждое из которых имеет свои особенности, например: ментальность как устойчиво-уникальные черты духовной жизни, стереотипные реакции поведения, особенности мышления той или иной большой социальной группы и т. д. Здесь уместно упомянуть ВПФ-модель Дж. Цаллера (Восприятие – Принятие – Формулирование), согласно которой суждения есть результат процесса, в котором люди воспринимают новую информацию – решают, принимать или не принимать её, – затем конкретизируют эту информацию [1, с. 103].

Естественно, не только статика, но и динамика общественного мнения во многом зависит от базового ядра общественного мнения. Так, в периоды резких кардинальных социальных изменений в общественном мнении могут наблюдаться некоторые отклонения от базового ядра общественного мнения. Эти отклонения, как правило, носят временный характер. В целом базовое ядро общественного мнения предопределяет направленность всегда имеющих место колебаний общественного мнения, определяет границы его отклонений от коллективных установок и общепринятых ценностей, намечает границу усилий элит по изменению массового сознания.

Постоянное сохранение своего базового ядра наглядно характеризуют общественное мнение не просто как коллективное оценочное суждение, но и важный социальный институт. Естественно, составляющие ядра (символы, предрасположенности, установки, традиции и проч.) также подвержены изменениям, но на разных уровнях видоизменяются они с разной скоростью, глубиной и интенсивностью. Например, «человек года» предопределяется совсем иными составляющими, чем национальные герои. Г. Тард в свое время демонстративно противопоставил общественное мнение (совокупность кратковременных и быстро меняющихся суждений) традициям (сумма устойчивых и долговременных представлений), но, наверное, правильнее было бы за последними закрепить базисное значение и – вслед за классиками – назвать их хабитусом, коллективным бессознательным, социальными установками и проч. П. Бергер и Т. Лукман пишут: «...теоретическое знание – лишь одна и отнюдь не самая важная часть того, что считается знанием об обществе... Знание, имеющее первостепенное значение для институционального порядка, – это дотеоретическое знание. И в сумме оно представляет всё, «то, что каждый знает» о социальном мире, – это совокупность правил поведения, моральных принципов и предписаний, пословицы и поговорки, ценности и верования, мифы и тому подобное... такое поведение становится контролируемым и предсказуемым» [10, с. 128].

Поведенческий уровень общественного мнения. Общественное мнение, являясь знанием и отношением, представляет собой одновременно и определенную позицию, которая, в свою очередь, всегда предполагает практический компонент. Общественное мнение подразу-

мевают латентное (скрытое, неразвернутое) действие. И хотя общественное мнение – это всегда неполный переход мыследействий во внешний план (намерение действовать, а не само действие; оценка готовности других к участию-неучастию в выборах и т. д.), тем не менее, именно направленность на действие является важнейшей характеристикой данного феномена: элита и власть сколь угодно долго может игнорировать общественное мнение, но только до тех пор, пока оно не оформилось как масштабное действие. Как заметил П. Шампань, «общественное мнение, хотя оно и не предусмотрено как таковое ни в одной Конституции, тем не менее связано с режимами парламентской демократии» [11, с. 41]. Политически важный вопрос состоит в том, что в демократических странах народ признается единственным источником верховной власти. Значит, политическая борьба сводится, по сути, к контролю за общественным мнением: кто способен выдать свое мнение за общественное, тот и легитимизирует свою претензию на власть.

Итак, общественное мнение представляет собой неразрывное единство трех указанных элементов. Причем удельный вес этих элементов может быть разным – как на уровне индивидуального, так и группового сознания. Варьирование разбираемых компонентов в структуре общественного мнения существенным образом сказывается на формах проявления общественного мнения. Например, у сторонников одних партий будут преобладать лица когнитивной составляющей (с ними придется работать с помощью убеждения), у других – чувственно-эмоциональной (с ними придется работать с помощью пропаганды), у третьих – подсознательно-поведенческой (здесь распространится манипуляция). Сами эти три уровня также имеют сложную структуру, и преобладание тех или иных компонентов внутри них будет существенным образом сказываться на статике и динамике общественного мнения. Например, настроение – как длительное эмоциональное состояние, не имеющее резких и интенсивно протекающих колебаний – связано с когнитивным элементом общественного мнения, тогда как аффект – кратковременное, но предельно выраженное и интенсивное эмоциональное состояние – практически полностью утоплено в подсознании.

В силу того что деятельность человека носит многосторонний характер, о практическом компоненте общественного мнения следует говорить разнопланово, с дифференцирующими оттенками. Например, когда мы обращаем внимание на то, что общественное мнение всегда выражается в виде суждения, то поведенческий компонент общественного мнения нам неизбежно приходится выражать в виде определенных дискурсивных практик, ибо подобная характеристика общественного мнения отражает его информативную сторону. При этом фиксируется определенный объем знаний, необходимый для оценки поступающей информации. Поэтому, если привлекать понятийный аппарат М. Вебера, можно сделать вывод, что с когнитивным компонентом общественного

мнения коррелирует такой тип социального действия, как целерациональное действие. Если и далее использовать терминологию теории социального действия, то тогда чувственно-эмоциональный компонент нам нужно будет уже соотносить не с целерациональным, а с ценностно-рациональным и аффективным типами социального действия. Именно здесь проявляется определенное качество отношения к отражаемому объекту в виде чувственно-эмоционального восприятия, эстетической, нравственной и иной оценки. Например, если удельный вес поведенческого компонента начинает преобладать в структуре общественного мнения, то это означает, что когнитивный компонент практически нейтрализован или элиминирован из процесса формирования и функционирования общественного мнения: банковская паника или революционный экстаз подразумевают не разум, а *без-рассудство*.

Первенствующее значение чувственно-эмоционального компонента основывается также на том, что при наличии в когнитивном поле самых разных феноменов они весьма по-разному (количественно и качественно) в нем представлены. Например, политическая наука и политическая идеология одинаково присутствуют в информационном поле, но политическая наука при этом влияет опосредованно (сначала на экспертов, «лидеров мнений», политиков и т. д.), «в долгую» (с помощью политической социализации), на узком поле (в специализированном обществе), а политическая идеология – непосредственно (на широкую общественность), моментально (обсуждаются не теоретические модели, а эмпирические факты: повседневная озабоченность на первом месте), в широком поле (через СМИ, с помощью слухов). Таким образом, дело вовсе не в том, что здесь нет науки или что ее слишком мало, а в том, что она принимается на ненаучном основании: общественное мнение – это *коллективное* оценочное суждение, т. е. такое суждение о мире, которое требует коллективной оценки, т. е. обязательного перевода специализированного языка (научного языка, языка высокой культуры и т. д.) на язык массовой культуры.

Чувственно-эмоциональный компонент общественного мнения представляет алогичное действие, которое занимает важное место в структуре деятельности как отдельного человека, так и различных социальных групп. Его место и роль в процессе формирования и функционирования общественного мнения можно показать с помощью следующего примера. Вопрос: если избиратели ничего не знают о варяге-кандидате (когнитивный уровень), то могут ли они проголосовать за него (положительное чувственно-эмоциональное отношение и соответствующее поведение)? Ответ: да, но при условии, если в отношении всех других кандидатов у них сформировалось отрицательное отношение.

Если еще раз возвратиться к вопросу, почему в когнитивном поле общественного мнения почти нет науки, но зато «вертится» очень много идеологии, то придется подчеркнуть: общественное мнение не говорит

и не может говорить «истинностным» языком, здесь борьба мнений идет не за истину, а за превращение одного из мнений в доминирующее, причем последнее совсем не обязательно должно быть истинным. Джон Цаллер пишет: «В каждом мнении сочетаются информация и предрасположенность: информация формирует умозрительный образ данной проблемы, а предрасположенность мотивирует определенное заключение о данном образе» [1, с. 39].

История становления общественного мнения как социального института тесно связана с историческим развитием *общественности* как субъекта, носителя общественного мнения. Пьер Бурдьё и Патрик Шампань отмечают, что под термином «общественное мнение» во Франции XVIII в. подразумевались публичные выражения личных мнений ограниченной, но довольно значительной части населения, которая, обладая большим экономическим и культурным капиталом, претендовала на участие в управлении и намеревалась воздействовать на политиков с помощью пасквилей и так называемой «общественной» прессы. В XIX в. под воздействием демократических взглядов, основанных на том, что единственным источником законности политики является воля народа, публично выраженные мнения «социальной элиты» превращаются в народные мнения; представительная система правления приводит к тому, что элита, состоящая из избранных представителей, считает себя естественной выразительницей интересов «народа» и рассматривает свои мнения как выражение общих интересов и благосостояния, исключив узкие и ограниченные интересы определенного класса или группировки [12, с. 217–218.].

Идеальным выражением общественного мнения считается *сознательное* участие каждого члена общества в его образовании, что требует *самостоятельного* размышления и *свободного* действия. С точки зрения классической теории демократии из взаимодействия таких свободных и зрелых мнений как раз и складывается прочное и авторитетное общественное мнение. Д. Брайс отмечает: «Ортодоксальная демократическая теория предполагает, что каждый гражданин продумал или должен был продумать для себя известные мнения, т. е. должен иметь опирающийся на аргументы определенный взгляд на то, в чем нуждается страна, какие начала должны быть применены к управлению ею и в руки каких людей следует вверить правительственную власть» [13]. При таком предположении и общественное мнение, слагающееся из мнений отдельных граждан, имело бы особую ценность. Но тот же Д. Брайс замечает: «...чтобы убедиться, как однообразны мнения во всех классах народа, как мало в идеях каждого индивидуального и самостоятельно выработанного и как мало прочности и существенного содержания в политических и социальных воззрениях девятнадцати человек из двадцати. При внимательном анализе этих воззрений окажется, что они состоят из двух или трех предрассудков, из двух или трех предубеждений

в пользу какого-нибудь вождя или какой-нибудь фракции политической партии, из двух или трех фраз, заключающих в себе такие аргументы, которые повторяются без предварительной проверки» [13].

У общественного мнения как коллективного суждения и как социально-политического института – *разные* функции: в первом случае – это достижение согласия рациональными средствами (одинаковость суждений с помощью обмена аргументами), во втором случае – это достижение согласия с помощью социально-политического влияния и социального контроля. В обоих случаях можно говорить о формах превращения общественного мнения (оценки) в те или иные феномены социально-политической жизни (поведение), хотя в первом случае на первом месте стоит индивидуальное, а во втором – коллективное мнение. Когда мы рассматриваем общественное мнение как коллективное оценочное суждение, на видное место в его природе выступают отражательные процессы (мыследействие), когда же мы рассматриваем его как социально-политический институт, то на видное место выступает не его отражательная природа (общественное мнение как производный феномен, следствие), а его действенный характер (общественное мнение как причина, фактор социальных перемен).

Интересным и показательным является также то, что разбираемая структура общественного мнения (как формы отражения общественного бытия) практически совпадает со структурной классификаций тех методов, с помощью которых различные субъекты пытаются воздействовать на общественное мнение.

Так, *информационные* методы связаны с когнитивным компонентом и более всех других методов ориентированы на незаинтересованное информирование. Здесь используются *рас-*суждения, проливающие свет на ту проблему, которая является объектом оценки в общественном мнении. Подобное информирование имеет основной задачей постижение истины и, как правило, принимает форму *об-*суждения (дебатов, споров и т. д.). Конечная цель данной группы методов – информирование и просвещение людей, своеобразное «просветление» общественного сознания, или «когнитизация» общественного мнения. Информационные методы основаны на убеждении. Основные средства этой группы методов – обзоры, аргументация, публикации, конференции, форумы и др. Если, например, вспомнить практику ПР-деятельности, то здесь мы должны говорить о «белом», но не о «черном» ПИАРе. Проблема состоит в том, что общественное мнение включает в себя индивидуальные мнения с различным уровнем знания, при этом мнения с меньшим уровнем знания (широкая общественность) всегда производны от мнений с большим информационным ресурсом (узкая общественность). Как постоянно повторял Ж.-Ж. Руссо, народная воля в представительстве не отражается, а создается. Тогда любое представительство народной воли – это передача власти в ненародные руки.

Пропагандистские методы связаны с чувственно-эмоциональным компонентом общественного мнения. Конечная цель пропаганды и агитации – добровольное принятие индивидом той позиции, которая навязывается извне. Здесь вообще пропадает вопрос о возвращении так называемого «просвещенного» общественного мнения. Пропаганда и агитация основаны на внушении как эффективном механизме прямого соединения коллективного «изма» с подсознательной мотивацией индивида на фоне торможения индивидуального разума. Как говорили идеологи американской пропаганды начала XX столетия, «надо метить в сердце, а не голову». Основой всех без исключения манипуляционных воздействий служит один и тот же механизм: сначала надо вызвать когнитивный диссонанс и тем самым породить массовую озабоченность (озабоченность всегда является основой интенциональности); как правило, возвращаются не положительные (симпатия, восхищение, радость и т. д.), а отрицательные аффективные социально-психологические состояния (возмущение, паника, негодование и т. п.); затем подбрасывается та или иная информация «по выходу из сложившегося положения». Теперь масса практически готова к манипулятивному воздействию. Прямо по Ж.-Ж. Руссо: всякий посредник между общественным мнением и властью искажает общественное мнение, ибо «уста народа» в таком случае говорят чужим голосом.

Культур-массовые методы напрямую связаны уже с поведенческим уровнем общественного мнения и коллективным бессознательным. Ф. Ланд еще в 20-х гг. XX столетия показал, что наши представления ближе к желаниям, чем к реальности (соотношение между желанием и представлением составляет 88 %, между представлением и реальностью – 42%, а между желанием и реальностью – 3 %). Отсюда следует, что человеку свойственно выдавать желаемое за действительность, следовательно, нет особой необходимости использовать разум и уповать на логику, когда речь идет о желании и чувствах. В заражении и подражании передача осуществляется посредством эмоций (страха, тревоги, экстаза), а не собственно информации. Это целенаправленный процесс, который осуществляется невербальными средствами и адресован в основном к подсознательной области. Для массовой культуры культур-массовые методы являются природно обоснованными и на сегодняшний день одними из самых распространенных.

Список литературы

1. Цаллер Дж. Происхождение и природа общественного мнения / пер. с англ. А.А. Петровой; науч. ред. И.Н. Тартаковская. М.: ИФ «Общественное мнение», 2004. 559 с.
2. Платон. Государство. Законы. Политик / предисл. Е.И. Темнова. М.: Мысль, 1998. 798 с.

3. Платон. Государство // Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. 654 с.
4. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 594 с.
5. Lowell A.L. Public Opinion and Popular Government. N.Y., 1926.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия права / пер. с нем.: ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсеянц; авт. вступ. ст. и примеч. В.С. Нерсеянц. М.: Мысль, 1990. 524 с.
7. Липпман У. Общественное мнение / пер. с англ. Т.В. Барчуновой. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. 384 с.
8. Новгородцев П.И. Об общественном идеале / составление, подготовка текста, вступительная статья А.В. Соболева. М.: Пресса, 1991. 640 с.
9. Симонов П.В. Эмоциональный мозг. М.: Наука, 1981. 216 с.
10. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.
11. Шампань П. Делать мнение: новая политическая игра / пер. с фр. под ред. Н.Г. Осиповой. М.: Socio-Logos, 1997. 317 с.
12. 50/50: Опыт словаря нового мышления / под общ. ред. Ю. Афанасьева., М. Ферро. М.: Прогресс: Пайо, 1989. 560 с.
13. Брайс Д. Природа общественного мнения [Электронный ресурс]. URL:www.ndi.ru/ARCHIVE.

THE PUBLIC OPINION: A STRUCTURAL-FUNCTIONAL APPROACH

V.A. Mikhailov

Tver State University, Tver

The article is aimed at the analysis of the public opinion structure offering the understanding between its main cognitive, sensory-emotional, and behavioral components.

Keywords: *Institute, public opinion, structure, functions.*

Об авторе:

МИХАЙЛОВ Валерий Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социологии ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: p001882@tversu.ru.

Author information:

MIKHAILOV Valery Aleksevich – Ph.D., Prof., Chair of the Sociology Dept., Tver State University, Tver. E-mail: p001882@tversu.ru

УДК 101.1:316

ИДЕАЛ КАК ФОРМА ПОЛИТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

В.Н. Жук

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Политический идеал представлен в статье как форма политического сознания и как одна из форм практической реализации политической идеи. Автор обращается к фактам политической истории, показывая многообразие идеалов и их роль в качестве ориентиров деятельности.

Ключевые слова: *идеал, политика, идея, практика, демократия.*

Политическая жизнь стала более интенсивной, возросла скорость принятия политических решений, в которых преследуются сиюминутные интересы участников политического процесса, а тема идеалов отправляется на периферию политической мысли. Но это заблуждение, т. к. идеал всегда присутствует, в явном или неявном виде, в различных формах мышления и политической практики.

Политический идеал является одной из форм реализации политических идей. Последние вырабатываются в политической философии, они не имеют предмета в опыте и являются рационализированной ценностью, возникают из умонастроений той или иной эпохи и первоначально существуют как идеи обыденного сознания, как мир его ценностей. Политическая философия рационализирует идеи обыденного сознания, обосновывает их и оформляет в качестве ориентиров.

Так в политической философии и создаются идеи естественного права, свободы, равенства, конституции, гражданского общества, правового государства, суверенитета, демократии и др. На основе этих идей политическая философия конструирует политические идеалы, ценности, взятые в их совершенстве. Хотя политическая философия непосредственно не связана с политической практикой, ее идеи часто становились основой различных идеологических концепций, в которых люди выражают свое стремление преобразовать общество с помощью идей, по модели идей.

На этой основе и рождаются различные политические идеалы, доктрины, которые, помимо научных политических исследований, обращаются в политическую практику.

С эпохи Возрождения политическая деятельность начинает представляться чем-то таким, что заключает свои нормы лишь в себе. Это «что-то» определяет – не только практически, но и принципиально – задачи достижения, утверждения и отправления власти. Всякая несправедливость оправдывается этими задачами, совершается не только с чистой совестью, но и даже со своеобразным сознанием исполненного

«долга». Макиавелли первым возвещает новый моральный характер политики.

У Макиавелли конечным критерием общественной и индивидуальной морали стала Родина – Народ, а не абсолютистское государство. Действительно, идеалом для Макиавелли является не абстрактное государство, но конкретный народ и любимая им Родина.

Чаще всего имя Макиавелли отождествляется с макиавеллизмом. Но «цинизм и имморализм макиавеллевской политики, – пишет Ж. Бодрийяр, – связаны не с неразборчивостью в выборе средств, на чем настаивают грубые её интерпретации: их надо искать в свободном обращении с целями. Цинизм и имморализм... заключены именно здесь – в этом пренебрежении социальной, психологической и исторической истиной, в этом вобравшем в себя максимум политической энергии движении чистых симулякров (от фр. *Simulacre* – подобие, видимость, иллюзия. – В.Ж.), условием которого является то, что политика есть всего лишь игра и еще не отдала себя во власть разуму» [1, с. 196].

После Возрождения последующие эпохи также отмечены противоречиями в определении и выборе идеалов, целей и средств их достижения. И часто все, что представлялось очевидным добром в нравственном намерении и устремлении, становилось злом в своем реальном осуществлении [4, с. 158]. Идеалы как ценности, увиденные в их совершенстве, – это образцы, выраженные в какой-либо отвлеченной формуле, которым должна быть подчинена жизнь и согласно которым она должна быть переделана.

В Новое время, особенно с XVIII в., в политической философии оформляются политические идеалы, которые объективно запрашивались эпохой и с помощью которых поднимающаяся буржуазия могла обеспечить себе роль революционного гегемона. Политический идеал – это идеал государственного правления в самом широком смысле. «Политическая сцена отныне отсылает к фундаментальному означаемому: народу, воле населения и т. д. На этот раз на нее выходят уже не чистые знаки, но смыслы: от политического действия требуется, чтобы оно как можно лучше изображало стоящую за ней реальность, чтобы оно было прозрачным и соответствовало социальному идеалу правильной репрезентации» [1, с. 196].

В государственно-правовой теории Дж. Локка впервые был выражен гражданский правовой идеал, идея «естественного права». Они уже не были чисто теоретической конструкцией, а были основой декларации «Неотчуждаемых прав», совокупность которых мыслится как основной закон вновь учреждаемого общественного строя. На учение Дж. Локка прямо опирается конституционная практика североамериканских штатов, их знаменитые билли о правах.

В XVIII в. политические идеалы непосредственно оказались вовлечены в реальную общественную борьбу. Идеи Ж.-Ж. Руссо, выска-

занные им в «Общественном договоре», стали во многом основой идеалов Великой французской революции. Если идея общественного договора подрывала веру в «естественность» господствующего порядка, но не предлагала практической альтернативы ему, то якобинцы, считавшие себя учениками Ж.-Ж. Руссо, перешли на стадию практического осуществления его идей. В качестве идеала якобинцы противопоставили критикуемой действительности действительность, которая возникает в результате применения политических средств. Чаще всего это новая политико-правовая система, а ее становление означает переход власти в руки новых людей и создание опоры этой власти в других слоях общества [5, с. 139].

Политические идеалы могут конкретно формироваться их носителями и проповедниками в виде политических программ, деклараций, манифестов. Ярким примером этого явилось Заявление Национального собрания Франции 1791 г., в котором подробно сформулированы важные права человека и основные принципы государственной политики в отношении личности. Образ будущего общественного порядка, созданный якобинцами, оказался настолько привлекательным, что объединил различные силы третьего сословия.

Идеалы дают человеку ценности, за которые стоит бороться, но не могут гарантировать ему всемогущества и всеведения. Результат его деятельности ускользает от его контроля. Убежденный в достоинствах своего проекта, он готов платить любую цену за его реализацию. Из любви к человеку он будет сооружать гильотины. Революционная политика якобинцев жила лозунгом «Начать все сначала», лозунгом полного разрыва с прошлым и построения нового общества на принципах разума. По другую сторону гильотины ждала французам счастливая страна, совершенно непохожая на ту, в которой они родились. Достаточно обратиться к прирожденным правам человека, перечеркнуть деспотизм, привилегии; нужно только победить врагов и установить соответствующие институты. С этим связывалась поистине маниакальная вера во всемогущество законов и декретов: еще одно усилие – и конституция будет действительно идеальной; одна коренная реформа государственного строя – и все социальные вопросы будут решены навсегда [там же, с. 137–138]. Последствия якобинской диктатуры известны: террор, аресты, диктаторский режим, массовые казни, экономическая разруха, политический хаос. Голод и преступность довершили катастрофу.

И. Кант осуждал революции, особенно такие «цареубийственные», как английская XVII в., французская конца XVIII в. и сформулировал идеал республиканизма, согласно которому в истинной республике (даже если её возглавляет наследственный государь) должны править общественные законы. Республиканизм «есть государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной...» [2, с. 169]. Республиканское правление, по Канту, не тожде-

ственно демократии, которая, по его мнению, наряду с автократией (самодержавием, абсолютизмом) и аристократией чревата деспотизмом, нарушением или неприятием правопорядка, противозаконным использованием власти.

Одним из трагических последствий триумфа, одержанного во имя идеала, является то, что находятся люди, которые начинают судить с точки зрения идеала уже новую действительность. «Мы не за то боролись! Не за то проливали кровь! Не за то страдали и голодали! – говорят они. – Революция сбилась с правильного пути. Она продана или предана. Вместо свободы мы получили новое рабство; вместо равенства – новую аристократию. Действительность все время остается далекой от идеала» [5, с. 143].

Политическая история знает немало примеров крушения идеалов. Русский философ С.Л. Франк, переживший опыт Октября 1917 г. и глубоко осознавший его последствия, не мог пройти мимо проблемы идеала. В сочинении «Крушение кумиров», говоря о провозвестниках идеалов, он отмечает, что чем пламеннее их вера в определенный идеал, чем более незыблем авторитет этого идеала, тем более слепо и жестко они калечат и разрушают жизнь. Ибо ненависть к злу превращается в ненависть ко всей жизни, которую не удастся втиснуть в рамки «идеала». «Тогда-то и обнаруживается, что, как ни несовершенна реальная жизнь... она имеет уже то огромное, безмерное преимущество перед всяким отвлеченным идеалом жизни, что она как-то уж фактически сложилась, органически выросла, приспособилась к реальной человеческой природе и ее выражает, идеал же есть только то, что должно быть, что предписано к осуществлению, но что не имеет реальных корней в самой жизни и ради чего реальная жизнь разрушается и калечится» [4, с. 159]. С.Л. Франк выступает не против идеалов самих по себе, а против тех, что ориентируют людей «на великий радикальный переворот в социальных отношениях». Как последовательный противник переворота 1917 г. в России и его последствий, русский философ склонен отдавать предпочтение постепенным и частичным реформам перед всякого рода мнимо-спасительными переворотами, связанными с великими потрясениями. Исходя из своих мировоззренческих и нравственных позиций, С.Л. Франк полагает, что единственное, чему можно приписать универсальное значение в человеческой жизни, есть забота о внутреннем духовном строе человеческой души.

Сколько бы ни было в истории крушений политических идеалов, на их место приходят новые или возрождаются и обновляются прежние в новых политических условиях. О жизненности идеалов следовало бы судить не по их кажущейся правильности, а по их близости реальности, адекватности интересам и потребностям каждого человека. В наши дни наиболее устойчивым и широко воспринятым является идеал демократии, который в значительной мере осуществился в большей части Евро-

пы и Северной Америке, несмотря на упорное сопротивление тоталитарных режимов. Уже в эпоху Просвещения Руссо открыл теоретическую возможность для нового понимания демократии как формы государства, в котором верховная власть принадлежит народу, а формы правления могут быть разные. Сам Руссо считал демократию возможной только в виде непосредственного народовластия, соединяющего законодательство с исполнением.

Позднее понятие демократии распространилось на все формы государства, в котором народу принадлежит верховенство в установлении власти и контроль над нею. «Выдвинув в качестве общего идеала государственного развития идеал правового государства, новая теория рассматривает и демократию как одну из форм правового государства» [3, с. 544]. С идеей правового государства, как она развивается в Новое время, неразрывно соединяется представление не только об основах власти, но и о правах граждан, о свободе личности, свободе ее исканий, о свободе состязания мнений и систем. Немецкий ученый Кельзен назвал такую систему отношений системой политического релятивизма.

Реализация демократического идеала нередко приводила к убеждению, что будто бы демократия есть некоторая высшая и конечная форма, в которой политическое развитие достигает своей предельной точки. Но оказалось, что утверждение демократической идеи – чрезвычайно трудный процесс, требующий большей зрелости народа, а чтобы самоуправление народа не было пустой фикцией, надо, чтобы народ выработал свои формы организации.

П.И. Новгородцев, выдающийся русский философ и теоретик права, утверждал, что демократия для своего существования требует высокого уровня политического сознания, политической зрелости народа и напряжения всех нравственных сил: «Демократия невозможна без воспитания народа, без поднятия его нравственного уровня» [там же, с. 549].

Насколько реализовался демократический идеал за более чем двести лет с его оформления в XVIII в.? Какова степень отдаленности современных демократий от демократического идеала? Эти вопросы относятся к фактическому осуществлению народовластия. И часто демократия практически переходит в олигархию, в правление немногих, или, что еще хуже, в плутократию. Однако, как бы многие ни относились пессимистически к возможностям демократии, ее идеал далеко себя не исчерпал, а победы над тоталитарными режимами в XX в. – это ли не свидетельство правильности демократического идеала.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бодрийяр Ж. Фантомы современности // Карл Ясперс, Жан Бодрийяр. Призрак толпы. М.: Алгоритм, 2007. 212 с.

2. Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1996. 594 с.
3. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. 610 с.
4. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.
5. Шацкий Е. Утопия и трагизм. М.: Прогресс, 1990. 456 с.

IDEAL AS A FORM OF POLITICAL CONSCIOUSNESS

V.N. Zhouk

Tver State University, Tver

Political ideal is interpreted within the article's format as a form of political consciousness, as well as a form of practical realization of the political idea. On the basis of historical facts, the author reveals different forms of ideals and their role in concrete political activity.

Keywords: *ideal, politics, idea, praxis, democracy.*

Об авторе:

ЖУК Валерий Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: zhoukv@mail.ru

Author information:

ZHOUK Valery Nicolaevich – Ph. D., Assoc. Prof. of the Dept. of Philosophy and Cultural Theory, Tver State University, Tver. E-mail: zhoukv@mail.ru

УДК 1:001; 001.8

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ УНИВЕРСАЛЬНЫЙ НАУЧНЫЙ МЕТОД?

С.А. Лебедев, К.С. Лебедев

ФГБОУ ВПО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана» (МГТУ им. Н.Э. Баумана), г. Москва

В статье обосновывается положение о том, что вопреки сложившейся в истории философии традиции поиска или конструирования универсального научного метода реальная история науки и ее современное функционирование позволяют сделать однозначный вывод об отсутствии в науке (или « у науки») такого метода. Означает ли это признание справедливости концепции методологического анархизма П. Фейерабенда о полном отсутствии (и нежелательности) в науке методологических стандартов регулирования процесса научного познания. Наш ответ: нет, не означает. В реальной науке существует достаточно большое число общенаучных средств научного познания, регулирующих процесс осуществления научного познания и достижения его главных целей: производство нового, достаточно обоснованного и практически применимого знания.

Ключевые слова: наука, научное знание, научное познание, научный метод, универсальный научный метод, общенаучные средства научного познания.

Все методы научного познания, в зависимости от широты их применения в различных областях науки и на различных уровнях научного познания, можно разделить на два основных множества: общенаучные и частнонаучные [7]. Множество общенаучных методов образуют методы познания, которые применяются во всех основных областях науки: естествознании, математике, социально-гуманитарных науках, технических науках. Множество частнонаучных методов познания образуют те методы, которые используются только в каком-то одном сегменте научного знания: та или иная область науки, тот или иной уровень научного знания, та или иная отдельная наука или научная дисциплина. Это множество состоит из трех классов: 1) методы отдельных областей научного знания (методы математики, естествознания, методы социальных и гуманитарных наук, методы технических и технологических наук); 2) методы разных уровней научного знания (методы чувственного научного познания, методы эмпирического уровня знания, методы теоретического уровня научного знания, методы метатеоретического уровня научного познания); 3) специфические методы познания, применяемые в отдельных науках и научных дисциплинах (методы физики, космологии, генетики, аналитической химии, физиологии, медицины, социологии, психологии, геологии, почвоведения, лингвистики, языкознания, математической логики, вычислительной математики и

др.). Последний класс методов часто называют также методиками. Далее мы остановимся на характеристике сущности лишь общенаучных методов познания.

К общенаучным методам, на наш взгляд, относятся следующие: научное наблюдение, научный эксперимент, научное измерение, научное описание объектов и предметов познания (качественное и количественное), научный анализ, научный синтез, научное моделирование (эмпирическое и мысленное), научное абстрагирование, научное обобщение, научная индукция, научная гипотеза, научное объяснение, научное предсказание, научное доказательство (эмпирическое и теоретическое), научная дедукция (логическое или математическое доказательство), конструирование научных фактов и научных законов, идеализация, мысленный эксперимент, интерпретация и ее разные виды (чувственная, эмпирическая, теоретическая, метатеоретическая), подтверждение, опровержение, метод научных принципов (оснований), системный метод, метод научной редукции, научное понимание, научная рефлексия, научная критика, метод нахождения и установления причин явлений, описание законов связи состояний познаваемого объекта, генетический метод, конструктивно-генетический метод, научные конвенции, научный консенсус, диалектический метод, общенаучное, практическое и философское обоснование фундаментальных концепций и теорий [2; 3; 7]. Охарактеризуем в некоторой свободной последовательности содержание и сущность основных общенаучных методов познания.

Наблюдение – основной метод чувственного познания в науке. Научное наблюдение – это обусловленный определенной научно-познавательной целью и некоторым исходным знанием процесс получения чувственной информации об объекте научного познания. Научное наблюдение всегда детерминировано приборной базой наблюдения, разрешающими возможностями человеческого восприятия, естественным языком, а также когнитивным и/или практическим интересом исследователя. Научное наблюдение отличается от обычного чувственного восприятия четко поставленной целью, систематичностью, использованием приборов и других средств фиксации и количественной оценки чувственной информации об объекте исследования. Результаты научного наблюдения предполагают возможность их неоднократного повторения (воспроизведения) разными исследователями, в разное время и в разном месте. Эти результаты должны иметь характер точной и однозначной информации об объекте исследования. Соблюдение этих требований является необходимым и достаточным условием объективного характера полученной чувственной информации [1; 3; 13].

Эксперимент – создание искусственных и полностью контролируемых условий научного познания объекта. Все воздействия на экспериментально изучаемый объект, их интенсивность, равно как и ответная реакция изучаемого объекта на эти воздействия, четко фиксируются с

помощью разного рода научных приборов. Результаты взаимосвязи сигналов на входе и выходе экспериментального исследования объекта впоследствии статистически обрабатываются, а их зависимость друг от друга описывается определенной (математической) функцией [1; 3; 12].

Эмпирический анализ – мысленное разбиение эмпирического (абстрактного) объекта на составляющие его части, свойства, признаки, отношения, последующее их исследование как по отдельности (например, исследование интенсивности некоторого свойства или пространственных и структурных характеристик объекта), так и в виде их различных комбинаций (сочетаний). Например, анализ химической структуры некоторого вещества, или анализ работы отдельных частей некоторой технической системы, или поведение некоего живого организма и т. п.

Эмпирический синтез – соединение знаний об отдельных частях, свойствах, отношениях эмпирического объекта в некоторую систему на основе результатов их предшествующего аналитического исследования. Результатом эмпирического синтеза могут быть знания о взаимодействии частей и свойств изучаемого объекта, установление существования причинных связей между ними, нахождение зависимости поведения отдельной части объекта от его функций как целостной системы (например, установление зависимости функционирования различных органов некоторой живой системы от ее общих функций).

Сравнение – метод установления сходства (тождества) или различия познаваемых объектов, явлений или процессов по определенному признаку (основанию сравнения). Результаты сравнения фиксируются с помощью сравнительных суждений. Например: «*A* больше *B*», «*B* короче *A*», «*A* полностью тождественно *B*». Установление тождества или различия предметов всегда есть результат их сравнения между собой, либо непосредственного («*A* выше *B*», «*B* легче *A*»), либо опосредованного, через сравнение их обоих с неким третьим предметом. Например, «*A* больше *B*», «*B* больше *C*», следовательно, «*A* больше *C*». Или «длина *A* равна 30 см», «длина *B* равна 50 см», следовательно, «*A* короче *B*» и т. д. Важнейшей формой сравнения в науке является сравнение изучаемого эмпирического объекта с некоторым эталонным объектом, выступающим в функции его стандарта или единицы измерения [14].

Измерение – метод определения количественных параметров изучаемого объекта на основе его сравнения с другим объектом (материальным или идеальным), принятым за эталон (метр, грамм, секунда и т. п.). С точки зрения теории множеств измерение представляет собой операцию установления соответствия между элементами двух множеств, одно из которых характеризует интенсивность (величину) некоторого свойства (длина, вес тела и т. п.), устанавливаемую с помощью некоего эталона квантования, а другое множество представляет собой ряд чисел (например, натуральных чисел). Результат установления определенного соответствия между этими двумя множествами фикси-

руется в виде высказываний о величине измеряемых свойств, численном значении этих величин в определенных единицах измерения (5 кг, 3 см, 5 ампер, 320 вольт и т. д.). Важнейшими средствами научного измерения являются: 1) приборы и 2) конвенционально принятая научным сообществом та или иная система единиц измерения. Теоретическим изучением процесса научного измерения, его различных видов, средств и методик занимается специальная наука – метрология [14; 15].

Абстрагирование – метод научного познания, состоящий в реализации трех познавательных операций: 1) сознательном отвлечении от некоторых свойств познаваемого объекта (как несущественных в данном контексте или уже известных науке), 2) фиксации других свойств этого объекта как важных или новых, 3) приписывание этим свойствам статуса объектов («свет», «длина», «масса» и т. д.).

Обобщение – метод мысленного перехода от единичного и частного знания к общему, от менее общих понятий и суждений к более общим понятиям или суждениям. Основу обобщения составляет отождествление отдельных предметов, явлений, процессов, их свойств и отношений по некоторому признаку (основанию обобщения) и объединение их на этом основании в некий класс в качестве элементов последнего. Существует две основные логические операции обобщения для эмпирического знания: 1) для эмпирических понятий – это абстрагирование от некоторой части их содержания как несущественной для целей обобщения (благодаря чему происходит уменьшение содержания и увеличение объема созданных на их основе новых, более общих понятий); 2) для эмпирических суждений методом их обобщения выступает индукция как вывод от единичных и частных суждений (в посылках индукции) к общему суждению или выводу в ее заключении (например, вывод от констатации некоторого свойства у части предметов некоторого класса к наличию этого свойства у всех предметов данного класса).

Классификация – способ структурирования некоторого множества объектов, рассеяния его на определенные подмножества путем артикуляции, выделения некоторого признака (или некоторой их совокупности) объектов этого множества как существенного. Такого рода признак называется основанием классификации. Классификация множества познаваемых объектов является одним из важных методов познания во всех науках. Хорошо известными примерами эмпирических классификаций в науке являются все естественные классификации различных видов животных и растений (К. Линней, Ж. Бюффон, Ж.-Б. Ламарк и др.). Классификация используется в качестве важного метода и на уровне теоретического познания в науке. Например, это социально-экономическая классификация общества (К. Маркс и др.) или различные классификации феноменов сознания и духовного мира (Платон, Аристотель, Августин, Ф. Аквинский, И. Кант, Г. Гегель, Э. Гуссерль и др.) [13].

Индукция – один из основных методов научного познания во всех областях науки и на всех уровнях научного познания, для которого характерно движение познающей мысли от единичного и частного знания к общему, а также от менее общего знания к более общему. В основе такого движения лежат индуктивные выводы четырех логических форм: перечислительная индукция, элиминативная индукция, индукция как обратная дедукция, математическая индукция [8].

Индукция перечислительная – вывод, основанием (посылкой) которого является утверждение о наличии определенного свойства у части членов исследуемого класса, а заключением – утверждение о наличии данного свойства у всех членов этого класса. Перечислительную индукцию называют иногда выводом «от некоторых ко всем». Существует два вида перечислительной индукции: полная и неполная. Полная перечислительная индукция применяется при исследовании конечных классов объектов и, как правило, небольших по численности. В этом случае можно эмпирически установить и зафиксировать в посылках индукции наличие (или отсутствие) некоторого свойства у каждого из членов исследуемого класса, а отсюда можно сделать логически законный вывод обо всем классе в целом. Полная индукция является с логической точки зрения по существу тавтологичным видом вывода. Этот метод очень редко используется в научном познании, поскольку наука обычно имеет дело с исследованием либо конечных, но при этом очень больших по численности классов (точное значение которых обычно неизвестно), либо бесконечных классов. Во всех этих случаях по необходимости приходится пользоваться только неполной перечислительной индукцией. Ее главный недостаток состоит в том, что ее заключения не имеют логически доказательной силы, поскольку в посылках полной индукции содержится информация только о части элементов изучаемого класса явлений, тогда как ее заключения делаются обо всем классе в целом или о неисследованных членах класса. Поэтому выводы по неполной индукции по своей достоверности имеют только вероятностный характер по отношению к посылкам, и все такого рода заключения могут оказаться ложными. Тем не менее в науке широко применяются статистические выводы от свойств некоторого образца (выборки исследуемой популяции) ко всей популяции в целом. С логической точки зрения все такого рода выводы являются выводами по неполной индукции. Однако кроме перечислительной индукции (полной и неполной) в науке используется еще два других вида индуктивного метода: элиминативная индукция и индукция как обратная дедукция [3; 8].

Элиминативная индукция – это умозаключение от данных наблюдения к научному закону путем опровержения всех соперничающих общих гипотез на статус закона, кроме одной. Это вывод об истинности некоторой эмпирической гипотезы на основании того, что все альтернативные ей гипотезы были опровергнуты фактами и потому

должны считаться ложными. Впервые элиминативную индукцию в качестве «истинного» метода науки предложил Ф. Бэкон, который противопоставил ее, с одной стороны, силлогизму, а с другой – перечислительной индукции, как явно ненадежным способам получения нового истинного знания – главной цели науки. Наиболее полную разработку правил элиминативной индукции уже в XIX в. осуществил известный английский логик и методолог науки Дж. Ст. Милль. Он рассматривал элиминативную индукцию в качестве метода открытия и обоснования истинных гипотез о причинах явлений. Однако последующий критический анализ познавательных возможностей элиминативной индукции [4; 8] показал, что доказательная сила этого метода не превосходит доказательную силу других видов индукции, в частности неполной перечислительной индукции, а также индукции как обратной дедукции. Все эти виды индукции способны дать в своих выводах только вероятное или возможно истинное, но отнюдь не достоверное (необходимо-истинное) знание [3; 6]. Это полностью относится и к такому виду индукции как обратная дедукция.

Индукция как обратная дедукция – это такая эвристическая процедура движения научного мышления от частного к общему, когда из выдвинутой общей гипотезы о тех или иных фактах (в частности, эмпирического закона, объясняющего свойства этих фактов) все эти факты следуют из этой гипотезы в качестве ее логических следствий. Возможность дедуктивного выведения из общей гипотезы в качестве ее следствий исходных фактов, составлявших основу индуктивного восхождения, считается критерием правильности индукции. Главным недостатком индукции как обратной индукции является возможность выдвижения на ее основе потенциально неограниченного числа разных гипотез, каждая из которых будет при этом отвечать критерию правильного индуктивного восхождения. Тем не менее в истории науки, особенно в естествознании, многие эмпирические законы были получены именно с помощью индукции как обратной дедукции (законы небесной механики Кеплера, гидродинамики, термодинамики, оптики, биологии, физиологии, медицины, экспериментальной психологии и других наук). Однако необходимо при этом всегда помнить, что полученные с помощью индукции как обратной дедукции эмпирические гипотезы всегда требуют дальнейшей эмпирической и теоретической проверки и обоснования для выбора наиболее подходящей из них. Следующим важным общенаучным методом познания является аналогия.

Аналогия – это метод научного познания, когда на основе сходства двух или более предметов по определенным, присущим им свойствам делается вывод о возможном сходстве этих предметов и в других отношениях. Для получения достоверных выводов по аналогии или повышения вероятности таких выводов стремятся к тому, чтобы сравниваемые объекты были подобны в существенных свойствах, а также чтобы

связь между уже известными свойствами и новым, предполагаемым свойством, была необходимой или высоковероятной. Так, на основе аналогии воздействия ряда фармацевтических препаратов на организмы животных и людей делается вывод о применимости многих других препаратов для лечения человека после их успешного применения в лечении животных. Следующим общенаучным методом, который получил наиболее широкое распространение в науке XX в., является моделирование.

Моделирование – это метод исследования и получения нового знания об объектах путем переноса знаний, полученных в процессе построения и изучения модели объекта, на сам объект. В основе широкого использования этого метода в современной науке лежат следующие факторы: 1) принципиальная невозможность применения прямого натурального эксперимента при исследовании целого ряда объектов (например, в космологии); 2) резко возросшая сложность познаваемых объектов и систем (естественные и технические науки); 3) экономическая нецелесообразность проведения многих реальных экспериментов в силу их чрезвычайной дороговизны (социальные и технические науки); 4) опасность несоблюдения этических норм, а также экологических требований при экспериментальном изучении ряда объектов (медицина, гуманитарные науки, технические и технологические науки). Эффективность применения метода моделирования предполагает наличие глубинного сходства (подобия) между моделью объекта и его оригиналом, что выражается в установлении изоморфизма или гомоморфизма между моделью и оригиналом. Различают два основных вида моделирования: 1) физическое моделирование, когда в функции модели изучаемого объекта выступает некий другой материальный объект или процесс (в частности, это может быть просто уменьшенная материальная копия исследуемого объекта), и 2) теоретическое моделирование, когда в роли модели выступает некая знаковая (в частности, математическая или компьютерная) модель объекта. Важным общенаучным методом современной науки стал также метод мысленного конструирования.

Мысленное конструирование – метод мышления, направленный на создание идеальных объектов и описывающих их моделей. Конструктивная деятельность мышления имеет относительно самостоятельный характер не только по отношению к чувственному познанию и его результатам, но и по отношению к таким методам рационального познания, как абстрагирование и обобщение. Мысленное конструирование – это креативный синтетический метод мышления, который подчиняется в своём функционировании собственной логике, задаче создания доказательных систем знания, обладающих объясняющей, организующей и предсказательной силой. Конструированию научных теорий невозможно научиться, занимаясь только эмпирическим исследованием реальности. Объективная реальность лишь предпосылка и конечная цель научной теории. Тождество между ними по содержанию лишь от-

носительное (только в определённом интервале) и приблизительное. Теоретические конструкты обязательно должны не только совпадать с объективной, чувственной и эмпирической реальностью, но и существенно отличаться от них. Важнейшими операциями метода мысленного конструирования являются определения, конвенции, логические выводы, идеализации и др. Следующим универсальным и необходимым методом познания во всех науках является метод научной гипотезы.

Научная гипотеза – это мысленное предположение, которое не является ни эмпирической констатацией (описанием) реального положения дел, ни аналитическим высказыванием, а, как правило, общим высказыванием (эмпирическим или теоретическим), истинность или полезность которого требует дальнейшего доказательства. Наиболее часто в функции гипотез на начальном этапе научного познания выступают научные законы, аксиомы теории, уравнения теории, принципы, научные модели, научные теории в целом. Как показала история науки, гипотеза является неизбежной и основной формой развития научного знания. Однако абсолютизация ее роли в научном знании приводит к пробабиллизму и релятивизму в понимании природы и сущности научного познания (Ст. Джевонс, Г. Рейхенбах, К. Поппер и др.) [4; 8].

Гипотетико-дедуктивный метод – метод построения научных теорий, когда на основе небольшого числа фактов сначала выдвигается некоторая объясняющая их гипотеза, а затем из нее дедуктивно выводятся не только известные факты, но и новые эмпирические следствия, истинность которых проверяется затем с помощью наблюдений и экспериментов. Многие приверженцы гипотетико-дедуктивного метода развития научного знания (прежде всего, логические позитивисты) абсолютизировали его роль в научном познании, полагая, что отношение теории и фактов является основным в динамике научного познания, процессах открытия и обоснования научных законов и теорий. Другим, особенно распространенным в математических науках, но не только, методом построения научных теорий является аксиоматический метод.

Аксиоматический метод – метод построения научных теорий, который состоит в разделении всего множества истинных высказываний той ли иной науки на два подмножества. Одно из них при этом (меньшее по числу) кладется в основу теории для последующего логического выведения всех остальных истинных утверждений теории. Первое множество называется аксиомами, их логические следствия – теоремами. Аксиоматический метод широко используется при построении теорий в математике и логике, реже – при построении теорий в естественных науках (механика, оптика и др.) и совсем редко – в социальных и гуманитарных науках (этика Спинозы). Первой научной теорией, построенной аксиоматическим методом, была, как известно, геометрия Эвклида.

Верификация – научная проверка высказываний и теорий на их эмпирическую значимость; осуществляется путем непосредственного

(для протокольных, единичных высказываний) и опосредованного (для общих высказываний и теорий в целом) сопоставления значений понятий и суждений с чувственной и эмпирической научной информацией.

Генетический метод – общенаучный метод, состоящий в исследовании происхождения (генезиса) изучаемого явления, причин его возникновения, основных этапов его последующей эволюции, закономерностей смены его состояний вплоть до современного состояния. Генетический метод широко используется не только в естественных науках (палеонтологии, географии, геологии, биологии, почвоведении и др.), но и в социальных, гуманитарных и технических науках (история, археология, экономика, политология, социология, культурология, языковедение, антропология, сопротивление материалов и др.).

Научная дедукция – 1) вывод от общего научного знания к менее общему, к частным и единичным утверждениям науки; 2) необходимое логическое следование одних высказываний из других в соответствии с правилами логики, независимо от степени общности посылок и заключения вывода.

Научная интерпретация – отождествление значений терминов одного уровня или вида научного знания со значениями терминов других уровней или видов научного знания. Например, эмпирических терминов некоторой дисциплины с ее теоретическими терминами. Или интерпретация физических понятий с помощью математических (математическая физика). Или биологических понятий с помощью социальных (социобиология) и т. д. Философский смысл метода интерпретации состоит в том, что благодаря интерпретации, т. е. с помощью частичной редукции одних видов знания к другим, удается, во-первых, связать различные уровни и виды научного знания между собой и обеспечить тем самым единство научного знания. Во-вторых, только благодаря интерпретации можно проверить одни виды знания с помощью других (например, теоретическое знание с помощью эмпирического, эмпирическое знание с помощью данных наблюдения и эксперимента, физическое знание с помощью математического, и наоборот и т. д.). Необходимо при этом помнить, что интерпретация по своему своему смыслу является условной и неполной, ибо любое знание в принципе может иметь неограниченное число интерпретаций. Необходимо также осознавать, что осуществление интерпретации является творческим (свободным) и конструктивным актом сознания. При этом часто оказывается, что одни из интерпретаций оказываются в чисто познавательном или практическом плане более успешными, чем другие. Но всегда только по отношению к уже накопленному научному знанию. Со временем ситуация может измениться с точностью «до наоборот», и когда-то неприемлемая в науке интерпретация становится общепризнанной. Например, долгое время, вплоть до начала XX в., физическая, а тем более механическая интерпретация химических, но особенно биологических явлений

считалась в науке в принципе неприемлемой. Она квалифицировалась как лженаучный механицизм, как неправомерное сведение высших форм движения материи к ее низшим формам. Сегодня же данная интерпретация считается не только вполне правомерной, но определяющей основную линию прогресса в современной химии и биологии.

Научная интуиция – метод и способность ученого опираться на все ресурсы имеющегося у него явного и неявного знания при выдвижении новых идей, оценке познавательной ситуации и принятии решений. Необходимыми условиями эффективного использования интуиции в качестве средства научного познания являются следующие: повышенный интерес ученого к научной проблеме и нахождению ее решения, развитые комбинаторные способности и продуктивное воображение ученого, а также его когнитивная воля.

Научное определение – метод познания, состоящий в четкой фиксации значения и смысла используемых в науке терминов и понятий. Существуют разные виды определений, используемых в науке: 1) остенсивные (через чувственное указание на значение термина), 2) родовидовые (через указание рода для данного понятия как определенного вида данного рода («Бронза – сплав из железа и меди»), 3) явные (1 и 2 случаи) и неявные (например, аксиоматические). Так, термин «вероятность» в математическом исчислении вероятностей определяется неявно, через список аксиом, в которые входит данный термин. Различают также предметные и операциональные определения и т. д. С логической точки зрения все определения являются не суждениями, а конвенциональными высказываниями (конвенциями) о том значении, в котором определен термин используется или будет использоваться в некотором научном рассуждении или теории. Поэтому к любым определениям, хотя они и имеют логическую форму «А есть В», не применима характеристика истинности в классическом ее понимании как соответствия содержания некоторого высказывания объективному положению дел. Использование определений – необходимое условие однозначности и определенности научного знания, этих его важнейших признаков.

Метод научных конвенций – один из способов выработки в науке соглашений ученых о значении и смысле используемых научных понятий, методиках исследования и обработки эмпирических данных, эталонах и единицах измерения и др. [5; 11].

Научный консенсус – способ достижения среди членов научного сообщества согласия относительно актуальности, новизны, обоснованности, практической значимости и объективной истинности научных концепций и теорий, приоритетных направлений научного исследования. В отличие от метода научных конвенций выработка научного консенсуса занимает весьма значительный промежуток времени и является результатом длительных когнитивных переговоров, дискуссий, серьезной критики и использования в защиту или опровержение научных кон-

цепций самых разных аргументов эмпирического, теоретического, методологического и практического характера. Существенную роль в достижении научного консенсуса среди членов научного сообщества играет позиция и влияние признанных лидеров науки [4; 5; 11].

Научная экспертиза – общенаучный метод научного познания, имеющий своей целью выработку согласованного мнения группы ученых – экспертов, специалистов в той или иной области науки – по оценке эмпирической обоснованности, теоретической состоятельности и/или практической значимости определенной научной концепции или проекта. В роли экспертных групп могут выступать различные научные коллективы: кафедры, лаборатории, профильные ученые советы, специально созданные для обсуждения конкретной проблемы временные научные коллективы, или отдельные ученые – общепризнанные лидеры соответствующих научных направлений. Любая научная экспертиза имеет социально-когнитивный и консенсуальный характер, выражая позицию большинства членов конкретных экспертных групп. В принципе, любая экспертиза может оказаться ошибочной как в целом, так и в частностях, но на момент принятия решения она отражает согласованную позицию профессионального сообщества, если при этом экспертная группа была репрезентативной по отношению к соответствующему дисциплинарному научному сообществу [9].

Научное обоснование – метод научного познания, включающий в себя систему познавательных процедур, имеющих своей общей целью установление соответствия разных структурных единиц знания (фактов, законов, теорий) принятым в научном сообществе критериям научности знания. Для чувственного и эмпирического научного знания это: 1) возможность воспроизведения любым исследователем данных наблюдения и эксперимента с целью проверки их объективности, определенности, точности; 2) верификация эмпирических фактов и законов на предмет их эмпирической значимости и подтверждения данными наблюдения и эксперимента; 3) установление соответствия эмпирических фактов и законов общепринятым концепциям и теориям; 4) демонстрацию практического (технического и технологического) значения имеющихся фактов и эмпирических законов. Научное обоснование теоретического знания предполагает: 1) демонстрацию возможности его непротиворечивого вписывания в существующий массив теоретического знания (это касается как частных теоретических законов и теоретических конструктов, так и общих теоретических принципов и отдельных теорий в целом; 2) эмпирическую интерпретацию теории и её проверку на соответствие некоторому массиву эмпирического знания; 3) метатеоретическую интерпретацию теории и демонстрацию ее соответствия общенаучному и философскому знанию; 4) демонстрация полезности той или иной теории для развития научного знания и его практического применения. Для разных элементов метатеоретического уровня научного знания (мета-

теории, общенаучные и философские принципы и категории) их научное обоснование состоит в следующем: 1) показ возможности включение в систему общенаучного и философского знания; 2) демонстрация возможности их плодотворного (эвристического) использования для интерпретации, обоснования и развития научных теорий; 3) определение их мировоззренческого и методологического потенциала [3].

Научное объяснение – подведение некоторого научного факта или события под определенный научный закон или теорию, выведение объясняемых фактов и событий в качестве логических следствий некоторого научного закона или теории.

Научное опровержение – установление логического противоречия между некоторой единицей научного знания (протокольным высказыванием, фактом, законом, теорией и др.) и другими единицами научного знания, принятыми в качестве истинных (протокольные предложения, факты, законы, теории или их следствия). Частным случаем научного опровержения является эмпирическое опровержение теории, которое имеет место в случае обнаружения логического противоречия между эмпирическими следствиями теории и известными эмпирическими фактами. К. Поппер предложил назвать этот вид научного опровержения «фальсификацией» научной теории [4].

Научное предсказание – выведение на основе научных законов и теорий новых эмпирических фактов, экспериментальных эффектов, а также различного рода научных констант.

Экстраполяция – экстенсивное приращение знания путем распространения следствий какой-либо гипотезы или теории с одной сферы описываемых явлений на другие сферы. Например, закон теплового излучения Планка, согласно которому энергия теплового излучения может передаваться только отдельными «порциями» — квантами, был экстраполирован А. Эйнштейном в другую сферу – область электромагнитного излучения и оптических явлений. В частности, с помощью экстраполяции идеи квантового излучения энергии Эйнштейну удалось исчерпывающим образом объяснить природу фотоэффекта и сходных с ним явлений. Фактически экстраполяция является одной из самых распространенных форм предсказания в науке. Экстраполяция – мощное эвристическое средство исследования объектов. Она позволяет расширить гносеологический потенциал эмпирического познания, увеличить его информационную емкость и обоснованность. Сама способность той или иной гипотезы или теории к экстраполяции, к предсказанию новых фактов и явлений, в случае удачи резко усиливает ее обоснованность и конкурентоспособность по сравнению с другими гипотезами.

Научная рефлексия – критический анализ научного знания и его различных видов и единиц (данные наблюдения и экспериментов, научные протоколы, факты, обобщения, законы, гипотезы, принципы, выводы, концепции, теории и т. д.) на их соответствие принятым в

науке стандартам рациональности знания, а также средствам и способам его получения.

Понимание – интерпретация, истолкование и оценка любого фрагмента бытия (материального или идеального) с позиций некоторой когнитивной системы отсчета, принятой за наиболее предпочтительную (или «истинную»). Научное понимание явления – синоним его научной интерпретации, нахождения его смысла с позиций и в терминах определенной научной теории или других элементов структуры научного знания (научных фактов, законов, принципов). Вместе с изменением системы научного знания часто меняется и научное понимание одних и тех же явлений и событий, и утверждение их так называемого «подлинного» смысла и значения.

Особую группу общенаучных методов образуют методы познания, которые используются не только в науке, но и в других способах познания человеком действительности и ее преобразования. Среди них важное место принадлежит таким универсальным методам познания, как системный метод, исторический метод, метод восхождения от абстрактного знания к конкретному знанию, диалектический метод, практика.

Системный метод – способ рассмотрения любого предмета (объекта) научного познания как некоторой системы. Это, с одной стороны, «банальная» установка для научного познания, а с другой – очень сильная. Моделируя объект как систему, исследователь должен не только разложить его на определенное количество частей и элементов, но и сформулировать множество отношений, связей между ними, т. е. задать конкретную структуру объекта как системы. Взгляд на объект как систему предполагает также принятие допущения об относительной самостоятельности исследуемого объекта, его самодостаточности и способности функционирования по присущим ему внутренним законам. Другим сильным допущением взгляда на исследуемый объект как на систему является предположение его целостности, что означает принятие гипотезы о наличии неких интегральных законов его поведения, не сводимых (не редуцируемых) к сумме законов функционирования его элементов. Системный метод является альтернативой, с одной стороны, элементаристско-аддитивному способу моделирования реальности, а с другой – холистско-телеологическому объяснению поведения объектов. Широкое применение системного метода в современной науке и технике стало возможным благодаря построению общей математической теории систем, а также возможности проверки сложных математических моделей объектов как систем с помощью вычислительной математики и мощных ЭВМ [10].

Исторический метод – метод научного познания, состоящий в описании временной последовательности некоторого ряда прошедших событий или явлений, четкого и по возможности полного их описания, установление условий и причин их возникновения, а также обстоятель-

ств, влиявших на их функционирование и динамику. Исторический метод используется как при описании природных явлений, так и социальных, событий человеческой истории, в том числе истории науки и научного познания.

Метод восхождения от абстрактного к конкретному – метод построения научных теорий синтетическим способом, от простых и бедных содержанием понятий и утверждений теории к все более сложным и содержательным, путем конструктивного добавления все нового содержания к исходным понятиям теории. Это новое содержание понятия может быть получено как с помощью эмпирического или исторического изучения исследуемого объекта, так и в результате теоретического и методологического анализа содержания используемых для его описания категорий. Применение этого метода часто используется в связке с диалектическим методом познания. В таком случае необходимо осуществить следующие познавательные операции: 1) найти и зафиксировать исходное противоречие познаваемого объекта; 2) установить и описать последовательность и этапы развития исходного противоречия; 3) описать специфические формы исходного противоречия на каждом этапе; 4) зафиксировать новые диалектические противоречия, возникающие в объекте, и т. д. Основным механизмом развития базового противоречия считается постепенное и неизбежное накопление в содержании объекта количественных изменений его свойств (как в силу внутренней логики его развития, так и благодаря его взаимодействию с внешними условиями). По достижению определенного предела количественных изменений объект или разрушается, или переходит в новое качественное состояние. Процесс развития любого объекта может продолжаться сколь угодно долго, если объект (система) при этом будет не только сохраняться, но и увеличивать свой адаптивный потенциал. Схема диалектического метода познания в своей основе была разработана Гегелем. Впоследствии она была усовершенствована в марксистской философии, где была дополнена требованием учета роли практики как критерия истинности теорий о развивающихся социальных объектах. Ярким примером успешного использования связки метода восхождения от абстрактного знания к конкретному знанию и диалектического метода явилось построение К. Марксом политэкономической теории капитализма [3].

Диалектический метод – метод описания развития любого объекта или системы в соответствии с законами диалектики. Диалектика – философское учение о развитии явлений, источником которого считается наличие противоречий в объекте и стремление системы к их разрешению при сохранении своей целостности. Основоположителем диалектической теории развития является Г. Гегель. Он же первым сформулировал и все основные законы диалектики: 1) закон единства и борьбы противоположностей, 2) закон перехода количественных изменений в качественные, 3) закон диалектического отрицания и 4) учение о цикле

«тезис – антитезис – синтез» как главной форме внутреннего развития любого явления или системы. Наиболее часто диалектический метод используется в социальных науках, реже – в естествознании и технических науках и совсем редко – в математике [там же].

Научная практика – методы материальной деятельности в науке: эксперимент, измерение, когнитивные технологии, опытно-конструкторские и инженерные разработки, инновационная деятельность. Любой вид научной практики всегда имеет своей основой некоторые научные знания, которые принимаются при его осуществлении в качестве истинных знаний. Взаимосвязь научного знания с практикой составляет основную движущую силу развития научного познания, задающую через производство инноваций основной вектор развития современной науки [6; 9].

Общий вывод. В современной науке не существует некоего универсального метода, как определенной совокупности познавательных действий по производству и обоснованию научного знания как объективно-истинного знания. Роль универсального метода науки выполняет множество общенаучных средств научного познания, использование которого в разных науках и на разных уровнях научного познания представляет собой свободную последовательность использования различных общенаучных средств научного познания. В современной науке «универсальный научный метод» есть не более чем общее собирательное имя для обозначения различных свободных последовательностей общенаучных средств научного познания [14–16].

Список литературы

1. Лебедев С.А. Методы научного познания. М.: Альфа-М, 2014. 214 с.
2. Лебедев С.А. Философия научного познания. М.: Издательство Московского психолого-социального университета, 2014. 272 с.
3. Лебедев С.А., Коськов С.Н. Конвенции и консенсус в контексте современной философии науки // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2014. №1. С. 7–13.
4. Лебедев С.А. Основные парадигмы эпистемологии естествознания // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2014. №4. С. 7–22.
5. Лебедев С.А. Методология науки: проблема индукции. М.: Альфа-М, 2013. 192 с.
6. Лебедев С.А. Современная наука: социальность и инновационность // Вестн. Моск. ун-та. Сер.: 7: Философия. 2011. №1. С. 7–19.

7. Лебедев С.А. Структура науки // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2010. №3. С. 26–50.
8. Лебедев С.А. Структура научного знания // Философские науки. 2005. №11. С. 124–135.
9. Лебедев С.А. Структура научного знания // Философские науки. 2005. №10. С. 83–100.
10. Лебедев С.А. Философия науки: учеб. пособие для вузов. 5-изд., переработанное и дополненное. М.: Академический проект, 2005. 731 с.
11. Лебедев С.А., Коськов С.Н. Конвенционалистская философия науки // Вопросы философии. 2013. №5. С. 57–69.
12. Лебедев С.А., Ильин В.В., Лазарев Ф.В., Лесков Л.В. Введение в историю и философию науки. 2-е изд. М.: Академический проект, 2007. 384 с.
13. Философия естественных наук: учеб. пособие для вузов / под общ. ред. проф. С.А. Лебедева. М.: Академический проект, 2006. 560 с.
14. Основы философии науки: учеб. пособие / под общ. ред. С.А. Лебедева. М.: Академический проект, 2005. 537 с.
15. Философия науки: учеб. пособие для вузов / под ред. С.А. Лебедева. М.: Академический проект, 2007. 731 с.
16. Lebedev S.A. The methods of level scientific sense data// European researcher. 2015. № 2(91). С. 161–163.
17. Lebedev S.A. The structure of the contemporary methodology of scientific cognition// European researcher. 2015. № 1(90). P. 61–68.
18. Lebedev S.A. Methodology of science and scientific knowledge levels // European Journal of Philosophical Research. 2014. № 1(1). P. 65–72.
19. Lebedev S.A., Lebedev K.S. The global scientific revolution and its laws // Вопросы философии и психологии. 2014. № 1 (1). С. 21–29.

DOES THE UNIVERSAL SCIENTIFIC METHOD EXIST?

S.A. Lebedev, C.S. Lebedev

Moscow State Technical University named after N. E. Bauman, Moscow

The article is aimed at justifying the non-existence of the universal scientific method on the basis of science history and its present state irrespective of the various philosophical attempts to uncover or construct it. Does this mean that P. Feyerabend's methodological anarchism platform based on the non-existence and non-desirability of methodological standards regulating the scientific knowledge should be considered correct? The answer is negative: in the concrete reality of science, there is a considerable number of universally

applied tools regulating scientific knowledge and giving a chance to achieve its main goals: the production of new, sufficiently grounded and practically applicable knowledge.

Keywords: *science, scientific knowledge, knowing process in science, scientific method, universal scientific method, universal tools of scientific knowledge.*

Об авторах:

ЛЕБЕДЕВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии ФГБОУ ВПО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана» (МГТУ им. Н.Э. Баумана), Москва. E-mail: saleb@rambler.ru

ЛЕБЕДЕВ Константин Сергеевич – аспирант кафедры философии ФГБОУ ВПО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана» (МГТУ им. Н.Э. Баумана), Москва. E-mail: rodyoreno@yandex.ru

Authors information:

LEBEDEV Sergey Alexandrovich – Ph.D., Prof. of Philosophy Dept., Moscow State Technical University named after N. E. Bauman, Moscow. E-mail: saleb@rambler.ru

LEBEDEV Constantin Sergeevich – post-graduate student of the Philosophy Dept., Moscow State Technical University named after N. E. Bauman, Moscow. E-mail: rodyoreno@yandex.ru.

УДК 72.01

МЕТАФИЗИКА СВЕТА И ЕЁ РЕЦЕПЦИЯ В АРХИТЕКТУРЕ

А.А. Шестаков, Р.А. Насыбуллина

ФГБОУ ВПО «Самарский государственный архитектурно-строительный университет», г. Самара

Статья посвящена осмыслению философского и историко-культурного содержания категории «свет» и ее рецепции в архитектуре. Показана роль естественного света в исторической перспективе. Особое внимание уделяется влиянию метафизики света на концепции формирования архитектурного пространства.

Ключевые слова: *свет, категории культуры, картина мира, архитектура, пространство.*

Важным аспектом осмысления социокультурной укорененности познания – наряду с тематизацией целого спектра идеалов и норм научного исследования, а также научной картины мира – является изучение категорий культуры как базового элемента человеческого мироотношения. Пионерами разработки этого эвристически плодотворного «пласта» предпосылок знания явились исследования Ф. Броделя и работы продолжателей его дела в отечественной культурологии и исторической антропологии Г.Д. Гачева и А.Я. Гуревича [1–3; 26]. Что же касается отечественной философии и методологии науки, то здесь нужно указать на инспирирующие труды академика В.С. Степина и вызвавшие широкий профессиональный резонанс духоподъемные работы Киевской методологической школы 80–90-х гг. прошлого столетия [4–7]. Определенный вклад в развитие рассматриваемой исследовательской парадигмы внес и один из авторов данной статьи [8–10]. Несмотря на то, что с течением времени интерес к изучению данной проблемы не ослаб, приходится все же констатировать, что круг категориальных форм, рассматриваемых в названных выше работах, является, как правило, традиционным и ограничивается категориальной сеткой категорий материалистической диалектики – пространство – время, сущность – явления, возможность – действительность и т. д. Следует признать, что названные категории, без сомнения, являются определяющими в структуре человеческого мироотношения, но все же отнюдь не исчерпывают всего спектра его вненаучных и донаучных структур.

Одной из таких категорий является свет. Свет – первый и определяющий фактор феноменального мира. Не случайно поэтому невольное психологическое отождествление процессов *освещения* и *зрения* в качестве когнитивной способности наблюдается повсеместно: единственный источник естественного света для нас – солнце – практически во всех связанных с ним мифологических повествованиях, а также в по-

эзии «смотрит» и «выглядывает». Для греков (а позднее римлян и многих других народов) «видеть» и «ведать» – слова, близкие по значению; более того, такие характеристики, как «зоркость» и «острота» относятся как к описанию органов зрения, так и к уму. Индоевропейский корень *leug- / loug- / lur-* имеет одновременно два значения – «светить» и «смотреть» [11, с. 13]. Связь света с процедурой постижения мира подтверждается и в обыденной жизни. В русском языке, в частности, существует большое количество устойчивых сочетаний, демонстрирующих эту связь: «свет моих очей», «белого света не видеть», «в свете» (с точки зрения чего-либо), «пролить (или бросить) свет» и т. п.

Представления о свете как о божественной сущности воспроизводятся в разные периоды – от египетского бога Ра, древнесемитского Ваала и иранского Ахура Мазда до «солнца идей» Платона. Роль света как символа и связующего звена, с помощью которого можно приблизиться к Богу, была предвидено ещё Библией. Согласно Книге Бытия свет был сотворен Богом в первый день, что свидетельствует о его фундаментальном положении в картине мироздания: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт. 1: 2-5). В тексте Книги Бытия содержатся десятки мест, где свет является знаком божественного присутствия, метафорой божественной сущности, а также прямой связью между Богом и людьми. В поздних книгах Ветхого Завета противопоставление света и тьмы уподобляется противопоставлению добра – злу. В Новом Завете в прологе Евангелия от Иоанна (Ин. 1, 1-18) Светом впервые начинает напрямую именоваться сам Бог, а светлость понимается как исконное, непорочное состояние. В этой связи не являются случайными слова Спасителя: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Ин. 8, 12). Апостол Иоанн повторяет: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1, 5), «вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... В Нем была жизнь, и жизнь была свет человека. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1, 1-5), «был Свет истинный, который просвещает каждого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал» (Ин. 1, 9-10). О Свете говорит в проповедях и Христос: «Светильник тела есть око; итак, если око твоё будет чисто, то и все тело твоё будет светло<...> Итак смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма? Если же тело твоё все светло и не имеет ни одной темной части, то будет светло все так, как бы светильник освещал тебя сиянием» (Лк. 11: 34-36). «Все же обнаруживаемое делается явным от света; ибо все, делающееся явным, свет есть» (Еф. 5, 13), – говорит Святое Писание, объясняя, почему именно свет смог послужить наилучшим медиатором, связующим эти столь различные сущности [там же, с. 39]. Из Книги Бытия образ Света

вошел в христианскую традицию Средневековья благодаря Августину и псевдо-Дионисию Ареопагиту, говоривших о Боге как о Свете, Огне, Люмене и Светоносном Источнике.

Феномен естественного света является объектом пристального внимания на протяжении всей истории человечества и занимает уникальное место в контексте человеческой культуры. Онтология света как самостоятельное направление в истории философии науки зарождается в рамках «метафизики света». Появление этого термина можно отнести к 1646 г., когда в Риме вышло сочинение Афанасия Кирхера «Великое искусство света и тени», одна из глав которого носила название «Метафизика света и тени». Сам термин «метафизика света» подразумевает устоявшуюся в рамках античной и особенно средневековой культуры систему теологических, философских и естественно-научных представлений о свете как «объединяющем в себе все сущее первофеномене этого мира, который <...> играет роль посредствующего звена, скрепляющего в единое онтологическое целое такие противоположные друг другу сферы реальности, как чувственное и умопостигаемое, физическое и математическое, вещественное и идеальное, долнее и горнее, тварное и нетварное» [11, с. 6].

Показательной иллюстрацией комплекса парадигмальных представлений о естественном свете может служить его рецепция в архитектуре, поскольку именно архитектура воспроизводит и упорядочивает *метафизические* представления в *физических* конструкциях материального мира. Первым опытом такого рода являются архитектурные монументы, ориентированные на солнце и солярный культ: египетские пирамиды, Стоунхендж и т. д. Древние египтяне проявляли интерес исключительно к физическим свойствам света. Исследователь Древнего Египта У. Бадж отмечал, что в текстах описываются лишь выгоды, которые можно получить от созидательного действия солнечного тепла и света, но нет ни одного суждения, заключающего в себе духовное начало [12, с. 1]. Сходная ситуация наблюдается и в Древней Греции. Там архитекторы применяли естественный свет лишь для выявления структуры и формы объектов, не вкладывая в него идейно-символическую составляющую.

Родоначальником метафизики света считается древнегреческий философ Платон, учивший, «что есть двое владык <...>: один – надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым...» [13, с. 292]. Второй из них – солнце – «дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление» [там же, с. 291]. Это означает, что «и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» [там же]. Если благо есть солнечный первообраз, то, стало быть, все существует в меру своей светоносности; а всё бытие, таким образом, есть иерархия света. Можно заклю-

читать, что в философии Платона свет – важный принцип познания, поскольку именно зрение побуждает человека к мыслительным процессам и позволяет узреть «идеи» – суть вещей.

Представления античных философов находят отражение в архитектуре. В классический период свет чаще всего используется для выявления *формы* предметов, их пластики. Например, в афинском Парфеноне свет используется как средство выражения тектоники. В ночи храм массивен и нерасчленён, кубичен и замкнут. Он не рассчитан на серое низкое небо, скудный свет. Для наилучшего восприятия ему необходимо солнце. Именно оно выстраивает храм, прорезая лучами вертикали колоннады, замкнутые в горизонталях фриза, архитрава и ступеней. Углы портика, единые прямые линии фронтона, строгая общая симметрия здания провозглашают параллельность линий и равенство углов непреложной истиной. Светом утверждается структура Парфенона и прежде всего ордер.

Средневековье проявляет живой интерес к окружающей действительности, которую можно постичь sensitивно: ткани, орнаменты, драгоценные камни, цвет, освещение. Поэтому внимание к цвету и свету сначала носило спонтанный характер и сводилось к описанию наблюдаемых явлений и лишь позднее превратилось в предмет метафизических рассуждений и оформилось в научный интерес. В Средневековье свет рассматривается как высшее проявление красоты. Согласно взглядам Фомы Аквинского, чтобы красота явила себя в чем-либо, это последнее должно обладать ясностью, цельностью, созвучием и пропорцией. В максимальной степени этими качествами обладает естественный свет: «Ничего не кажется более прекрасным в телесных вещах, чем солнечные лучи» (цит. по: [14, с. 156]).

Первым среди мыслителей Средневековья, кто заговорил о психологии эстетического восприятия и включил в контекст философской эстетики теорию света, поставив её на метафизическую основу, был Роберт Гроссетест. Этот мыслитель определяет свет как высшую пропорцию: «[Свет] прекрасен сам по себе, потому что его природа проста и вбирает в себя все. Поэтому он в высшей степени един и соразмерен себе самому, будучи себе соразмерным, красота же есть согласие пропорций» [Цит. по: 15, с. 30]. Другими словами, пропорция и гармония обосновывают цельную красоту Бога как источника света, поскольку Творец, являясь в высшей степени простым, представляет собой абсолютное соответствие и согласие себя с самим собой.

Влияние эллинистической философии на христианскую теологию было настолько ощутимым, что отношение творения и творца зачастую трактовалось в духе неоплатоников как отношение эманации, что совершенно не согласовывалось с библейским повествованием о творении. Роберт Гроссетест создал собственную модель световой метафизики, согласно которой эманационный процесс заключен в рамках тварного природного мира, имея своим источником свет как то первое, что

было сотворено Богом наряду с бескачественной чистой материей (см. подр.: [11, с. 153]). Концепция вселенной этого мыслителя основывается на едином потоке энергии света, одновременно представляющем собой источник бытия красоты.

Средневековая метафизика света нашла свое отражение в архитектуре. Пространство готического собора основано на снопах света, которые прорезают мрак нефов, проходя сквозь многочисленные ажурные витражи. Именно этот эффект описывает аббат Сугерий – родоначальник и первый покровитель готического стиля в архитектуре, рассказывая о соборе Сен-Дени: «Зала сияет, освещенная посредине, Ибо сияет слитое воедино с освещающим, и то, что изливает новый свет (*luxnova*), сверкает как само благородство» [15, с. 28]. Интересно, что в богатой латинской лексике для обозначения отраженного света используется слово *splendor*, для света, разливающегося в пространстве, – *lumen*, а слово *lux* означает источник света. Когда аббат Сугерий описывает верхний хор в соборе Сен-Дени, он сознательно называет его *luxnova*, имея в виду, что витраж верхнего хора не пропускает свет, а сам его порождает [16, р. 42]. Свет льется через ажурные цветные витражи, завальцованные в свинцовые жгуты, подобно материальному воплощению Слова Божия. Витражи как многогранные бриллианты преломляют свет, чтобы поймать и сфокусировать каждую крупницу, которая была им послана. Диалог света и массивного камня в готическом соборе, олицетворяя различие тела и духа, возвышает наблюдателя, вознося его от «материального к имматериальному, от телесного к духовному, от человеческого к божественному» [17, с. 257].

Что же касается византийского мировосприятия, и в частности представлений о свете, то на них сильно повлияли воззрения Дионисия Ареопагита, который, в свою очередь, испытывал влияние философии Плотина. Руководствуясь неоплатонической традицией, Святой Дионисий рассматривает связь между чувственным светом солнца и Богом (именуемый им Благом), дарующим миру возможность его бытия. Свет, говорит Дионисий, есть «видимый образ Божественной благодати» [11, с. 94]. Из этого можно заключить, что свет в Византии являлся метафорой божественной сущности. На протяжении юстиниановской эпохи в архитектуре свет становится основным средством выразительности, центральной категорией религиозной культуры, игравшей главную роль в концептуальном построении пространства. Ярчайший образец храмового Византийского зодчества – собор Святой Софии – демонстрирует глубоко продуманную работу архитекторов со светом. Интерьер храма представляет собой иерархию освещенных пространств, вершиной которой является светоносный купол. Такая конструкция отражает модель мироустройства, описанную Дионисием Ареопагитом. Она представляет собой иерархическую структуру концентрических кругов, выстроенных вокруг божественной триады (совпадающей частично с представлением о

Св. Троице). Между собой уровни системы взаимодействуют путем эманации божественной энергии, представляющей собой духовный свет.

Истоки русского храмового зодчества лежат в культуре Византии. Проникновение византийской традиции после крещения Руси, ее взаимодействие с языческим солярным культом укрепило образ света в качестве метафоры божественной сущности символа Света истинного (Ин 1:9). Примечательно, что славянское слово *светь* – означало не только *свет* как некую физическую константу, но и *вселенную, землю*. Центральным образом русских церквей являлся свет, льющийся из окон, прорезанных в барабане купола, олицетворяющий Божественное сияние, исходящее от образа Иисуса Христа в высшей точке купола собора.

Если в Средневековье внимание было обращено к божественной сущности света и его способности производить другой свет («свет света»), то в эпоху Возрождения интерес обращается к тому, что от освещения производна тень. «Тень имеет большую силу, чем свет, ибо тень препятствует свету и целиком лишает тела света, а свет никогда не может целиком изгнать тень от тел...» – утверждает, к примеру, Леонардо да Винчи в «Трактате о живописи» [18].

Показательно, что художники Ренессанса резко выступали против применения любых драгоценных материалов в искусстве, поскольку их свечение невозможно контролировать. «Мы видим, – пишет в этой связи Альберти, – как некоторые позолоченные поверхности <...> сияют там, где они должны быть темными, и кажутся темными там, где они должны быть светлыми» [25, с. 209]. Если философ Гуго Сен-Викторский в XI в. сравнивал небо с покровом, шитым драгоценными камнями, а луну с электром, испускающим сияние, то да Винчи, смотря на то же небо двумя столетиями позже, видит иную картину: «...свет звезд дает тени, равные телу, огонь же большие. Тень остается там, где лучи света прерваны...» [18].

Мастер флорентийской школы Мазаччо в начале XV в. в капелле Бранкаччи пишет картину «Исцеление тенью», где тень становится сюжетным ядром всей композиции. Тень, падающая от апостола Петра на страждущих, становится источником благодати Господней. Таким образом, ореол света, традиционно являвшийся воплощением Божественной сущности и святости, трансформируется в ореол тени. В «Трактате о живописи», представляющем собой своеобразную апологию тени, Леонардо да Винчи пишет: «Первая картина состояла из одной-единственной линии, которая окружала тень человека, отброшенную солнцем на стену». При этом мрак в трактате, провозглашающем уникальную «прелесть теней», выступает позитивной категорией, тогда как свет – негативной. Более того, идеолог Возрождения заявляет: «Свет есть отсутствие мрака» [там же].

Развитие метафизики света в Новое время отражает гамму острых противоречий общественной жизни того времени. В этот период

претерпевает существенное изменение истолкование человеческой личности. Человек погружается в себя, в свой внутренний мир. Внимание переключается с области объективно действительного в область субъективного и вероятного. Резко возрастает роль воображения и моделирования, приводя к созданию иллюзорной реальности, которая возможна независимо от Бога. Бытие последнего со временем становится избыточным, а затем и вовсе отменяется. В этой связи «Божественная комедия» Данте Алигьери представляет собой яркий пример эстетико-онтологического направления метафизики света Нового времени. Сюжет произведения, как известно, составляет описание восхождения по световым ступеням от мрака к абсолютному блеску, от пестроты и какофонии цветов низшего мира к гармонии на небесах. В процессе восхождения Данте с проводником перемещаются из области чувственного света в располагающуюся над ней область света умопостигаемого: «Мы вознеслись в чистейший свет небесный, Умопостижный свет, где всё – любовь...» [19, с. 39–40]. Подобное эстетическое восприятие света частично обусловлено конгломератом схоластических реминисценций, а также традицией представления божественного в категориях света.

В XVI столетии Николай Коперник выдвигает альтернативную аристотелевской концепцию гелиоцентрической системы мироздания. Будучи христианином-платоником и представляя солнце в виде зримого образа Божества, Коперник вопрошает: «Кто же в этом блистательном храме поместит этот светоч в месте ином или лучшем, чем в том, откуда он способен освещать все сразу? <...> Поистине не без основания некоторые назвали его око мира, духа, правителем» [20, с. 330]. В этот период популярным становится исследование оптических эффектов, призванных продемонстрировать легкость трансформации физической реальности, а также создание некоей новой «реальности» в соответствии с желанием экспериментатора.

Ярким представителем геометрической оптики являлся Иоганн Вольфганг Гёте, автор «Учения о цвете». Свет в теории Гёте имеет дуалистическую психофизическую природу: он не представляет собой явление только объективное, поддающееся измерению, и не является лишь субъективным состоянием зрения. Таким образом, наблюдатель и наблюдаемое не существуют отдельно: физическая природа видит себя через сознание, а сознание осознает себя через окружающую действительность. При этом глаза воспринимают форму лишь в результате работы сознания, являясь лишь оптическим аппаратом восприятия, утверждает мыслитель [21, с. 152]. В его предсмертных словах («Свету, побольше свету») обыкновенно видят лишь символ необходимости «просвещения». Тогда как, с нашей точки зрения, в них сквозит глубокая тоска: «Мне свету, ибо я во тьме». Гёте возжаждал света духовного, которым пренебрегал всю жизнь.

Иллюзионизм мировоззренческой картины Нового времени порождает и иллюзорную художественную манеру в формировании архитектурного пространства – барокко. Наиболее полно этот феномен проявляется в храмовой архитектуре. Путем строительства бесчисленных храмов церковь пытается укрепить свое влияние, дискредитированное новой мировоззренческой парадигмой, ориентированной на личность и науку. На протяжении эпохи барокко церковь призвала вернуть мистический взгляд на вещи, пытаясь вызвать широкую гамму религиозных чувств, ошеломить грандиозностью и пышностью пространств. Появляется так называемое «театральное» освещение, при котором сверхъестественные и трансцендентные идеи становятся доступны чувствам. Архитектура барокко моделирует пространство с помощью резких контрастов света и тени. Подобно резким светотеневым контрастам и ослепляющим бликам на картинах Караваджо, неистово вырывающихся из пространства, в итальянских церквях XVII в. используется свет от скрытых источников для того, чтобы смешать мирское и призрачное воедино и в конечном счете визуализировать и популяризовать религиозные убеждения. Сумеречный полумрак нефов по мере продвижения к центральной части храма неожиданно разрезается яркими лучами солнца, проникающими через барабан. Пышное убранство храма, множество бликов, отражений на позолоте, бесконечное пространство живописи на сводах ослепляют человека, заставляя ощутить ничтожность своего существования. Пространство барокко – это целый спектакль света, сулящий будущее небесное блаженство.

Классицизм в отличие от барокко опирается на культ разума и философию просвещения, рационалистические принципы которой выступают против догматов церкви. Подобное материалистическое мироощущение достаточно сильно повлияло на способы осмысления действительности и, в частности, на приемы работы с естественным светом. Рациональная основа нового мировоззрения предопределила потребности архитекторов в точном отражении объективной действительности. В эпоху классицизма наблюдается стремление наглядно передать, выразить материальность здания и его форму. Таким образом, архитектура классицизма вновь возвращается к античным принципам обработки света, который используется так, чтобы рельефом и оттенками теней передать трехмерный материальный объем. Итак, разнообразие принципов работы с естественным светом отражает сложность и противоречивость картины развития философской и научной мысли в рассматриваемый период. Можно обратить внимание, что метафизика света как направление философии заканчивает свое существование, а само понятие «свет» постепенно перемещается из области метафизических исследований в науку.

На протяжении XVIII и XIX вв. происходит радикальный сдвиг в понимании свойств света и его природы. Исаак Ньютон в «Новой теории света и цветов», опираясь на опыты по спектральному разложению

света с помощью призмы, создает корпускулярную теорию, согласно которой явления объясняются различием в размерах частиц. Затем Максвелл выдвигает гипотезу о электромагнитной структуре света, обобщившую наработки многих ученых в области термодинамики, электромагнетизма и оптики. Уравнения Максвелла предполагали наличие электромагнитных волн, распространяющихся со скоростью света, а также устанавливали связь между электромагнетизмом и светом. Наконец, в 1905 г. Альберт Эйнштейн заявляет о существовании фотонов – дискретных неделимых квантов света.

Вполне естественно, что рассуждения о природе естественного света влекут за собой изменения в принципах его обработки в архитектуре и искусстве. Новое понимание света отражено Клодом Моне в его картинах с туманом и дымом. У Сера мы видим молекулярный свет, протекающий в пространстве, покрывающий все тела. Наиболее наглядно тенденции, характерные для применения света в эклектике, можно проследить на примере первых оранжерей: Ботанический сад в Париже архитектора Шарля Руо, оранжерея в Четсуорте Джона Пакстона, Королевский ботанический сад Кью Бартона.

Со временем свет в архитектуре из метафизического пространства переходит в область физической реальности. Можно сказать, что именно в этот период намечается тенденция работы со светом как объектом материального мира, формирующим пространство. Описывая впечатления от пространства теплиц, архитектор Рихард Лукэ говорит о «поэтическом волшебстве воздуха, получившего форму, в которой нет различия между внутренним и внешним. Приходит мысль, что человек научился отливать воздух подобно жидкости: здесь возникает ощущение, что свободный воздух приобрел твердые очертания, после чего форму, в которую он был отлит, разобрали, и мы оказались в монолите, вырезанном из атмосферы» [22, с. 113].

В начале XX в. на смену трехмерному осязаемому евклидову пространству эпохи Возрождения, работавшему по законам перспективы, приходит геометрия Лобачевского, в которой математики оперируют величинами и измерениями пространства, непредставимыми наглядно. Математик Герман Минковский торжественно провозгласил: «Отныне понятие “время” само по себе и “пространство” само по себе осуждены на забвение: они могут сохранить свое существование, лишь вступив в своеобразный союз между собой» [23, с. 259]. Изменение представлений о пространстве и времени дало архитекторам серьезную почву для размышлений. Трехмерные концепции пространства оказываются односторонними и ограниченными, а восприятие пространства из какой-то одной исходной точки представляется теперь невозможным. Характер пространства изменяется в зависимости от положения точки.

Попытки найти новые отношения между внутренним и внешним пространством приводят к использованию новых аспектов окружающей

природы, одним из которых является свет. Американский архитектор Френк Лойд Райт считает, что центральная мысль органичной архитектуры заимствована у китайского философа Лао Цзы, заявлявшего, что «реальность здания заключается не в четырех стенах и крыше, но во внутреннем пространстве». Угловое окно, по словам архитектора, служит признаком этой идеи. Оно выражает собою «разрушение традиционной коробки здания», запуская в пространство *свет*, который начинает литься снаружи, открывая взору окружение [24, с. 188]. Если до сих пор зданию снаружи придавалась скульптурная форма, а изнутри «выдалбливалось пространство, в котором можно жить», то теперь появляется новое понимание сущности архитектуры как «создание интерьерного пространства на свету». С внедрением в практику такого понимания пространства стены как таковые перестают существовать. «Свет, все больше наполняющий здание, стал его украшением и великим благом для обитателей. Высший порядок – это ощущение освещенного солнцем пространства и легкости сооружения, подобной легкости паутины» [там же, с. 190].

Историко-философский анализ онтологии света убедительно свидетельствует, что естественный свет остается объектом пристального внимания на протяжении всего существования человечества. Изучение рецепции метафизики света в архитектуре выявляет последовательное чередование прагматично-реалистичного подхода к обработке света с духовным. Функциональный свет архитектуры как средство выявления формы в Древней Греции сменяется божественным светом Средневековья, разрезающим лучами, льющим через витражи, пространство соборов. За характерным для позднеантичной и средневековой архитектуры комплексом представлений о свете как сущности прекрасного и физическом проявлении божественной сущности приходит рационалистическая концепция света Ренессанса, ознаменовавшего начало Нового времени. Обработка света в барокко и ренессансе следует, в свою очередь, позитивистской установке, воспринимая его по преимуществу как физическое явление, изучающееся в рамках оптики. И, наконец, в XX в. свет вновь возвращает себе метафизическую составляющую.

Список литературы

1. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв.: в 3 т. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Прогресс, 1986. 622 с.; Т. 2. Игры обмена. М.: Прогресс, 1988. 632 с.; Т. 3. Время мира. М.: Прогресс, 1992. 679 с.
2. Гачев Г.Д. Книга удивлений, или естествознание глазами гуманитария, или образы науки. М.: Педагогика, 1991. 272 с.
3. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. 350 с.

4. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. М.: Высшая школа, 1992. 191 с.
5. Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий. Киев: Наукова Думка, 1978. 352 с.
6. Табачковский В.Г. Проблема соотношения категорий философии и категорий культуры в классической и современной буржуазной философии // Категории философии и категории культуры. Киев: Наукова Думка, 1983. С. 205–253.
7. Иванов В.П. Человеческая деятельность – познание – искусство. Киев: Наукова Думка, 1977. 251 с.
8. Шестаков А.А. Принцип практики и проблема категориальных определений// Ежегодник Философского общества СССР. М.: Наука, 1985. С. 60–71.
9. Шестаков А.А. Мировоззренческие основания познания: критика идеалистических концепций. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1988. 128 с.
10. Шестаков А.А. Онтология познания: пролегомены к субъектно-гуманистической интерпретации когнитивного процесса. Самара: Изд-во СГАСУ, 2004. 160 с.
11. Шишков А.М. Метафизика света. Очерк истории. М.: Алетейя, 2012. 368 с.
12. Бадж Э.А.У. Египет времен Тутанхамона. М.: Центрполиграф, 2008. 168 с.
13. Платон. Государство // Соч.: в 4 т. Т. III. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
14. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. 626 с.
15. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. СПб.: Алетейя, 2003. 256 с.
16. Camille M. The Gothic Art: visions and revelations of the Medieval World. - HongKong: CallmanandKingLtd, 1996. 192 с.
17. Муратова К.М. Мастера французской готики. М.: Искусство, 1988. 447 с.
18. Да Винчи Л. Трактат о живописи. URL: http://vk.com/doc5442256_157063526?hash=76f984f4d48763ef63&dl=9f5e160a615efde9e9
19. Данте А. Божественная комедия. М.: Эксмо, 2008. 864 с.
20. Зубов В.П. Леонардо да Винчи. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1961. 350 с.
21. Гёте И.В. Учение о цвете. Теория познания: пер. с нем. Изд. 3-е. М.: Книжный дом «Либроком», 2012. 200 с.
22. Ямпольский М. Стекло // Наблюдатель. М.: Ad Marginem, 2000. 287 с.
23. Гидион З. Пространство, время, архитектура. М.: Стройиздат, 1984. 455 с.

24. Мастера архитектуры об архитектуре / под ред. А.В. Иконникова, И.Л. Маца, Г.М. Орлова. М.: Искусство, 1972. 591 с.
25. Альберти Л.Б. Десять книг о зодчестве // Соч.: в 2 т. М: Издательство Всесоюзной Академии архитектуры, 1935. Т. I. 382 с.
26. Гачев Г.Д. Космо-Психо-Логос. Национальные образы мира. М.: Академический Проект, 2003. 511с.

METAPHYSICS OF LIGHT AND ITS RECEPTION IN ARCHITECTURE

A.A. Shestakov, R.A. Nasybullina

Samara State University of Architecture and Civil Engineering, Samara

The article is aimed at the analysis of the philosophical, historical, and cultural nature of light understanding and its reception in architecture. The role of natural light is considered in the historical perspective. Particular emphasis is made on the influence of the light metaphysics on the architectural space concept.

Keywords: *light, categories of culture, world view, architecture, space.*

Об авторах:

ШЕСТАКОВ Александр Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВПО «Самарский государственный архитектурно-строительный университет», Самара. E-mail: ShestakovAlex@yandex.ru

НАСЫБУЛЛИНА Рената Артуровна – ассистент, аспирантка кафедры архитектуры ФГБОУ ВПО «Самарский государственный архитектурно-строительный университет», Самара. E-mail: renata.nasybullina@yandex.ru

Author information:

SHESTAKOV Alexandr Alexeevich – Ph.D., Prof., Chair of Social Sciences and Humanities Dept., Samara State University of Architecture and Civil Engineering, Samara. E-mail: shestakovalex@yandex.ru

NASYBULLINA Renata Arturovna – Assistant Prof., Ph.D. student of the Dept. of Architecture, Samara State University of Architecture and Civil Engineering, Samara. E-mail: renata.nasybullina@yandex.ru

УДК 316.259, 316.286, 124.3

ДВОЯКАЯ РОЛЬ СОЦИОЭМЕРДЖЕНТА В ЭВОЛЮЦИИ СОБСТВЕННОЙ ФОРМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО^{1*}

Н.А. Подзолкова

Озёрский технологический институт – филиал ФГАОУ ВПО «Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ», г. Озёрск

Рассматривается проблема социогенеза с точки зрения интегральной антропологии – нового направления, предлагаемого автором в рамках работы над проектом РГНФ. Вопрос заключается в том, способствует ли социальность как очередной этап эмерджентной эволюции раскрытию собственной формы (eigenform) человеческого или она транслирует лишь превращенные формы культуры, внедренные в социокод. Для ответа на этот вопрос в статье исследуется возможность дифференциации различных уровней социальности для выявления неоднородности их влияния на становление собственной формы человеческого – главного трансцендентального объекта западноевропейской культуры. Вопрос о трансцендентальных объектах других культур остается открытым. Интегральный подход и метод философской рефлексии сочетаются с привлечением логико-математического аппарата «исчисления форм».

Ключевые слова: *собственная форма человеческого, социоэмерджент, исчисление форм, эволюция сознания, социокод, трансцендентальный объект культуры.*

Мы создали цивилизацию «Звездных войн» – с эмоциями каменного века, общественными институтами Средневековья и технологиями, достойными богов. Мы мечемся. Нас страшно сбивает с толку сам факт нашего существования; мы опасны как для самих себя, так и для всего живого.

Эдвард Уилсон [11, с. 14]

Человек – существо социальное. Эта истина, многократно подтвержденная эмпирическими исследованиями, не подвергается в данной статье никакому сомнению. Не оспаривается здесь также тезис о социальности как продукте эмерджентной эволюции. Это означает, что на определенном этапе жизни биологических видов возникает новое системное качество (социоэмерджент), выводящее жизнь на принципиально более высокий уровень сложности. Насекомые, объединившись в эусоци-

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ «Постнеклассическая интегральная философия: образы социального протокода», грант № 14-03-00825.

альные [11, с. 213–218] колонии, покрыли планету плотным слоем. Люди, создав общество, сумели выжить без когтей и зубов и создать свою рукотворную оболочку практически по всему земному шару. Вопрос в другом: способствует ли эмерджент социальности лучшему раскрытию собственно человеческого? Достаточно ли этого эмерджента для восхождения от животного к человеческому? Не играет ли социальность две противоположные роли: поднимает нас над эгоистическим инстинктом и одновременно подавляет раскрытие человеческой индивидуальности?

Жан-Жак Руссо однажды написал своему другу: «С какой ясностью я мог бы показать все противоречия социальной системы, с какой силой мог бы я поведать о всех злоупотреблениях наших общественных институтов, как просто мог бы я доказать, что человек добр по природе своей и только благодаря этим инструментам люди стали злыми!» [7, с. 540]. Вокруг нас действительно множество примеров патологического влияния социума на развитие высших духовных способностей личности, которые нельзя списывать на случайные отклонения от общего правила. Общество поднимает человека над биотой, но, возможно, оно же не пускает его дальше по пути духовной эволюции. Чтобы разобраться в этих противоречивых влияниях, необходимо тщательно исследовать природу человеческого социума.

В настоящем проекте вопрос о социальности закономерно возник вслед за вопросом о собственной форме человеческого [6] – форме, задающей функцию самой себя и постепенно собирающей в единое целое коллективный опыт человеческой духовности. *Со стороны содержания*: появилась настоятельная потребность изучения «базы» собственно человеческого, прояснения необходимых условий возникновения «антропного вектора» эволюции. *Со стороны метода*: оказалось, что логико-математический подход «исчисление форм», используемый для построения адекватной модели собственной формы человеческого, уже успешно работает в социологии. Таким образом, возникла уникальная возможность взять целый ряд ценных методологических уроков и одновременно углубить собственное исследование. Это объясняет и оправдывает интерес автора к социологической проблематике в рамках проекта по интегральной философии.

Об исчислении форм

Может показаться неожиданным, что для решения чисто гуманитарной задачи философской антропологии – задачи о назначении человека и о его природе – предлагается использовать методологический аппарат, возникший в недрах кибернетической металогии. Речь идет о направлении «исчисление форм» (Спенсер-Браун, Фёрстер, Кауффман и др.), объединившем ряд удачно дополняющих друг друга концептов. Логико-математический метод исчисления форм оказался привлекательным для гуманитарных дисциплин, поскольку успешно описывает

некоторые когнитивные процедуры. В частности, исчислением форм воспользовался при построении своей социологии коммуникаций Никлас Луман, рассматривая социальные объекты как «собственные значения протекающего во времени процесса поведения» [3, с. 34].

Луман заметил, что процесс наблюдения имеет рекурсивную природу, а значит, он адекватно описывается оператором собственной формы Фёрстера [12]: $X = f(X)$, где под X можно понимать предмет наблюдения, а под f – само наблюдение. Смысл оператора заключается в постепенном «растворении» аргумента, потере его принципиального значения. «Эта формула показывает, что сам вопрос о предмете наблюдения (или, словами Лумана, “что-наблюдения?”) элиминирован. Релевантным остается лишь вопрос “как-наблюдения?”, то есть вопрос о том, посредством каких операций осуществляются наблюдения» [1, с. 12].

$$X = f(f(f(f(f(f(\dots = f.$$

Для нашего исследования принципиальное значение имеет не только исчезновение первоначального объекта наблюдения, но и тот факт, что рекурсивность наблюдения возникает не сразу. Можно бесконечно наблюдать объект и не задумываться о самом наблюдении. Важно понять, что именно запускает механизм различения наблюдения как процесса по отношению к внешнему объекту и наблюдения как объекта самого наблюдения. А главное: в чем смысл такого рекурсивного наблюдения? Не является ли оно избыточным или даже вредным?

Ответ на эти вопросы частично содержится в двух аксиомах об исчислении углов Спенсера-Брауна [13]. («Угол» – это граница, первое различие, которое мы проводим, когда впервые смотрим на мир как на что-то отличное от нас самих»). Аксиома наименования (конденсации) гласит: *значение именованного, произведенного повторно, остается тем же значением именованного* [1, с. 97]. Это может означать, что если мы однажды сделаем различие, поставим свою метку, то все остальные метки будут так или иначе исходить из первой. Мы попадаем в замкнутый круг наших собственных обозначений. Аксиома пересечения (стирания) гласит: *значение пересечения границы, сделанного повторно, более не является тем же значением пересечения* [там же]. Это, в свою очередь, может означать, что у нас всё-таки есть шанс вернуться в первоначальное состояние необусловленности никакими границами (в мир до первого различения) и провести границу заново совсем по-другому. (Вопрос о том, можно ли этого не делать и остаться в состоянии необусловленности, отсылает нас к мистическим культурам Востока и апофатической гносеологии [5]). Возможность принципиально иного различения – это важный момент, к которому мы еще неоднократно будем возвращаться в нашем исследовании.

Итак, рекурсивная формула фон Фёрстера и аксиомы исчисления углов Спенсера-Брауна – вот несложный, но действенный «кибернети-

ческий» арсенал, который поможет нам перекинуть мост от лумановской социологии к интегральной антропологии и прояснить некоторые аспекты взаимодействия эмерджента социальности и собственной формы человеческого. В сущности, эти логические конструкты говорят об одном и том же: *наблюдение за наблюдением приводит к исчезновению первоначального наблюдаемого и позволяет увидеть нечто совершенно новое.*

Внутренняя сторона социозэмерджента

Что есть эмерджент социальности? Что это за новое системное свойство, которого не было у отдельных элементов системы и которое больше суммы свойств этих элементов? Возможно, речь идет о кооперации, позволяющей системе успешнее функционировать. Но кооперация есть и у пчел, значит, одного сотрудничества для организации человеческого социума недостаточно. Более того, сторонники генетического отбора утверждают, что «здоровый эгоизм» является также неотъемлемой чертой человеческой природы, способствующей устойчивому функционированию социума. Э. Уилсон утверждает: «В общественной эволюции есть железное правило: эгоисты побеждают альтруистов, но группы альтруистов побеждают группы эгоистов. Победа никогда не является абсолютной – чаши весов, на которых лежат силы отбора, не могут прийти в крайнее положение. Торжество индивидуального отбора привело бы к распаду обществ, торжество группового отбора – к появлению человеческих муравейников» [11, с. 282].

Неужели эмерджент социальности сводится к неустойчивому равновесию между альтруистическим и эгоистическим генами? Ведь тот факт, что индивиды в социуме как-то по-новому *себя ведут* – это лишь внешняя сторона эмерджента. Нечто новое происходит и *в сознании* индивидов – то, что мы могли бы назвать *внутренней* стороной социозэмерджента. Как писал Пьер Тейяр де Шарден, «в глубине нас самих, бесспорно, обнаруживается внутреннее, открываясь как бы через разрыв в центре существ. Этого достаточно, чтобы в той или иной степени это “внутреннее” существовало везде и всегда в природе. Раз в одной точке самой себя ткань универсума имеет внутреннюю сторону, то она неизбежно двусторонняя по самой своей структуре, т. е. в любой области пространства и времени...» [8, с. 55]. (Следует сказать, что сегодня идею Шардена очень плодотворно развивает Кен Уилбер в своей концепции «четырех углов космоса» [9, с. 115–133]).

Перед нами стоит непростая задача: почувствовать *внутреннюю сторону* «молодого» социозэмерджента. Для этого необходимо подобрать подходящие аналогии в собственном сознании (или бессознательном – что тоже становится возможным благодаря психоанализу), позволяющие понять содержание сознания наших древнейших предков, объединенных в первые социальные структуры: семью, племя, род. Такие аналогии есть в концепции стадийного развития сознания (К.-Г. Юнг, Э. Нойманн, К. Уилбер). Концепция строится на предположении, что онтогенез подо-

бен филогенезу, т. е. одни и те же законы соответствуют процессу исторической эволюции человечества и развития отдельного человека.

До-социальное сознание соответствует таким стадиям развития младенца, на которых границы между внешними событиями и внутренними переживаниями отсутствуют: мир и сознание пребывают в нерасчлененном единстве. В концепции Нойманна–Уилбера эти стадии называются плеромной и уроборической [10, с. 24–30]. Социальное сознание соответствует стадии членства (по другому ее называют мифической стадией) [там же, с. 46–57]. Здесь с сознанием происходит удивительное преобразование: оно становится языковым и с помощью языка осуществляет первое различение. С точки зрения онтогенеза: «На этой стадии очень важно, что по мере развития ребенком синтаксиса – этот процесс начинается именно здесь, – он приступает к реконструкции воспринимаемого мира окружающих его других людей. При помощи языка, грамматики и синтаксиса он узнает специфическое описание мира, которое его потом научат называть реальностью» [там же, с. 50]. С точки зрения филогенеза можно предположить, что пока не произошел качественный переход к языковому кодированию, малейшая умственная работа должна была отнимать у древнего человека огромное количество энергии. Теперь (после трансформации на уровень человеческой социальности) не обязательно стало каждый раз «проворачивать» усилием сознания весь попадающий в поле ощущений мир. С помощью относительно устойчивого набора знаков, передаваемых из поколения в поколение, человек стал жить только в границах «означаемого».

Интересно, что «знаковая свертка» продолжается: то, что многословно выражается языком гуманитарных исследований, о чем написано множество сложных для понимания книг и статей по культурологии, социологии и трансперсональной психологии, Спенсер-Браун уместает в одном знаке. Этот знак и есть различение. Спенсер-Браун изображает его с помощью угла, который, с одной стороны, является линией (границей), а с другой стороны – неотмеченностью (пустотой вдоль границы). И не важно, кто кого маркирует: граница пустоту или пустота границу – в этой взаимообращенности рождается форма. Так с помощью языка сознание впервые маркирует себя как социальное сознание. Оно больше не слито с миром, оно «фигура на фоне»: «Язык метафорически может истолковываться как фон или горизонт, как своего рода пространство, которое само по себе неспособно принять конфигурацию, пока в нем сама собой не “проступит” форма» [1, с. 36]. И эта первая форма, «проступившая» в языке, – форма коллективного.

Теперь важно прояснить, почему именно различение является внутренней стороной эмерджента социальности, каким образом оно способствует устойчивому функционированию социальной среды, а не просто остается характеристикой очередной стадии филогенеза. И здесь нам опять помогает структурная логика Спенсера-Брауна.

Эмерджент различения как основа социомифа

Рассмотрим еще раз аксиому наименования Спенсера-Брауна: «Calling twice from a state is indistinguishable from calling once. To make a distinction twice has the same effect as making it once» [13]. Не имеет значения, сколько раз делается различение, оно оставляет нас там же, где мы были в первый раз. Этот закон указывает на продолжение некоторого процесса, не предполагающего трансформации. После того как различение свершилось, нет необходимости изучать и исследовать мир за пределами этого различения. Индивид получает коллективную точку отсчета – *норму*, которая на длительный период снимает необходимость сомневаться и что-то объяснять: «Для непосредственного наблюдателя знание – всегда истинное знание, а в противоположном случае – вообще не знание. Ему известен лишь один вид знания. Для него и только для него высказывания “X существует” и “истинно, что X существует” логически эквивалентны» [1, с. 77].

Если рассматриваешь этапы онтогенеза, не может не поразить та длительность и устойчивость, с которой практически без изменений существовали первые человеческие общества. Это возможно только при наличии специального механизма, препятствующего накоплению массива новых знаний и изменению под его действием общественного устройства. И такой механизм безусловно был. Можно с уверенностью говорить об этом, потому что он продолжает существовать. Мы по-прежнему принадлежим виду *homo*, который однажды сумел подняться над биотой, а значит, в нашем обществе все еще просматривается действие *первого* социоэмерджента. Его функция – с внешней стороны: обеспечить эффективную кооперацию; с внутренней стороны: обеспечить менее энергозатратное осознание мира. Первая аксиома Спенсера-Брауна описывает, каким образом задача была решена.

Способ сознания мира, который не предполагает сомнения и опирается на некоторую совокупность знаков-символов, конструирующих единственно возможный вариант реальности, – это, безусловно, мифологический способ восприятия. Здесь важно оговориться: *миф ничего не объясняет*. У него не может быть такой функции, поскольку мифологическое сознание предполагает единственную точку зрения, и эта точка зрения – не индивидуальна. Она впитывается вместе «с молоком матери» и транслируется без изменения потомству. К ней не прибавляется ничего принципиально нового, потому что она – первое наименование (различение), которое, будучи повторенным бесконечное число раз, остается самим собой (аксиома наименования).

Вот почему серьезной ошибкой является, на мой взгляд, точка зрения классических учебников истории, философии и культурологии, утверждающая, что миф – это первое объяснение реальности, которое придумывается (сочиняется) неискушенным с точки зрения добывания объективной истины разумом, чтобы успокоить себя и сделать мир вокруг понятным.

Мы можем разобраться с особенностями *функционирования* мифа в сознании, поскольку наблюдаем этот процесс в личном онтогенезе, но, к сожалению, процесс *формирования* мифа является для нас проблематичным. Тем не менее этот процесс – та же «привычная» антиномия о начале мира (из ничего или что-то было до?). Стоит начать утверждать, что миф нельзя сочинить, его можно только перенять (впитать), как кто-нибудь обязательно спросит: «А как же самый первый миф – ведь его кто-то должен сочинить? Вот этот “сочинитель”, наверное, и хотел объяснить мир». Мы должны будем ответить: «Нет, не мог он этого “хотеть”, потому что потребность в объяснении появилась филогенетически несколькими сотнями тысячелетий позже. Иначе человеческому социуму было бы не сотни тысяч лет, а не больше десяти тысяч. Скорость изменений была бы принципиально иной» (в чем мы легко убедимся, рассмотрев второй закон Спенсера-Брауна). Кстати, есть другой аналогичный антиномический вопрос: кто «сочинил» язык?

Эмерджент пересечения границы – рождение индивидуальности

Когда и каким образом возникают вопросы о мире? Откуда рождается интерес к окружающему? Традиционный ответ: такой интерес присущ людям любой эпохи. А как же тогда аристотелевское «философия начинается с удивления»? Ведь философии чуть больше двух с половиной тысяч лет. Человек, не воспринимающий мир как данность, не мог появиться в недрах мифологического сознания. Должен был произойти еще один эволюционный скачок, в результате которого из социомифа возникло новое эмерджентное качество: *человек вопрошающий*.

Рассмотрим в связи с этим вторую аксиому Спенсера-Брауна о пересечении: «After crossing from the unmarked to the marked state, crossing again (“recrossing”) starting from the marked state returns one to the unmarked state». Смысл аксиомы в том, что пересечение – это творческий акт, ведь после повторного пересечения мы оказываемся совсем не там, где были. Нас «выбрасывает» в пустоту – в принципиально новое!

Здесь хотелось бы затронуть вопрос о *незнании* и *неведении*, поднятый в свое время М.А. Розовым [2, с. 375]. Незнание предполагает возможность сформулировать задачу исследования того, чего мы не знаем. Тогда новое знание есть преднамеренное и целенаправленное действие. Неведение, в отличие от незнания, можно высказать только в форме утверждения «я не знаю, чего не знаю». Тогда не существует метода для получения нового знания, поскольку не известно, что именно надо искать. Можно условно предположить, что незнание оперирует вопросом *почему?* и озабочено поисками *причин* явлений. Вектор этого вопроса обращен в прошлое (в совокупность недифференцированной причинности). Неведение, в свою очередь, оперирует вопросом *зачем?* и озабочено поисками *целей*, выявлением *функций* явлений. Вектор этого вопроса устремлен в будущее (к идее всеобщего блага).

Оба вопроса появились, по всей видимости, одновременно – как свойства *второго* социозмерджента, когда в недрах устойчивого родо-племенного социума стали рождаться индивиды, использующие знаково-символический фон языка совершенно иначе. Они обернули знаки на самих себя (по Спенсеру-Брауну, «повторно пересекли границу»): стали с помощью языка задавать вопросы о той «единственно верной мифологической реальности», которая этим языком была сформирована: почему именно так? В чем конечная цель того или иного действия? (Но поскольку действия были сформированы не объективной реальностью (которая остается трансцендентной), а мифом, то с трудом выдерживали испытание вопросом *зачем?*) И будучи «выброшены» своим вопрошанием в первоначальную необусловленность, эти люди усомнились в общепринятом мифе. Они осуществили процедуру различения немного иначе, и (о чудо!) мир получился другой. Они, конечно, должны были воспринять свое новое различие как единственно возможное. И оказались в оппозиции к социальному мифу. Появление новой точки зрения, нового отсчета – это разделение мира на правильное и неправильное, истинное и ложное. И даже если социальный миф остался маркированным как «правильный и истинный», он перестал быть *безусловным*.

Если миф не безусловен, то точку опоры надо искать в чем-то другом. Парменид заговорил о разнице между «текучим мнением» и «вечной истиной». Так снова и снова задавая «вопросы пересечения» (*почему?* и *зачем?*), сознание подпало под действие закона о «собственном значении» (формула Фёрстера $X = f(X)$). Постепенно аргумент растворился и его заменила функция. Таким образом, безусловной оказалась сама процедура различения (наблюдения), т. е. действие разума, нацеленного на поиск истины.

В чем же, собственно, заключалось новое эмерджентное качество, возникшее на базе племенного социума с его мифологическим сознанием? В создании *индивидуальной формы сознания*. Если результатом предшествующего эмерджента была коллективная форма сознания – индивид, имеющий в голове только нормативный социальный миф, то теперь появляется индивид, способный к самосознанию, выделяющий себя из фона «коллектив» как некоторую новую самостоятельную фигуру. Парадокс в том, что *сначала* появился социум, а только *потом* (спустя сотни тысяч лет) появился человек в той форме, которую мы привыкли считать «собственно человеческой», т. е. в достаточной мере индивидуализированной. Последствием этого эмерджента стала наша цивилизация: образование политического института государственности и весь сложносочлененный мир культуры, включающий религию, искусство, философию и, наконец, науку.

Письменность и социокод

Никлас Луман утверждает, что важнейшей вехой социальной эволюции с точки зрения развития коммуникаций является появление

письменности: «Текст создал возможность отложить понимание понятого, а значит, его переосмыслить» (см: [1, с. 79]). Но потребность осмыслить что-то повторно возникает только в том случае, если есть сомнение в правильности первого осмысления. А значит, появление письменности есть характеристика (или, по крайней мере, важная предпосылка) эмерджента индивидуальности. Появление письменного текста свидетельствует как минимум о двух вещах: о разнообразии знания и об увеличении его объёма. Зачем нужен текст в обществе, где все знают одно и то же и умело передают этот фиксированный объем с помощью традиционных языковых кодов?

И поскольку Луман успешно привлекает концепты исчисления форм для обоснования своих теорий, мы можем убедиться, что в его интерпретации письменность также описывается формальными средствами аксиомы пересечения: «Письменность сделала возможным re-entre, “повторный вход”, того, что, несомненно, было бы отклонено на данной (“современной” для отклоненной коммуникации) стадии развития общества, сделала возможным кроссинг, пересечение границы формы и ориентацию на новые коммуникативные коды, возникновение и дальнейшую отдифференциацию социальных систем» (см: [1, с. 27]).

Для нас факт связи эмерджента индивидуальности с возникновением письменности важен потому, что он дает некоторую временную привязку – возможность задать хронологические ориентиры проявления первых форм индивидуализированного типа сознания. Возникновение настоящей письменности (в отличие от пиктографии) относят к концу IV тысячелетия до н.э. (Египет). (Есть и другие датировки, но даже самые ранние хронологии не отсылают нас дальше VI тысячелетия до н.э.). Таким образом, письменность возникла не более десяти тысяч лет назад. С точки зрения филогенеза это произошло «вчера» или даже «сегодня утром». Однако за всю предшествующую историю Земли вряд ли случилось такое количество глобальных изменений, как за этот «день» человеческого социума, в котором появились *письмо* и *сомнение в социальном мифе*.

Вторая причина, по которой мы заговорили о письменности, заключается в необходимости прояснения и уточнения понятия «социокод», введенного М.К. Петровым в работе «Язык. Знак. Культура» [4]. Он определил социокод как «основную знаковую реалию культуры, удерживающую в целостности и различении фрагментированный массив знания, расчлененный на интерьеры мир деятельности и обеспечивающие институты общения» [там же, с. 39]. Одной из целей, которую преследовал учёный, вводя данное понятие, было объяснить *механизм изменения (наращивания) знания* с учетом проблемы инертности знака (т. е. языка как фона для социокода) и слишком ограниченной информационной «вместимости» индивида.

Для того чтобы разобраться в специфике решения, предложенного М.К. Петровым, нужно ориентироваться в его определениях. Так, он

различает *общение* и *деятельность* как два фундаментальных типа человеческой активности. При этом деятельность направлена на извлечение из окружения средств к жизни, а общение – на изменение знаний. Поэтому акцент делается именно на общении. (Фактически Никлас Луман совершает в своих работах тот же выбор: точкой отсчета у него становится не действующий индивид, а коммуникация.)

Основными видами общения, по Петрову, являются *коммуникация*, *трансляция* и *трансмутация*. Коммуникация поддерживает однозначность соответствия между миром знания и миром деятельности. Петров полностью отказывается ей в какой-либо творческой активности или даже эволюционной вариативности (как, например, у Лумана): «Она всегда аргументирует от наличного состава и от наличной структуры социокода, который для неё абсолют всех объяснений и оценок, не требующий обоснования, неуместных вопросов зачем и почему» [там же, с. 41]. В нашей терминологии коммуникации соответствует устойчивый социомиф, который не воспитывается, но *впитывается* «с воздухом» той социальной среды, в которой индивид живет.

Трансляция – это социализация через уподобление старшим, т. е. воспитание, в задачу которого входит передача фиксированного и хорошо известного объема знаний. Этому социальному институту Петров также отказывает в инициативности. Таким образом, коммуникация и трансляция обеспечивают бесперебойное функционирование социума с первым типом эмерджентности, которое осуществляется по закону наименования Спенсера-Брауна.

Вся нагрузка приращения знания ложится, таким образом, на третий тип общения – трансмутацию. Для разных типов культур механизм трансмутации может быть различным. Удобнее всего рассматривать западноевропейскую культуру, в которой сформировалась специфическая трансмутация – научное познание. Очевидно, что в нашей терминологии механизму трансмутации соответствует закон пересечения Спенсера-Брауна. Петров признает, что трансмутация нарушает состав и структуру социокода. Его как раз интересует, *как именно* это происходит. Способно ли общество, устойчивость которого держится на удачной коммуникации и трансляции социокода, выработать всеобщий механизм его постоянного обновления? Это все равно, что учить людей *не делать того, чему их учат*. Здесь чувствуется источник напряжения между социозэмерджентом и эмерджентом индивидуальности.

«В трансляции учитель передает будущему поколению не им созданный фрагмент знания... тогда как в трансмутации новатор пытается изменить фрагмент знания, а с ним и социокод... В этом смысле роли учителя и новатора не только различны, но и противоположны, способны приходить в конфликт» [там же, с. 44–45]. Можно добавить, что этот конфликт может разыграться «в одной голове», если обе роли исполняет один и тот же человек.

Итак, решение М.К. Петрова относительно наращивания знания заключается в легализации социумом механизма трансмутации. Такая легализация может происходить разными путями, но самый удачный с точки зрения «эластичности» социокода, т. е. скорости его изменения, путь – это институт западно-европейской науки. Вот почему наука как самый эффективный механизм приращения знания активно насаждается другим культурам. При этом «привязанность трансмутации к наличным каналам трансляции, поскольку только воздействие на эти каналы дает возможность социализировать продукты познавательных усилий индивидов, лежит в основе эффектов «культурной несовместимости»...» [там же, с. 45]. Трансмутационные механизмы науки блокируются трансляционными механизмами других культур, но не стоит забывать, что они, хотя и с меньшей силой, тормозятся также трансляционными механизмами самой западно-европейской культуры.

Используя логические структуры исчисления форм, мы получаем возможность более широко взглянуть на проблемы, поставленные Петровым. Для этого нам стоит ещё раз вернуться к проблеме языка и письменности как основных носителей социокода.

Противоречивая природа социокода

Итак, социокод как основная знаковая реальность культуры неизбежно связан со структурой языка, с его устной (коммуникационной) и письменной (трансляционной и трансмутационной) составляющими. Важно корректно установить соответствие между этими языковыми формами и двумя рассмотренными здесь эмерджентами, которые мы легко сворачиваем в формулы Спенсера-Брауна. Оказывается, что устный язык и письменный язык генетически относятся к разным уровням антропогенеза.

Устная речь – это тот фон, из которого прорастает социоэмерджент с его устойчивостью, обеспеченной самоподдерживающимся мифом по аксиоме наименования Спенсера-Брауна.

Письменность – это тот фон, из которого прорастает эмерджент индивидуальности с его способностью к демифологизации реальности по аксиоме пересечения границы Спенсера-Брауна.

Конечно, сегодня очень сложно провести такие разграничения внутри социокода, поскольку функциональность языка чрезвычайно расширилась и усложнилась. Например, тот механизм, который Петров назвал трансляцией, «работает» в основном с текстами (учебниками, нормативными актами), хотя по своей сути он обслуживает социоэмерджент. В свою очередь, механизм трансмутации зачастую запускается в беседах (например, в дискуссионных клубах, на научных семинарах), где пафос новаторства выражается в эмоциональности и убедительности живой устной речи.

Для нас крайне важным является обнаружение фундаментального противоречия, которое скрывает в себе социокод. Как совокупность

знаков он не может содержать в себе механизмов прорыва в *неведомое*, захватывания новых областей реальности, сотворения *принципиально нового*. Социокод может служить только разработке *незнаемого*, т. е. того, что уже маркировано знаками, но может быть маркировано еще лучше. Социокод соразмерен именно *незнаемому*, поскольку оно уже мифологизировано, уже не является непосредственной, необусловленной реальностью.

Знаки имеют свое познавательное ограничение, они не всемогущи и не могут непосредственно отражать внутреннюю сторону вещей. Они всегда останутся «по эту сторону» угла Спенсера-Брауна. А значит, служить закону пересечения границы знаки могут лишь опосредованно, всегда по-новому, всегда с оговорками, проявляя свою *символьную* природу (природу не обозначений, но «порталов» в неведомое). Как только в социокоде появляется правило «делай так, чтобы выйти в область неведомого», значит, этот путь уже устарел (портал закрыт) и им, скорее всего, нельзя воспользоваться.

Эмерджент индивидуальности разрастается в популяции и требует укрепления своих прав через социокод, т. е. непременно хочет сохранить в общем тезаурусе человечества свой индивидуализированный вклад «пограничного» (т. е. вблизи границы с неведомым) сознания. В свою очередь, социозэмерджент, как более ранний, более мощный и базовый в этой холархии уровень сознания, пытается оградить социокод от «инородного» вторжения. Возникают всевозможные механизмы уменьшения достижений индивидуализированного сознания: профанации, симуляции, вульгаризации и т. д. Даже базовый вопрос пересечения границы «зачем?» (с какой целью?) – основополагающий вопрос аристотелевской энтелехии – самими разными способами дискредитируется в рамках социокода. «Зачем?» – вопрос лентяев и нытиков, разрушающих себя бесконечным самоедством. Наука долгое время обходила этот вопрос стороной, оставляя его философам, теологам и пессимистам. (Только постнеклассическая рациональность легализовала вопрос «зачем?», фактически возродив на новом основании античный тип рациональности [2, с. 380–404].)

Пример с возвращением на передовой край познания вопроса «зачем?» и понятия целевой причинности – это свидетельство уникальности социального института науки. Наука как феномен западно-европейской культуры, действительно, наиболее успешно решает задачи примирения двух эмерджентов и структурной трансформации социокода в соответствии с тенденциями социогенеза. Несмотря на то что наука обладает всеми чертами социомифа (уверенностью в единственности своей точки зрения, сосредоточенностью на внешне-знаковой стороне вещей, обереганием «нормальной науки» от разрушительной фактологии и многим другим), она постоянно ищет все новые и новые способы выйти к рубежам неведомого: запрещает плагиат, поощряет нестандартные решения,

реформирует образовательные структуры в пользу высвобождения научного творчества от рутины (к сожалению, не сегодня в России), использует опасный для устойчивости социокода пограничный вопрос «почему?» и делает еще множество вещей, на деле способствующих стремительному (по меркам филогенеза) приращению нового знания.

Хочу подчеркнуть, что описанное здесь противостояние двух эмерджентов ни в коем случае не умаляет значения какого-то из них. Оба существуют по принципу вложенной холархии, однако чем выше и сознательнее уровни, тем труднее они прорастают друг в друге. Отменить или исключить социоэмерджент как архаичный и устаревший – все равно, что заставить мир обходиться без атомов, раз в нем появились живые клетки.

Собственная форма человеческого как трансцендентальный объект

Остался нераскрытым один вопрос принципиальной важности – вопрос, стягивающий на себя все нити рассуждений и формализаций. Что же все-таки стоит за рассмотренными социальными трансформациями – какой трансцендентальный объект мы надеемся обнаружить на путях эволюции сознания? В данном случае понятие «трансцендентальный объект» означает не столько гипотетическую *причину*, сколько гипотетическую *цель* последовательности эмерджентных преобразований. Объяснение эмерджента никогда не найти в том, из чего он вырастает. Ответ всегда «по ту сторону» угла. Нельзя понять эмерджент, не ответив на сакраментальный вопрос «зачем?».

Нужно признать, что, связывая новый эмерджент антропогенеза с возникновением письменности, мы невольно исходили из социокода западно-европейской культуры. Действительно, если письменность и явилась глобальным фоном для проявления нового качества сознания всего вида *homo sapiens*, то наиболее явно сцепка мышления, письменного слова и бытия проявилась именно в *нашем* социокоде. Возможно, в нем и содержится подсказка. «Тождество содержания мысли содержанию бытия предполагает возможность адекватно выразить то и другое содержание в слове. Такая возможность может быть реализована, если слова имеют точное и определенное значение» [2, с. 384] – вот идеал античной рациональности со времен Парменида и Сократа.

Какой же «объект» стоит за тождеством мышления и бытия? *Сам познающий человек*. «ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ» (Познай себя) – высекли над входом в дельфийский храм, чтобы можно было возвращаться к этому вопросу повторно сквозь века, снова и снова пересекая границу: зачем человек? С какой целью? Зачем человек познает, что он человек? и т. д. Человек, познающий самого себя – это *антиуроборос*: он уже не проявляет себя в форме циклического и нерасчлененного кружения, но реализуется как постоянное новое саморазличение (собственная форма Фёрстера $X = f(X)$). На что бы мы ни обратили свой познающий взгляд, в конечном счете будем смотреть в глаза себе – только видеть будем каж-

дый раз нечто принципиально новое. Так трансцендентальный объект «тянет» на себя эмерджент, «хочет» оказаться познанным. Вот и научное познание, сделав большой виток в сторону, противоположную собственно человеческому, в современной постнеклассической рациональности вновь возвращается к главному трансцендентальному объекту западно-европейской культуры. (Достаточно вспомнить здесь «антропный принцип» [там же, с. 415]). Человек хочет быть для себя понятным.

Однако беспристрастный взгляд обнаружил бы, что стремление различить сквозь разные эволюционные эмердженты (живое, социальное, познающее) – самое ценное – собственно человеческое, не характерно для других культур.

В традиционных культурах Востока (индийской, китайской) мы не найдем такого объекта. У Будды трансцендентальным объектом, возможно, была безличностная Нирвана, в индуизме – надличностный Брахман-Атман. Для Лао-Цзы трансцендентальным объектом, возможно, был гармоничный путь жизни, а для Конфуция – идеальный социум. Все это лишь предположения, основанные на европейском социокоде. А социокод, как мы выяснили, выучивается лишь отчасти: в основном он «впитывается» с молоком матери, думающей, живущей и говорящей в области притяжения «своего» уникального и бесконечно сложного трансцендентального объекта. За две с половиной тысячи лет мы так мало приблизились к пониманию собственной формы человеческого, т.е. к главному трансцендентальному объекту своей культуры, что же мы можем сказать о Нирване, Атмане или Дао?

Перечислим ряд задач интегральной антропологии:

1. Обеспечить в рамках любого социокода свободную циркуляцию совокупного знания культуры между полюсами устойчивости и новизны. Механизм такой циркуляции отражен в аксиомах Спенсера-Брауна, т.е. допускает формализацию, следовательно, возможность адаптации к каждому конкретному социокоду.

2. Проанализировать характер «последних» по времени эмерджентов, чтобы прекратить их взаиморазрушительное действие в виде всевозможных симуляций и профанаций. На языке исчисления форм этот деструктивный механизм выражается через процедуру превращения собственных форм в несобственные.

3. После реализации первых двух пунктов приступить к выявлению трансцендентальных объектов различных культур, чтобы, отталкиваясь от собственной формы этих объектов, трансформировать механизмы кросскультурных коммуникаций в рамках сбалансированных (см. пункт 1) социокодов.

То, что заставляет нас предпринимать усилия в данном направлении, – это будущий эмерджент «социоиндивидов», к которому стягиваются нити всех культур. Трансцендентальный объект «Человечество как единый организм» не демифологизировался ещё ни одним типом

рациональности. Но он уже проступил из сферы неведомого. Возможно, мы стоим на пороге нового интегрального типа рациональности, который будет проявлять себя и через слово, и через молчание, и через время, и через чистую необусловленность, и через индивидуальное, и через коллективное.

Список литературы

1. Антоновский А.Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.:ИФ РАН, 2007. 135 с.
2. Кохановский В.П. Основы философии науки: учебное пособие для аспирантов. Ростов н/Д: Феникс, 2008. 603с.
3. Луман Н. Общество как социальная система. М.: Логос, 2004. 232 с.
4. Петров М.К. Язык. Знак. Культура. М.: Едиториал УРРС, 2004. 328 с.
5. Подзолкова Н.А. Апофатическая гносеология // Интегральная философия [электронный журнал]. URL: http://integral-community.ru/magazine/Integral_philosophy_1.pdf 2012. № 1. С. 90 – 94.
6. Подзолкова Н.А. Собственная форма как ближайшая коллективная задача интегральной гносеологии // Философские науки. Гуманитарий, 2014. № 10. С. 125–135.
7. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1996. Т. 3. Новое время. 736 с.
8. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 240 с.
9. Уилбер К. Краткая история всего. М.: АСТ: Астрель, 2006. 476 с.
10. Уилбер К. Проект Атман. М.: АСТ, 2004. 314с.
11. Уилсон Э. Хозяева Земли. Социальное завоевание планеты человечеством. СПб: Питер, 2014. 352 с.
12. Foerster H. von. Objects: tokens for (eigen-) behaviors, in «Observing Systems» // The Systems Inquiry Series. 1981. P. 274–285.
13. Spencer-Brown G. Laws of Form. London: George Allen and Unwin Ltd., 1969. 169 p.

A DUAL ROLE OF THE SOCIAL EMERGENT IN THE EVOLUTION OF THE SELF-HUMAN FORM

N.A. Podzolkova

Ozyorsk Technological Institute – chapter of the National Research Nuclear University MEPHI, Ozyorsk

The article deals with the problem of sociogenesis in the perspective of integral anthropology – a new direction proposed by the author as a part of the project of Russian Humanitarian Scientific Fund. The question is: does sociality as the next stage of emergent evolution disclose the self-form (eigenform) of the human or only transmit distorted cultural forms embedded in the sociocode. To answer this question, the article explores the possibility of distinction between different social levels to identify the heterogeneity of their effect on the formation of the self-form of the human – the main transcendental object of Western culture. The question of the transcendental objects of other cultures remains open. In the article, the integral approach and the method of philosophical reflection are combined with the logical-mathematical procedure of «calculus of forms».

Key words: *the self-form of human, a social emergent, calculus of forms, the evolution of consciousness, sociocode, a transcendental object of culture.*

Об авторе:

ПОДЗОЛКОВА Наталия Андреевна – кандидат философских наук, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Озёрского технологического института – филиала ФГАОУ ВПО «Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ», Озёрск, Челябинская область. E-mail: natalynxy@mail.ru

Author information:

PODZOLKOVA Nataliya Andreevna – Ph.D., Chair of the Dept. of humanities of Ozyorsk Technological Institute – chapter of the National Research Nuclear University MEPHI, Ozyorsk, Chelyabinsk Region. E-mail: natalynxy@mail.ru

УДК 130.31:125:124.3

ЧЕЛОВЕК КАК СОБСТВЕННАЯ ФОРМА: ОТ ОСОЗНАНИЯ САМОГО СЕБЯ К НАПРАВЛЕННОЙ ЭВОЛЮЦИИ¹

В.Э. Войцехович

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Человек есть единство определённого вида тела, психики, духа. Специфика человека – то, что остаётся неизменным при широком классе преобразований $F \cdot X = X$. Свойство X есть собственная форма. Существует 4 класса собственных форм человека (телесных, психических, духовных, целостных). В процессе развития человека конкретные собственные формы эволюционируют, стремятся к своим аттракторам, которые расположены в физическом мире, психомире, духовном мире и в мире целостности, полноты. Собственная форма целостного человека – «Много-Единое», или ВСЁ, или бытие.

Ключевые слова: человек, собственная форма, геном, тело, психика, дух, эволюция, аттрактор.

Понятие «человек»

Понятие, образ, термин «человек» понимают в самых различных смыслах: биовид; индивид как представитель биовида «разумных антропоидов», обитающих на Земле; существо с телом обезьяны и разумом; «биосоциальная машина»; рефлектирующее существо, способное к самосознанию; быстро эволюционирующее духовное существо и т. п.

Среди наукоподобных, религиозных, философских представлений главным, на мой взгляд, является **определение человека как живого существа, представителя биовида, обладающего телом с геномом конкретного типа, психикой (душой)² определённого вида, духом.**

Тело и психика конечны. В противоположность им дух вечен и бесконечен, вне пространства-времени. Главные свойства духа: свобода, творчество, любовь, блаженство. Человек – триединое духовно-психотелесное существо. Особую роль играет самосознание и самопознание. Человек думает о самом себе, о «Я», осознаёт свою «особость». Отсюда стремление открыть свою «вечную» специфику, наиболее устойчивое, или собственную форму.

¹ Подготовлено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-03-00825 «Постнеклассическая интегральная философия: образы социального протокола».

² В христианской традиции человек есть единство тела, души, духа. В «Евангелиях» прямо сказано: есть люди духовные, но мало душевные, и есть люди душевные, но мало духовные. Христос отделяет дух и душу человека. Отсюда традиция понимания человека как 3-единства. Но обыденный уровень мышления консервативен и склоняется к 2-значности (свет и тьма, истин и ложь), поэтому часто упрощают человека до единства тела и души. После Р. Декарта в научной традиции под душой стали понимать психику – объект науки психологии.

Собственная форма

Впервые понятие собственной формы (СФ) ввели в математике, где понятие «собственный элемент» известно тысячи лет. Это и 0 (ноль), при умножении на который получается 0. Это и 1 (единица), при умножении на которую число остаётся тем же самым. И другие. Под СФ понимают такой элемент X данного множества (из области определения оператора F), который при отображении F переходит сам в себя: $FX=X$ [9, p. 274]. Здесь видно, что оператор F и элемент X составляют связанную пару. Элемент зависит от оператора: при сужении или расширении оператора F изменяется и элемент X .

В геометрии свойство X аналогично неподвижной точке при непрерывных отображениях сферы в саму себя. Знаменитая теорема Л.Э.Я. Брауэра, доказанная столетие назад и ставшая предшественником учения о собственных формах, гласит: «Неподвижная точка (отображающаяся в саму себя) существует всегда». Этот результат имел не только математическое, но и философское значение, так как подтвердил убеждение многих о глубокой внутренней связи математики и физической реальности, об устойчивости «математической реальности». Споры эти начались с открытия неевклидовых геометрий (Н.И. Лобачевский, 1826 г.) и время от времени возобновляются до сих пор. Теорема Брауэра подтвердила устойчивость реальности (в самом широком смысле), а для представителей «духовной» философии стала аргументом в пользу веры в Абсолют.

Собственные формы играют важную роль не только в математике, но и познании в целом, так как соответствуют наиболее устойчивым объектам, которые существуют с максимальной степенью вероятности, потому что при отображениях широкого класса F остаются сами собой.

Возможно обобщение математического понятия СФ до философско-антропологического. Последнее означает: СФ есть такое свойство (элемент) X человека как системы, которое сохраняется при любых преобразованиях F , оставляющих человека **идентичным самому себе**. «Идентичность» можно понимать в разных смыслах – и как неизменный геном, полученный от отца и матери при зачатии, и как характер, и как бессмертный дух, и как личность в единстве тела, психики и духа.

Под преобразованием F понимается широкий класс отображений – это и изменения в ходе роста ребёнка, и эволюция взрослого, и любое познание, и самопознание, и преобразования социума... Все эти и подобные операторы оставляют специфику человека (СФ), соответствующую данному оператору F , неизменной – и в процессе телесно-психического развития, и в жизненных перипетиях. Например, собственная форма человека как генома (СФ₁) в возрасте в одного года и в возрасте ста лет (СФ₁₀₀) – одна и та же. СФ₁ = СФ₁₀₀. Если F – геномное отображение ребёнка возраста одного года (Ч₁) в пожилого столетнего человека (Ч₁₀₀) $F: Ч_1 \rightarrow Ч_{100}$, то тот же оператор $F: СФ \rightarrow СФ$ оставляет

собственную форму неизменной. Известно, что геном человека Т остаётся постоянным всю жизнь (известны лишь редкие исключения – при операциях с использованием генной инженерии). Также согласно классическим религиозно-философским учениям дух человека (Атман, монада) у большинства людей остаётся одним и тем же в течение жизни данного тела (в то же время Гегель считает, что дух, обретая через тело жизненный опыт, развивается, эволюционирует).

Классы собственных форм

Можно выделить, по крайней мере, 4 класса СФ человека как 1) телесного существа (в относительном отвлечении от духа и психики), 2) психического (в отвлечении от тела и духа), 3) духовного (в отвлечении от конечных составляющих – тела и психики), 4) целостного – духовно-психо-телесного существа.

Соматическая (телесная) СФ человека – это геном (ДНК) биовида (назовём его Т – от «тело»). Человек-индивид в процессе эволюции испытывает «Вечное возвращение» – при каждой зачатии входит в одну и ту же формулу (сомогеном), «написанную» атомами и молекулами генома. $F: T \rightarrow T$. Здесь F – оператор зачатия, слияния клеток мужчины и женщины, т. е. два человека с телами Т создают только человека (или несколько детей) с тем же телом Т. Основная формула homo sapiens Т единственна (в огромном классе разумных существ вообще), хотя в ней есть вариации (рас, народов, племён...).

Психическая СФ человека – это гипотетический «психогеном» П, который предполагают ряд известных психологов. Он является аналогом телесного генома Т. Вероятно, П состоит из психоэлементов, образованных на базе сомогенома, образующих эмоции, разум, внимание, волю, память, надстраивается над телесным геномом, точнее его волновой частью. Сомогеном устойчив и образован дискретной (корпускулярной) частью атомно-молекулярной формулы сомогенома. Психогеном гораздо более сложен, неустойчив и надстраивается над волновой частью сомоформулы, т. е. является множеством вероятных состояний сомогенома (что находит аналогию в уравнении Э. Шрёдингера для ψ -функции в квантовой теории).

Если мощность множества состояний («число» состояний) сомогенома (в фиксированном возрасте индивида) условно принять за К, то мощность психогенома составит, по крайней мере, миллиарды единиц $K: 10^9 - 10^{10} K$. Действительно, обладая одним и тем же генетически постоянным телом, человек в процессе жизнедеятельности испытывает множество (тысячи) разнообразных эмоций, миллионы рациональных состояний, воспоминаний, образов, «клипов» памяти и т. п. Их сочетания и дают миллиарды единиц К.

Духовная СФ человека – это приблизительно то, что называют Атман (в брахманистской и индуистской традициях), дух (в христианской), монада (у Лейбница), и другие сходные образы-понятия. Вечная часть че-

ловека. Главные неотъемлемые свойства (атрибуты) духа – свобода, творчество, любовь, блаженство. Если разделять главный принцип брахманизма (ведизма, индуизма) «Атман \equiv Брахман» (Брахман – Творец, Мировой дух), т. е. они тождественны, то мощь состояний Атмана, условно выражаясь, неизмерима и количественно, математически невыразима, так как Атман пребывает вне мира форм (он сам творец всех форм). Математика же, по определению Н.А. Колмогорова (как и ряда великих математиков XIX–XX вв.), «теория всех возможных форм» [6, с. 464]. Поэтому Атман вне форм, вне информации, вне математики, вне каких-либо языков, понятий и образов. Люди способны лишь косвенно, метафорически говорить о Высшем (Брахмане, Атмане, Боге, Аллахе, Дао...).

Целостная СФ человека – это антропный аналог «Единого», т. е. гармоническое единство тела, психики и духа: 1) преходящего, конечного и 2) вечного, бесконечного, 3) языково выразимого, оформляемого и 4) понятийно невыразимого, неоформляемого. Эту идею ясно выразил Парменид, а затем Плотин: «...первое начало всегда только одно, и оно по существу своему есть единое» [8, с. 59]. В Едином сливаются Свет и тьма, Бог и его «тьма» – дьявол, все противоположности.

Таким образом, собственные формы человека как наиболее устойчивые понятия-образы, в которые человек «вечно возвращается», – это 1) геном Т, 2) гипотетический психогеном П, 3) Атман (дух, монада) А, 4) целое Ц (единство тела, психики, духа, или человек как «полнота» – полный, завершённый человек). В процессе познания человеком самого себя открываются Т, П, А и их единство Ц. Это **схема познания согласно западной научной традиции – от частного к общему**, от эмпирии к теории, от элементов к системе, от явления к сущности.

Однако согласно известной нам истории развития человечества, принятой научным сообществом историков, культурологов, социальных философов, **схема познания человеком самого себя** (и в коллективном, и в индивидуальном смысле) является более общей, чем научная, – **сочетает как движение от целого к частям, так и обратное – от частей к целому**. То от мифа к религии, философии, науке, от целого к духу, психике, телу, то наоборот – от науки к философии, от тела к психике, духу и к целому. В различные эпохи преобладает то «дедукция», то «индукция».

Все мифы народов мира функционируют в рамках целостного, синкретического мышления: и мир, и человек – целое. Затем идёт **дифференциация**: мифы постулируют Высшую духовную силу (силы) как источник бытия, позже религии оформляют эту силу как Дао, Бога, Аллаха, Неназываемое. Далее от мифа отделяется философия, которая у греков рождает науку.

В последние четыре столетия преобладает обратный процесс. Сначала наука **дифференцирует**: открывает частные свойства человека и общества (телесные, психические), а затем **интегрирует**: через фило-

софию обобщает их до целого. В XVII – XXI вв. физика, химия, биология открыли многие телесные свойства человека. В XIX–XX-м вв. начали приоткрываться свойства психики. Наконец, в XXI в. выдвинуто предположение о следующей стадии развития науки – транснауке, сближающей науку (старую), философию, религию, раскрывающей свойства духа и интегрирующей тело, психику, дух в целое [4].

Таким образом, самопознание человека (общества) происходит по «спирали»: от общего₁ к частному₁ и далее – от частного₁ к общему₂, от него к частному₂ и т. д. [5, IX, с. 29–30].

Современная постнеклассическая наука уточнила схему Гегеля тем, что благодаря синергетике увидела самоподобие в природе, социуме, психике. В частности, витки социальной спирали крупных этапов истории состоят из аналогичных, но более мелких, которые в свою очередь – из ещё более малых и т. п. [1, с. 87]. Поэтому историю общества можно понимать как фрактальную спираль [2].

Сходным образом происходит и самопознание человека и общества – по фрактальной спирали, параметры которой специфичны для каждого индивида и каждого народа. Отсюда связь этой проблемы с антропным принципом, из которого следует, что должны существовать фундаментальные **социальные постоянные**, 1) аналогичные фундаментальным физическим постоянным, 2) общие для всех человеческих сообществ, 3) основанные на «матрице», или понятии «Число человека» [3]. Социальные постоянные стабильны лишь относительно – в достаточно узких областях социального бытия.

Самопознание человека и есть его развитие (эволюция). Это показали Г.В.Ф. Гегель, В.С. Соловьёв, русские космисты, а затем и французские (Э. Леруа, П. Тейяр де Шарден).

Своеобразными этапами, маяками в процессе самопознания-развития выступают собственные формы человека – сомогеном, психогеном, дух (Атман) и их гармоническое единство (целое).

СФ не являются застывшими константами: тело влияет на психику и даже дух, дух на тело и т. п. Поэтому **эволюция человека есть также эволюция его собственных форм.**

Прогнозы об эволюции собственных форм человека

Какими могли бы быть научно-философские прогнозы, прозрения относительно дальнейшего развития СФ – телесных, психических, духовных и их единства – как на ближайшее будущее, так и предельно далёкое?

Сомогеном. Прогнозы по его развитию: дальнейшая эволюция (на ближайшие тысячи лет) по линии телесности пойдёт по пути 1) умножения свойств тела (варьирования генома и его соединения методами генной инженерии и информационных технологий с геномом животных, растений, минералов, стихий) и 2) отбора наиболее универсальных свойств в новом геноме, т. е. свойств, позволяющих по воле человека из-

менять тело в широких пределах – от камня, магмы и розы до кентавра, птицы или облака. В частности, возможен и путь как бы «возвращения» к антрогину (на следующих витках спирали эволюции) – созданию целостного вечного человека как единства мужчины и женщины (о творении человека как андрогина написано во многих священных книгах).

Пределный же прогноз: человек сольётся с максимумом телесного уровня бытия – с Метагалактикой (или мультивселенной в физическом смысле слова). В этом смысле Метагалактика и есть пределная СФ человека на уровне современной физики. Всевозможные мыслимые вариации человека (и его генома) в будущем – это и слияние человека с планетой, и со звездой, и с галактикой, и с Метагалактикой. Правда, можно ли назвать такое существо человеком?

Психогеном. Прогнозы по его развитию: дальнейшая эволюция человека может пойти по линии максимального накопления всевозможных психических состояний и процессов и их переживания, причём самых различных существ, с которыми способен телесно-генетически слиться человек. В отличие от сомогена психогеном неустойчив. Поэтому давно возникла угроза массовой потери психической устойчивости населения по причине болезней (депрессия, шизофрения, паранойя...), стрессов, а сегодня и наркомании как широко распространённой зависимости от героина, алкоголя, виртуальных состояний и т. п. На базе психического заболевания у больного может возникнуть относительно устойчивая личная СФ, в которую он ежедневно попадает, но самостоятельно избавиться от неё не может.

Пределный же прогноз: человек сольётся с миром всех возможных форм (образов, понятий, переживаний и т. п.) – с психо-миром. Хотя он в миллиарды раз больше (многообразнее), чем физический мир (Метагалактика), однако и психомир конечен. Он и есть СФ в психодушевном смысле.

Дух (Атман, монада). Прогноз по развитию духовной части человека: дальнейшая эволюция продолжится по линии духовного совершенствования (к чему призывали выдающиеся философы, теологи, мистики, деятели искусства).

Пределный же прогноз: человек сольётся со ВСЕМ (в духовном смысле), со всеми Атманами, духами, монадами, станет ими всеми. Для философов и теологов – сольётся с Высшим духовным началом (Абсолютом, Единым, Богом, Аллахом, Дао...), для мистиков – с Невыразимым, для деятелей искусства – с Высшей Красотой и Гармонией. Абсолют и есть СФ человека в духовном смысле. «Вечное возвращение», поиск и приход к Высшему, к Богу характерны для культуры всех народов Земли. Это подтверждают и данные социологов ООН: 80 % взрослых людей на нашей планете верующие (в широком смысле слова, т. е. верящих в Высшую силу, или Творца, или вечность души, или жизнь по-

сле смерти тела, или некое неопределённое духовное начало, или дух природы и т. п.).

Человек как целое. Прогноз по развитию человека в триединстве: дальнейшая эволюция может идти по линии усиления гармонии духа, психики и тела – как в индивидуально-личностном, так и коллективно-общечеловеческом смыслах. Отсюда и многократное ускорение эволюции целостного человека. Конкретные примеры такого стремления к целостности и ускорения проявляются уже в современной цивилизации. Это и глобализация, и сближение рас и народов, и интернет, и попытки изменения пола (желание стать андрогином), и создание клонов – собственных и других людей, и экологические движения (стремление к единству человека и природы), и ренессанс учений о Едином – движение «Интегральная философия» [7], и мистические учения – исихазм в православии, Адвайта в буддизме и др.

Предельный же прогноз: человек может стать максимально «полным», «Многоединым»: Многим на уровне явления (на телесно-психическом плане) и Единым в сущности (на парменидо-плотиновском плане). Для философов – всем, что существует. СФ целостного человека – ВСЁ, или бытие.

Итоги. Существует ряд собственных форм человека (телесных, психических, духовных, целостных). Конкретные собственные формы человека (геном, психогеном, дух, целое) хотя и кажутся константами, тем не менее в процессе развития *homo sapiens* они изменяются и эволюционируют, стремятся к своим аттракторам в физическом мире, психомире, духовном мире и в мире целостности, полноты.

Список литературы

1. Ахиезер А.С. Критика исторического опыта: в 3 т. М.: Изд-во ФО СССР, 1991. Т. III. XXXIX. 470 с.
2. Войцехович В.Э. История как фрактал // Культура и культурная политика. Вып. 1. М.: Изд-во РАГС, 2005. С. 156–161.
3. Войцехович В.Э. Антропный принцип как философско-математическая проблема: существует ли число человека? // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». № 3 (31). Тверь: Изд-во ТвГУ, 2007. С. 23–32.
4. Войцехович В.Э., Моисеев В.И. Транснаука – новая стадия познания // Вестник РФО. 2014. № 2 (70). С. 140–142.
5. Гегель Г. В.Ф. Сочинения: в 14 т. М.; Л.: Госиздат, Соцэкгиз, Госполитиздат, Партиздат, 1929–1959.
6. Колмогоров А.Н. Математика // БСЭ. 2-е изд. М.: Изд-во БСЭ, 1954. Т.26. С. 464–483.

7. Моисеев В.И. Логика Открытого Синтеза: в 2 т. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2010. Т. 1. 744 с. Т. 2. 743 с.
8. Плотин. Избранные трактаты: в 2 т. М.: Изд-во «РМ», 1994. Т. 1. 128 с.
9. Foerster von Heinz, Objects: tokens for (eigen-) behaviors, in «Observing Systems», The Systems Inquiry Series, Intersystems Publications (1981). P. 274–285.

MAN AS A SELF-FORM: FROM AWARENESS OF HIMSELF TO DIRECTED EVOLUTION

V.E. Voytsekhovich

Tver State University, Tver

Man is a unity of a certain kind of body, psyche, and spirit. Man's specific property is something that remains unchanged under a wide class of F transformations. $Fx = X$. Property X is its own form. There are 4 classes of a person's own forms (bodily, mental, spiritual, holistic). In the process of human development, concrete own forms are evolving striving to their attractors that are located in the physical world, psycho-world, the spiritual world, and in the world of integrity, completeness. Self-form of a holistic person is «Multiplicity-One» or ALL, or being.

Keywords: *people, self-form, genome, body, psyche, spirit, evolution, attractor.*

Об авторе:

ВОЙЦЕХОВИЧ Вячеслав Эмерикович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: synerman@gmail.com

Author information:

VOYTSEKHOVICH Vyacheslav Emerikovich – Ph.D., Professor of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: synerman@gmail.com

УДК 101.1: 316

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ

К.С. Лебедев

ФГБОУ ВПО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана» (МГТУ им. Н.Э. Баумана), г. Москва

Обсуждается проблема перспектив человека в глобальном мире, динамика которого приобретает заметный рост ускорения. В этом процессе меняются не только контуры современной цивилизации по всем ее основным измерениям, но и требования к самому человеку не только как к творцу, но одновременно и как к «слуге» глобального мира. В этой связи достаточно актуальными становятся проблемы трансгуманизма и обсуждение темы будущего человека. Анализируя не решенные и спорные вопросы данной темы, автор обосновывает необходимость сохранения в будущем человеке его духовной составляющей как главной основы его идентичности не только с современным человеком, но и с историческим человеком всей цивилизации.

Ключевые слова: человек, глобальный мир, кибернавт, антропология, природа человека.

Происходящие на наших глазах мощные, поистине тектонические процессы глобализации современного мира невозможно понять без углубления в проблематику социально-философской антропологии. Рассуждая о человеке в глобальном мире, о проблеме его встраивания в современное информационное общество, общество «реальной виртуальности», мы не имеем права понимать его только с позиций логики компьютерной технологии, закономерностей формирования безличной информационной среды. При обсуждении проблемы становления и развития глобального мира исследователь не в состоянии абстрагироваться от антропологической детерминанты становления новой цивилизации. Вновь становятся предельно актуальными традиционные вопросы философской антропологии: «человек – творец или творение?», «кто или что является демиургом современного мира?», «действительно ли человеческое тело является базовой основой идентификации человека?», «способна ли человеческая природа к предельной открытости и бесконечным преобразованиям?» [1, с. 139]. Ряд современных философов с тревогой отмечают фактор угрозы, который навис над человеком и людьми как особым видом: возможно, ему предстоит вымереть. Особенность трагедии представленного процесса заключается в том, что она едва ли может осознаваться большинством индивидов. Особый драматизм представленной проблемы связан с тем, что при таком ходе событий происходящая с современным человеком «ползучая трансформация» может не замечаться.

Некоторые философы уже давно заявляли об ущербности человеческой природы. Эту идею высказывали и даже систематически обосновывали еще А. Шопенгауэр и Ф. Ницше. «Я учу о сверхчеловеке», – пи-

сал Ф. Ницше [7]. По-новому осмысливая ницшеанскую формулу о человеке как о еще незавершенном виде, М. Шелер видел главное в человеке не то, что это мыслящее животное, а то, что это переживающее, свободное и открытое существо. Позднее антрополог и теолог Тейяр де Шарден резюмирует: «Когда человек узнал, что судьба мира в нем самом, он решил, что перед ним открывается безграничное будущее, в котором он не может затеряться, и эта первоначальная реакция часто увлекает его на поиски своей завершенности и обособленности» [2, с. 231].

Сформулируем же, в конце концов: с точки зрения философской антропологии не всякое преобразование человека является или должно считаться неизбежным. Формирование человека, характер его судьбы не полагается на броуновское движение в человеческой истории, не ожидает бросков по разным направлениям ради открытости человеческого существования. А с другой стороны, чего стоит разумность в человеке, если она не может включиться в трагический период человеческого бытия для того, чтобы постигнуть, куда же может «увлечь нас рок событий»? И вот какой ход мысли может стать для нас надежным поводом в данной ситуации: человек все же предрасположен найти специфически человеческое в самом себе. Именно так: любой процесс эволюции человека будет реакционным по своей сути, если не будет связан с поисками специфического в человеческом [9; 10]. Например, очевидно, что если человек действительно является образом и подобием Бога, то все попытки изменения и даже усовершенствования человеческой природы выглядят кощунственными. Человек – Божье творение. Человек обладает предназначением, которое находится в зависимости от него самого. Тем не менее, созидая себя сам, человек, надо предполагать, должен оставаться человеком. Со стародавних времен одними из неотъемлемых качеств человека считаются дух, свобода, рефлексия [11; 15]. Участь же животных является всецело обусловленной законом природы. Человек также находится в зависимости от законов природы, но в дополнение у него есть теологическая зависимость, реализация которой не всецело зависит только от самого человека. В то же время невероятно трудно и почти невозможно отыскать человека как полностью духовное существо; природные потребности способны оказывать свои воздействия даже в самых глубинных пластах его духа. «В старину изображение человека рисовало ангелов – воплощение чистой духовности. Но человек как таковой не есть ни животное, ни ангел; в нем есть свойства как того, так и другого, но он не может быть ни тем, ни другим» [3, с. 12].

Сегодня рядом философов и естественников высказывается идея о необходимости усовершенствования современного человека путем устранения ряда его биологических недостатков (привычное белковое питание с большой нагрузкой на пищеварительный тракт, большая потребность в кислороде при дыхании, излишняя восприимчивость ко многим заболеваниям, краткость жизни и др.) и резкого увеличения информационных возможностей человека. В частности, многие видят бу-

душее человека в его симбиозе с компьютером, предлагая использовать для этого возможности, связанные с разрабатываемыми сегодня во всех научно-развитых странах комплексными нано-био-информационно-когнитивно- социальными технологиями (НБИКС) [13; 14].

Идея создания «нового человека» у ряда философов вызывает супер энтузиазм. Ими даже называется достаточно близкая по историческим меркам дата появления нового существа – 2045 г. [13]. Спросим себя: все же о чем идет речь – о «развитии человека» или о сотворении нового существа? «В настоящее время, в контексте бурного развития техники и новых технологий, с одной стороны, – пишет В.И. Самохвалова, – и впечатляющих успехов нейробиологии, генетики, биоинженерии и т. п., с другой, все чаще делаются попытки прогнозов того, каким в результате может оказаться человек XXI века. Будет ли это некий гибрид человека и машины, киборг? А может быть, это будет нейрочеловек или выращенный на генных вакцинах и выборочных мутациях (с моделированием свойств, согласно современной евгенике, и сверхразвитием нужных качеств) своего рода апгрейд человека? Или же, обладая перспективой бессмертия благодаря выращиванию собственных клонов и возможности замены пришедших в негодность органов, он вообще станет полубогом?» [5, с. 23].

Можно ли сохранить сущность человека как человека, радикально при этом преобразив его психику, тело, мозг? Не исчезнет ли в результате этих преобразований и использования НБИКС технологий сам человек? Достаточно обоснованного ответа на этот вопрос не существует. Реальная же медицинская и социальная практика пока неопровержимо свидетельствует о том, что все подобного рода эксперименты с человеком заканчивались неудачами и трагедиями не только десятков и сотен людей в качестве испытуемых – объектов медицинских и биологических экспериментов, но десятков тысяч и даже миллионов людей в социальных экспериментах по выведению новой «породы» человека . «Человек не являет собой подобие машины, которая располагает наборами разных характеристик и свойств. В человеческом бытии постоянно обнаруживаются противоречия экзистенциального толка. Ведь он появляется на свет по природным принципам, а живет по социальным. Человек обладает инстинктами, но богат и сознанием. Он неживотное и животное. Потомки Адама – природные создания, но они имеют и божественную природу» [1, с. 151].

Попытка создания нового человека по лекалам техники способна породить только кибернавта (Т. Лири) [4], но уничтожив при этом человека. Материальной основой человеческого существа, безусловно, является его тело. Но тело, не вышедшее на определенный духовный уровень, не может быть названо в полной мере соответствующим сущности человека. При этом даже телесность тела человека – особенная. Она «проявляется в характерных движениях, позах, осанке, дыхании, ритмах, темпах, температуре тела, степени его “протекания”, запахе и звучании» [1, с. 152].

Формы телесного организма благодаря прогрессу современной медицины сегодня подвергаются мощным метаморфозам. Но тем не менее протезы, служащие для восстановления функций поврежденных органов, ничего не меняют в общей телесной модели. Однако процесс моделирования на ментальных уровнях – это нечто совсем другое. «Тело, которое подвергнуто воздействию психотропных веществ, смоделировано изнутри» [1, с. 150]. Это тело способно обладать чувствительностью, но оно может не иметь в своем распоряжении восприятие. Подобные тела, говорит нам Ж. Бодрийяр, не в состоянии обладать каким-либо представлением ни о самих себе, ни о прочих. Попытки преобразования генетических формул или создания зависимости на биохимическом уровне сумело вытравить из них их смысл и сущность. Они остаются бесконечно далекими от своего нового рождения.

Ещё Ф. Ницше делал попытку предсказать, что близок тот день, когда человечество будет подвергнуто испытаниям более тяжким, чем все, что было узно им в свое время. Во весь рост встанет вопрос: «Кто я?» [13]. Возможно, именно в настоящий момент нас ожидает отделение человеческого от «слишком человеческого»? И именно в наши дни вопрос идентичности человека осознается уже не только как актуальный, но и как весьма сложный.

Все сущее, что находится на земле, хочет являться самим собой. Камень не горит желанием стать растением. Тигр хочет оставаться тигром точно так же, как муравей – муравьем. Соответственно, это касается и человека. Однако в последнем случае есть одна парадоксальная особенность. Человек в отличие от животных способен предаваться самоунижению, отказывая себе в осознании своей неповторимости и духовности. «Кибернетическая революция подводит человека, – пишет Ж. Бодрийяр, – оказавшегося перед лицом равновесия между мозгом и компьютером, к решающему вопросу: человек я или машина?» [6, с. 53].

Человек ли я или машина? Увы, но сегодня для некоторых людей уже не существует четкого ответа на этот вопрос. Но если это станет массовым явлением, мы можем смело говорить о закате философской антропологии. Машины и новейшие технологии ее приватизировали. Связи в машинах совершенствуются, а идентичность отдельных людей разрушается. Мужчина ли я или женщина? Что следует из различий полов? Эти традиционные для философской антропологии вопросы лишаются смысла. Разве машины имеют гендер или пол? Интерактивные экраны, новые изображения, новые технологии не приводят к отчуждению от человека. Они просто делают его частью.

Человек не только начинает утрачивать свою идентичность. Он начал понемногу умирать в сциентистских проектах преобразования человека как особая антропологическая реальность. Все то, о чем столетиями говорили философы, которые обращались к познанию человека: целостность человека, его природа, историчность, самоидентичность –

понемногу лишается смысла в этих проектах. «Мы должны говорить уже не о человеке, а о неких гуманоидах, разных формах и видах гуманоидной жизни, среди которых собственно привычный человек – лишь один из видов, причем уже уходящий. Человек – вид исчезающий» [8, с. 105].

Исчезновение различных биологических видов на Земле – известный факт. Но тем не менее мамонты или троглодиты вряд ли предугадывали для себя подобную «веселую» перспективу. А если бы они могли догадаться о столь грустной участи, то, вероятно, не стали бы приниматься за философские рассуждения на эту тему. Только человек был способен сделать себя предметом научного исследования (этнографии, археологии и др.) и философской рефлексии (в частности, философской антропологии). И это вселяет надежду, что он не разделит печальную судьбу уже вымерших видов живого на Земле. Однако и здесь не все так просто и однозначно. Дебиологизация человека как особого феномена обнаруживает себя не только в трансмутации собственно биологического субстрата, но и в замене самой телесной протяженности человеческого существования на другие, нередко симуляционные реальности. Но о чем идет речь, когда не писатели-фантасты, а ученые-биологи предлагают то, как лучше бы было перекроить человеческую органику? Отчего, спрашивают они, за выделительные и сексуальные функции в человеческих организмах отвечают одни и те же органы? Разделить. Сделать это можно, поместив, например, гениталии в область подмышек и наделив способностью выдвигаться и прятаться. Человеку, дескать, в ходе эволюции была дана способность вытягивать шею и длинные конечности. Глаз, возможно, должен быть у будущего человека один, как у циклопа. «Всевидящее око», безусловно, предпочтительнее, чем широко расставленные глаза. Это то, что касается рассуждений современной науки относительно эволюции человека в биологическом плане. Но ведь человека можно в принципе изменить путем технического и генного конструирования. Тогда шея и другие органы человека вообще не при чем. Техноид вообще может не иметь собственно человеческих органов, а быть неким воплощением НБИКС технологий. Мозг человека можно подвергать в виде некоей чипированной системы, а нервную систему – уподобить супертонкому нанонейроволокну.

В порыве совершенствования адаптационного потенциала будущего человека некоторые ученые ставят радикальный вопрос: а не устарела ли традиционно развиваемая в философской антропологии концепция целостности человека как его особое антропологическое свойство [15]. И, к сожалению, многие из них уже готовы дать на этот вопрос положительный ответ: да, устарела. С позиций «трансгуманизма» человек (гуманоид, антропоид, техноид) в силу своих базовых потребностей в разнообразии, возможно, в будущем будет готов согласиться на раздробленность, если она сможет усилить какие-то из его качеств. Второй ответ трансгуманистов: человек может и должен в будущем согласиться стать

деталью при конструировании некоего суперорганизма, наподобие сообщества муравьев или пчелиного улья. Ведь здесь по аналогии с этими «коллективными животными» для человека вырисовываются перспективы уникальных специализаций индивида. Так, например, «среди муравьев есть “скотоводы”, приспособившиеся “доить” тлей, получая от каждой капельку растительной сладости, есть “огородники”, приносящие в муравейник вырезанные словно по выкройке кусочки древесных листьев. Муравьи-хищники тащат в дом пищу мясную – кишачих в траве насекомых или кусочки плоти более крупных животных. Муравьев – “жнецов” интересуют зерна растений. Есть среди муравьев и те, которые специализируются на грабеже чужих муравейников» [12]. А американский исследователь Кевин Келли в своей работе «Вне контроля» (2008) в качестве образчика «суперорганизма» анализирует уже пчелиный рой.

Современная научно-антропологическая и футурологическая литература полна различными сюжетами не только отдаленной, но и ближайшей эволюции человека. В ней утверждается, что, возможно, скоро результатом социальной и антропологической эволюции будет уже не человек в привычном для всех его понимании, а лишь некое человекообразное существо [8]. Прогнозируется уже в ближайшие годы резкое увеличение количества исследований стволовых клеток и попыток их клонирования. Начнется масштабное изучение мозга, биоинженерия и бионическая конвергенция, создание искусственных вивисистем и нанотехнологий, роевых сетей и развоплощенного интеллекта. А классические темы философской антропологии о духовности и богоизбранности человека могут (а по мнению особо сциентистски ориентированных ученых, и должны!) вообще исчезнуть из базы данных о человеке. Если это произойдет, то это будет самым верным признаком действительной смерти человека. Хотелось бы отодвинуть этот момент в бесконечно удаленную точку Тейяра де Шардена [2].

Список литературы

1. Гуревич П.С. Кибернавт как символ глобального мира // *Век глобализации*. 2010. №2(6). С. 139–153.
2. Тейяр де Шарден П. *Феномен человека*. М.: Наука, 1987. 320 с.
3. Ясперс К. *Общая психопатология*. М.: Практика, 1997. 1056 с.
4. Лири Т. *Семь языков Бога*. Киев: Янус; М.: Пересвет, 2002. 559 с.
5. Самохвалова В.И. *К пониманию человека в его человеческой идентичности*. М.: Полигнозис, 2009. 270 с.
6. Бодрийяр Ж. *Прозрачность зла*. М.: Добросвет, 2006. 387 с.
7. Ницше Ф. *Ессе homo. Как становятся сами собою* // *Соч.: в 2 т.*. М.: Мысль. 1990. Т. 1. 693 с.

8. Смирнов С.А. Современная антропология. Аналитический обзор // Человек, 2003. № 4. С. 86–101.
9. Лебедев С.А. Онтология человека // Человек, 2010. № 1. С. 15–29.
10. Лебедев С.А., Лазарев Ф.В. Многомерный человек: онтология и методология исследования. М.: изд-во Моск. ун-та. 2010. 96 с.
11. Философская антропология. Человек многомерный: учеб. пособие / под ред. проф. С.А. Лебедева. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2010. 351 с.
12. Песков В. Новоселье мурашей // Комсомольская правда. 2008. 24–31 июля.
13. Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. М.: МБА. 272 с.
14. Дубровский Д.И. К вопросу о глобальном будущем и трансгуманистической эволюции // Вопросы философии. 2015. № 3. С. 214–221.
15. Живая философия: сб. ст. / под общ. ред. М.В. Сборовской. М.: издательство GLANCE, 2015. 240 с.

THE HUMAN BEING PROBLEM IN THE GLOBAL WORLD

K.S. Lebedev

Moscow State Technical University named after N. E. Bauman

The article examines the human being's perspective in the rapidly accelerating its development global world. Different scientist and anti-scientist approaches to this issue objectivizing human being on the basis of scientific data or revealing his creative inexhaustible potential are analyzed. Dealing with a wide spectrum of debatable problems, the author emphasizes the importance of preservation in the future of a human being's spiritual component as the basis of personal identity.

Keywords: *human being, global world, human nature, cybernaut, anthropology.*

Об авторе:

ЛЕБЕДЕВ Константин Сергеевич – аспирант кафедры философии ФГБОУ ВПО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана» (МГТУ им. Н.Э. Баумана), г. Москва. E-mail: rodyomoreno@yandex.ru

Author information:

LEBEDEV Constantin Sergeevich – post-graduate student of the Philosophy Dept., Moscow State Technical University named after N. E. Bauman, Moscow. E-mail: rodyomoreno@yandex.ru.

УДК 101.1

КОММЕМОРАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ И МАССОВОЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ¹

А.А. Линченко

ФГБОУ ВПО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Липецк

Предпринимается попытка применения методологии деятельностного подхода к выявлению сущности массового исторического сознания, что актуализирует праксиологический аспект исследования. Выявляется посредническая роль коммеморативных практик в процессах взаимосвязи социальной практики, социальной памяти и массового исторического сознания. Делается вывод о том, что существующие исследования коммеморативных практик представляются недостаточными в силу того, что затрагивают по большей части официальные институты социальной памяти. Анализируются повседневные и неповседневные коммеморативные практики, а также специфика присущих им способов исторической идентификации. Среди повседневных коммеморативных практик, оказывающих наиболее важное значение на формирование и трансформацию массового исторического сознания, выделяются практики труда, быта и досуга.

***Ключевые слова:** массовое историческое сознание, деятельностный подход, историческая идентичность, исторический опыт, социальная память, коммеморативные практики.*

В современных условиях одной из наиболее эффективных методологий анализа исторического сознания оказывается деятельностный подход, который можно рассматривать как альтернативную герменевтике, конструктивизму и нарратологии исследовательскую стратегию изучения исторического сознания. С точки зрения деятельностного подхода историческое сознание есть определенная сторона социального бытия, воспроизводящая его непрерывное движение во времени, способ самоосмысления исторического бытия (онтологический аспект), совокупность различных типов и форм знаний о прошлом, воспроизводящих историческое бытие в виде определенной картины исторической реальности (гносеологический аспект), форма духовной культуры общества и рефлексивный план исторической культуры общества, совокупность оценок и интерпретаций в отношении прошлого, служащих средством обретения идентичности в настоящем и ориентаций на будущее в потоке универсальной историчности человека (аксиологический аспект),

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых и по государственной поддержке ведущих научных школ Российской Федерации (грант МК–3670.2015.6).

предмет, условие, момент и результат преемственности человеческой деятельности, все многообразие форм исторического опыта (праксиологический аспект), передаваемого из поколения в поколение в процессе соотношения традиционного и нового (антропологический аспект).

Вместе с тем всякий, кто берется изучать массовое историческое сознание, сталкивается с явным или неявным значением социальной памяти, что делает необходимым обращение к современным её исследованиям, и в первую очередь выполненным в рамках процессно-реляционной методологии [1–4]. Развитие идей П. Бурдьё в отношении реляционного понимания социального пространства получило продолжение в рамках исследований социальной памяти. Более того, в современных исследованиях вообще говорят о трансформации концепта «коллективная память» в сторону исторической социологии коммеморативных практик [2]. Данный факт для нас особенно важен, поскольку современные *memory-studies* и исследования исторического сознания явно перенаправляются в сторону исторических и социологических аспектов анализа, упуская необходимость определенной социально-философской позиции. Одним из наиболее известных вариантов процессно-реляционного подхода к социальной памяти является методология анализа памяти Д. Олика, который предлагает рассматривать коллективную память не как устоявшийся теоретический конструкт, а как некую совокупность различных социальных форм, пространств и практик – от обычных воспоминаний до общих форм поддержания образца. Память для него – это социальная деятельность, процесс, а не статичный объект. Память оказывается зависимой, во-первых, от её социального контекста, во-вторых, от средств передачи памяти, в-третьих, от жанровой специфики дискурса. Социальная память оказывается не причиной или продуктом, а частью процесса самоопределения общества [3, с. 57].

Совершенно очевидно, что социальная память и историческое сознание – это динамичные системы, представляющие собой не только непосредственные знания о прошлом, но и постоянные процессы их реконфигурации, зависящие от контекста социальной среды и деятельности, полей и средств передачи памяти. В данном случае праксиологический аспект явно начинает тяготеть в сторону онтологического аспекта изучения памяти и исторического сознания. При этом необходимо помнить, что методологии исследования, применимые к социальной памяти, не всегда могут быть перенесены на исследование исторического сознания хотя бы в силу того, что момент рациональности и телеологичности в последнем более выражен. Социальная память как совокупность коммеморативных практик может лежать и за пределами рациональной рефлексии. Это относится и к процессам реконфигурации коммемораций в социальной памяти. Однако было бы ошибкой однозначно разводить социальную память и историческое сознание по линии «рациональное–иррациональное», поскольку в вышеперечисленных соци-

альных явлениях присутствуют в разной мере как и рациональное, так и иррациональное. Историческое сознание всегда оказывается определенной стороной социальной памяти, постоянно находящейся на перекрестке прошлого и настоящего, а также поиска ориентиров будущего. Выступая внутренним рефлексивным планом исторической культуры, оно постоянно присутствует в самих реконфигурациях памяти, существуя в форме момента схватывания определенного участка исторического опыта как опыта памяти. Все вышесказанное позволяет нам говорить, что отправной точкой в нашем анализе исторического сознания оказывается преимущественно деятельностный подход, который, вне всяких сомнений, должен учитывать современную направленность *memory-studies*.

В этой связи наиболее важной сферой анализа массового исторического сознания представляется именно практическая деятельность, многообразные формы практической жизни людей. Исследование прагматического аспекта массового исторического сознания также представляется важным в силу той роли и значения, какое занимает «практический поворот» в современной философии. Язык и действие, речь и повседневные практики, фактичность значения давно уже находятся в фокусе современного философствования как в рамках герменевтики, феноменологии, так и в рамках социально-критической философии, обновленных версиях прагматизма (Х. Йоас). Не стоит забывать также и о различных теориях практик в современной социологии. В довершение ко всему отметим, что именно в области практики, практической жизни лежит точка соприкосновения различных методологий исследования исторического сознания, вопросы понимания его сущности и структуры. Более того, выявление роли практики в понимании массового исторического сознания, на наш взгляд, может увести исследования исторического сознания от опасностей универсализации, единой монотеории, этноориентированных концепций его структуризации и классификации в связи с тем, что ведь сама практическая парадигма сегодня воспринимается исследователями во многом как достаточно удобная территория для междисциплинарных исследований.

Несмотря на то что проблемы практики и практической деятельности получили весьма обстоятельное рассмотрение в рамках марксистской традиции философствования, сегодня можно с полной уверенностью говорить о том, что они по-прежнему остаются открытыми. Если исходить из определения практики, восходящего к работам К. Маркса, то, говоря о практическом действии, обычно указывают на его объективно-материальный, чувственно-предметный, орудийно-конструктивный, реально-преобразующий, целеосуществляющий характер. Подобная трактовка практики, как известно, вела исследователей к следующей классификации типов практики: производство материальных благ (включая техническое конструирование средств труда и условий быта), социально-политическая деятельность, научный эксперимент или вообще опыт эм-

пирического исследования. Вместе с тем уже в отечественной литературе неоднократно задавались вопросы, существенно корректировавшие вышеуказанное определение практики. По мнению С.П. Щавелева, вышеуказанная трактовка практики вряд ли может быть применима к некоторым весьма важным направлениям человеческой жизнедеятельности (например, искусство, религия, игра) [5, с. 47]. Можно полностью согласиться с выводом С.П. Щавелева в том, что плюрализм дефиниций практики отнюдь не является показателем ее слабости, а наоборот свидетельствует как о богатстве содержания самой практики, так и обширности ее деятельностного, социокультурного контекста. Он также отмечает многозначность термина «практика», значения которого могут варьироваться в зависимости от сопоставления с такими понятиями, как «теория», «наука», «поведение», «познание» (теоретическое), «обучение» (умозрительное, аудиторное), «опыт». Если понимать предметно-практическую деятельность как сложную динамическую систему, то надо признать, что она (практика) может существенно изменяться как по степени и направлениям активности субъекта, характеру объекта (вся вещь или свойство, отношение, природное явление или общественный процесс, знаково-символическая система), так и по содержанию самого действия, мотивам и способам его осуществления: «...категория практики, таким образом, приобретает достаточно широкий, гибкий смысл реального свершения, реализации материальных и(ли) духовных способностей человека, возможностей общества. Не только сугубо вещное да телесное, но и идейное, душевное действие в той или иной степени практично, если оно каким-то образом овнешнено, способствовало тому самому изменению обстоятельств, которое, по справедливому заключению К. Маркса, на практике совпадает с человеческой деятельностью» [там же, с. 52]. Говоря об ориентированности деятельности на результат, А.С. Кравец полагает, что более корректно употреблять термин «цель», нежели термин «предмет», а принципом деятельности является даже не столько предметность, сколько субъектность [6, с. 28]. Предметная регуляция деятельности, в понимании Д.А. Леонтьева, есть лишь одна из форм регуляции, наряду со смысловой [7, с. 195]. Однако тезис о многообразии практик связан не только с расширением понимания предметности деятельности. В зарубежной литературе, посвященной практикам, теоретические положения которой восходят к работам Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера, принято говорить о так называемых «фоновых практиках», понимаемых как привычные способы действия, дорефлексивно определяющие поведение человека, представляющие собой неэксплицированное знание и умение, конкретную деятельность, в которой слова и действия оказываются объединенными. В качестве примера можно привести точку зрения Дж. Сёрля, который понимает под фоновыми практиками совокупность принятых в культуре способов деятельности, навыков обращения с различными предметами [8, p. 227].

Важное методологическое значение для понимания специфики формирования исторического сознания на уровне практической деятельности играет понятие «практическое знание», которое сегодня трактуют как «процессы отражения и конструирования действительности, выработки и принятия решений, оценки эффективности их исполнения внутри продолжающейся практики; когнитивные моменты материально-преобразующей деятельности людей» [5, с. 43]. Это связано с тем, что в каждом конкретном случае различные фрагменты всей совокупности практик, образующих культурный фон практической деятельности, функционируют как практическое знание того, как необходимо обращаться с людьми и предметами для достижения определенных целей. Важная роль практического знания связана с тем, что историческое сознание, как и социальная память, это всегда в первую очередь определенная совокупность знаний о прошлом и исторического опыта. Однако связь между историческим сознанием и практическими знаниями реализуется не напрямую. В данном случае в структуре практики следует выделять особый слой практической деятельности, получивший в современной литературе наименование коммеморативных практик, под которыми современные исследователи понимают «повторяющуюся совокупность действий, обеспечивающих воссоздание образов прошлого, востребованных в актуальном социальном или политическом контексте» [4, с. 19]. При этом коммеморативные практики должны рассматриваться одновременно и как практики памяти, и как практики забвения, что зависит от социального контекста деятельности в отношении прошлого, специфики полагания опыта прошлого как предмета деятельности.

Все вышесказанное позволяет нам утверждать, что одним из востребованных теоретико-методологических инструментов, позволяющих дать предварительный ответ на вопросы о классификации коммеморативных практик и специфике взаимосвязи между коммеморативными практиками социальной памяти и историческим сознанием как внутренним рефлексивным планом исторической культуры, является понятие «повседневность». Достаточно очевидным представляется тот факт, что повседневность не исчерпывает всех сторон практики, поскольку можно говорить и о неповседневных практиках. Однако именно дихотомия «повседневное–неповседневное» позволяет нам лучше понять специфику различных форм реактуализации исторического опыта в исторической памяти и историческом сознании.

Прошлое, а вернее, опыт прошлого, воплощающийся частично в знаниях о прошлом, а частично в привычных моделях и схемах поведения, не всегда укладывается в те формы мест памяти и соответственно коммеморативных практик, о которых писал П. Нора (топографические, монументальные, символические, функциональные) [9, с. 96]. Вернее, данные коммеморативные практики, заставляя индивида или коллектив людей обратиться к прошлому в силу определенных причин (в том чис-

ле и политических), по сути, нарушают привычный ход вещей, включая повседневное отношение к прошлому. Вопрос, следовательно, заключается в выделении повседневных и неповседневных коммеморативных практик, где первые оказываются менее тематизируемыми. Различие между ними лежит в специфике выделения опыта прошлого как предмета деятельности. В неповседневных коммеморативных практиках обращение к прошлому является важнейшей целью той или иной деятельности, будь то коммеморации или деятельность в рамках различных институтов памяти (например, архивов, библиотек, музеев). То же можно сказать и про туристические поездки, а также образовательные практики, где целью и предметом деятельности может являться прошлое как таковое. Как раз данный аспект коммеморативных практик оказался достаточно хорошо исследованным в современной литературе.

Сложнее дело обстоит с повседневными коммеморативными практиками, под которыми мы понимаем формы обращения к опыту прошлого в контексте различных видов повседневной деятельности, и прежде всего в труде, быте и досуге [10, с. 91]. В данном случае прошлое как таковое не является непосредственным предметом деятельности, что, однако, не отменяет реактуализацию исторического опыта и реконфигурацию воспоминаний.

Отечественные исследователи, говоря о повседневной деятельности как особой форме непосредственной человеческой деятельности, осуществляющейся в конкретной фактичности событийных ситуаций, выделяют следующие ее характерные особенности: рутинная однообразность трудовых будничных ритмов; типизированность, привычность и автоматизированность действий, которые совершаются с помощью подручных средств привычного предметного универсума; относительная статичность, неподвижность (застойность) бытийных структур; определенная темпоральная структура, связанная с временными режимами работы, домашних дел и свободного времени; укорененность в наличной действительности, затерянность-в-вещах; отсутствие ярко выраженных эмоциональных переживаний и всплесков; усредненная обезличенность; само-собой-разумеющееся понимание; превращенность и стереотипность сознания; экономия мышления и экономия действия; наивный реализм (естественная установка); национально-культурный и биографический контекст своего содержания; практическое единство бытия и сознания, их фактическая нерасчлененность [11, с. 260].

Учитывая данную специфику повседневности, отметим, что процессы памяти и забвения могут быть нетематизируемы, а исторический опыт может использоваться как опыт текущий, недавний. Модус времени и острота временного различия в данном случае оказываются сглажены (а вернее, подчинены ритму повседневной темпоральности), что как раз и позволяет неповседневным коммеморативным практикам пре-

вращаться в «яркие» события на фоне рутинизированной повседневной исторической культуры.

Если конкретизировать специфику повседневных коммеморативных практик, то надо заметить, что они являются частью соответствующих практик труда, быта и досуга. Обращение к прошлому, освоение исторического опыта, конфигурация воспоминаний в таком случае всегда будет производна от соответствующих целей, средств и получаемого результата деятельности. Освоение исторического опыта в подобном случае оказывается фрагментарным, отрывочным, всегда связанным с контекстом соответствующего действия. И вместе с тем, благодаря непосредственному характеру повседневности, механизмам рутинизации, коммуникативным процессам, исторический опыт превращается в традицию, формируя определенные повседневные стороны знаний о прошлом. В данном случае понятие «традиция» обозначает передачу навыков, представлений, обычаев во времени, в устной или личностной форме. Так, Э. Хобсбаум, говоря об изобретенных традициях, определяет их как набор практик, управляемых явно или неявно принятыми правилами и ритуалом, имеющим символическую значимость, цель которых – воспитание ценностей и норм поведения путем повторения, что автоматически предполагает преемственность по отношению к прошлому. В этом повторении рождается идентификация субъекта деятельности с той или иной частью прошлого, будь то вещно-предметный или смысловой универсум. Заметим, что данная сфера повседневной исторической идентификации нередко оказывается более устойчивой, чем официальные коммеморации, образовательные коммеморативные практики. Именно специфика исторической идентификации является тем механизмом, который постоянно переводит историческую память в рефлексивный план исторического сознания. Говоря об исторической идентификации, немецкий исследователь Й. Рюзен также отмечает, что это «определенные отношения между различными и изменяющимися измерениями собственного “Я” (индивидуального или коллективного). Эти измерения включают пол, нацию, религию, региональные контексты, основополагающие убеждения, страхи, надежды, желания. Они проявляют себя как в бессознательной, так и в сознательной сфере восприятия, знания и ориентации. Идентичность содержит многообразные точки зрения и соединяет различные сферы, ценности, нормы и опыт. Она опирается на самоотнесенность человеческого сознания, которая в то же самое время обусловлена отношениями к другим индивидам и людям. Таким образом, идентичность понимается как сложная и часто напряженная смесь отношений, основанных на эмоциях так же, как и на познавательных операциях» [12, с. 46].

Говоря о повседневных формах исторической идентификации, отметим специфику исторической идентификации в рамках трудовой, досуговой деятельности и деятельности быта. Идентификация и обра-

щение к отдельным элементам исторического опыта в рамках трудовой деятельности связаны, прежде всего с важной ролью орудий труда, поскольку исторически передача навыков и умений, а также практических знаний всегда осуществлялась в том числе и в процессе использования, хранения, изготовления орудий труда. Однако передача трудовых навыков предполагает и определенную культуру труда, понимаемую в данном аспекте как совокупность трудовых традиций, принципов труда, ценностных ориентиров труда, реализующихся в специфическом отношении к целям, предмету и к средствам труда. Специфика исторической идентификации в рамках бытовой деятельности связана с особым пониманием того, чем является для человека быт. Согласно Ю.М. Лотману, быт есть «обычное протекание жизни в ее реально-практических формах», включающее в себя не только привычки и нравы каждодневного поведения, но и «жизнь вещей», постоянно сопровождающих человека (способы их повседневного использования). Исследователи отмечают, что «быт – сложное, многоаспектное явление, состоящее из разнообразных, более или менее четко фиксируемых способов осуществления самых что ни на есть необходимых действий (устройство жилища, способы приготовления пищи, формы труда и отдыха), однако в своем историко-культурологическом измерении быт не сводим к простой сумме этих практических функций. Формы бытового поведения почти всегда обладают еще и внепрактическим (не сводимым к непосредственной функциональности) культурсемиотическим содержанием, производным от формы “культурной целостности”, предписывающей повседневным действиям тот или иной характер смыслополагания» [10, с. 113]. Так же важно помнить, что понятие «быт» указывает на непосредственно-практическое, хозяйственное, материальное устройство и уклад жизни, оно является выражением повседневности вообще как единства материального и духовно-нравственного. Дух прошлого, исторический опыт благодаря механизму исторической идентификации на данном уровне оказывается связанным с «инструментами отца», «кортиком деда», мебелью или домом предков. Еще более колоритным примером, указывающим на сферу быта как важную среду передачи исторических смыслов, является национальная кухня, национальная одежда и убранство дома. Обращаясь к сфере досуга, напомним читателю, что исследователи данной сферы жизни человека обычно отделяют «серьезный досуг» (устойчивые занятия и увлечения человека как составные элементы его жизни) и «случайный досуг», являющийся более простым по структуре и менее совершенным в исполнении. Если говорить о «серьезных» видах досуга, то надо признать, что не все они, конечно, даже в некоторых своих элементах обращены к прошлому. Вместе с тем количество форм досуга, так или иначе предполагающих обращение к историческому опыту, достаточно велико. Причем историческая идентификация в данном случае протекает посредством и в форме личной самоидентифика-

ции с тем или иным видом досуговой деятельности. Наиболее открытыми историческому опыту являются такие виды досуга, как коллекционирование, ремесло, художественные практики, спорт. В отношении спорта, например, можно с уверенностью утверждать о необходимом обращении к истории спортивных достижений и побед как важному источнику информации о прошлом. По крайней мере современный спорт представляет собой хронологию достижений и побед, постоянно изменяющуюся в связи с новыми результатами. Кроме того, наличие спортивных школ, традиций также формирует особое пространство передачи исторического опыта, участниками которого оказываются тренер, сама традиция и, конечно, воспитанники.

Интересный поворот проблемы возникает при обращении к такому атрибуту любого досуга, как праздник. Вместе с тем исследователи не склонны полностью растворять праздник в досуге: «...праздник принято противопоставлять будням, но, являясь частью досуговой сферы, он также принадлежит повседневности. Праздник характеризуется радостью и торжеством, привязан к определенному промежутку времени, наделен сакральным смыслом. Праздник нельзя отождествлять с досугом, хотя, безусловно, он требует наличия свободного времени и тщательной подготовки. И досуг, и праздник дают возможность человеку поиграть, представить себя в ином свете, освободиться на время от своих социальных ролей. Досуг объединяет людей, разделяющих определенные увлечения, а праздник объединяет всех, стирая расовые, половые, возрастные различия (к примеру, Новый год). Праздник более ритмичен и ритуализирован, чем досуг. Он привязан к конкретным датам и требует соблюдения традиций того общества, в котором данное событие празднуется. Досуг более вариативен и не имеет жестких предписаний. Опыт праздника есть у всех людей. Это культурное установление, причастным к которому становится каждый человек. Праздник противопоставляется труду, но также является частью повседневности» [10, с. 101–102]. Вместе с тем следует отличать семейный, личный праздник как коммеморативную практику от общенациональных празднеств, годовщин, юбилеев, значимых торжеств. Несмотря на то что механизм исторической идентификации как в одном, так и в другом случае одинаков, типы праздников имеют различное коммеморативное значение. В случае семейного или личного праздника предметом коммеморативной деятельности оказывается автобиографическое или семейное прошлое. Исторические события и даты в данном случае образуют некий общий фон становления личности, отдельных членов семьи или семьи в целом. Предметом коммеморативной деятельности на крупных общенациональных торжествах, наоборот, оказывается коллективное прошлое, где элементы автобиографии или семейной памяти оказываются лишь конкретизацией и дополнением.

Обратим внимание читателя на то, что повседневные и неповседневные коммеморативные практики, равно как и повседневная и неповседневная историческая идентичность постоянно переходят друг в друга. Например, такой широко распространенный вид коммеморативных практик, как туристическая поездка при известной частоте посещения мест памяти превращается в повседневность досуга и утрачивает свой непосредственно коммеморативный характер, что мы и наблюдаем в современных турах, где прошлое, а вернее, его опыт оказываются частью общей программы, наряду с другими развлечениями. Само прошлое оказывается, таким образом, структурированным и представленным (и, конечно же, в определенной степени «обновленным» и «изобретенным»), как это могло бы быть удобным для подобного поверхностного к нему отношения. Можно было бы привести и обратный пример, когда обилие праздников нивелирует значение самих праздников как важных мест встречи с опытом прошлого.

Деятельность идентификации осуществляется постоянно, а вернее, повседневная историческая идентификация формирует то стабильное и в то же время мозаичное пространство исторического опыта, актуализирующего те или иные воспоминания. Рефлексивным планом данного сопряжения опыта и памяти как раз и выступает историческое сознание, которое также не может быть завершено. Однако стабильный ход повседневной исторической идентификации нарушается неповседневной исторической идентификацией, которая через соответствующие коммеморативные практики формирует своеобразное историческое сознание и его целостность вокруг той или иной фигуры памяти или интерпретативного образа. Целостность исторического сознания, таким образом, на уровне практической деятельности оказывается постоянно разрушающейся и в то же время воссоздающейся в пределах новой конфигурации повседневных и неповседневных коммеморативных практик, где появление новых исторических смыслов (в том числе и официальных) оказывается соединено с медленными изменениями повседневной исторической культуры.

Таким образом, применение методологии деятельностного подхода к выявлению сущности массового исторического сознания актуализирует, во-первых, праксиологический аспект исследования, а во-вторых, проблему коммеморативных практик и их специфики в современном мире. Однако существующие исследования коммеморативных практик представляются недостаточными в силу того, что затрагивают по большей части официальные институты социальной памяти. В этой связи перспективный путь видится в выделении повседневных и неповседневных коммеморативных практик, а также определении специфики присущих им способов исторической идентификации. Среди повседневных коммеморативных практик, оказывающих наиболее важное значение на формирование и трансформацию массового исторического

сознания, выделяются практики труда, быта и досуга, нередко не укладывающиеся в пространство исторических смыслов государственной политики памяти и официального исторического сознания.

Список литературы

1. Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
2. Olick J.K., Robbins J. Social Memory Studies: From «Collective Memory» to the Historical Sociology of Mnemonic Practices // *Annual Review of Sociology*. 1998. V. 24. P. 105–140.
3. Олик Д. Фигурации памяти: процессно-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // *Социологическое обозрение*. 2012. Т. 11, № 1. С. 40–74.
4. Аникин Д.А. Конструкция социальной памяти: от структуры к сети // *Трансформация исторического сознания молодежи в обществе риска: Сб. ст. междунар. науч. конф.* Липецк; Тамбов: Изд-во Першина Р.В., 2014. С. 16–22.
5. Щавелев С.П. Практическое познание. Воронеж: Изд-во ВГУ, 1994. 232 с.
6. Кравец А.С. Понимание смысла социальной деятельности. Воронеж: ВГУ, 2008. 301 с.
7. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М.: Смысл, 1999. 487 с.
8. Searle J. The Background of Meaning // *Speech Act Theory and Pragmatics*. Dordrecht, 1980. Pp. 223–240.
9. Нора П. Эра коммемораций // *Франция-память*. СПб.: Изд-во С-Петербур. Ун-та, 1999. С. 95–150.
10. Полякова И.П. Повседневность: история и теория (социально-философский аспект). Липецк: Изд-во ЛГТУ, 2009. 171 с.
11. Любутин К.Н., Кондрашов П.Н. Диалектика повседневности: методологический подход. Екатеринбург, УрГУ-ИФиП УрО РАН-РФО, 2007. 295 с.
12. Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность // *Цепь времен: проблемы исторического сознания*. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 38–63.

COMMEMORATIVE PRACTICES AND MASS HISTORICAL CONSCIOUSNESS: THE METHODOLOGICAL ASPECT

A.A. Linchenko

Russian Academy of National Economy and Public Administration
under the President of the Russian Federation

The article is aimed at applying the methodology of the activity approach to the identification of the nature of mass historical consciousness thus actualiz-

ing the praxiological aspect of the research. It reveals the mediating role of commemorative practices in the relationship of social practice, social memory, and mass historical consciousness processes. The existing studies of commemorative practices should be interpreted as insufficient due to the fact that they are focused mostly on the official institutions of social memory. The article examines the everyday and non-daily commemorative practices, as well as the specific modes of their tools of historical identification. Among the everyday commemorative practices that have the most explicit influence on the formation and transformation of mass historical consciousness the practices of working, living, and leisure are of particular importance.

Key words: *activity approach, mass historical consciousness, historical identity, historical experience, social memory, commemorative practices.*

Об авторе

ЛИНЧЕНКО Андрей Александрович – кандидат философских наук, доцент каф. философии ФГБОУ ВПО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», РАНХиГС, Липецк. E-mail: linchenko1@mail.ru.

Author information:

LINCHENKO Andrew – Ph.D., Assoc. professor of Philosophy Dept., Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Lipetsk. E-mail: linchenko1@mail.ru.

УДК 101.1:316

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ТЕРПИМОСТЬ: СОТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ

А.А. Макарьева, А.В. Блинов

ФГБОУ ВПО «Тверской государственной технический университет», г. Тверь

Статья представляет собой анализ содержания терминов «толерантность и терпимость». Авторы рассматривают сходства и различия этих понятий, исследуют многоаспектность феномена толерантности и анализируют различные её формы и виды. Также в статье отмечается важная роль понятия «интолерантность» и значимость врожденных особенностей человека при оценке толерантности как способности.

Ключевые слова: *толерантность, терпение, терпимость, терпеливость.*

Термин «толерантность», впервые появившийся в XVI в. в Европе, и связанный, прежде всего, с вопросом религиозной терпимости, в последние несколько десятилетий стал неотъемлемой частью поиска путей решения множества серьезных проблем, таких как этнические конфликты, религиозные и этические вопросы. Толерантность как ценность стала аргументом в поисках оптимальной траектории формирования межнациональных отношений. Это понятие обосновалось в научной литературе, что подтверждает многообразие разнородных научных монографий и статей, посвящённых изучению этого феномена. И всё же современные исследователи, как впрочем, и классики научного знания, предлагают крайне разнообразные, и иногда и откровенно противоречащие друг другу определения этого термина. Происходящие в современном обществе процессы глобализации, унификации, урбанизации и массовой миграции населения требуют переосмысления понятия «толерантность», его глубокого изучения с учётом всей многоаспектности и многогранности этого феномена (см., напр. [4]). Попытаемся рассмотреть взаимосвязь толерантности и терпимости.

Хотя у исследователей отсутствует единый подход к определению толерантности, всё же можно говорить об определённых закономерностях, встречающихся в попытках трактовки этого понятия.

Толерантность и интолерантность как явления и как поведенческие характеристики человека в пространстве общественных отношений обладают безусловной значимостью, особенно учитывая неуклонно возрастающее в обществе количество причин для их проявления. Эти понятия, как справедливо указывает С.К. Бондырева, «...взаимобратимые понятия: чем более индивид толерантен, тем менее он интолерантен, и наоборот» [1, с. 6], и не могут существовать друг без друга. «Толерантность» можно рассматривать как особое отношение, которое, как и любое другое отношение, индивид формирует на основании оценки какого-либо объекта в результате установления связи с ним. Мы можем говорить о

том, что в результате возникшей связи индивид формирует к объекту этой связи определённое позитивное, нейтральное или негативное отношение, и уже на основании этого отношения оформляется соответствующее поведение или намерение, которое будет толерантным или интолерантным в зависимости от указанных факторов.

Как толерантное, так и интолерантное отношение подразумевают включенность эмоциональной составляющей, которая будет позитивной или негативной. Роль толерантности как отношения – в обеспечении готовности индивида к установке на компромисс, доверие, сотрудничество, дружелюбность и общительность. Интолерантность, в свою очередь, в качестве отношения приводит к негативизму, недоброжелательности, и таким эмоциям, как досада, злость и гнев. В то же время толерантность можно рассматривать как характеристику поведения человека в тех или иных ситуациях, а также как черту его характера или стиля поведения.

И все же, в контексте наших размышлений, мы будем использовать в качестве наиболее общего определения следующее: способность человека неагрессивно, без противодействия и раздражения относиться к отличным от собственного мнения, особенностям поведения и внешнего вида других людей и социальных групп. Т. е. толерантное отношение предполагает добровольный отказ человека от агрессии. Следует в то же время отметить, что подобное далеко не всегда является возможным на практике, как по причине личностных установок субъекта отношений, так и по причине особенностей ситуации, в которой это отношение формируется. Толерантность должна всё же иметь какие-то пределы, и это даёт право на существование интолерантности в некоторых ситуациях. На уровне государства общественная интолерантность, к примеру, выражена в законодательстве, регламентирующем допустимое и недопустимое поведение граждан.

Хотя выше указано, что для возникновения толерантного/интолерантного отношения необходимо наличие связи между субъектом и объектом толерантных отношений, мы всё чаще сталкиваемся с дискуссией об отношении людей не только к тому, что непосредственно их затрагивает, но и к тому, что известно им только понаслышке. В этой связи уместно будет вспомнить о предложенном Ш. Бюллер [3] понятии «творческой экспансии» – одной из четырех выделенных ей базисных тенденций личности, которую автор описывает как неустанное стремление человека к расширению своих отношений и потребностей, позволяющее ему делать всё, к чему привлекается его внимание, объектом оценки. А оценка, конечно, влечёт за собой отношение и действие. В ходе развития как отдельного человека, так и общества, к которому он принадлежит, число объектов, к которым человек становится небезразличным, непрерывно растет. И это небезразличие может проявиться и как толерантное, и как интолерантное отношение, что, свою очередь, будет определять поведение.

Причем даже отношение безразличия, когда индивид остается индифферентным к объекту отношения, может быть расценено как толерантное отношение, поскольку зачастую является результатом безразличия, адаптированности, привыкания к наличию раздражающего ранее объекта. А вот интолерантное отношение может быть только активным, основанным на неравнодушии.

Также важно указать на существование толерантного отношения, которое можно назвать естественным – когда в принципе отсутствуют основания для негативного отношения индивида к объекту отношений. В том же случае, когда такие основания присутствуют, толерантное отношение будет предполагать сдерживание, торможение индивидом своих негативных (и оправданных?) побуждений. В этой ситуации правомерно говорить уже о проблеме толерантности, которая может решаться в зависимости от имеющихся у человека оснований для сдерживания агрессии. Существуют примеры вынужденной толерантной реакции. Так, например, подчинённый гораздо более сдержанно реагирует на замечания своего начальника, чем на те же замечания, озвученные членами его семьи, поскольку агрессивная реакция по отношению к начальству может ему дорого обойтись. Также широко известны случаи, когда супруга скрывает наличие в семье физического насилия со стороны мужа из страха общественного осуждения, или чтобы не потерять источник дохода. Некоторые авторы указывают на такую форму толерантного отношения, как толерантность снисходительности, когда толерантность становится для человека возможностью для самоутверждения, а проявления интолерантности воспринимаются им как нечто, что «ниже его достоинства».

В научной литературе толерантность зачастую рассматривается как морально-этическое качество, форма уважения к чуждым для его носителя верованиям, убеждениям, интересам и пр. Следует признать, что термин «толерантность» семантически меньше разработан, чем понятия «терпимость», «терпение» и «терпеливость». По нашему мнению, толерантность является понятием более широким, чем вышеуказанные, носит обобщенный характер. Общим для этих трех терминов содержанием можно назвать отсутствие негативной реакции человека в случае, когда таковая вполне вероятна. Причем, терпеливость – это свойство личности, терпение – отсутствие агрессивной реакции в одном конкретном случае, а терпимость – склонность проявлять терпение, которая может быть характерна как для отдельного индивида, так и для общества.

Общественная терпимость может быть неоднородной в различных сферах общественной жизни, и тогда её уровень будет определяться количеством тех сфер жизни, в которых члены общества склонны проявлять терпимость. Так, одно и то же общество может быть терпимо в религиозном и образовательном аспектах, но в то же время демонстрировать яркую нетерпимость в сфере национально-этнических отношений. Впрочем, и говорить об общественной терпимости как об од-

нозначно положительном явлении, не вполне правомерно. Так, С.Г. Ильинская [2] справедливо указывает, что терпимость становится ценностью только тогда, когда способствует достижению гуманистических ценностей, а безграничная толерантность и вовсе противоречит общечеловеческой системе ценностей.

Как уже было указана выше, активно проявляющаяся толерантность связана с необходимостью для индивида совершать некоторое усилие, подавлять собственную агрессию. Это приводит нас к ещё одному следствию: в ситуациях, не имеющих субъективной значимости для индивида, мы не можем говорить о толерантности. Только в значимых для индивида ситуациях у него появляются основания для сдерживания негативной реакции, поскольку в противном случае сама реакция просто не возникнет.

При этом оценивая толерантность отдельного индивида, следует учитывать его врожденные особенности, касающиеся нервной системы. Устойчивая нервная система, в таком случае, обеспечивает некую врожденную склонность к толерантному отношению, изначальную преднастроенность на неё. В противном случае, толерантность уже возможна только как приобретенная в результате воспитания, и будет определяться сформированными у индивида мировоззрением, привычками и установками. Впрочем, нельзя исключать и возможности обратного процесса, а именно, формирования у индивида готовности к интолерантному отношению. Следует также различать стремление быть толерантным и возможность им быть. Несложно представить ситуацию, когда человек толерантно относится к чему-либо, проявляет терпение и подавляет агрессию, а затем его психические возможности истощаются, он «срывается» и демонстрирует максимальную степень интолерантности.

Таким образом, толерантность и интолерантность как свойства личности определяются, по меньшей мере, такими факторами, как способность к сдерживанию агрессии и способность взвешенно оценить субъективную значимость ситуации, в которой формируется отношение. Большое значение будет иметь в таком случае гибкость мышления: способность взглянуть на ситуацию более объективно, «примерить» взгляды и мнение оппонента, здраво оценить его систему доводов, не вовлекая в этот процесс излишнюю эмоциональную реакцию.

Итак, толерантность – это настолько многоаспектный, неоднородный и сложный феномен, что описать его в каком-либо одном измерении, не затрагивая другие, не представляется возможным. При отсутствии в научной литературе какого-либо единства мнений при определении содержания толерантности, общим является принцип сопоставления толерантности и интолерантности, а также тесная связь этих понятий с такими феноменами как «терпение», «терпимость», «терпеливость». В то же время необходимо разграничивать эти понятия, хотя они и являются близкими по содержанию. Феномен толерантности куда более «объёмен»

и толерантность может рассматриваться и как свойство личности, и как особое отношение, и как характеристика конкретного поведения. Выделение индикаторов и критериев научного изучения этого феномена позволяет надеяться на то, что термин «толерантность» всё же получит однажды общепризнанное определение, отражающее его многогранность.

Список литературы

1. Бондырева С.К., Колесов Д.В. Толерантность (введение в проблему): учеб.-метод. пособие. М.; Воронеж: Изд-во МПСИ; МОДЭК, 2003. 238 с.
2. Ильинская С.Г. Философско-методологические подходы к изучению категории «толерантность» // Философско-политический ежегодник. 2008. Вып. 1. С. 154–168.
3. The Course of Human Life: A Study of Goals in the Humanistic Perspective / ed. by C.Buhler, F.Massarik. N.Y., 1968.

TOLERANCE AND PATIENCE: INTERRELATIONS BETWEEN THE CONCEPTS

A.A. Makaryeva, A.A. Blinov

Tver State Technical University, Tver

The article is focused on the analysis of the of the terms «tolerance» and «patience» content. Considering similarities and differences of these concepts, the authors explore the multidimensional nature of tolerance phenomenon and analyze its various forms and types. The importance of the «intolerance» concept and the significance of the innate characteristics of man in the evaluation of tolerance as a human ability are emphasized.

Keywords: *tolerance, patience, endurance, forbearance.*

Об авторах:

МАКАРЬЕВА Анастасия Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры психологии и философии ФГБОУ ВПО «Тверской государственный технический университет», Тверь. E-mail: pif1997@mail.ru

БЛИНОВ Артем Валерьевич – аспирант кафедры психологии и философии ФГБОУ ВПО «Тверской государственный технический университет», Тверь. E-mail: a_blinov@mail.ru

Authors information:

MAKARYEVA Anastasia Alexandrovna – Ph.D., Assoc. Prof. of Psychology and Philosophy Dept., Tver State Technical University, Tver. E-mail: pif1997@mail.ru

BLINOV Artyom Valeryevich – Ph.D. student of Psychology and Philosophy Dept.. Tver State Technical University, Tver. E-mail: a_blinov@mail.ru

УДК 316.66

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

В.В. Негруль

ГОУ «Приднестровский государственный университет им. Т.Г.Шевченко»,
Молдова, ПМР, г. Тирасполь

В статье содержится социально-философский анализ сущности и содержания экономического поведения в контексте онтологического подхода к этому социокультурному феномену как основному способу социального взаимодействия.

Ключевые слова: общественное бытие, социально-экономическая реальность, онтологический подход, экономическое поведение.

Любая модель экономического поведения опирается на определенное видение общественного бытия, включая и экономическую реальность. Поэтому онтологию поведения следует рассматривать как часть общей социальной онтологии, для которой «важно установить связь между институциональными условиями, в рамках которых осуществляется экономическая деятельность, и конечными результатами, представленными в виде агрегированных показателей. Таким связующим звеном выступают типичные поведенческие модели» [1, с. 99].

Различные современные течения в онтологии – от неоклассической, ново-кейсианской до неортодоксальной – учитывают общий характер и неоднородность экономической среды, в которой приходится каждому экономическому субъекту искать оптимальные варианты выбора целей и средств их достижения, что обуславливает неопределенность ситуаций, складывающихся в экономической реальности на каждый данный момент соответственно, множественности типов экономического поведения.

Наиболее известными авторами, предложившими разработки разных моделей поведения экономического агента, являются В.С. Автономов и А.Е. Шеститко [2; 12]. Онтологические аспекты постижения экономического поведения наряду с гносеологическими и аксеологическими стали объектом философского анализа в работах А.А. Юрченко, А.А. Шабуновой, И.А. Левандиной, Н.В. Ложкиной. Особую актуальность приобретает нравственный аспект изучения экономического поведения в социально трансформирующемся обществе, когда онтологические вопросы органически вплетаются в проблематику практического социального взаимодействия.

В отечественных философских и экономических исследованиях к настоящему времени сложилась научно-методологическая основа для выдвижения новых задач по теоретическому осмыслению реального со-

стояния экономического поведения в нашем обществе и путях повышения их гуманистического уровня в соответствии с современными экономическими и социальными потребностями. Целью данной статьи является философский анализ соотношения и взаимообусловленности социально-экономической реальности и экономического поведения как субъекта повседневной жизнедеятельности.

В то же время в современной социальной философии наметилась тенденция к углубленному и всестороннему осмыслению экономического поведения, включая рассмотрение его как целостности, являющейся в свою очередь органической частью более обобщенной целостности – социально-экономической реальности. Этим объясняется усиление внимания и философов, и экономистов к онтологическому знанию, к частной онтологии, создающей общую картину экономической реальности, отображающей свойства и закономерности реального мира [3, с. 4].

Вопрос об онтологических основаниях общественных теорий, в том числе и об экономическом поведении, требует выяснения, насколько они соответствуют социально-экономической реальности.

Экономическая реальность как особый мир, автономная область человеческого бытия имеет собственную логику и закономерности, с которыми нельзя не считаться. Она обнаруживается в таком аспекте бытия человека, которое содержит моменты долженствования, когда он соприкасается с бытием другого человека и это совместное существование грозит обернуться произволом. Поэтому не любое человеческое взаимодействие выступает основой экономического поведения, а лишь то, которое содержит моменты долженствования, ограничивающего произвол определенными нормами морали и права.

Онтологический подход служит методологической основой социально-философских исследований экономического поведения личности, поскольку позволяет исходить из понимания его как составной части всех общественных явлений, структур и процессов, представленных в общей картине социально-экономической реальности, или частной онтологии экономической теории.

Философское осмысление онтологических оснований экономического поведения является необходимой предпосылкой понимания сущности и способов существования, социокультурного смысла и социальных функций, его развития, адекватного насущным индивидуальным и общественным потребностям социального взаимодействия. С позиции онтологии бытие анализируется как всеобщее свойство всех его проявлений в практике экономической жизни, как фундаментальный признак её специфического функционирования в единстве и взаимосвязи с другими сферами социальной реальности.

Усиление актуальности глубокого исследования онтологических оснований экономического поведения в современном обществе объясняется нарастанием хаотических, трудно поддающихся политическому

и правовому регулированию процессов в экономике, что обусловило повышение интереса в социальной философии к её онтологическому аспекту, к научной разработке целостных представлений об экономическом взаимодействии людей в устойчивом развитии общества.

Острые социальные противоречия, отчужденность человека от труда, интересов социума как целостности могут быть преодолены через реконструкцию экономического сознания, включающую всю гамму исходных социальных ценностей.

Онтологический подход к исследованию экономического поведения позволяет раскрывать мировоззренческий фундамент его функционирования в прошлом, настоящем и будущем, философски осмыслить в нем всеобщее, универсальное и абстрактное, не отрываясь от конкретной социальной реальности. Благодаря такому подходу открывается возможность выявления глубинных объективных основ понимания экономического поведения, его взаимосвязи с особенностями бытия личности и общества в целом, что открывает новые перспективы в философском осмыслении должного и реального. Социального бытия и бытия человека.

Понимание сущности, свойств и структуры экономического поведения в философии и общественных науках постоянно углублялось и изменялось, отражая динамику социального бытия, менталитета и мировоззренческо-философские парадигмы, господствовавшие в обществе на различных этапах его развития. Многие ученые акцентировали внимание в исследованиях экономического поведения на абсолютизации ценности индивидуальной выгоды, калькуляции между доходами и расходами и конкуренции, вращающейся вокруг чисто экономических целей. Но экономическое поведение, как заметил Дж.Ст. Милль, определяется не только экономической необходимостью, в частности конкуренцией, но и обычаем или привычкой, конкуренция же либо вовсе не имеет места, либо проявляется образом, совершенно отличающимся от того, какой обычно считают для нее естественным [4, с. 309].

Стремление понять экономическую теорию как научную дисциплину требует исследования её онтологии. Такое исследование легитимно и с более общей точки зрения. Онтология является той областью философии, которая снова и снова приобретает более высокий статус. Под этим обычно понимают постижение бытия как наиболее общие рассуждения обо всех вещах, являются ли они сущими, возможными или даже невозможными, физическими или духовными, или сознательными. Онтология экономической теории по большей части не обращается к подобным абстрактным понятиям [5, с. 7].

Базовым понятием онтологии экономики является экономическая реальность. Философская рефлексия в этом направлении имеет своим предметом отображение свойств и закономерностей данной сферы общества. Онтология экономики, представляя собой частную онтологию,

играет стратегическую роль в процессе познания сущности и структуры экономических процессов [3, с. 4].

Основным понятием экономической онтологии в целом, и экономического поведения в особенности, является «континуум наборов категорий в порядке по возрастанию общности: деньги, рынок, фирма, цена; предпочтения, вера, рациональность, правило, благосостояние, развитие, совокупность, равновесие; качество и количество, вероятность, сущность, причинная связь, механизм, сущность, объективность» [5, с. 7].

Важнейшими онтологическими проблемами являются определения критериев целостности сферы экономического поведения и его дифференциации от области политики и морали. К таким критериям относятся предпочтения рациональных подходов к оценке средств достижения цели, непосредственная ориентация экономических субъектов в своих действиях на рыночные ценности.

Основное содержание онтологического подхода к исследованию этой сферы жизнедеятельности составляют вопросы о сущности, закономерностях и способах бытия экономической реальности и экономического поведения как форме ее существования и функционирования. Осмысливая сущность экономического поведения, исследователи сосредоточивают внимание на выяснении вопроса: «Что это такое?» как часть социально-экономической реальности. Размышляя над вопросом, как проявляет себя изучаемый объект, изучим способы его функционирования в определенной социально-экономической реальности. А стремление исследователя выявить закономерности, причинно-следственные связи во внутренних процессах, происходящих в феномене экономического поведения и в его взаимодействии с другими социальными явлениями и сферами социального взаимодействия, требует ответа на вопрос: «Почему это взаимодействие происходит именно таким образом?»

Важнейшими предпосылками обоснованного ответа на эти вопросы выступает демаркация сфер взаимодействующих явлений. Проявляется ли экономическое поведение во всей своей однозначности, кроме сферы хозяйствования, в политике, духовной, социальной сферах, в сфере художественного, литературного творчества, что, в свою очередь, требует выяснения, какие критерии экономического поведения могут быть отнесены к системообразующим признакам его целостности в такой степени, что их отсутствие в данном феномене означают его не-бытие.

Это предполагает стремление исследователя найти общие онтологические признаки, выражающие сущностную основу данного типа человеческого поведения во взаимосвязи с социальной реальностью, представляющей собой структурную форму организации общественного бытия. Сложность социально-философского анализа онтологических вопросов экономического поведения связана с наличием противоречи-

вых концепций этого феномена социальной реальности и недостаточной концептуализации самого понятия.

Экономическое поведение стало предметом философских исследований в связи с категорией деятельности и определением общих и специфических черт «человека социологического» и «человека экономического» как способов социального взаимодействия.

Поведение человека (субъекта социальной реальности) характеризует личность во всей полноте её сущности и выступает как общее по отношению к специфическому, когда человек (в меру своей информированности и статусных потенциалов, а также своего представления о требованиях, предъявляемых социальной ролью) выступает субъектом экономической деятельности. При этом невозможно провести грань ни между социальным и экономическим поведением, ни между социальной и экономической реальностью: они существуют во взаимодетерминации и соотношении целостности социума и его составляющих экономической, социальной и духовной сфер жизнедеятельности.

Онтологическим основанием всех форм поведения, в том числе и экономического, является личность, рассматриваемая как субъект социального взаимодействия. Однако результатом активной деятельности человека становится социальная реальность. Будучи продуктом человеческой деятельности, она тем не менее превращается в условие жизни людей, определяет рамки свободы и необходимости для последующего экономического поведения. «Превращая субъективное внутреннее в надсубъективное внешнее, человек сам превращает себя из субъекта в объект по отношению к отчужденному от себя. Соответственно степень детерминации определяется в конечном счете самим ее объектом, который одновременно стремится сохранить за собой и роль относительно автономного в своем бытии субъекта и поэтому никогда не сделает детерминацию чересчур жесткой, не допускающей никакой вариативности сущности и деятельности человека» [6, с. 115].

Экономическая реальность имеет две стороны – объективную и интерсубъективную формы общественного бытия. Объективная реальность включает материальные условия деятельности и организацию, структуру, поддерживающую в интересах экономически господствующего класса общественный порядок, обладающую необходимыми для этого ресурсами власти. Интерсубъективная реальность – система утвердившихся в сознании людей норм и правил, ставших стереотипами оценочного восприятия действительности как совокупности условий, в которых приходится определять цели и выбирать средства их достижения.

Интерсубъективная реальность выступает регулятором поведения человека в двух формах – институциональной и дискурсивной. «Институты и есть те механизмы, посредством которых происходит трансляция культурных норм, их поддержание и адаптация» [3, с. 42]. Институциональная форма также имеет своим источником универсальный дискурс,

однако это уже закрепленная в организационных структурах система норм и правил, оказывающих влияние на поведение. А дискурсивная форма реальности представляет собой совокупность распространенных мнений, оценочных стереотипов, определяющих ментальные основы социального взаимодействия, повседневный жизненный мир людей. Поэтому в современной философии различаются реалистичные и феноменалистические онтологии событий общественной жизни.

В классической политической экономии было распространено мнение об институциональном характере поведения участников материального производства: поведение предпринимателей и рабочих подчинено общепринятым нормам. Впоследствии их поведение начали считать по своему характеру скорее функциональным, чем онтологическим [там же, с. 30]. В этом случае логика поведения экономических агентов диктуется экономической реальностью, господством в ней конкурентных отношений. Однако не сама реальность направляет непосредственно поведение индивидов, а совокупный опыт поколений, отражающийся в их сознании, в котором этот опыт интерпретируется в соответствии с современным социокультурным контекстом.

Основа современной картины экономической реальности заложена в трудах А. Смита, в его принципе «невидимой руки», направляющей эгоистическое стремление предпринимателя к умножению своего капитала, помимо его воли – к увеличению общественного богатства, а следовательно, и повышению благосостояния всех людей, т. е. к «цели, которая совсем и не входила в его намерения» [7, с. 32].

К. Маркс и Г. Гегель показали, что в процессе труда человек не только порождает чуждую ему социально-экономическую реальность, но и творит себя, не только приспособляясь к ней свое поведение, но и развивая свои творческие способности как субъекта общественных отношений. В то же время К. Маркс сосредоточивал внимание на том, что частная собственность порабощает и капиталиста, и пролетария, оставляя им только одну роль, лишая их родовой человеческой функции [8, с. 62–63, 81–82]. Частная собственность сводит поведение предпринимателя и рабочего к борьбе за выживание в конкурентной борьбе.

М. Вебер, констатируя, как следствие этого, утрату обществом в целом своей духовной сущности, увидел возможность возврата к истинно человеческому поведению в обращении людей к ценностям протестантской этики [9, с. 601].

Из вышеизложенного следует, что личность является одновременно субъектом и объектом социальной и экономической реальности. Экономическая реальность в более жесткой форме детерминирует поведение личности, подчиняя ее необходимости выживания. При этом выживание означает удовлетворение не только первичных базовых потребностей человеческого организма, но и социальных потребностей, связанных с конкуренцией на рынке труда, а следовательно, и с образованием, получением

ем профессиональной квалификации, с престижными ценностями, обеспечивающими необходимый имидж на рынке труда и капитала.

Ограничения в удовлетворении социальных потребностей детерминируют формирование «одномерного индивида» (Г. Маркузе), отчуждаемого от социокультурных ценностей, ориентированного на «одну, но пламенную страсть» максимизации прибыли и заработной платы.

Однобокость экономического поведения, в основе которого находится проблема выбора альтернатив между целями и ограниченными ресурсами, до некоторой степени смягчается социально-духовной реальностью, социально-культурным достоянием общества. Но баланс сил взаимного давления складывается явно не в пользу потребности общества в социокультурном развитии даже в самых богатых странах мира. Элементы рыночного поведения, отношений купли-продажи, коррумпированности, как свидетельствует Дж. Сорос, проникают и в те сферы жизнедеятельности (медицину, юриспруденцию, образование и культуру) «где им не место». «Экономическая деятельность представляет лишь одну из сфер человеческого бытия. Без сомнения, она очень важна, но есть и другие сферы, которыми также нельзя пренебрегать... Экономическое поведение – только один из видов поведения, и ценности, которыми оперирует экономическая теория, не единственные в обществе» [10, с. 71].

Взаимная диффузия ценностей экономического и социального поведения до некоторой степени способствует формированию целостности личности, становлению ее адекватности родовой сущности человека.

Индивидуальный актор – главный компонент в структуре экономического мира, так считают многие современные экономисты, недооценивающие детерминирующую функцию экономической реальности. Остальные придерживаются мнения, что очень многое, но не все зависит от форм собственности, с которыми связаны экономические акторы, что определяет реальность их существования как таковых.

Как обобщил Ускали Мяки, в определении характера экономического поведения индивидуального актора большую роль играют такие факторы, как «нормативная ценность собственного благосостояния актора, включенного в рациональную теорию выбора (Hardin), новый образ восприятия действительности, в основе которого самооценка, вступающая в противоречие с нашей картиной здравого смысла (Pettit), обремененность экономических акторов, являющихся подлинными субъектами, властными полномочиями (Davis), обсуждается также влияние веры и риска в условиях неопределенности с позиции онтологии вероятности (Runde)» [5, с. 8].

Таким образом, в силу самой специфики бытия личности в ее экономическом поведении сохраняется некоторая возможность выбора поступков, ведущих к достижению цели. Однако эта свобода всегда имеет ограниченный характер прежде всего объективными экономическими обстоятельствами, заложенными в частной собственности [8, с. 87–88].

Но замена капиталистической собственности государственной не устранила превращения сущности человека из цели производства в его средство. Следовательно, и тогда экономическое поведение оставалось подчиненным собственнику средств производства, только уже не отдельному капиталисту, а государству, так и не устранившему отчуждение труда. В поведении работника это проявлялось в слабой личной заинтересованности в результатах труда и недостаточной личной ответственности, что и обусловило низкую производительность труда.

Попытка М. Вебера возвысить духовные, нравственные ценности в экономическом поведении также оказалась безуспешной [9].

Экономическая реальность неизбежно превращает экономическое поведение в объект своего детерминирующего воздействия. Но ретроспективный анализ взаимодействия экономической реальности, основанной на разных формах частной собственности, позволяет сделать вывод о тенденции расширения границ свободы выбора ценностей в поведении участников производственного процесса по мере продвижения общества от рабовладельческого к капиталистическому и по пути к социальному партнерству и новым формам сотрудничества. Более того, предпринимательская элита, как показывает пример Дж. Сороса, все больше осознает, что это единственный путь к преодолению кризиса мирового капитализма [10].

Фактически мы находим здесь возвращение к теории Дж. Кейнса, выдвинувшего идеал новой рациональности, которая состоит в призыве к предпринимателям сочетать жажду наживы с общественным благом и созданием перспективной экономической реальности для устойчивого развития капитала [11, с. 178]. Но пока что экономическая реальность, основанная на конкуренции, вынуждает предпринимателей больше заботиться о выживании бизнеса в данный момент, чем о будущем. Поэтому Дж. Кейнс и не мог предложить ничего большего, кроме как «восстановление правильного нравственного мышления, возвращение в нашей социальной философии к истинным моральным ценностям» [там же, с. 308].

Цивилизацию может спасти только наполнение экономического поведения высшим гуманистическим смыслом, возвращение человека к своей родовой сущности и превращение экономической реальности в среду формирования целостной личности, сочетающей индивидуальные и общественные мотивы своей деятельности. Учащающиеся кризисы, снижение управляемости не только финансовыми, но и общественно-политическими процессами уже сегодня подталкивают многих выдающихся мыслителей к такому выводу, каким бы утопичным он не казался пока что большинству.

Список литературы

1. Роль поведенческих моделей в онтологической структуре современной макроэкономики // Вопросы экономики. 2013. № 7. С. 98–110.
2. Автономов В.С. Человек в зеркале экономической теории. М.: Наука, 1993. 176 с.
3. Ананьин О.И. Онтологические предпосылки экономических теорий. М.: Институт экономики РАН, 2013. 50 с.
4. Милль Дж.Ст. Основы политической экономии, с некоторым приложением к социальной философии. М.: Эксмо, 2007. 1037 с.
5. Мяки Ускали. Экономическая онтология: что? почему? как? / под. ред. У. Мяки // Экономические исследования мировоззрения в онтологии экономики. Кембридж: Изд-во Кембриджского университета, 2001. 400 с.
6. Юрченко А.А. Человек как онтологическое основание экономической реальности: опыт философского анализа: дис. ... канд. филос. наук. Магнитогорск: 2006. 151 с.
7. Смит А. Исследования о природе и причинах богатства народов. Кн. I. // Антология экономической классики: Пеги, Смит-Рикардо. М.: Эконом-Ключ, 1993. 654 с.
8. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года // Маркс К. Соч.: в 55 т. М.: Политиздат, 1955. Т. 42.
9. Вебер М. Избранное. Образ общества / пер. с нем. М.: Юрист, 1994. 704 с.
10. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности / пер. с англ. С.К. Умрихиной, М.З. Штернгарца. М.: ИНФРА-М, 1999. 262 с.
11. Кейнс Дж. Общая теория занятости, процента и денег. М.: Гелиос АРВ, 1999. 352 с.
12. Шеститко А.Е. Модели человека в экономической теории: учеб. пособие. М.: ИНФРА-М, 2006. 142 с.

ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF ECONOMIC BEHAVIOUR PERSONALITY

V.V. Negrul

Pridnestrovky State University named after T.G. Shevchenko, Moldova, PMR,
Tiraspol'

The article examines in the perspective of social philosophy the essence and the content of economic behavior on the platform of ontological approach to this sociocultural phenomenon that should be understood as the basic way of social interaction.

Keywords: *social being, social and economic reality, ontological approach, economic behavior.*

Об авторе:

НЕГРУЛЬ Виктория Владимировна – старший преподаватель кафедры археологии, этнологии и вспомогательных исторических дисциплин ГОУ «Приднестровского государственного университета им. Т.Г.Шевченко» (Молдова, ПМР, г. Тирасполь), аспирантка философского факультета Воронежского государственного университета. E-mail: vika-n@yandex.ru

Author information:

NEGROUL' Viktoria Vladimirovna – senior lecturer of the Dept. of Archeology, ethnology and supplementary historical disciplines, Pridnestrovky State University named after T.G. Shevchenko (Moldova, PMR, Tiraspol'), Ph.D. student of Philosophy Dept., Voronezh State University. E-mail: vika-n@yandex.ru

УДК 165.62

ПРОБЛЕМА СТРАХА В СУБКУЛЬТУРЕ ЭКСТРЕМАЛОВ

Я.О. Дьяченко

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

Статья посвящена проблеме страха относительно тех социальных групп современного общества, целью которых является контроль над ним, понимание того, что происходит с сознанием, когда мы схватываем переживание страха, осознанное стремление к ситуациям риска, противопоставление себя группам воспринимающим риск как вынужденный отрицательный феномен общества, осуществляющего попытку декларировать тотальную безопасность.

***Ключевые слова:** страх, риск, интенциональность, социальный агент, символический капитал.*

Страх является одним из модусов человеческого бытия. Сегодня страх и риск популярны как никогда. Парадоксально, но в обществах, где страхуется практически всё, где индивид обложен разного рода подушками безопасности как материального, так и нематериального плана, поток предостерегающей информации описательного плана обусловливает попадание члена общества в многочисленные ситуации, вызывающие страх. Причём совершенно не имеет значения адекватное отображение предмета приложения страха, скорее наоборот, для массового сознания создаются мифы с меткой «испытывать страх». Целью данной статьи является раскрытие ряда аспектов личной и социальной рефлексии индивидов, которые имеют непосредственное отношение к тренду сознательного вызова страхам в обществе рисков.

При анализе данного вопроса мы сталкиваемся с трендом, задача которого структурировать габитус индивида в нужном направлении, подчеркнуть мнимость его свободы перед лицом потенциальных опасностей, реализовать проект символического насилия. Вокруг этого тренда построена целая индустрия в различных сферах жизни человека. С другой стороны, сформирован тренд-антагонист для ряда социальных групп, который будет иметь свою область в социальном пространстве. Таким трендом является феномен противопоставления себя тем группам, на которых всё, что связано со страхом, тревогой, опасностью и риском действует подавляющим и угнетающим образом, группам, индивиды которых стремятся максимально обезопасить свою жизнь путём торга со структурами, порождающими символы риска и страха. Такое противопоставление характерно для представителей различных экстремальных видов спорта, представителей радикальных политических движений, ориентированных на прямую физическую агрессию, различных негосударственных военнизированных и общественных организа-

ций милитаристского толка и т. д., т. е. тех групп и общностей, которые ищут возможности подвергнуть себя риску, почувствовать страх, столкнуться с ним, положительным образом структурировать его в системе своего сознания. Применительно к таким группам экстрима целесообразно проанализировать страх с позиций феноменологии, социальной философии, психоанализа.

Современная мода на бесконтрольное постоянное наслаждение, всячески пропагандируемая в средствах массовой информации, тематика которой широко представлена на всём пространстве мировой сети, в буквальном смысле толкает людей на идеализацию своих «интимных стремлений». Трендом для каждого современного представителя развитых обществ стало отождествление целого ряда своих личных желаний, овладение всё новыми формами и инструментами получения наслаждения с понятием индивидуальности, которое в свою очередь навязывается системным элементом индивиду извне. Мы часто сталкиваемся с суждением о невозможности подтвердить очевидность собственной идентификации без противопоставления себя и своих желаний общественным нормам и принципам построения различных социальных структур. Относительно данного явления З. Фрейд отмечал: «У нас вошло в привычку говорить, что наша культура построена за счет сексуальных влечений, которые сдерживаются обществом, частично вытесняются, а частично используются для новых целей. Даже при всей гордости за наши культурные достижения мы признаем, что нам нелегко выполнять требования этой культуры, хорошо чувствовать себя в ней, потому что наложенные на наши влечения ограничения тяжким бременем ложатся на психику» [1, с. 317]. В силу этого по отношению к понятию страха формируются как конформные, так и нонконформные группы. Индивид выходит на некое подобие рынка внутри своего сознания. С одной стороны, он испытывает страх реализовать свой спрос, страх остаться вне тех групп, в состав которых он уже входит, потерять наработанную идентификацию, утратить социальное место в пространстве тотальной безопасности. М. Дуглас связывает безопасное существование такого индивида с определенными «классификационными схемами» действий, различение с которыми трактуется как риск, который возникает в пространстве между границ как феномен неопределенности, промежуточности [2, с. 132]. С другой стороны, его одолевает предвкушение той символической прибыли, которую он получит за преодоление своего страха на своём внутрисознательном рынке, прибыли, реализованной после вхождения в тренд антибезопасности. Речь идёт не только о психологическом наслаждении, это всего лишь один из срезов проблемы, а в первую очередь о проблеме идентификации относительно двух вышеперечисленных трендов, желание вступить в символическую игру. Примером субкультуры таких индивидов может быть растущая в геометрической прогрессии субкультура сноубордистов-фрирайдеров,

где легко можно пронаблюдать такие внутрисознательные торги перед тем или иным испытанием. Собственно само испытание, сама грань, событие предельного риска, сам спуск занимает малую толику в том потоке интенциональных актов и психических переживаний, которые предшествуют ему и последуют за ним. Экстремал представляется писателем, который каждый раз пытается предвосхитить переживание ситуации риска и связанного с ним горизонта сходных переживаний. Здесь мы чётко можем проследить формирование интенциональной структуры, которая впоследствии в интенциях ряда индивидов становится предметом приложения их интенционального вектора. М. Хайдеггер так описывает феномен ужаса: «...ужасом приоткрывается Ничто, человек сам подтверждает сразу же, как только ужас отступит. В ясновидении, держащемся на свежем воспоминании, нам приходится признать: там, перед чем и по поводу чего нас охватил ужас, не было, “собственно”, ничего. Так оно и есть: само Ничто – как таковое – явилось нам» [3]. Легко проследить, что такое определение в различных интерпретациях сегодня используют те, кто посредством схватывания, интерпретации феномена ужаса пытается добавить себе определённый символический капитал. Они пробуют решить вопрос своего – чужого по одной демаркационной линии, сделать один, но интенсивный и сложный допуск в социальную группу. Допуск, основанный на прорыве в линейности времени и переживаний, допуск, основанный на приближении к грани, на событии внутреннего коллапса линейности. Речь здесь идёт не только о прорыве к созерцанию Ничто, с которым может столкнуться адепт субкультур экстрима, а скорее о его предвкушении, рассмотрении в основном в качестве набора протенциональных и ретенциональных интенций. Что же ему даёт такой настрой сознания? Так или иначе индивид должен столкнуться с проблемой истинности собственного подразумеваемого, столкнуться с приведением к очевидности ряда феноменов своей жизни. Вспомним, как можно определить интенциональный акт, а также как происходит процесс приведения к очевидности. Это процесс синтеза, с одной стороны, мы имеем чистое представление, сигнитивную интенцию, где мы воздерживаемся от выявления данности предметного в созерцании. С другой стороны, для придания интенциональному акту характера истинности, интенцию следует наполнить продуктом созерцания, предваряющего наглядный образ [4, с. 79]. Вопрос состоит в том, на каком уровне индивид, входящий в группы экстрима, желает достигнуть очевидности. Ведь созерцание может быть индивидуальным восприятием переживания, а может быть усмотрением сущности феномена в перспективе его интерсубъективного горизонта. Экстремал стремится к обоим: в вопросе индивидуального он жаждет личного опыта, личного непосредственного столкновения, истинности для себя прежде чем для других, договорённости внутри своего сознания. Это игра его разума, где всякое интенциональное единство конкретного акта отсылает его к

«Я» как к источнику таких единств переживаний, самому по себе являющемуся единством оных. Такой индивид собирает себя, дабы не тратить ценный опыт восприятия критической ситуации, а наоборот ставит задачу собрать свои переживания, данные в разных актах, в единое целое, пройти по цепи горизонта интенций как можно дальше. Здесь трудно провести линию различия между психологическим и феноменологическим подходом, поскольку процесс конституирования для индивида, который не прибегает к специфике философской рефлексии, может пройти как по линии оформления смысла данного в восприятии в качестве сущностного, так и в качестве реального психологического акта его внутренней психической деятельности. Задача прийти к сущности феномена предельных страхов и рисков для экстремала столь же приоритетна, сколь и для тех исследователей, кто в дальнейшем будет изучать их деятельность. Это обусловлено тем, что каждое событие приближения и перехода грани в своей потенции предполагает смерть, символический коллапс, соответственно экстремал стремится очистить переживание от лишних внешних смыслов. С интерсубъективным оно опять-таки действует в двух направлениях. Во-первых, задачу усмотрения сущности желая пережить страх экстремал ставит для последующего обогащения ключевых смыслов и символов его социальной группы. Во-вторых, он направлен на признание таких его конституирующих актов индивидами, которые составляют ядро, клуб его поля и которые заняты легитимацией полученного символического капитала. Иными словами, в вопросах общего он вынужден отчасти структурировать себя конституированием Другого, символическим другого. Ведь вслед за выходом из поля одного тренда должно последовать многоуровневое слияние с другим. Такой индивид играет со своим сознанием, постоянно перераспределяя маркеры значимости над различными интенциональными актами. Страх, вернее преодоление его, пусть и в ирреальном интенциональном мире, является как раз тем самым маркером. Посредством накопления переживаний с таким маркером индивид, во-первых, может идентифицировать себя с социальной группой, во-вторых, поддерживать себя в тонусе, в то время когда он лишен возможности актуального восприятия зоны высочайшего риска и её прохождения. Интервал для каждого будет индивидуальным. Нельзя твердо сказать, сколько времени сможет удерживать адреналин представитель праворадикального движения, который успел реализовать свою политическую направленность в конкретном акте агрессии против представителей другой нации, класса, приверженца других политических идей. Он формирует некий габитус, алгоритм, структуру привычных тактик и стратегий, с помощью которых будет достигать непрерывающегося потока наслаждения, развёрнутого во внутреннем времени, даруемого осознанием преодоления страха в конкретных экспериментальных ситуациях. Следует понимать, что такие индивиды не будут ратовать за отсутствие возник-

новения страха при контакте с предметом интенции. Им это абсолютно не требуется, ведь изжив этот страх, превысив уровень личной сопротивляемости чрезмерно, человек может столкнуться с тем, что обрубит реальность после риска. Таким образом, преодоление страха ни в коем случае не означает его искоренение. Скорее речь идёт о разумном повышении уровня сопротивляемости страху. С одной стороны, для того чтобы он раскрыл всю полноту возможных с ним переживаний и суждений, с другой – этот символический и воображаемый пласт должен подкрепляться столкновением с реальным.

Те индивиды, которые занимают позицию привилегированного клуба и обслуживают капитал данных субкультур, используют такую систему идентификации, как инструмент контроля. Желание преодоления страха, данное индивиду извне, теми средствами, которые декларируются извне, дают уверенность в том, что такой индивид не выйдет за пределы норм, прописанных для этих субкультур. Отдаляясь от ядра, выходя на орбиту такой социальной группы индивид, хотя здесь было бы уместно использовать термин социального агента, сталкивается с необходимостью всё большей ирреализации своего опыта, поскольку он отдаляется от того капитала, который необходим, для того чтобы столкнуться со страхом в непосредственном восприятии. С другой стороны, он попадает в пространство, где может свободно перебирать те интенциональные акты, в которых потенциально содержится предметное для его страха. Он открывает для себя привлекательную возможность находиться в орбите социальной группы экстрима, при этом пользуясь заёмными восприятиями, проецируя их на себя в качестве подразумеваемого. Таким образом, он может достаточно долго выдерживать без собственно индивидуального восприятия непосредственной ситуации риска. Примером тому может служить группа альпинистов, анализирующая видео чужих восхождений, читающая многочисленные отчёты в интернете, предвкушающая собственный проект, который, к слову, может долго не реализовываться по тем или иным причинам. Тут хорошо просматривается сама структура такого выжидания. Мы имеем группу индивидов, которые в той или иной степени уже столкнулись со страхом собственной конечности в непосредственном восприятии, столкнулись с наслаждением, следующим маятником за преодолением критической точки, точки предельной мобилизации ресурсов индивида. Этот опыт будет проецироваться на любой интенциональный акт, где в первую очередь будет не подобное, лежащее в горизонте предметное, но на страх как модус интенции, страх как ноэтический момент. Мы наблюдаем в таком случае смещение акцентов с предметного на то, что лежит в поле источника интенции, индивида. Гипотетически здесь можно говорить о появлении поклонения страху и риску, говорить не просто о формальных социальных группах, предпочитающих столкновение со страхом, а о группах религиозной направленности. Не зря ведь места

своих самых критических ситуаций экстремалы именуют храмами. Тем более что привнесение божества позволяет ещё проще и ещё эффективнее идентифицировать себя в системе конформных и неконформных групп. Также следует обратить внимание на механизм отбора информации в таких группах. Здесь работает хорошо известный принцип отбора для сдерживания информации из групп адептов тренда антагониста. Определённый настрой габитуса такого индивида направлен на то, чтобы превратить экстрим в привычную, комфортную систему практик, стратегий мышления, а так же необходимость оградить себя и группу от влияния информации с других полей, которая может внести дисбаланс в работу уже существующих установок. Примером тому может служить субкультура сёрферов. Отмечается сложность построения коммуникативного канала с его представителями. Они с удовольствием говорят о волнах, досках, спотах, однако стоит вам завести разговор в некомфортную зону, где сёрфингу либо будет предложена альтернатива, исключительность места сёрфинга в их жизни будет поставлена под сомнение, как их внимание уйдёт с вашей персоны. Причём зона, где вы потеряете их внимание, довольно широка по причине того, что их собственное поле обставлено чётко выраженной структурой символов реальности второго порядка. Поэтому если представитель других групп попытается построить коммуникацию на базе, к примеру, общезначимого экономического поля, руководствуясь экономическим капиталом, он столкнётся с тем, что в группах экстремалов роль этого капитала будет значительно уменьшена. В работе «Практический смысл» П. Бурдьё отмечает: «Экономизм оказывается не в состоянии учесть в своем анализе и тем более в своем расчете ни одну из форм “неэкономического” интереса; осваивая пространство, объективно отданное во власть “голового интереса”, как писал Маркс, экономическому расчету почему-то пришлось оставить в стороне островок сакрального, чудесно сохранившийся в “ледяной воде эгоистического расчета”, прибежище того, чему нет цены – что слишком ценно или вовсе не ценно» [5, с. 221]. На его место будет выведен капитал в виде ключевых символов поля риска. Такой габитус не вырабатывается только лишь сам по себе в процессе осознанной индивидуальной деятельности. Ошибочно полагать, что в группах экстремалов отсутствует своя жёсткая вертикальная стратификация. Учитывая, что у них есть своё поле со своими символами, распределение этого капитала также неравномерно. Более того, так как основной капитал с трудом поддаётся объективации, а индивиды субъективно оценивают меру пережитого страха и риска, можно сделать вывод, что жесткая стратификация будет обусловлена видимыми достижениями относительно как модуса интенции, так и её предмета. Иными словами, мерой престижа будут служить пройденные горные маршруты, покорённые волны, техники парашютных прыжков, боевые действия, политические акции с эскалацией конфликта и т. д., но также и их конституирование в инфор-

мационном поле этих групп. Оценивание соответствия того или иного действия символам будет в руках тех индивидов, кто уже закрепил за собой место в клубе, обслуживающем ось ресурсов этого поля.

Какие же выводы можно сделать из всего вышеизложенного? Во-первых, страх для современных развитых обществ является феноменом социально-рефлексивного плана в большей степени, нежели феноменом биологическим или же имманентно-психологическим. Причём таковым он стал как для тех, кто привык ему покоряться, так и для тех, кто хочет его обуздать. Страх давно и прочно вышел на рынок символов для разных социальных групп, но особенно он стал одним из ключевых символов для тех, кто хочет постоянно ставить себя в позиции повышенного риска. Соответственно мы можем говорить о страхе как о символическом капитале. Во-вторых, в качестве символического капитала страх востребован как в ходе обмена интересубъективным опытом, так и в вопросе принятия позиции индивидом, идентификации им себя на поле предельных рисков. В-третьих, для таких индивидов страх является одним из доминирующих феноменов для фиксации с последующим анализом интенциональной структуры своего сознания.

Список литературы

1. Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции / под ред. М.Г. Ярошевского. М.: Наука, 1990. 379 с.
2. Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ. Р.Г. Громовой. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2000. 288 с.
3. Хайдеггер М. Что такое метафизика? /пер. с нем. В.В. Бибикина // Новая технократическая волна на Западе: сб. ст. М.: Прогресс, 1986. С. 36–37.
4. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. 229 с.
5. Бурдые П. Картезианские медитации / пер. с нем. А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.

THE PROBLEM OF FEAR IN THE SUBCULTURE EXTREME

Y.O. Dyachenko

Tver State Technical University, Tver

The article is focused on the analysis of fear perception by the members of contemporary extreme sub-cultures groups whose aim is to control it, to coin the understanding of the consciousness state when we reflexively grasp our phobias. Their reflexive pursuit of risk situations, opposition to the groups interpreting risk as a negative phenomenon externally imposed by the society's

attempt to declare and provide total security are studied within the article's format.

Keywords: *fear, risk, intentionality, social agency, symbolic capital.*

Об авторе:

ДЬЯЧЕНКО Ярослав Олегович – старший преподаватель кафедры медиатехнологий и связи с общественностью ФГБОУ ВПО «Тверской государственной технической университет», Тверь. E-mail: ingwarSwolf@yandex.ru

Author information:

DYACHENKO Yroslav Olegovich – senior lecturer of the Dept. of media technologies and public relations, Tver State Technical University, Tver. E-mail: ingwarSwolf@yandex.ru

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

СЕМЬЯ КАК ИНСТИТУТ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОГО КОНСЕРВАТИЗМА XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Н.Н. Козлова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Автор анализирует взгляды российских консерваторов XIX – первой половины XX века на распределение власти в брачном и семейном союзах, рассматривает роли супругов в данных социальных институтах. Приходит к выводу, что консерваторы выстраивали неформальный, параллельный правовому порядку в семье, в котором признавали равенство мужа и жены, а иногда и приоритет жены.

Ключевые слова: семья, приватная сфера, права и обязанности супругов, патриархат.

Семья, как правило, рассматривается исследователями как часть приватного пространства, как среда, защищенная от вмешательства государственных институтов. «Границы приватного пространства... сужены и локализованы в конкретном месте (доме)», – считает С.В. Климова [10]. Историки отмечают, что семейная жизнь русского дворянства никогда не была частной в полном понимании этого слова: в доме жили многочисленные родственники, приживалки, для которых ставились спектакли, игры и пр. [4, с. 41] В дворянских «гнездах» XIX в. протекала жизнь, насыщенная различными культурными событиями.

В данной статье мы реконструируем концептуальные представления российских консерваторов XIX – первой половины XX в. о распределении власти в брачном и семейном союзах, прежде всего, о роли женщины в данных социальных институтах.

Семья составляла одну из фундаментальных ценностей в концепции консерватизма. «Все предания исторические свидетельствуют нам о добром семейном начале, граждански развитом, которое легло в основу нашей древней Руси», – писал С.П. Шевырëв [21, с. 271]. «Семья есть первый, естественный и в то же время священный союз, в который человек вступает в силу необходимости», – утверждал И.А. Ильин [7, с. 395]. «Милые союзы родства, являющиеся твердейшею опорой добрых нравов, – и если я в чем-нибудь завидую нашим предкам, то, конечно, в привязанности их к своим ближним», – считал Н.М. Карамзин [9, т. 2, с. 569–570].

Определяя семью как место жизнедеятельности женщины, консерваторы очерчивали круг её обязанностей и ролей, ссылаясь на христианское учение. С.П. Шевырëв утверждал, что «муж да будет главою

жены, как Христос глава Церкви» [21, с. 259]: В то же время он полагал, что «таинство брака сохранено у нас Церковно во всей его силе... Совершенное равенство прав гражданских отца и матери, равенство и взаимная независимость детей обоего пола перед законом могут служить образцом семейного устройства и для иных государств, гордящихся перед нами своим просвещением [там же, с. 271]. Мыслитель опровергал клевету, возведенную на русских иностранными путешественниками, что в древней Руси женщины находились в униженном состоянии, вели затворнический образ жизни в тесном кругу своей семьи. По мнению С. Шевырёва, «наружные преимущества западной женщины перед нашею древнею Россиянкою» не содержат в себе ничего существенного [там же, с. 269–270]. Сравнивая практики семейной жизни в различных обществах на разных исторических этапах, мыслитель пришёл к выводу, что на Руси положение женщины было более «завидным» – «мать была природною опекуншею детей своих», «её собственность принадлежала исключительно ей», «в гражданском быту женщина допускалась у нас к судебным поединкам наравне с мужчиною» [там же, с. 270–271].

В философии славянофилов дом-гнездо и семья выступали как основополагающие, всеобъемлющие архетипические образы [22, с. 33]. Нравственные узы членов семьи, объединение под общим кровом родных и близких являлись для славянофилов основой более высокого уровня солидарности – общины. А.С. Хомяков рассматривал семью и брак с религиозных позиций: «О таинстве Брака учит св. Церковь, что благодать Божия, благословляющая преемственность поколений во временном существовании рода человеческого и святое соединение мужа и жены для образования семьи, есть дар таинственный, налагающий на приемлющих его высокую обязанность взаимной любви и духовную святость, через которое грешное и вещественное облекается в праведность и чистоту» [20, с. 61]. Славянофил относил теремное заключение женщин к обычаям, перенятым высшим боярством от татар, так как «ничего подобного» он не видел «ни в песнях, ни в сказках истинно русских, ни в древнем быте других славян, ни в народной жизни» [19, т. 1, с. 228].

По мнению К.С. Аксакова, «брак в народе русском не был делом частным, но делом общественным» и носил «у нас название суда Божьего» [1, т. 1, с. 302–303]. Поэтому мыслителю было вполне понятно, почему вступление в брак казалось для девушки таким страшным: «В браке, в который она вступала, начинались для неё забота и труд, жизнь действительная с хлопотами и нуждами» [там же]. Славянофил полагал, что при глубоком уважении к женщине у славянских народов девушка была наиболее уважаемое, лелеемое существо: «Это было какое-то целлепривилегированное сословие, не знавшее ни труда, ни заботы, знавшее лишь игры да песни, лишь счастье молодости и красоты» [там же].

С точки зрения К.С. Аксакова, «жена – не ребенок, не воспитанница; жена стоит не позади мужа; нет, оба, и муж и жена, стоят рядом рука в

руку и рядом идут в жизни, неся вместе ее бремя» [2, с. 406]. Утверждая, что «брак есть отношение равное», Аксаков не видел в этом противоречия «святой Апостольской истине, что муж есть глава жены»: «Первенство не мешает равенству... Как равенство необходимо для брака, так необходимо взаимное уважение, которого может и не быть в отношениях неравных, хотя и проникнутых любовью... Это равенство не есть равенство лет или учености... Это независимое равенство в духе, единство в чувствах веры, в нравственных убеждениях, в понимании добра» [там же].

И.В. Киреевский отстаивал ценность «цельной» патриархальной семьи, в которой «один член семейства всегда готов добровольно пожертвовать собою за другого», а «каждый член семьи... в своих усилиях не имеет в виду своей личной корысти», при этом «весь избыток хозяйства идёт безотчетно одному главе семейства» [20, с. 432]. На Западе ослабление семейных связей, полагал мыслитель, было следствием общего направления образованности: «В высших слоях европейского общества семейная жизнь, говоря вообще, весьма скоро стала, даже для женщин, делом почти посторонним. От самого рождения дети знатных родов воспитывались за глазами матери. Особенно в тех государствах, где мода воспитывать дочерей вне семьи, в отделённых от неё непроницаемыми стенами монастырях, сделалась общим обычаем высшего сословия, – там мать семейства вовсе почти лишена была семейного смысла» [там же].

Социальное назначение брака и семьи, их историческая эволюция, права и обязанности членов семьи являлись предметом тщательного изучения К.П. Победоносцева, который изложил свои изыскания в фундаментальном труде «Курс гражданского права». Профессиональный юрист Победоносцев рассматривал вступление человека в брак как удовлетворение одной из трёх природных потребностей – «дополнить и продолжить личное бытие своё в органическом союзе брака и семейства» [17, т. 1, с. 80]. Он отвергал теорию брака как договора, поскольку семейственный союз, по его мнению, возникал непосредственно из природы человека и в существе своём не вполне зависел от его личной воли: «Человек вступает в семейственный союз так же, как в гражданский союз, самым актом рождения, бессознательно, прежде чем он в состоянии сознать, избрать и изъявить свою волю. Затем, основывая сам новую семью, он вступает, правда, по свободному соглашению, в брак. Но жизнь его в этом союзе, продолжение союза, определяется не условиями договора, а высшими нравственными и естественными началами его природы и возникающего из них отношения» [там же, т. 3, с. 11].

Понятие «семья» консерватор рассматривал в трёх аспектах: во-первых, как союз, которым соединены супруги как между собой, так и со своими детьми; во-вторых, как отношение, в котором находится глава дома ко всем членам дома и семьи, находящимся у него в подчинении; в-третьих, как круг лиц, соединённый связью общего происхождения [там же, т. 2, с. 7].

К.П. Победоносцев считал, что власть в семейном союзе может принадлежать только одному человеку. При этом он видел в семейной власти особые свойства: «Она (власть в семье. – *Н.К.*) проистекает не из частной воли, получающей силу права, но из естественного, природного отношения... здесь власть руководительная и защитительная является не ради себя самой... Глава семьи или дома представляется естественным распорядителем и руководителем для остальных членов семьи» [там же, с. 9].

Наличие одной воли, преобладание одной из двух волей в семейном союзе Победоносцев объяснял необходимостью соблюдения в нём мира: «Власть эта и по естеству и по закону принадлежит мужу, причем закон по необходимости не может избрать средний путь, дабы не учинить бесплодного и раздражающего вмешательства в отношения супругов, и посему власть мужа в законе получает по необходимости свойство безусловной власти» [там же, с. 110]. Обер-прокурор полагал, что «каждая семья имеет своего главу и представителя; каждый мужчина в семье рано или поздно должен стать главой и представителем семьи своей» [там же, с. 29]. С заключением брака, указывал он, осуществлялось «сопричисление обоих супругов к одному праву, общение прав личных, политических, прав состояния, имени, чести, звания, чина. Муж сообщает все свои права жене. Муж и жена одно тело. Муж глава жены. Жена от мужа не отлучается» [там же, с. 110]. Неравенство супружеских прав, по Победоносцеву, было необходимо прежде всего самим женщинам: «Как надлежит смотреть на брак: как на договор между равными или как на договор между более сильной и менее сильной или слабой стороною, предполагающей по некоторым предметам необходимое подчинение слабейшего сильнейшему? Я утверждаю, что первое мнение будет основано на обманчивом предположении и непременно ведет к самой жестокой несправедливости относительно женщины...» [15, с. 223]. Обер-прокурор аргументировал последнее утверждение тем, что мужчина, когда вступил в брак, устроился в жизни, а женщина, напротив, когда выходила замуж, теряла возможность заниматься другим промыслом, кроме домашнего. Брачный договор профессиональный юрист Победоносцев не относил к договорам между равными: «Я утверждаю, что жена должна поступиться своим мнением; должна повиноваться мужу и действовать так, как он решит» [там же, с. 225]. Взгляд на обязанность жены подчиняться мужу как на унижение и обиду Победоносцев рассматривал с точки зрения низкого, недостойного, мятежного расположения духа. Он полагал, что без власти невозможна деятельность людей – «сшить пару сапог, управлять ли государством – нет ни малого, ни великого далее, в котором кому-нибудь одному не принадлежала бы власть решать, сила последнего слова» [там же, с. 224]. Он сравнивал асимметричные отношения в семье между мужем и женой с отношениями на корабле между капитаном и старшим офицером: «На корабле начальственное право капитана несколько не пре-

пятствует ему быть в близком дружеском отношении со старшим офицером» [там же]. Поэтому обер-прокурор считал, что отношения «между мужчиною и женщиной должны клониться к одной цели: обеспечить общее благо той и другой половине рода человеческого, так как обе они связаны самыми тесными и прочными узами и не могут иметь противоположных интересов» [там же, с. 225]. Таким образом, в его работах единственно правильной формой семьи была патриархальная семья, построенная на асимметрии прав и обязанностей супругов.

Признавая, что власть мужа над женой в частных случаях может быть очень тяжелой, К.П. Победоносцев полагал, что «жена может освободиться от неё не иначе как вместе с разрушением брачного союза» [17, т. 2, с. 110]. Невозможно требовать ослабления власти мужа в супружеском союзе, поскольку смягчение данной власти «зависит не столько от закона, сколько от смягчения нравов общественных и от изменения общественных понятий» [там же]. Выступая против разводов, он указывал, что «с неразрывностью брака, правда, соединены для женщины великие тягости вследствие её подчиненного положения, но зато с ней же связано и то высокое нравственное положение, которое принадлежит женщине» [там же].

Победоносцев осуждал практикуемую народами Востока и азиатскими племенами «испорченную» форму семьи – многожёнство. Он считал, что такой брак сводится к совокуплению, отвергая нравственные основы семейного союза: «Это – совокупление, приведенное в норму, и главная цель его – удовлетворение чувственности и инстинкта деторождения. Из такого брака не возникает семейство, ибо в нём нет единства и цельности, необходимых для образования семьи. Женщина в нём стоит невысоко; она служит мужчине только средством для удовлетворения природного инстинкта. За этим предметом брака закрывается почти вовсе удовлетворение духовной потребности, цель духовного общения мужа с женой. В многоженстве брак – по преимуществу частное дело мужчины» [там же, с. 19].

Историческая эволюция, по мнению Победоносцева, привела к замене многоженства одножёнством; в этом отразились «признание женщины подругой мужчины в нравственном и юридическом смысле; освобождение женщины из домашнего заключения и появление её в обществе» [там же, с. 24]. С введением христианства, полагал мыслитель, на Русь был перенесён священный идеал брака и введены канонические правила о браке в Кормчей книге. По его мнению, славянская семья отличалась отсутствием строгого юридического начала, в отличие от германского права: после смерти главы семьи его главенство не передавалось по наследству, а семья или продолжала жить общей жизнью, причем вдова умершего могла занять его место, или распадалась на новые отдельные семьи [там же, с. 15]. «Таков тип семьи славянской, до ныне существующий ещё в наших землевладельческих сословиях; но он

начинает уже переживать себя, патриархальные начала его уже не в силах устоять против начала личности, повсюду заявляющей свои требования», – писал обер-прокурор [там же, с. 16].

В крестьянском быту, считал мыслитель, понятие о браке представляется явственнее с материальной стороны: «Жена должна быть помощницей, и главным образом помощницей в материальном труде по дому и хозяйству. Этой потребностью определяется, прежде всего, выбор жены: требуется выбрать не столько жену, соответствующую духовной потребности мужа по его натуре, сколько соответствующую потребностям хозяйства. На жене должен лежать тяжелый труд по дому и хозяйству, которое исключительно принадлежит ей... в такой жене целая семья, т. е. вся рабочая семейная община... и муж приобретает себе важное приумножение рабочего капитала» [там же, с. 31]. Анализируя законодательство о наследовании земли, в работе «Семейные участки», он писал, что «для государства в высшей степени важно существование и умножение благоустроенных семейных союзов, преемственно, из поколения в поколение связанных с хозяйственно-устроенной земельной дачей» [16, с. 95]. «Старики, главы семейств имеют наблюдение над молодыми семьями, беспристрастно распределяют работы и продукты, стараются искоренить леность и не допускают неблагоприятных расходов. Подобный патриархальный порядок обеспечивает равномерное распределение довольства между всеми членами семьи и, не допуская, чтобы порочные или малоспособные впадали в бедность, доставляет всем обладание насущным хлебом», – считал Победоносцев [там же, с. 117]. Из всех видов семей обер-прокурор приветствовал именно патриархальный тип семьи как самый устойчивый, поскольку «вся собственность, за исключением только некоторой подвижности, остается нераздельною, и отец распоряжается ею и заведует работами... по смерти его это право переходит к тому из сыновей, которого он сам назначил своим наследником» [там же, с. 119–120], не допуская тем самым дробления земельных наделов как основы существования патриархальной семьи.

Рассуждение о том, насколько предложенный Победоносцевым идеал семейных отношений был трудно реализуем на практике, находим в работах К.Н. Леонтьева. В отсутствии пиетета у Леонтьева к институту семьи Н.А. Бердяев видел основное отличие мыслителя от славянофилов [3, с. 57]. Как подчёркивают исследователи жизнедеятельности Леонтьева, негативное отношение к институту брака он вынес с детства [6, с. 231]. «Брак есть разделение труда, тяжкий долг, святой и неизбежный, но тяжелый, налагаемый обществом, как подати, работа, война и пр. ... Брак же для женщины опасен физически, а для мужчины – скучен большею частью крайне» [12, с. 87]. Анализируя воззрения Прудона и других европейских мыслителей на брак как рабочий контракт, в котором жена является почти работой мужа, он находил такие идеи оригинальными, но несовместимыми с христианскими идеалами

[13, т. 8, кн. 1, с. 181]. Леонтьев соглашался с Герценом, что строгая семья без религии, семья, построенная на одном рассудке и отвлеченном долге, – «это какая-то каторжная семья» [11, с. 598]. Мыслитель осуждал несерьёзное отношение к «свадебному апостолу» («А жена да боится мужа своего!»): «Так как хорошая жена должна хоть вид подчинения показывать, если у неё и нет настоящей боязни» [12, с. 573]. Согласно Леонтьеву, у апостола Павла речь идёт не о том, «чтобы у всякой жены ноги подкашивались от страха при взгляде на мужа, но о духовном страхе, о страхе согрешить не только изменой, но и всякими мелкими сопротивлениями и словесными оскорблениями, на которые так падки большинство женщин» [там же]. Он расценивал вступление мужчин в брак как принесение себя в жертву, которую женщина должна была осознать и быть благодарной и смиренной [там же, с. 402]. Поскольку мужчина в отличие от женщины имел широкий спектр приложения сил, то семья сковывала его свободу, тогда как для женщины брак являлся самоцелью. Мыслитель приводил в пример собственный брак: его жена Лиза «просто-напросто не скрывала своей почти детской эгоистической радости, что вышла замуж за человека давно любимого и вдобавок за “дворянина”, за “барина”, который её из последнего наряжает и балует» [там же]. Поэтому муж должен быть строг и требователен, не показывать вида, что жена может быть ему полезной [там же, с. 403]. Леонтьев выразил согласие с одним из своих знакомых, который полагал, что «муж должен быть главою, но пусть хорошая жена вертит им так, как шея вертит голову... не надо, чтобы жена видимо командовала, это скверно» [там же, с. 573]. Помимо смирения, которое Леонтьев ценил в женщинах, важными качествами являлись наличие «женского такта», которое выражалось в полном согласии с мнением мужа, в нежелании рассуждать на общественные темы, в неконфликтности. «Когда вижу светских и образованных женщин, то просто не понимаю ни их, ни мужей их!», – писал мыслитель [там же, с. 252].

В работе «Сквозь нашу призму» К.Н. Леонтьев комментировал социально-политические события в Японии, в которой «на многоженство начинают смотреть как на величайшую несправедливость», а «японские дамы требуют себе права гражданского голоса на выборах» [11, с. 422–423]. Аргументация мыслителя против отмены многоженства заключалась в том, что нарушался традиционный порядок (читай, – гендерный) как составная часть национальной культуры, поэтому ему турецкий султан и многоженец микадо нравились больше, чем «честный» европейский безбожник. Положительно оценивал мыслитель многоженство у мормонов: «Однако не надо забывать и того, что женщины, которые нам кажутся в этом случае жертвами, довольно охотно покоряются этому учреждению, как и всякому другому брачному уставу; факт этот объясняется общепринятыми идеями и привычками; так как женщин с ранних лет приучают смотреть на брак как на единственную важную цель, то очень по-

нятно, что для них кажется лучшим выйти за человека, у которого уже несколько жен, чем не ходить замуж вовсе» [13, т. 7, кн. 1, с. 47].

Рассмотрение семьи с идеалистически-патриархальных позиций характерно для трудов П.А. Вяземского. В произведении «Московское семейство старого быта» Вяземский отстаивал ценности патриархальной семьи: «Семейное начало есть почва, есть основа, на которой зиждется и общественное. Если не признавать семейного авторитета и дома, не приучаться уважать его, едва ли будем мы позднее способны признавать авторитет общественный и честно и с любовью служить ему. Если мы из родительского дома выносим начало розни, то неминуемо внесём ту же рознь и в общество. Тогда уже общества собственно нет, а будут отдельные общества, расколы, которые каждый создает по образу и подобию своему» [5, с. 374]. Вяземский констатировал кризис современной ему семьи и «зародыш некоторого таящегося общественного разложения» [там же]. Для демонстрации патриархальных установок Вяземский выбрал московское семейство, противопоставляя старую Россию в лице «тогдашней патриархальной Москвы, богатой многосемейным и особенно многодевичьим составом», и новую в лице Петербурга. Прежде всего, П.А. Вяземский стремился показать бесконфликтный «благодушный, светлый» мир большой патриархальной семьи, которой руководит «родоначальник многоколенного потомства Оболенских» [там же, с. 363, 365] князь Петр Александрович Оболенский. Секрет счастливой семейной жизни Вяземский видел в жене князя – Екатерине Андреевне Вяземской, которой он посвятил основную часть работы: «О подобной женщине молчать не стоит» [там же, с. 375]. Начиная с описания внешних, эстетических качеств, он стремился подчеркнуть в княгине особую женскую породу: «Несмотря на совершение своих двадцати женских подвигов, княгиня была и в старости, и до конца своего бодра и крепка, роста высокого, держала себя прямо, и не помню, чтобы она бывала больна. Таковы бывали у нас старосветские помещицы сложения. Почва не изнурялась и не оскудевала от плодovitой растительности» [там же, с. 364]. Переходя к интеллектуальным характеристикам княгини, Вяземский демонстрирует незначимость образования женщин для выполнения семейных ролей, отсутствие связи образования с моральными ценностями женской личности: «Безо всякого приговорительного образования, была она ума ясного, положительного и твердого» [там же]. Муж для неё был авторитетом, экспертом в политических вопросах, и в случае необходимости она обращалась к нему за консультацией [там же, с. 366]. Имея «нравственные правила, самородные и глубоко засевшие», княгиня не поощряла флирта императора Александра I с одной из своих дочерей [там же, с. 364].

Принципиально важным для понимания сложившегося в семье гендерного порядка является анализ распределения ролей и власти между её членами: «В семействе и в хозяйстве княгиня была князь и домо-

правитель, но без малейшего притязания на это владычество. Оно сложилось само собою к общей выгоде, к общему удовольствию, с естественного и невыраженного соглашения. Она была не только начальницею семейства своего, но и связью его, сосредоточием, душою, любовью» [там же]. В приведённой цитате П.А. Вяземский приветствовал самостоятельность женщины-матери в принятии семейных решений, наличие у неё неформальной власти и значительных полномочий, подчинение ей всех домочадцев при отсутствии претензий на формальную власть в семье. Она являлась главным агентом социализации и заботилась обо всех членах этой многопоколенной семьи. По мнению Вяземского, мать составляла внутреннюю силу семейного мира: «Такова была привлекательная и нежнолюбивая сила семейная, которая образовалась и окрепла под сенью и благословением умной, твёрдой и чадолюбивой матери... И вся эта сила почерпала свое законное, освященное, любвеобильное начало, в одном чувстве, чувстве семейной связки; в одном имени, в одной власти: имени и власти матери... Мать, общим притягательным притоком, сосредоточивает в себе семью просто потому, что она мать. Нет власти естественнее, святее власти материнской» [там же]. Альтернативы патриархальной семье Вяземский не видел: «Если признавать семью, то надобно же кому-то оставаться дома; а когда жена подобно мужу, будет обязана отправляться на службу, на работу, к должности, то кто же останется представителем и ответственным лицом семейного дома, семейного начала?» [там же, с. 374].

Таким образом, семья, по мнению Вяземского, являлась не только местом обитания женщины-матери, но и её работой, сферой её ответственности, служения. Неформальный матриархатный гендерный порядок в семье был замаскирован надстроенным над ним патриархатным порядком, в котором поддерживалось строгое разделение отцовских и материнских ролей при их равновесии. К аналогичным выводам приходит и историк К. Келли, которая полагает, что в России XIX в. произошла «довольно-таки бессистемная эволюция семейных отношений» – сосуществование представлений о подчинённом положении жены и её самостоятельности [23, р. 81].

М.О. Меньшиков разделял христианскую трактовку брака и семьи, указывая, что основой брака может служить только цель, указанная при творении – необходимость человеку иметь помощника. «Не для наслаждений страсти, не для каких-либо материальных выгод создана жена, а исключительно для помощи своему мужу, помощи в великом повелении Божьем “возделывать и хранить” рай, в котором человек поселен (Быт. II, 15)» – писал консерватор [14, с. 126].

Истинное супружество мыслитель рассматривал как сотрудничество в выполнении всех целей, «из которых слагается рай жизни». Брак, считал он, представляет собой нравственный союз только тогда, «когда каждый видит в своей человеческой половине нечто нравственно ему

недостающее», когда «один пересоздаёт другого по образу своему и подобию» [там же]. Таким образом, делал вывод мыслитель, «идеал отношений мужчины и женщины – любовь братская» [там же].

Будущее семьи и женские роли в семье при социализме затрагивал Л.А. Тихомиров. Он осуждал социализм за стремление разрушить семью как социальный институт. По его мнению, семья представляла собой учреждение, союз с правами и обязанностями своих членов в отношении друг друга [18, с. 317], тогда как социалисты понимали под семьёй простое сожительство мужчины и женщины без взаимных обязательств: «Даже на детей, происшедших в результате сожительства, сами родители не могут иметь прав, потому что обязанность воспитания и право им распоряжаться переходит от родителей к обществу» [там же]. Он сочувствовал семейному положению современных рабочих, особенно женщин-работниц. «Она и не мать, она и не жена, а временная подруга, прибавляющая этим немножко дохода к своему скудному заработку», – писал он в статье «Гражданин и пролетарий» [там же, с. 257].

В работах И.А. Ильина центром семьи также являлась женщина: «Женщина является естественной основой семьи. Она в биологическом и душевном смысле есть семейный очаг... Женщина остаётся дома, мужчина идёт на добычу» [8, т. 6, кн. 1, с. 176–178]. Выражая своё негативное отношение к такому социально-психологическому явлению, как забота, которая «всегда мелочна и близорука», которая «хочет скрыть от нас великие, божественные жизненные цели», которая «настоящий враг творческого восторга и вдохновения», а потому «мы должны научиться её преодолевать» [там же, т. 3, с. 97–99], мыслитель в то же время считал её приемлемой для материнства. «Только заботливая мать остается для нас вечно любимой: ибо она заботится о других и тем самым облагораживает заботу любовью», – писал философ [там же]. Он наделил материнство чертами страдания: «Каждая мать носит дитя и страдает. Каждая мать кормит грудью своего малыша... Щедрость как профессия. Жертвенность как образ жизни» [там же, с. 204].

Таким образом, семья рассматривается консерваторами как одна из основополагающих ценностей. Начиная с Н.М. Карамзина, все теоретики консерватизма настаивали на сохранении традиционной патриархальной семьи. С точки зрения консерваторов, основными задачами женщин являлись ведение домашнего хозяйства и воспитание детей. Семья определялась мыслителями как сфера ответственности и служения женщин. Консерваторы наделяли женщин-матерей такими качествами, как забота о других, жертвенность своими интересами. Признаваемая мыслителями необходимость женского образования рассматривалась ими только в рамках выполнения женщинами домашних обязанностей.

Представители российского консерватизма отвергали договорной характер брака, полагая его истоки в природе человека. Определяя семью как место жизнедеятельности женщины, консерваторы очерчивали

круг её обязанностей и ролей, ссылаясь на христианское учение: «Муж да будет главою жены, как Христос глава Церкви». Руководящее мужское начало в семье и в обществе не ставилось под сомнение консерваторами и оценивалось позитивно. С юридической точки зрения консерваторы признавали за отцом как главой семьи верховенство. Основная аргументация в пользу асимметрии прав и обязанностей супругов сводилась к заинтересованности в ней обеих сторон. В рамках гендерного подхода данная практика репрезентирует такой механизм исключения женщин как «патриархатная сделка».

Христианская концепция брака подразумевала также неюридическое равенство супругов – «равенство в духе», когда брак выступал как нравственный союз. С точки зрения отечественных консерваторов, христианская позиция видения женщины как помощницы мужчины, приводящая к моногамному браку, более правильна, чем исламская, порождающая полигамию. Полигамный брак разрушает духовное общение мужа с женой, на необходимости которого настаивали российские мыслители консервативной ориентации.

Итак, консерваторы выстраивали неформальный, параллельный правовому порядок в семье, в котором признавали равенство мужа и жены, а иногда и приоритет жены.

Список литературы

1. Аксаков К.С. Полное собрание сочинений: в 3 т. М.: Университетская типогр., 1889. Т. 1. 599 с.
2. Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1995. 526 с.
3. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли // К.Н. Леонтьев: pro et contra: в 2 кн. СПб.: Изд-во РХГУ, 1995. Кн. 2. С. 29–179.
4. Большакова О.В. История России в гендерном измерении: современная зарубежная историография. М.: ИНИОН РАН, 2010. 122 с.
5. Вяземский П.А. Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1984. 458 с.
6. Иваск Ю.П. Константин Леонтьев. Жизнь и творчество // К.Н. Леонтьев: pro et contra: в 2 кн. СПб.: РХГИ, 1995. Кн. 2. С. 229–699.
7. Ильин И.А. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. 726 с.
8. Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. / сост., автор вступ. ст. и комм. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996–2001.
9. Карамзин Н.М. Избранные произведения: в 2 т. М.; Л.: Худ. лит., 1964. Т. 2. 455с.

10. Климова С.В. Дом и мир: проблема частного и публичного. URL: http://www.kuchaknig.ru/show_book.php?book=177890 (дата обращения – 15.07.2013).
11. Леонтьев К.Н. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. 728 с.
12. Леонтьев К.Н. Избранные письма. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. 640 с.
13. Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2000–2012.
14. Меньшиков М.О. О любви. СПб.; Ставрополь: ТОО «Горница», 1994. 192 с.
15. Победоносцев К.П. Государство и церковь: в 2 т. М.: Институт русской цивилизации, 2011. Т. 2. 624 с.
16. Победоносцев К.П. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. 648 с.
17. Победоносцев К.П. Курс гражданского права: в 3 т. / под ред. В.А. Томсинова. М.: Зерцало, 2003.
18. Тихомиров Л.А. Критика демократии / вступ. ст. и коммент. М.Б. Смолина. М.: Москва, 1997. 672 с.
19. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений: в 8 т. М.: Типогр. П. Бахметьева, 1881. Т. 1. 417 с.
20. Хомяков А.С., Киреевский И.В. Избранные сочинения / сост., автор вступ. ст. и коммент. Н.И. Цимбаев / М.: РОССПЭН, 2010. 544 с.
21. Шевырёв С.П. Избранные труды / авт. вступ. ст. А.А. Ширинянц. М.: РОССПЭН, 2010. 678 с.
22. Шукин В.Г. Концепция Дома у ранних славянофилов // Славянофильство и современность / сб. ст. СПб.: Наука, 1994. С. 33–47.
23. Kelly C. Refining Russia: Advice literature, polite culture and gender from Catherine to Yeltsin. Oxford: Oxford univ. press, 2001. 483 p.

FAMILY AS AN INSTITUTION IN THE RUSSIAN CONSERVATISM SOCIAL PHILOSOPHY OF THE XIX-TH - FIRST PART OF THE XX-TH CENTURY

N.N. Kozlova

Tver State University, Tver

The author examines views of the Russian conservative thinkers of the XIX-th – first part of the XX-th century on the division of power in marital and family unions analyzing the spouses roles within these social institutions. She comes to the conclusion that the conservatives were constructing parallel to the law non-formal order in the family within which they accepted the equality of husband and wife, and, sometimes, even wife's priority.

Keywords: *family, private sphere, the rights and duties of the spouses, patriarchy.*

Об авторе:

КОЗЛОВА Наталия Николаевна – доктор политических наук, кандидат исторических наук, доцент кафедры политологии ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: n_s@pochta.ru.

Author information:

KOZLOVA Natalia Nikolaevna – Ph.D., Assoc. Prof. of Political Science Dept. of Tver State University, Tver. E-mail: n_s@pochta.ru.

УДК 1(091)

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНО–ИСТОРИЧЕСКОЙ ТИПОЛОГИИ В ИСТОРИОСОФИИ Д. МЕРЕЖКОВСКОГО И Г. ФЕДОТОВА

С.П. Бельчевичен, В.Б. Рыбачук

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

В статье рассматривается проблема культурно-исторических типологий в историософии Д. Мережковского и Г. Федотова. Д. Мережковский, опираясь на антропологическую установку, определяет появление культурно-исторических типологий как результат борьбы различных социальных ценностей. Г. Федотов рассматривает проблему Россия – Запад в свете реализации человеком начал свободы.

Ключевые слова: историософия, культурно-исторический тип, русская философия, Россия – Запад.

Под культурно-историческим типом мы понимаем совокупность специфических черт, свойственных только данному образованию и характеризующих особенности бытия конкретной культуры. Эта проблема всегда была актуальной для отечественных исследователей [1].

В русской историософии конца XIX – начала XX в. рядом авторов была предпринята попытка создать оригинальную теорию культурно-исторической типологии, включающую в себя не только описание культур, но и методологические принципы формирования культурной типологии.

Среди данных авторов особое место занимает Д. Мережковский – русский поэт, писатель, религиозный мыслитель. Специфика теоретизирования Д.С. Мережковского складывается под влиянием Ф. Ницше и В. Соловьёва. Русский мыслитель создает особую мифо-историческую реальность, где действуют его литературные герои, каждый из которых отстаивает свою правду.

Исследование исторического процесса Д.С. Мережковский начинает с выдвижения антропологических постулатов. Подобно многим философам прошлого, русский мыслитель обращается к внутреннему миру человека, делая его отправной точкой своего теоретизирования. В глубинах человеческого сознания он обнаруживает два неизменных начала, определяющих деяния субъекта культурного творчества. В интерпретации русского философа это языческое (человекобожеское) и противоположное ему христианское (богочеловеческое) начала. Какую же смысловую нагрузку несут они в его историософской концепции? Отвечая на этот вопрос, американская исследовательница Б.Г. Розенталь замечает: «Мережковский использовал понятия “ницшеанство” и “язычество” как взаимозаменяемые, так как видел в Ницше певца язычества» [2, с. 132]. Под термином «языческое» философ понимает проявление в сознании индивида и культурно-исторических явлениях основ челове-

ческой природы: чувственность, самоутверждение, рациональное видение мира. Следовательно, человекобожеское начало отстаивает ценность индивида как материального существа. Но в человеке присутствует и иная полярность – неизбежное стремление к Богу, к духовным ценностям религиозного плана. Духовность является необходимым фактором для жизнедеятельности любого социального сообщества.

Таким образом, перипетии истории, объяснение различных культурных феноменов выводятся Д.С. Мережковским из специфики человеческого бытия. Философ воспринимает исторический процесс сквозь призму существования индивида, душа которого – арена борьбы между языческим и христианским началами. В процессе борьбы между этими противоположными полюсами в человеке, а значит, и в обществе и происходит появление различных культурно-исторических типологий, каждая из которых характеризуется своим ценностным строем, особыми мировоззренческими установками [3, с. 74–83]. Согласно Д.С. Мережковскому, обе полярности находятся то в состоянии относительного покоя, то в состоянии противоборства, а это ведёт к кардинальным переменам в мировой истории. Данная историософская схема последовательно воплощается в трилогии Д.С. Мережковского «Христос и Антихрист». Противоборство двух начал рисуется здесь как основа, задающая многоцветие событий в переломные моменты мировой истории, и одновременно отражает ту борьбу между нищезанемлемостью и христианством, которая шла в сознании мыслителя в эти годы.

Свой вклад в проблематику формирования исторических типологий вносит и Г.П. Федотов – известный русский религиозный мыслитель. Полемицируя с русскими историками В.О. Ключевским и С.М. Соловьевым, Г.П. Федотов создает оригинальную версию русской философии истории. При этом особое внимание он уделяет месту России в историческом процессе, решая проблему исторической идентичности страны, принадлежности к восточной или западной цивилизации. Основной методологической установкой Г.П. Федотова является возможность реализации человеком своих основных свобод. Именно в данном контексте русский мыслитель рассматривает создаваемую им историческую типологию русской цивилизации. Периодизация русской истории остается в рамках традиционной отечественной историографии: Киевская Русь, время монгольского ига, московское самодержавие, эпоха от Петра до Ленина, советская история.

Формирование Киевской Руси было обусловлено влиянием как Востока, так и Запада. Средневековое русское государство, появившись на перекрестке двух культурных миров, впитало в себя совершенно противоположные идеи и ценности. И всё же, анализируя влияние православия на общественную жизнь Руси, Г.П. Федотов подчёркивает важную, по его мнению, деталь: «Византийское православие было, конечно, ориентализированным христианством, но, прежде всего, оно бы-

ло христианством; кроме того, с этим христианством связана изрядная доля греко-римской традиции. И религия, и эта традиция роднили Русь с христианским Западом даже тогда, когда она не хотела и слышать об этом родстве» [4, с. 278].

Древняя Русь имела все предпосылки для появления свободы, которая уже тогда стала зарождаться на Западе. Русь и Запад сближало в этом плане наличие децентрализованного государства и независимой церкви. Именно данное обстоятельство способствовало зарождению свободы на территории древнерусского государства. Киевские князья не обладали полнотой власти и делили её с политическими элитами того времени: боярством, дружиной, местной знатью. Всё это сделало возможным появление Новгородской республики – одного из первых институтов демократии в стране. Наличие в стране достаточно значительной свободной категории населения – общинников – однозначно свидетельствует, по мнению Г.П. Федотова о принадлежности Киевской Руси к западному миру. В течение длительного времени Русь жила общей жизнью с «краиной латинского мира», торгуя и вступая в дипломатические союзы с восточно-европейскими и Западными государствами. Этот факт позволяет мыслителю говорить о христианском и культурном единстве Запада с восточным славянством. Напротив, Восток в лице кочевников, опустошавших пределы Руси, требовал полного напряжения всех сил. Ни культура, ни образ жизни, ни политический строй восточных соседей не привлекали киевских князей. Таким образом, Киевская Русь всё же была частью западного мира. В то же время несовершенство государственности, отсутствие единства, слабость юридического развития Руси не способствовали законодательному закреплению свобод по западному образцу.

Эпоха монгольского завоевания и формирования Московского княжества занимает особое место в историософии Г.П. Федотова. Влияние татаро-монгольского завоевания в разных областях Руси ощущалось неодинаково. Новгородская республика, занимавшая значительную часть Северо-Восточной Руси, была более самостоятельна, здесь сохранились демократические свободы. Однако центром объединения стала Москва. Благодаря успешной политике, союзу с завоевателями, Москва была более привлекательна для населения страны, обеспечивая мир и безопасность на своей территории. Если Тверь и Новгород были ближе к Западу, то Москва создаётся, по выражению Г.П. Федотова, как «православное ханство». Москва представляется ему государством и обществом скорее восточного типа. Московское самодержавие – своеобразный симбиоз власти монгольских ханов и византийских императоров. Московские самодержцы стремятся к абсолютной власти, отвергая законы и традиции древней Руси. Московский царь хотел царствовать над холопами и не чувствовал себя связанным каким бы то ни было законом. Иван IV, а затем Пётр I показали, как мало ограничивает традиция самодержавие московских царей. Воля царя была решающей даже в су-

губо религиозных делах. «Весь процесс исторического развития на Руси стал обратным западноевропейскому: это было развитие от свободы к рабству» [там же, с. 283]. В рамках Московского царства практически отсутствуют свободные категории населения, усиливается процесс закрепощения крестьян. Московское государство могло существовать только на основе железной дисциплины и всеобщего напряжения сил, которое сопровождалось огромными жертвами. В XVII в. свобода для московского гражданина – понятие отрицательное, высшая добродетель – послушание. Поэтому XVII в. – это век восстаний под предводительством Разина, Болотника и многих других, так всё же проявляется стремление русского человека к свободе, протест против чрезмерной регламентации общественной жизни. Однако общий настрой XVII в. предполагал обожествление царской власти и поддержку самодержавия. В течение двух веков Московское царство выработало необычайное единство культуры, не характерное ни для Киева, ни для Петербурга. Страна жила одним культурным содержанием, одними идеалами: во всех сословиях одна вера, одни предрассудки, одна речь, одни и те же традиции. Именно такое единство для Г.П. Федотова было фактором, придававшим Московскому царству необычайную устойчивость.

Поэтому реформы Петра натолкнулись на необычайное сопротивление широких масс царской России. Рождение империи сопровождалось сломом всех существующих национальных традиций, насаждением западных идей и ценностей. С этого момента в России наблюдается своеобразный раскол, страна живет как бы в двух культурных мирах. «Резкая грань отделила тонкий верхний слой, живущий западной культурой от народный масс, оставшихся духовно и социально в Московии» [там же, с. 288]. Причём к народным массам Г.П. Федотов относит не только крестьянство, но торгово-промышленное сословие. Одна традиция – это «варваризированная» культура Византии, другая – «ученическое» освоение западных ценностей. Отсюда непонимание, своеобразная «стена» между народом и интеллигенцией. XVIII столетие – это безусловное преобладание западных ценностей в культуре России. Осмысление западной традиции было бы невозможным, полагает Г. Федотов, без усвоенных Киевской и Новгородской Русью ориенталистских ценностей византийской культуры. Поэтому в XVII–XIX столетиях представители русской интеллигенции не просто осваивают западные ценности, но и становятся творцами западной культуры. «Вместе с культурой, с наукой, с новым бытом Запада приходит и свобода. И при этом в двух формах: в виде фактического раскрепощения быта и виде политического освободительного движения» [там же, с. 290].

Под влиянием европейских традиций император ограничивает себя новым кодексом морали и приличий. Русские императоры практически не пользовались своим «божественным правом» казнить без суда и следствия. Русское дворянство добивается весьма значительных сво-

бод и привилегий. Именно русское дворянство становится движущей силой общественного развития России. «Носителем политического либерализма в России долгое время было дворянство. Конечно, стремление к свободолюбию характерно, главным образом, для европейски образованной части дворянства, тогда как буржуазия, долгое время оставшаяся в допетровской эпохе, до конца XIX в. была главной опорой реакции. Лишь с появлением на рубеже веков нового типа европейски образованного фабриканта и банковского деятеля можно говорить о подвижничестве этого класса в деле достижения свободы» [5, с. 79]. Коалиция монархии с дворянством, представлявшая реальную возможность зарождения ограниченной политической свободы, по мнению Г.П. Федотова, была возможна до декабря 1825 г. После подавления восстания 1825 г. ни интеллигенция, ни тем более народ не могли принимать хоть какое-то участие в управлении государством. Тем не менее освободительные идеи все более распространяются и в других сословиях России. Реформы Александра II многое изменили в стране. Россия медленно, но верно шла по западному пути развития. После реформ значительные слои русского общества получили гражданские права. Под воздействием капиталистических отношений разрушается русская община. Усиливается социальная мобильность. В то же время часть дворянства, недовольная реформами, переходит в консервативный лагерь. «Переход дворянства в лагерь реакции искупался развитием новой либеральной буржуазии. Старое земство, великолепная школа свободной общественности, работало превосходно в ожидании своей демократизации. Профессиональное и кооперативное движение воспитывало общественно-трудовую демократию. Народная школа, уже выработавшая план всеобщего обучения, быстро разлагала московскую формацию поверхностным просвещением [4, с. 295–296]. Г.П. Федотов был убежден в том, что этот процесс европеизации, превращения России в западную демократию мог бы завершиться к середине XX в. Однако две русские революции в корне изменили ситуацию. Появление Советской России рассматривается Г.П. Федотовым как возврат на путь восточного развития. Русский мыслитель полагает, что жесткая централизация власти, регламентация свобод позволяют проводить аналогии с Московским царством.

В конце XIX– начале XX в. рядом русских мыслителей была предпринята попытка разработать методологические принципы формирования культурно-исторических типологий. Д.С. Мережковский, опираясь на антропологическую установку, рассматривает появление культурно-исторических типологий как борьбу различных мировоззренческих ценностей, порождающих специфическое мироощущение, многообразие культур. Рассматривая историческое прошлое России, Г.П. Федотов стремится понять, принадлежит ли страна к восточному или западному типу культуры. Историософия русской истории строится им в свете реализации начал свободы, что даёт возможность выработать

оригинальную периодизацию истории России. История культуры допетровской Руси, эпоха империи и советский этап истории в фокусе внимания Г.П. Федотова. Если Киевская Русь видится Г.П. Федотову как страна с преимущественно западными ценностями, то Московская Русь с её жесткой властной вертикалью и регламентацией свобод – как вариант восточной деспотии. Реформирование России при Петре и в последующие столетия свидетельствует, по мнению Г.П. Федотова, о постепенной европеизации России, приобщении её к западному типу культуры. Напротив, советский период рассматривается им как возврат к восточной модели развития.

Список литературы

1. Диалог культур в контексте культурно-исторической типологии Р.Ю. Виппера // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2013. № 4. С. 122–133
2. Розенталь Б.Г. Стадии нищезанятия: интеллектуальная эволюция Мережковского // Историко-философский ежегодник '94. М.: Наука, 1995. С. 125–134.
3. Казанцева И.А. Проблема культурного творчества в религиозной философии Д. Мережковского // Новое в психолого-педагогических исследованиях: науч.-практ. журнал. М.: РАО, 2011. № 4 (24). С. 74–83.
4. Федотов Г.П. Судьба и грехи России: избр. ст.: в 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 2. 351 с.
5. Рыбачук В.Б. Философия культуры Г.П. Федотова. Тверь: Твер. гос. ун-т, 1996. 121 с.

THE PROBLEM OF CULTURAL-HISTORICAL TYPOLOGY IN D. MEREZHKOVSKY'S AND G. FEDOTOV'S HISTORIOSOPHY

S.P. Belchevichen, V.B. Rybachuk

Tver State University, Tver

The article examines the problem of cultural-historical typology in D. Merezhkovsky's and G. Fedotov's historiosophy. Approaching this problem on the anthropological basis, D. Merezhkovsky analyzes the emergence of cultural-historical typology as a result of the struggle of various social values. G. Fedotov considers the problem of Russia-the West relations in the light of the realization of human freedom in history.

Keywords: *historiosophy, cultural-historical type, Russian philosophy, Russia-the West relations.*

Об авторах:

БЕЛЬЧЕВИЧЕН Сергей Петрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской

государственный университет», Тверь. E-mail: belchev64@ mail.ru

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

Authors information:

BELCHEVICHEN Sergey Petrovich – Ph. D. (Philosophy), Assoc. Prof. of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: belchev64@ mail.ru

RYBACHUK Vadim Borisovich – Ph. D. (Philosophy), Assoc. Prof. of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: vadim@forumtver.ru

УДК 1:355.01

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ ВОЙНЫ В ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ

С.Н. Климов

Российская открытая академия транспорта ФГБОУ ВПО «Московский государственный университет путей сообщения», г. Москва

Рассматриваются проблемы войны, мира и армии в отражении русской философской мысли. Особенность российской истории, в значительной степени военной по своей онтологической основе, обусловила необходимость осмысления характера, целей войны, соотношения политики и морали, взаимосвязи войны и мира, роли и места армии в жизни общества.

Ключевые слова: *военно-философская мысль, сущность войны и мира, соотношение политики и государства, материальный и духовный факторы в войне, роль армии.*

«Истина – дочь времени, а не авторитета»

Ф. Бэкон

Всякий раз, когда политические скрижали начинают издавать военный скрежет, интерес к философским проблемам войны, мира и армии неизменно повышается. Это обоснованно, поскольку взвешенно рациональные размышления невозможны без абстрактно-теоретической основы, каковой выступает философская мысль. Обостренное чувство необходимости военно-философской рефлексии пронизывает нас в сложные для страны, государства, народа, армии времена. Для постижения глубины происходящих в современных условиях политических, экономических, военных процессов следует опираться на исторический опыт, отражение его в литературных источниках. Это видится особо актуальным в настоящее время в силу ряда обстоятельств.

Во-первых, 2015 г. – знаковый для российского общества, это год празднования 70-летия Великой Победы советского народа над немецко-фашистскими захватчиками в Великой Отечественной войне. В юбилейные даты внимание к суровым временам Второй мировой войны, как правило, усиливается.

В-вторых, мы являемся свидетелями чудовищной войны, развязанной в братской Украине. Осмысление данного вооруженного конфликта в условиях обострения внутреннего украинского политического и социально-экономического конфликта, намеренно подогреваемого из-за рубежа, представляется необходимым в целях поиска путей остановки бессмысленных боевых действий, ведущих к гибели гражданского населения, по сути наших соотечественников, братьев по крови и вере.

В-третьих, начатая в 1945 г. США холодная война против СССР продолжается и в отношении России. Её формы, средства, способы постоянно совершенствуются и требуют адекватной оценки. Збигнев Бже-

зинский, бывший госсекретарь США, советник президента США Джими Картера по вопросам национальной безопасности, в интервью газете «Сегодня» в конце XX в. давал такую оценку России, её места в мире: «Американское партнерство с Россией не существует и существовать не может. Россия не является партнером США, Россия – клиент США. Россия не может претендовать на роль сверхдержавы, она была побеждена Соединенными Штатами. Когда мы используем выражение “партнерство”, мы имеем в виду равенство. Россия же теперь побежденная страна. <...> После 70 лет коммунизма она была повержена в титанической схватке. <...> Теперь Россия может существовать только как клиент США. Претендовать на что иное является беспочвенной иллюзией» [1].

В-четвертых, и холодная война, и различные военные конфликты, беспрестанно кочующие по странам и континентам, происходят в рамках идеологического противостояния, которое в XX в. можно без натяжки назвать идеологическими войнами. Постепенно создается новый тип оружия – консциентальное, поражающее сознание. Как отдельный вид противоборства борьба с использованием консциентального оружия зарождается и находит свое применение после Второй мировой войны, по сути с этого времени берет отсчет консциентальная война.

По мнению доктора психологических наук Ю.В. Громько, «Консциентальная война – это война, психологическая по форме, цивилизационная по содержанию и информационная по средствам, в которой объектом разрушения и преобразования являются ценностные установки народонаселения противника, в результате чего первичные жизненные цели заменяются вторичными, третичными и более низкими, приземленного уровня, с несколько увеличивающейся вероятностью их достижения, причём достижение заменяющих целей воспринимается человеком как его благо ...консциентальная война ведется для того, чтобы разрушить энергию святого, энергию архетипа страны. После этих разрушений и сломов страна превращается в открытое пустое пространство» [2].

Логико-исторический анализ творчества представителей оригинальной русской философии XIX – начала XX в. позволяет нам утверждать, что ими основательно прорабатывались вопросы сущности войны и мира, осмысления роли армии, соотношения политики и государства, материального и духовного факторов в войне, иные военно-философские аспекты. Очевидно, это обусловлено особенностями российской истории, которая значительную долю своего социального времени проводила в войнах.

Например, А.С. Хомяков, являющийся одним из основателей славянофильства, в своих работах проводит четкое разделение на войну справедливую, которая является «святой войной за Родину», и войну несправедливую, развязанную и ведущуюся со стороны завоевателя. Очень плодотворна мысль философа об особой миротворческой миссии, которую Россия выполняет по отношению к странам Запада.

К важнейшей характеристике, обуславливающей преимущество российского государства перед западным миром, А.С. Хомяков относит ненасильственный генезис русской истории, подчеркивая: «На нашей первоначальной истории не лежит пятно завоеваний. Кровь и вражда не служили основанием государства Русского, и деды не завещали внукам предания ненависти и мщения» [3, с. 28].

Сохраняют свою актуальность мысли философа, касающиеся проблемы обеспечения безопасности. С одной стороны, только сильное государство вместе с народом способно защититься от нападения противника извне и обеспечить нормальное функционирование и поступательное развитие общества, а с другой, различные социальные группы и отдельно взятые люди могут спланироваться при наличии твердой нравственной основы. «Теперь, когда эпоха создания государственного кончилась, когда связались колоссальные массы в единое целое, несокрушимое для внешней вражды, настало для нас время понимать, что человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому», – подчеркивает Хомяков [4, с. 55].

Морально-нравственные, научные и религиозные подходы к характеру ведения войны, а также итогам вооруженного противостояния использует известный русский философ В.С. Соловьев. В своем труде «Оправдание добра» Владимир Сергеевич отрицает войну как социальное явление с позиций нравственности: «Со стороны общенравственной оценки нет и не может быть двух взглядов на этот предмет: единогласно всеми признается, что мир есть норма, то, что должно быть, а война – аномалия, то, чего быть не должно» [5, с. 464].

Однако, с его точки зрения, нельзя не признать возможность государства вести справедливую войну в целях защиты мира. Политика, опирающаяся на моральные устои общества, обоснована и приемлема: «Национальная идея, понимаемая в смысле политической справедливости, во имя которой защищаются и освобождаются народности, слабые и угнетенные, имеет высокое нравственное значение» [там же, с. 478].

В.С. Соловьев, акцентируя внимание на тесной взаимосвязи войны и мира, считал, что предотвращение войны возможно на пути системно проводимой государством политики по укреплению военного могущества. При этом небезосновательно отечественный мыслитель указывал на прямо пропорциональную зависимость вероятностного нападения противника от организационных и заранее проводимых мобилизационных мероприятий. Вспомним крылатое выражение римского историка Корнелия Непота: «Хочешь мира – готовься к войне».

Кроме того, Владимир Сергеевич подчеркивал, что разные государства способны сплотиться на основе общих политических принципов, отражающих цели тех или иных стран, участвующих в войне. «Внешние войны между отдельными государствами, – утверждал он, – приводили затем к созданию более обширных и сложных культурно-

политических сил, стремящихся установить мир и равновесие в своих пределах» [там же].

Война, с точки зрения мыслителя, оказывает серьезное внутриполитическое влияние, в частности, характер войны, отстаивание своей свободы и независимости ведут к сплочению нации, несмотря на имеющиеся противоречия между разными социальными группами и слоями. Кроме того, послевоенное политическое обустройство предполагает объединение усилий недавних сторон противоборства и сотрудничества в налаживании мирных отношений: «Война сильнее объединяет внутренние силы каждого из воюющих государств или союзов и вместе с тем служит условием для последующего сближения и взаимного прощупывания между самими противниками» [там же].

Известный русский философ И.А. Ильин в своих многочисленных произведениях неоднократно подчеркивал важность умения извлекать уроки из предшествующих войн, исходя из опыта которых можно выстраивать всю военную организацию. Делая упор на взвешенное политическое руководство и подготовку государства к ведению вооруженной борьбы с потенциальным противником, Иван Александрович отмечал: «Слабая власть вообще не способна вести войну, ибо война требует воли, дисциплины, подготовки, концентрации и сверхсильных напряжений» [6, с. 104].

Мыслитель предвидел развитие политических событий в формате военных действий западноевропейских стран против России, для чего утверждал идею могущества российского государства, которое должно базироваться на сильной политической власти. «Нам не дано предвидеть будущего, – писал он, – но мы не имеем никаких оснований считать, что русские границы замиренны, что грозят новые оборонительные войны. Повидимому, дело обстоит как раз наоборот, и сильная власть будет необходима России, как, может быть, еще никогда» [там же, с. 316].

Не менее известный философ Н.А. Бердяев правомерно прогнозировал зависимость хода, результатов военных действий от уровня технического развития. Понимая невозможность остановить процессы совершенствования техники и оружия, повышения эффективности их воздействия на человека и общество, Николай Александрович высказывал обоснованные опасения последствий использования качества и количества технических устройств. Предостерегая человечество, он писал: «Война совершенно механизирована и индустриализирована, она находится в соответствии с характером современной цивилизации. При этом техника войны такова, что вряд ли даже могут быть победители, все окажутся побежденными и уничтоженными» [7, с. 132]. Словом, вопрос целесообразности решения политических проблем средствами вооруженной борьбы с точки зрения нерациональности достижения целей снимается с повестки дня.

В военной истории нашей страны можно отыскать огромное количество примеров грамотного, методологически выверенного использования философского знания в практике военного дела.

В качестве такого примера хотелось бы привести жизнь и деятельность офицера русского Генерального штаба А.А. Свечина. Его талант теоретика и практика признан как отечественными, так и зарубежными специалистами по войне. Далеко не случайно западные исследователи величают Свечина «русским Клаузевицем». Считая работу полководца аналогичной деятельности философа, он отмечал: «Мыслитель, намечающий основные линии подготовки к будущей войне, должен стать прежде всего на точку системы Тейлора, а она, прежде всего, исключает всякую импровизацию и требует продуманного до конца плана. Таким органом, который бы координировал все детали устройства вооруженной силы и подготовки к войне с намеченным планом, в европейских армиях был большой генеральный штаб, с независимым начальником генерального штаба. На строительстве этого основного органа... и должно быть сконцентрировано теперь главное внимание. И, прежде всего, импровизация и хищничество должны быть заменены широким, охватывающим планом и последовательной, методической подготовкой, имеющими в виду и десятки лет мирного, систематического труда по устройству вооруженной силы, и невозможность распоясаться хотя бы на минуту» [7, с. 19]. Трудно не согласиться с тезисом о взаимосвязи работы мышления полководца и философа, которым должны быть присущи отвлечение от частных дел, высокая степень абстрактности осмысления событий, глубокое погружение в сущность вещей, событий, прогностическое видение направлений развития.

Значимую роль в отечественной военной культуре играют военные представители русского зарубежья (А. Баиов, А. Керсновский, Н. Головин, Е. Месснер, П. Залесский и др.). Волею судеб оказавшись за границей, они всей душой оставались на Родине, жили и работали, думая о России, сопереживая с ней. Их теоретические труды, в которых был переоценен опыт Первой мировой войны, были посвящены концептуальным вопросам военного строительства в России, проблемам стратегии и тактики, принципам будущей русской армии, её духовным основам.

Например, уникальный русский военный писатель А.А. Керсновский в работе «Философия войны» поднимает военную науку не просто до уровня узко профессиональной отрасли, а до общественности. «Военная наука, – писал он, – относится к категории социальных наук. Она стало быть национальна и субъективна... Военная наука является сама в себе социологией, заключая в себе весь комплекс, всю совокупность социальных дисциплин, но это – Патологическая Социология» [9, с. 31]. Изучив множество войн и военных конфликтов, он придерживался тезиса, сформулированного в начале XX в. французским

маршалом Ю. Лиотэем: «Надо вовремя показать свою силу, чтоб избежать впоследствии ее применения» [там же, с. 26].

Особое место в трудах русских философов отводится армии. Она является очень важным социальным институтом, по которому формируется общественное мнение зарубежных стран о российском государстве, о готовности нашего народа встать на защиту отечества, о боевой и мобилизационной готовности нации. Понимая исключительную важность российской армии и флота, анализируя предшествующий опыт развития нашей страны, А.А. Керсновский в книге «История русской армии» писал так: «Мы должны все время помнить, что мы окружены врагами и завистниками, что друзей у нас, русских, – нет. Да нам их и не надо при условии стоять друг за друга. Не надо и союзников: лучшие из них предадут нас. “У России только два союзника: её Армия и Флот”, – сказал царь Миротворец» [10, с. 764].

И.А. Ильин видел в армии, которую называл «христолюбивым воинством», школу характера и государственно-патриотического служения. «Мы – русский народ; и в нем наше особое, почетно-ответственное, знаменосно-собранное “мы”, наша *армия*: наша честь, наша надежда, наша сила, основа нашего национального существования. Кость от нашей кости и кровь от нашей крови. Она состоит из нас; мы все в нее вливаемся; ее интерес – наш интерес; ее победа – наша победа; ее разложение – наша гибель. Она – представительница нашего национального рыцарства; крепостная стена нашей национальной свободы. Принадлежность к ней – не “воинская повинность”, а почетное право» [11, с. 11–12].

Мыслитель русского зарубежья Е.Э. Месснер считал необходимым создавать армию на принципе сочетания качества и количества: «России надо быть готовой к большой войне с большими государствами, стоящих за спиной наших маленьких соседей. А раз это так, и раз мы не в состоянии состязаться с ними в готовности к технической войне, то, будь мы даже поклонниками этого вида войны, мы вынуждены избегать ее и выработать такие приемы борьбы, чтобы уравновесить шансы на успех в схватке с промышленно богатым врагом... Противопоставив изощренное качество утрированному количеству, мы создадим такую армию, которая будет в состоянии бороться с современными полчищами» [12, с. 164–165].

Таким образом, в анналах отечественной военной культуры заложен огромный потенциал, позволяющий лучше понимать день сегодняшний, а также прогнозировать день завтрашний. Обращение к творчеству русских мыслителей, глубоко и всесторонне раскрывающих различные аспекты проблем войны, мира и армии является важнейшим условием не только постижения военно-теоретического наследия, но и применения его в социальной практике в целях возвращения России былой мощи и державности.

Список литературы

1. Сегодня. 1994. № 157.
2. Громько Ю.В. Консциентальные войны: реальность и фантастика. [Электронный ресурс] URL: http://ot-a-do-ya.org/Articles/Global/Cons_war.aspx#.VQUvBsIcTIW. Дата обращения: 15.05.2015.
3. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1900. Т. 3. 504 с.
4. Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. 462 с.
5. Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М., 1988. Т. 1. 892 с.
6. Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 гг.: в 2 т. М.; Париж, 1992. Т. 1. 616 с.
7. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-Press, 224 с.
8. Постигание военного искусства. Идеиное наследие А. Свечина. М.: Военный университет, Русский путь, 1999. 695 с.
9. Философия войны. М.: «Анkil-Воин», «Российский военный сборник», 1995. 240 с.
10. Керсновский А.А. История русской армии. М.: Воениздат, 1999. 783 с.
11. Ильин И.А. Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера. Новосибирск: Русский архив, 1991. 31 с.
12. Какая армия нужна России? Взгляд из истории. М.: Военный университет, 1995. 368 с.

PHILOSOPHY OF WAR ISSUES IN THE WORKS OF RUSSIAN PHILOSOPHERS

S.N. Klimov

Moscow State University of Railway Engineering, Moscow

The article examines the problems of war, peace, and army as reflected in the Russian philosophical thought. The specific features of Russian history, which is substantially military in its ontological basis, conditioned the necessity of understanding of the war character, aims of the war, relations of war and peace, as well as the army place in the society life.

Keywords: *military and philosophical thought, essence of war and peace, a ratio of policy and the state, material and spiritual factors in war, army role in the society role of army.*

Об авторе:

КЛИМОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, социологии и истории Российской открытой академии транспорта ФГБОУ ВПО «Московский государственный университет путей сообщения», Москва. E-mail: klisn@mail.ru.

Author information:

KLIMOV Sergey Nikolaevich – Ph.D., Prof., Chair of the Dept. Philosophy, sociology and history, Moscow State University of Railway Engineering, Moscow. E-mail: klisn@mail.ru.

УДК 1 (091)+101.9

С.Л. ФРАНК: ИДЕЯ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА КАК ВЫРАЖЕНИЕ СВЕРХРАЦИОНАЛЬНОЙ СУЩНОСТИ РЕАЛЬНОСТИ

Е.В. Шайхет

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Онтология С. Франка, выступая в форме христианского гуманизма, раскрывает свою сущность в идее Богочеловека как единства трансцендентного и имманентного. Особую роль при этом приобретает трактовка Реальности как некоей трансдефинитной всеединой основы мироздания.

Ключевые слова: всеединство бытия, сверхрациональная реальность, природа свободы человека.

Учение С.Л. Франка о человеке фундировано совокупностью его онтологических, эпистемологических и ценностных мировоззренческих представлений, уходящих своими корнями в наследие Платона, Плотина, Н. Кузанского, В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого и других мыслителей. Являясь одним из наиболее оригинальных представителей русской религиозной философии минувшего столетия, Франк создает собственный взгляд на специфику человеческого существования, отмеченный задачей синтеза христианства и гуманизма, в границах которого личность предстает в своем культурном творчестве инспирированной глубинными религиозно-нравственными началами. Философию Франка выделяет специфический подход к поиску основ человеческого существования через обоснование идеи Реальности как основоположного бытия, отличного от бытия как объективной действительности, и идеи Бога как первоисточника этой реальности и начала абсолютной святости. Рассмотрим онтологические, эпистемологические и аксиологические основания идеи Франка о Богочеловечестве как базисе его антропологического учения.

В противовес «теориям эволюционизма», признающим приоритет сущего как процесса бесконечного становления, Франк трактует Реальность как неразрывную целостность изначальности и всех форм ее дальнейшего становления, приходя к выводу о неразрывной связи двух понятий: актуальности и потенциальности, определяющих нерасторжимое сверхлогическое единство творчества и завершенности, становления и вечности.

Основной тезис Франка – утверждение неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека и преодоление того рокового раздора между двумя верами – верой в Бога и верой в человека, который, по его мнению, был столь характерен для европейской духовной жизни – явился главным источником экзистенциального кризиса конца XIX – начала XX вв. В определенном смысле его размышления так или иначе

инспирированы полемикой с увлекавшими и его в ранний период творчества построениями Ф. Ницше и К. Маркса.

Развитие идеи Богочеловечества вслед за Платином, Н. Кузанским и Вл. Соловьевым приводит Франк к осознанию несовершенства эмпирического бытия, следовательно, трагизму положения человеческой личности в мире, с одной стороны, и метафизическому восприятию бытия как гармонического всеединства, имеющего свою первооснову в абсолютном духе и абсолютной Святыне – с другой [1, с. 6].

Объясняя, почему такой подход к мирозданию одинаково неприемлем как для рационалистов, так и для богословов, Франк дает глубокую характеристику трансдефинитности бытия, полагая, что принципиальная трудность изложения заключается в *необходимости* рационального выражения сверхрационального существа Реальности.

Всякое человеческое знание неизбежно ограничено; оно охватывает лишь ничтожную часть реальности, вокруг которой лежит безграничный океан неизвестного. При этом под окружающей нас реальностью мы понимаем прежде всего «эмпирическую действительность», она есть то же самое, что «мир». Но мир не исчерпывается тем, что мы традиционно называем материальным бытием. «То, что не дано нам чувственно в составе пространственной картины бытия, чего мы не можем ни увидеть, ни услышать, ни ощупать, и что мы называем явлениями «душевной жизни», дано нам с не меньшей опытной непосредственностью и объективностью, чем явления материального мира», – пишет Франк [1, с. 10]. Материальные и душевные явления – по крайней мере, в некоторых частях бытия неразрывно между собой сплетенные – совместно и с равным правом входят в состав «эмпирической действительности», того, что предстает нашему умственному взору как «внешняя» реальность.

Франк полагает, что эта «объективная действительность», кроме совокупности эмпирически данного ею материала, содержит в себе еще нечто иное, что образует ее «форму». Это есть элемент, который называется «идеальным» и который открывается чисто умственному, «интеллектуальному» созерцанию (будь то пространство, время или причинность). Идеальные формы мирового бытия имеют в его составе характер чего-то, присущего материалу бытия, именно его качеств или действующих в нем отношений. Так пространственность есть как бы только свойство материальных явлений, время – форма, в которой протекают мировые процессы. Идеальные формы и отношения вещей представляются как нечто дополнительное, лишь вторично присущее «самим» вещам, т. е. конкретно данному содержанию бытия.

Традиционной трактовке бытия как некоей законченной, умственно обозримой, всеобъемлющей системе объективно и конкретно существующих вещей или носителей бытия с их многообразными качествами и отношениями (отношение к реальности как к чему-то первичному, неразложимому, всеобъемлющему) Франк противопоставляет идеализм,

основанный на признании идеальных образов как некоей вневременной и внепространственной сущности, из которой только черпается состав протекающего во времени конкретного эмпирического бытия.

Здесь идеальные элементы имеют две стороны, как два рода бытия: будучи по существу вневременными, они присутствуют и в составе временной действительности, находя в ней свое конкретное воплощение. Налицо более широкое понятие Реальности, в состав которой входит, кроме действительности, ещё сверхвременное, «идеальное» бытие.

Отталкиваясь от знаменитого тезиса Р. Декарта «*Cogito ergo sum*», Франк дает свою характеристику человека как субъекта познания. Мыслящее «я» тоже является частью Реальности, принципиально отличной от объективной действительности, – реальности, которая обычно не замечается только потому, что она слишком близка к нам, ибо совпадает с тем, кто ее ищет. «По первичному своему характеру это реальность, которая вообще не **предстоит** нам в роли объекта, на которую направлена мысль, – не есть нечто, с чем мы извне “встречаемся”. Мы “имеем” её в той совершенно особой форме, что сами *есмы* то, что мы имеем. Это есть реальность, *открывающаяся самой себе* – открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на нее смотрит, а в силу того, что самое ее **бытие** есть непосредственное *бытие – для – себя, самопрозрачность*. Другими словами, эта реальность открывается нам в указанной выше форме *живого знания*» [2, с. 29–30]. Франк считает, что именно это осознание легло в основу идеи *сверхмирного, сверхобъективного* бытия Августина и «догматической метафизики» Канта, провозглашая всеобъемлющим целым не «объективную действительность», которая есть лишь коррелят «теологического разума», а превосходящую ее сферу «сознания». Дальнейшее развитие этой мысли в учениях Фихте и Гегеля все более подтверждает трактовку сущности Реальности не как «объективной действительности» (т. е. извне), а так, как она есть и обнаруживается в живых глубинах сознания (т. е. изнутри). Было бы неверно воспринимать эту *саму себе раскрывающуюся реальность* как часть объективного мира или «явление душевной жизни», которое само по себе тоже является его частью (акт переживания живого опыта не есть акт его познания).

Итак, по Франку, Реальность субъекта познания есть не что иное, как «объективная», мне данная, мною наблюдаемая «действительность» моей душевной жизни, которая как таковая есть нечто иное, чем я сам. Она *качественна*, отлична от всякой объективной действительности. Но она не менее, а скорее более реальна, чем последняя. Именно поэтому неприемлемо обозначение этого самоочевидного бытия как *субъективного*, оно есть подлинная, первичная, самодовлеющая реальность (уйти и самоустраниться от мира можно, а вот от реальности собственного я – нет).

Глубина и многогранность этой особой Реальности очевидна (Гераклит: «Пределов души не найдешь, исходив и все ее пути, – так

глубоко ее основание»), но, тем не менее, этот «внутренний мир» не является некоей отдельной для каждого человека сферой. Здесь С. Франк полагает не соответствующей действительности принципиальную позицию экзистенциалистов, согласно которой «душа существует только в себе, как будто пребывая в пожизненном одиночном заключении». «Бытие субъекта, эта мне открывающаяся *моя жизнь*, хоть и есть ближайший, наиболее явно и непосредственно мне данный слой первичной реальности, но *отнюдь ее не исчерпывает*» [1, с. 50].

Человек, как часть окружающей его действительности, видоизменяется, лишь соприкасаясь с ней, и в то же время эта действительность «живет» внутри него самого, являясь главным элементом его духовного становления.

Главной же чертой этого «внутреннего бытия» является присущий ему момент «*трансцендирования*» – соучастия в бытии за пределами самого себя. Франк понимает «я» как некое *времяобъемлющее* единство личности (прочный синтез прошлого, настоящего и будущего), его выход за пределы собственной имманентности. Таким образом, Реальность, по мнению Франка, целостно и нерасчленимо обнаруживается как внутренний мир человека и его сознание, соединяющее его с основой всего сущего. Это – духовная (подлинная) Реальность, для себя сущая и в себе самой открывающаяся. «Быть – значит принадлежать к составу всеобъемлющего бытия, быть в нем укорененным» [3, с. 60].

Франк считает, что такой подход снимает вечную проблему философского скептицизма: познающий здесь имеет познаваемое не внутри себя, а перед собою, и усматриваемое им есть не он сам, а внешняя ему реальность. Причем сущностью этой Реальности является ее *Сверхвременное единство* (в противном случае оно было бы абсолютно недоступно для нашего понимания). Постижением объективной реальности является путь «углубления в самого себя» (ведь именно он открывает нам нашу связь со сверхмирной основой бытия). «Внутренняя связь с первичной реальностью дарует нам свободу от власти мира над нами и возможность быть его *творческим* соучастником» [1, с. 67]. В этом Франк видит проявление важной сущности человеческого бытия – соучастия в объективной действительности одновременно с принадлежностью к всемирной сущности Реальности.

Реальность – непостижима, в смысле того, что она – нечто *иное*, чем содержание самого понятия как отвлеченного частного содержания. Тем не менее познание можно рассматривать как *описание* конкретной реальности в отличие от ее логического анализа, и, пользуясь определением Н. Кузанского, оно выступает как *docta ignorantia* (умудренное невежество). Франк характеризует Реальность как единство противоположного и как конкретное, он подчеркивает, что своеобразие Реальности состоит в том, что она представляет собой «это» и «иное» одновременно, т. е., с одной стороны, выступает в форме антиномического зна-

ния, а с другой – как первичное единство. Таким образом, «будучи всем или основанием всего, она не может быть чем-то частным, иметь особое качественное содержание... Реальность есть нечто большее, чем она сама, есть нечто большее, чем только *целое*, ибо имеет свою собственную природу, отличную от всего остального» [там же, с. 88].

Рассуждая подобным образом, Франк пытается доказать несостоятельность таких «крайних» способов постижения Реальности, как рассудочно-утилитарное, с одной стороны, и субъективно-эмоциональное отношение к миру, с другой – характеризуя ее множественные формы открывающейся нам в своей сверхлогической и вневременной конкретности.

По мнению Франка, одним из самых наглядных примеров постижения сверхмирной Реальности является восприятие красоты или то, что мы называем эстетическим восприятием. Прекрасное выражает именно то, что невыразимо логически, и поэтому выразимо только эстетически, оно через посредство чувственного опыта дарует нам непосредственное восприятие реальности. Неслучайно в момент эстетического восприятия мы перестаем чувствовать себя одинокими – мы вступаем во внешней реальности в общение с чем-то близким нам (мы ощущаем родство холодного объективного мира с нашим внутренним существом).

Не менее ярким выражением сверхмирности Реальности является её проявление в опыте общения. Отвергая солипсизм и, одновременно, идею «множественности сознания» И. Канта, Франк утверждает, что общение есть нечто большее, чем простое усмотрение или восприятие «чужой одушевленности». «Общение есть явление, которое одновременно сразу есть и нечто “внешнее” для нас, и нечто “внутреннее”, которое мы, вместе с тем, в строгом смысле слова не можем назвать ни внешним, ни внутренним. “Я” и “ты” рождает новую реальность – “мы”. Осознание понятия “мы” есть, по Франку, осознание того, что “я” каким-то образом существует и за *пределами меня самого* (когда мы смотрим в глаза друг другу, между нами происходит нечто большее, чем при столкновении бильярдных шаров) [там же, с. 111]. Так рождается бесконечно сложный и богатый мир живых отношений между людьми. Франк принципиально отвергает представления о замкнутости, изолированности человеческой души от внешнего мира и подобных ей сущностей, считая такой подход «противоречащим истинному существу человека, а значит, практически гибельному». Познание Реальности в живом общении, в отличие от «чисто предметного», можно назвать *откровением* (явлением, при котором, что-либо сущее, живое по собственной инициативе *открывает* себя другому через воздействие на него).

Есть и ещё один вид надмирной, вневременной Реальности, в котором, по мнению Франка, проявляется первичное общее существо того, что мы называем «свободой воли», и без чего мы вообще не можем представить наше внутреннее бытие. Это – реальность, раскрывающая-

ся в нашем нравственном опыте. Проявления её многогранны: это «слепая страсть и порочные мотивы», с которыми мы отчаянно боремся, и великая созидательная сила самоотречения, и творческая интуиция, и многое другое. Франк задается вопросом: «Что есть должное? Не то, что хочу, а то, что мне *велено, предписано*, причем безусловно». Но Франк принципиально не согласен с признанием категориального момента «долженствования», которому присуща некая первичность и самозамкнутость (И. Кант). Он видит в этом нравственном *велении* выражение воли *самой реальности как таковой*, самой данной во внутреннем опыте превышающей нас самих духовной сферы, – «притом в ее всеобъемлющем единстве и потому в ее абсолютности» [3, с. 130]. Безусловность нравственного веления, таким образом, по мнению Франка, выступает как безусловность самой Реальности, и первичность Реальности обнаруживается здесь с новой стороны, – именно как *ее верховенство*.

Необходимость должного – в отличие от естественной необходимости – обладает некоей внутренней очевидностью и убедительностью (*должное* мы испытываем как *внутреннее необходимое*). Такая внутренняя убежденность нашего сознания и рождает систему *ценностей*. По мнению С. Франка, соотносительность понятий «безусловные ценности» и «высшая реальность» – неоспорима. Свидетельством этому могут послужить множественные примеры проявления способности человека, при всей слабости его «естественного» существа, к сверхъестественным подвигам в служении «безусловным ценностям».

Подводя итоги, следует заключить, что антропологическое учение Франка, продолжающее линию философии «всеединства» В.С. Соловьева и имеющее в качестве своего базисного звена учение о Богочеловечестве, опирается на ряд последовательно обосновываемых отологических, гносеологических и аксиологических тезисов:

1. Подлинная Реальность трансрациональна, она принципиально непостижима лишь рациональным знанием, даже во всей своей полноте.
2. Трансрациональное знание не предметно, а методологично, т. е. обращено не во «вне» (на предмет), а «внутри» (на самого человека).
3. Трансдефинитность и трансфинитность подлинной Реальности предопределяют идею внутреннего и внешнего трансцендирования личности на пути к постижению «всеединства» Реальности, а значит, Бога.
4. Сопричастность человека Реальности фиксируется в аксиологической окрашенности его внутреннего опыта, взятого в его сопричастности не только Истине, но также Благу и Красоте.

Таким образом, теория познания превращается в онтологию, выступая в форме учения об откровении, где познание осуществляется не через активность познающего взгляда субъекта, а в акте самоуглубления – через активность направленной на субъект реальности, т. е. Абсолютного. В «Абсолютном» два противоборствующих аспекта бытия (предметная и духовная жизнь) оказываются укорененными как во «всееди-

ной» первооснове и потенциальности. Потенциальность же совпадает со свободой, через которую рождается действительность. Только в свободе, трансрациональной по природе, проявляется живая связь между первоисточником бытия и самим бытием.

Принцип «всеединства» философии Франка находит свое дальнейшее воплощение в идее Богочеловека и религиозного гуманизма, что является сознательным противопоставлением гуманизму «просветительскому», «романтическому» или «натуралистическому».

Список литературы

1. Франк С.Л. Реальность и человек. М: АСТ, 2007. 384с.
2. Франк С.Л. С нами Бог. М: АСТ, 2007. 374с.
3. Франк С.Л. Сочинения. М: АСТ, 2000. 796с.

S.L. FRANK: THE IDEA OF GODMANHOOD AS AN EXPRESSION OF THE SUPER-RATIONAL BASIS OF REALITY

E.V. Shaihet

Tver State University, Tver

Expressing the Christian humanism platform, S. Frank's ontology reveals its essence in the idea of Godmanhood as the unity of the transcendent and the immanent dimensions of human existence. In this perspective, a particular role belongs to the interpretation of Reality as a certain trans-definite all-unifying basis of the universe.

Keywords: the unity of being, super-rational reality, the nature of human freedom.

Об авторе:

ШАЙХЕТ Елена Владимировна – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: shaihet.elena@yandex.ru

Author information:

SHAIHET Elena Vladimirovna – Ph.D. student of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: shaihet.elena@yandex.ru

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 165.0

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ БЫТИЯ: ОПЫТ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

А.А. Шестаков

ФГБОУ ВПО «Самарский государственный архитектурно-строительный университет», г. Самара

Работа посвящена осмыслению предпосылочного контекста познания в онтологической версии теории познания. Прослеживая процесс изживания гносеологической наивности в философском сознании Запада, автор особое внимание обращает на переосмысление структуры трансцендентальной субъективности. Опираясь на фундаментальную онтологию Хайдеггера, автор демонстрирует, как познающий субъект получает истолкование в виде целостности сознательной жизни человека.

Ключевые слова: онтологическая стратегия осмысления познания, субъектно-гуманистическая модель познания, предпосылки познания.

Исходным пунктом эволюции представлений Мартина Хайдеггера в области теории познания являются итоги осмысления им развития европейского гуманизма. Мыслитель выступает против традиционного гуманизма, видя в нем аналитическую позицию, которая переносит все ценности и значащие характеристики в самого человека, и, взяв последнего уже в качестве масштаба, интерпретирует все существующее. Справедливо характеризуя новоевропейскую философскую традицию как «метафизику самосознания», автор книги «Бытие и время» подчеркивает, что свойственные данной аналитической парадигме идеи «чистого Я» и «сознания вообще» так мало содержат а priori действительной «субъективности», что «перешагивают онтологический характер фактичности и бытийственной конституции Dasein, иначе говоря, они его вообще не видят» [1, s. 303]. Такие представления предшествующей философской традиции, уже полагающие «человека как человека», Хайдеггер называет «морально-эстетической антропологией» [там же, s. 223]. Многие страницы «Бытия и времени» посвящены скрупулезному анализу исторических форм гуманизма. В итоге мыслитель приходит к заключению, что философско-теоретические позиции от Римской республики до Сартра сходны в одном – признании человека как *animal rationale*, иными словами, в рационалистической трактовке человеческой сущности. Однако такое определение, по убеждению самого Хайдеггера, отнюдь не является полным, поскольку не касается «подлинного достоинства человека» [там же, s. 330].

Развивая эту общую констанцию, философ отмечает, что картезианская традиция лишь в определенных пределах исследует *cogitare* и совершенно без внимания оставляет *sum* [там же, s. 61]. Сам философ подводит такой итог своему экскурсу в область гуманистической проблематики: «Высшие гуманистические определения сущности человека ещё не затрагивают подлинного достоинства человека. И постольку мышление в работе “Бытие и время” против гуманизма. Но эта направленность против гуманизма отнюдь не означает, что такое мышление... защищает бесчеловечность и принижает достоинство человека. Против гуманизма оно именно потому, что гуманизм недостаточно высоко ставит “*Humanitas*” человека» [2, S. 330]. Прояснению существа вышеназванного феномена Хайдеггер придает принципиальное значение. Исходной интенцией автора в этом аналитическом прояснении является отказ от тезиса *заданности* человеческой сущности и её *бесконечности*. «Определение сущности человека не есть ответ, – констатирует во «Введении в метафизику» философ, – но является по преимуществу вопросом» [3, s. 157]. Как видим, Хайдеггера не устраивают умозрительные и сугубо антиисторические трактовки человека, именно поэтому перед философской теорией стоит задача осмыслить с принципиально иных позиций человечность («*Humanitas*») человека. Отправной точкой своего аналитического движения автор «Бытия и времени» признает трансцендентальную логику Канта, поскольку именно родоначальник немецкий классики первым отказался от редукции человеческой сущности к её традиционному метафизико-религиозному прообразу – божественной сущности или бесконечному разуму. Смысл знаменитого кантовского вопроса «Что есть человек?» заключается в том, что ответ на него необходимо искать не где-то вовне, а в анализе самой человеческой деятельности.

Подвергая критической инвентаризации исходные принципы рефлексивной философии, Хайдеггер не без оснований констатирует, что «... развитие интерпретации субъективности, исходя из самосознания», в серьезной степени затормозило саму «возможность принципиально онтологической интерпретации сущего, которое суть мы сами» [4, S. 217]. Даже самые радикальные концепции самосознания, по убеждению мыслителя, формулировали этот вопрос в существенно искаженном виде [там же, s. 218]. В этой связи даже сам кантовский субъективизм истолковывается в «Бытии и времени» как онтологически не обоснованный, поскольку родоначальник классического немецкого идеализма не дал «предварительной онтологической аналитики субъективности субъекта» [1, s. 32].

Основоположник фундаментальной онтологии убежден, что развиваемая им онтологическая стратегия осмысления когнитивного процесса позволяет достичь более высокой «разрешающей способности» философского метода и поставить на повестку дня гносеологических исследований задачу по экспликации складывающихся за рамками научно-

теоретической рациональности образований сознания, так и не вошедших в сферу аналитического представления классической рефлексивной философии, в равной степени как и в область тематизаций раннего Гуссерля. Как видим, для автора «Бытия и времени» идея беспредпосылочности, интуитивно-непосредственной данности предмета человеческому сознанию оказывается совершенно неприемлемой. Хайдеггер убежден, что Гуссерль так и оставил за рамками своего *анализа бытия сознания*. Более того, вопрос о *смысле* его *бытия* вообще выпал из поля зрения всей феноменологической теории. И так, немецкий мыслитель видит ограниченность предыдущей философской традиции в том, что она упускала из вида бытие сознания, поскольку анализировала последнее преимущественно в гносеологическом аспекте, так и не выходя за ограниченные в данном случае рамки субъектно-объектных отношений. Мыслитель приходит к заключению, что самое когнитивное отношение носит исключительно производный характер, выступая моментом более глубокого и содержательного целого. В качестве условия дальнейших теоретико-познавательных изысканий Хайдеггер считает необходимым прояснить смысл бытия сущего, которое само может спрашивать о себе. Это сущее, по справедливому наблюдению философа, так или иначе уже было тематизировано традиционной философией (речь идет об идее «*cogito*» у Декарта, понятиях субъект, «Я», разум, дух, личность и т. п.), однако способности *бытия* указанного феномена не раскрывались, дело ограничивалось лишь поверхностными констанциями [1, s. 30].

Подведем промежуточные итоги. Существо вопроса, по мнению Хайдеггера, вовсе не в том, чтобы исходить из субъекта, но в том, как квалифицировать его бытие в качестве определяющего момента всей философской проблематики. Руководствуясь такой установкой, философ ставит перед собой задачу тематизировать сознание в качестве определенного, лишь ему только свойственного *способа бытия (Dasein)*. Названный способ бытия, выступая доминантной характеристикой человека, раскрывает его «бытийственность», онтологическую укорененность. Именно человек, точнее, его неповторимый субъективный мир, представленный в герменевтическом анализе как *Dasein*, является тем местом («*Da*»), в котором пребывает и концентрируется бытие [5, s. 255]. Вводя в научный оборот понятие «*Dasein*», философ имеет в виду то предметно-смысловое поле, в котором индивиду в синкретическом единстве разом дается то, что в объективной истории существует расчлененно в виде, так сказать, изначального и более позднего, определяющего и производного, «фундирующего» и «фундированного». Предлежащее индивиду смысловое поле характеризуется самим мыслителем в виде «экзистенциальной пространственности» [1, s. 159]. Отметим, что философ отнюдь не случайно вводит в свой категориальный арсенал термин «*Da*». Последний собственно и служит для характеристики принципиально некоординатного (т. е. *общепространственного*)

местоположения индивида. Субъект, согласно мнению Хайдеггера, есть «Здесь бытие», иными словами, не что-то сугубо одномоментное, точечное, что может быть охарактеризовано как «теперь бытие», но вобравшее в себя всю полноту переживаемой ситуации, целостность обстановки. Последовательный анализ данной проблемы дает основания предположить, что предметом аналитической рефлексии Хайдеггера выступают априорные структуры, выступающие трансцендентальным условием всех возможных эмпирических когнитивных актов. Философ, как видим, проводит рекогносцировку в доселе практически неизведанной области детерминации познания, которая имеет более изначальный и всепроникающий характер, нежели наше рефлексивно осознаваемое «Я».

Анализируя пути развития западноевропейского философского мышления, автор «Бытия и времени» приходит к неутешительному выводу, что никто из философов так и не смог выработать «естественного понятия мира»; последнее было замещено во множестве философских штудий различного рода надуманными конструкциями в виде «господствующих мировоззрений» или идеологий. Обосновывая такого рода вывод, Хайдеггер в своей концептуальной работе о Ницше называет величайшим заблуждением взгляды, согласно которым «метафизические принципы и воззрения якобы ведут к обоснованию научных познаний». Философ убежден, что «научные знания становятся возможными лишь на основе совершенно иного, более высокого и более строгого знания действительности как таковой» [6, s. 523–524]. Итак, наука и научное познание должны, по убеждению мыслителя, получить свое новое обоснование, и в качестве такого – более глубокого и всестороннего – детерминирующего фактора называется Dasein. «Наука вообще, – читаем по этому поводу в «Бытии и времени», – может быть определена как целостность обосновывающих связей истинных предложений. Это определение, однако, несовершенно и не затрагивает смысла науки. Науки, как человеческие деятельности, имеют способ бытия, свойственный этому существу (человеку). Это сущее мы терминологически понимаем как «Dasein» [1, s. 15]. Философ подчеркивает, что Dasein «первично по отношению ко всему остальному существу» [там же, s. 18].

Приведенный выше материал, как кажется, достаточно убедительно свидетельствует, что усилия автора «Бытия и времени» направлены на тематизацию сферы «допредикативного» эмпирического знания. И в этом смысле можно признать общими теоретические интенции феноменологии и «фундаментальной онтологии» Хайдеггера: идет поиск бытия, в рамках которого преодолевалась бы противоположность субъективного и объективного в отношениях человека к предмету, идеального и «реального» (психологического) в самом предмете, «эмпирического» и «теоретического» в структуре мышления. Философ пытается постичь действующую механику трансформации внешнего мира в основание индивидуального человеческого бытия, структуру личностных

отношений к миру. Проблема предпосылок познания в качестве нерелексируемой человеком составляющей его первоначального отношения к миру получает в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера достаточно неожиданное с точки зрения всей предшествующей рационалистической традиции разрешение в виде проблемы... *бытия (Dasein)*.

Известно, что в критической философии Кант обосновал идею принципиальной опосредованности когнитивного акта некоторым общественно сформированным представлением о предмете знания и способах его организации. Что касается непосредственно Хайдеггера, то он был убежден, что более радикально ставит заявленную еще немецким классиком проблему: «Сущее никоим образом не доступно без предшествующего понимания бытия. Это значит, что сущее, которое встречается нам, должно быть прежде всего понято в своем состоянии бытия. Такое понимание бытия сущего, такое синтетическое познание а priori является определяющим для всего опыта сущего. Это единственно возможный смысл часто неправильно понимаемого тезиса Канта, который называется коперниканским переворотом» [7, s. 55].

Зададимся вопросом: какие источники формирования и типологические характеристики Dasein – в качестве глубинной основы познавательной деятельности – видит сам мыслитель? Этот термин, во-первых, означает ощущение человеком земли, так сказать, причастность к земле – «его земле» – ставит весьма существенный акцент сам мыслитель [8, s. 86]. Основным детерминирующим фактором кристаллизации в человеке этого имманентного чувства выступает время; причем, акцентирует философ, своим образованием названный феномен обязан *фактической реальной жизненности*, а не теоретическому мышлению о бытии [1, s. 27]. Осмысление Dasein в общем временном контексте позволяет, по мнению Хайдеггера, представить предпосылки познавательной деятельности в качестве «жизненных форм», отсекая тем самым трактовку последних лишь как «априорных форм рассудка или безличной структуры интенции», которые выносят мир за скобки, что было, как известно, в особой степени свойственно кантианству [9, с. 76].

В книге «Бытие и время» имеется определение Dasein в качестве такого сущего, которое на каждом временном отрезке есть «Я сам» [1, s. 71]. Ещё более обстоятельно характеризуется данный феномен в известном «Письме о гуманизме»: «Бытие» – это не бог и не основа мира. Бытие существенно шире, чем сущее, и ближе к человеку, чем любое сущее, будь то скала, животное, произведение искусства, машина, будь то ангел или бог. Бытие – самое близкое» (2, s. 331). В уже много раз цитированном выше основном произведении Хайдеггера имеется небезынтересный в плане осмысления стоящих перед данной статьей задач момент: «Во всяком познании, высказывании, в каждом отношении к сущему, в каждом отношении к себе употребляется “бытие”... Мы всегда уже живем в некоем понимании бытия и, вместе с тем, смысл бытия

скрыт от нас» [1, с. 6]. Основываясь на таком высказывании философа, можно, думается, подойти к выводу, что через аналитику опосредующих когнитивный акт структур «Dasein» Хайдеггер, в сущности, ставит проблему предпосылок познавательной деятельности и – шире – предпосылочности всего человеческого мироотношения. Подтверждением такого вывода может служить весьма показательная выписка из работы «Бытие и время»: «... Лишь потому, что Dasein в своем бытии исторично, является онтологически возможным нечто такое, как обстоятельства, события и судьбы» [там же, с. 502]. Развивая данную тему в другой своей работе «Основные проблемы феноменологии», философ отмечает, что «мир не является суммой предлежащего наличного, он вообще не является ничем наличным. Он есть определение «Бытия – в – мире», момент структуры способа бытия Dasein. Мир есть нечто принимающее вид Dasein. Он не является наличным, как вещи, но он наличествует здесь как Da-sein, которое мы сами...» [4, с. 237]. Нетрудно установить, что приведенные выше рассуждения, констатирующие первичность Dasein перед всем остальным сущим, по своему содержанию кантианские, но с одним существенным отличием: у Хайдеггера это уже не только когнитивная структура трансцендентальной апперцепции, но онтологическая составляющая человеческого существования. Для самого философа краеугольной является мысль, что столь широко представленная в рефлексивной философской традиции идея субъекта, как бы это не казалось парадоксальным на первый взгляд, совершенно не замечает сущего, которое суть мы сами. В соответствии с таким пониманием концепция интенциональности должна быть представлена не в виде структуры, выражающей коммуникативный характер Dasein. Интенциональность, далее, мыслится Хайдеггером в виде «онтологического условия возможности всякой трансценденции» [там же, с. 91]. Философ, как видим, предпринимает настойчивые попытки заострить внимание на онтологических предпосылках производства знания. Такая постановка вопроса является в существенной степени новой в общем русле развития трансцендентальной философской традиции.

Можно обратить внимание, что при интерпретации Dasein как смысловой почвы и горизонта когнитивной активности человека Хайдеггер, по сути, встает на общую всей трансцендентальной философии позицию, исходящую из «Я» в качестве самого достоверного начала и точки отсчета в познании. Возможно, это и покажется странным, но пути освобождения от субъективизма всей трансцендентальной аргументации мыслитель видит лишь во все большем углублении в человеческую субъективность. Понятно, что решение задачи такого плана требовало соответствующей корректировки понимания и, соответственно, применения самого феноменологического метода. Если для Гуссерля, по мнению его ученика, операция «эпохе» представляла собой метод переключения феноменологического взгляда с естественной на транс-

цендентальную точку зрения, то уже самому Хайдеггеру феноменологическая редукция мыслится в виде переориентации взгляда с определенного постижения сущего на понимание бытия этого сущего. Иными словами, сам феноменологический метод превращается в нечто в серьезной степени отличное от его применения в феноменологии [там же, s. 29].

Заимствовав в феноменологии идею интенциональности, автор «Бытия и времени» находит более глубинные ее измерения: «В интенции восприятия должно уже предварительно находится нечто вроде понимания наличности [там же, s. 99]. Как полагает сам создатель «фундаментальной онтологии», элементарному акту восприятия уже присуще определенное понимание предметности, квалифицируемое, правда, лишь в виде «очень шаткого и расплывчатого» [1, s. 8]. Изложенное выше дает основание заключить, что герменевтическая теория Хайдеггера не претендует на создание некоего нового варианта беспредпосылочной философии, наоборот, она нацеливает на экспликацию предваряющих структур понимания и тем самым находится в оппозиции к исходным установкам феноменологического метода. Далее, нельзя не видеть, что Хайдеггеру присуща своеобразная трактовка идеи трансцендентализма. В качестве трансцендентального мыслитель квалифицирует такое познание, которое выявляет возможность и характер предварительного понимания бытия, имплицитно сопутствующего познанию сущего. Вопрос ставится, как видим, не о знании, получаемом в результате анализа предметной деятельности, а о прояснении и последующей экспликации того знания, которым в той или иной степени индивид *уже обладает*, задаваясь вопросом о бытии. Философ считает, что «трансцендентальное познание исследует... не самое сущее, но возможность предварительного понимания бытия, или структуру бытия сущего» [10, s. 16]. В фундаментальной онтологии Хайдеггера феноменологический анализ, следовательно, означает такое осмысление сущего, в котором в качестве важнейшего конституирующего момента всегда включено определенное понимание бытия. В связи с этим философ отмечает, что «предположение бытия имеет характер предварительной нацеленности на бытие, в результате чего сущее, с которым мы сталкиваемся, всегда уже артикулируется в своем бытии. Эта нацеленность на бытие является по своей природе ориентирующей и проистекает из того естественного понимания бытия, в котором мы всегда пребываем и которое в конечном счете присуще самой конституции Dasein [1, s. 11].

Руководствуясь вышеизложенным, можно заключить, что предпонимание образует тот с необходимостью существующий горизонт, от которого, нельзя освободиться; устранение последнего привело бы к разрушению всего познания вообще. Существует ли такая реальность, – задается вопросом Хайдеггер, – в которой непосредственно и наиболее адекватным образом было бы заложено предпонимание? Искомой стихией, по мнению философа, выступает реальный язык, именно в нем

воплощено и явлено предпонимание. Dasein не создает эту реальность – оно само есть эта реальность. «Язык, – подчеркивает Хайдеггер в “Письме о гуманизме” – есть “дом бытия”. В его обители живет человек» [2, с. 313]. Именно герменевтический подход к языку позволяет услышать, как в последнем «говорит самое бытие».

Список литературы

1. Heidegger M. Sein und Zeit // Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Fr. a/M., 1977. Bd.2. 583 S.
2. Heidegger M. Brief über den «Humanismus» // Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Wegmarken. Fr. a/M., 1976. Bd. 9. S. 313–364.
3. Heidegger M. Einführung in die Metaphysik // Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Bd. 40. Fr. a/M., 1983. 234 S.
4. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Fr. a/M., 1975. Bd. 24. 473 S.
5. Heidegger M. Der europäische Nihilismus. Pfullingen, 1967. 296 S.
6. Heidegger M. Nietzsche. Pfullingen, 1961. 662 S.
7. Heidegger M. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft // Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Fr. a/M., 1977. Bd. 25. 436 S.
8. Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes. Stuttgart, 1965. 126 S.
9. Шестаков А.А. Мировоззренческие основания познания. Критика идеалистических концепций. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1988. 128 с.
10. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Fr. a/M., 1973. 268 S.

TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY IN SEARCH OF BEING: MARTIN HEIDEGGER'S FUNDAMENTAL ONTOLOGY

A.A. Shestakov

Samara State University of Architecture and Civil Engineering, Samara

The paper is focused on the understanding of the contextual premises of knowledge in the ontological version of approach to epistemological issues. Tracing back the process of overcoming the epistemological naivety in Western philosophical thought, the author pays special attention to the strategy of revising the transcendental subjectivity's structure. Addressing Heidegger's

fundamental ontology, he reveals that the knowing subject creates interpretation on the basis of conscious integrity of human life.

Keywords: *ontological strategy of cognition interpretation, subjective-humanistic model of cognition, knowledge premises.*

Об авторе:

ШЕСТАКОВ Александр Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВПО «Самарский государственный архитектурно-строительный университет», Самара. E-mail: shestakovalex@yandex.ru

Author information:

SHESTAKOV Alexandr Alexeevich – Ph.D., Prof., Chair of Social Sciences and Humanities Dept., Samara State University of Architecture and Civil Engineering, Samara. E-mail: shestakovalex@yandex.ru

УДК 141.32

ГУМАНИТАРНАЯ ПАРАДИГМА ВРАЧЕВАНИЯ (ОТКРЫВАЯ «ЦОЛЛИКОНОВСКИЕ СЕМИНАРЫ» М. ХАЙДЕГГЕРА)¹

Е.И. Аверкина

ГБОУ ВПО «Московский государственный медико-стоматологический университет имени А.И. Евдокимова», г. Москва

Статья посвящена анализу влияния экзистенциально-феноменологической традиции философствования на медицину, философию медицины и биомедицинскую этику. Диалог М. Хайдеггера с психиатрами Цолликона актуализирует проблемы содержания врачевания как исцеления, эффективности индивидуальной терапии, уникальности жизненного мира пациента.

Ключевые слова: гуманитарная медицина, холизм, пациент, жизненный мир, редукционизм, экзистенция, врачевание, забота.

Современная биомедицина смотрит в будущее с оптимизмом, и прошедший с размахом форум, посвященный университетской науке (Москва, май 2015), тому подтверждение. Медицина становится все более инновационной и высокотехнологичной. Но может ли она при этом продолжать соответствовать идеалам гуманности и гуманитарности? Где находится то пространство, которое можно в медицине закрепить за гуманитарной сферой? Дисбаланс между сущим и должным всегда породил активные дискуссии как в медицинском сообществе, так и в среде рефлексирующей в пространстве медицины гуманитаристики. Для представителей последней очевидно: медицина – та область, где потеря даже крупиц человечности влечет за собой необратимые последствия не только для нее самой, но и для бытия человека в целом.

Смысловые коннотации понятия «гуманитарность», начиная с «*studia humanitatis*» эпохи Возрождения и заканчивая «науками о духе» В. Дильтея, связаны с личностью и ее бытием. Под гуманитарностью всегда понималась особая ценностная окрашенность, смысловая наполненность, творческая открытость человеческой деятельности. Гуманитарная медицина – это особый способ мышления, видящий в пациенте человека как особое уникальное существо, личность.

В данной статье хотелось бы напомнить о не столь отдаленном прошлом европейской философской мысли, чьи идеи во многом продолжают развиваться в настоящее время в медицинском и философско-медицинском дискурсе. Они фундируют концепт гуманитарной медицины. До середины XX в. за новоевропейской медициной было прочно закреплено звание естественнонаучного знания. В том, что ситуация по-

¹ Статья написана при поддержке гранта РГНФ, проект 13-03-00222 «Концепт гуманитарной медицины: фундаментальное и прикладное».

степенно начала меняться, заслуга неклассической философии и прежде всего ее феноменологической и экзистенциальной традиции. Своеобразно преломляясь в теории и практике психотерапии, идеи Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, К. Ясперса положили начало новой гуманитарной парадигме медицины. Движение выдающихся философствующих психиатров и психотерапевтов (В. Вайцеккер, М. Босс, Ф. Бейтендейк), иногда называемое философией психиатрии, оппонировало широко распространенным идеям научной психологии и психотерапии З. Фрейда [3]. В рамках складывающейся парадигмы все проблемы медицины получали свое решение на путях анализа человеческого существования.

Неоценимую роль в процессе переориентации мышления врачебного сообщества с мышления редуционистско-позитивистского на холистически-философское сыграла подвижническая деятельность М. Хайдеггера. В 1959 г. он принимает предложение известного психиатра Медарда Босса, того, кто был одним из первых врачей, увидевших глубокий терапевтический смысл мировоззрения М. Хайдеггера, и участвует в семинарах аспирантов, молодых врачей, испытывающих диссонанс между их научными исследованиями и потребностями душевнобольных пациентов. Встречи психиатров с мыслителем проходили в местечке Цолликон в Швейцарии сначала в клинике, потом – неформально – в доме самого М. Босса в течение 10 лет. С согласия Хайдеггера протоколы семинаров, записи бесед и письма Хайдеггера Боссу вышли в свет в 1987 г. под названием «Цолликоновские семинары». Эта работа предоставляет нам уникальную возможность оценить преломленные в медицинском ракурсе новаторские идеи мыслителя о бытии человека и увидеть прикладное значение его философии. В 2012 г. благодаря переводу И. Глухой наконец увидело свет русскоязычное издание этого произведения. По тексту видно, как напряженно шли семинары. Психиатры, насквозь пронизанные идеями научной объективности, с превеликим трудом «продирались» к смыслу учения Хайдеггера. Это были поистине титанические усилия мысли. Хайдеггер в «Цолликоновских семинарах» в рамках феноменологического подхода поднимает очень важные проблемы: что представляет собой психосоматика как феномен, как различаются физическое и феноменологическое понимание тела, рассматривает проблему единства психического и соматического в медицине. Особый интерес в свете нашей темы представляет предложенная Хайдеггером концепция врачевания как исцеления. Врачевание как особое взаимоотношение врача и пациента всесторонне обсуждается на страницах этой уникальной работы. И хотя идеи Хайдеггера обращены прежде всего к психиатрам и психотерапевтам, они заключают в себе и более широкий смысл. Его мысли о психотерапии могут быть применимы к любой терапии. Они вскрывают суть взаимоотношений врача и пациента, суть врачебного подхода к человеку в болезни как уникальной личности. Публикация «Цолликоновских семи-

наров» является импульсом для нового прочтения темы гуманитарности медицины. Остановимся лишь на некоторых важнейших моментах подхода М. Хайдеггера, хотя он требует более основательного, серьезного разбора [2]. Гуманитарность пронизывает всю медицину как особую деятельность, входит в структуру медицинского знания, клинического мышления. Однако наиболее явно она представлена во взаимоотношениях врача и пациента.

Понимание пациента у Хайдеггера неразрывно связано с его пониманием человека. Человек, по Хайдеггеру, это открытость миру, это «возможность», «проект», «свобода». «...Свобода – это бытие свободным и бытие открытым для притязания» [5, с. 295]. Исходя из такого понимания человека, больной человек – это человек, утративший возможности, ограниченный в своих связях с миром. Болезнь – это «потеря в свободе, ограничение жизненных возможностей» [там же, с. 232]. Западная традиция врачевания, укоренённая в классической научной рациональности, рассматривает пациента прежде всего как тело. Причем человек рассматривается как физическое тело (Körper), а не живое (Leib). В силу этого, по Хайдеггеру, феномен тела оказывается закрытым для медиков, поскольку они занимаются телом как физическим телом, игнорируя его живое и персональное значение. С экзистенциальной, феноменологической точки зрения смысл болезни не в физических ограничениях и физиологической недостаточности, а в изменении понимания мира больным человеком, изменении экзистирования и меры мирооткрытости. Мартин Хайдеггер и основанная на его методе последующая экзистенциальная традиция психотерапии связывали болезнь человека с его социальными отношениями в мире.

К сожалению, мир современного человека – это мир техники. Сегодня человек, и здесь Хайдеггер абсолютный провидец, есть homo faber. Не отрицая техники, он понимает ее философски: в контексте «техника как судьба человеческой истории». С его точки зрения, исток психосоматических болезней лежит в отношениях человека с индустриальным обществом, которое недостойно человека. Ясное видение сущности техники, определяющей бытие человека и общества, делает Хайдеггера основателем «действенной превентивной медицины», где под превентивностью (предупредительностью, охранительностью) понимается указание на причины болезней, которые кроются в общественных противоречиях, пороках, зле и несправедливости индустриального общества [там же, с. 387]. Заметим в скобках, что тема превентивности активно используется медициной XXI в., но в совершенно ином контексте. Будучи составной частью PPRM (предиктивно-превентивная и персонализированная медицина), превентивность понимается как предупреждение болезней на основе расшифровки генетического кода человека. Идеи Хайдеггера получили свое подтверждение и развитие в 70-е гг. XX в. в рамках движения против медиализации

жизни. Лидеры движения, и прежде всего И. Иллич, отмечают, что медицина в условиях буржуазного общества превратилась по сути в экспертную, ситуативно-операциональную деятельность, которая не исцеляет, а подавляет человека, поскольку не позволяет ему самостоятельно выбрать свой путь, а значит быть свободным. Медицина принуждает людей становиться зависимыми от нее и отучает брать на себя ответственность за собственную жизнь. Для Хайдеггера «...способность-быть-больным связана с несовершенством самого человеческого существа» [там же, с. 232]. На наш взгляд, здесь акцентируется момент целостности человеческого существа, подчеркивается гуманитарная наполненность самого проявления заболевания. У болезни неоднозначно соматический медицинский план, и «проходить» она должна не только по «узко медицинскому», естественно-научному ведомству. Это прямой призыв к взаимодействию широкого спектра специалистов-гуманитариев – психологов, социологов, культурологов, юристов в лечении болезни. Хайдеггер прямо заявляет: «Мы занимаемся психологией, социологией, психотерапией для того, чтобы помочь человеку достичь целей адаптации и свободы в самом широком смысле. Это касается одновременно и медиков, и социологов, поскольку все социологические и все болезненные нарушения отдельного человека являются нарушениями адаптации и свободы» [там же, с. 229].

Хайдеггер видел смысл своих занятий с психотерапевтами и в возможности еще раз противопоставить свое собственное уникальное понимание человека естественно-научному позитивистскому истолкованию. Предпринимая критику метода психоанализа З. Фрейда, который, по мысли Хайдеггера, как раз принадлежит всецело естественно-научной традиции, он критикует саму возможность причинного (каузального) объяснения феномена человека. «Психоаналитическая история жизни никакая не история, а натуралистическая каузальная цепочка, цепочка причин и следствий, да к тому же еще и сконструированная» [там же, с. 232]. Он противопоставляет методы естественных и гуманитарных наук в понимании человека. Для Хайдеггера очевидна недопустимость сведения сущности человека к причинам и законам. Хайдеггер выступает против редукции человека до его научного объяснения причинно-следственными связями. Подобное низведение человека до законов означает объективацию человека, превращение человека в объект в ряду объектов, потерю человеком высшего и наиважнейшего качества и индивидуальности. Современная стандартизированная доказательная медицина, не только психотерапия, базируется на научном (объектном) подходе как на теоретическом (диагностика), так и на практическом уровне (терапия). С точки зрения Хайдеггера, призвание медицины в том, чтобы вернуть человеку его свободу, его утраченные в болезни возможности. Сделать это может не каузальная, причинная, естественно-научная медицина, а медицина новая, мотивационная, дескриптив-

ная, описательная, феноменологически-герменевтическая, в основе своей глубоко гуманитарная. Ибо для Хайдеггера человек – это всегда *история* человека, история его жизни, рассказанная другому человеку. Ссылаясь на Гёльдерлина, Хайдеггер утверждает: «Поскольку мы суть разговор, бытию человека принадлежит бытие-с» (Mitsein) [там же, с. 207]. «Бытие-с» может быть истолковано как сущностная соотнесенность с Другим. «Отношение к...» (Beziehung zu), «быть в отношении-к...», характеризует сущность человека» [там же, с. 227]. «Бытие-с» указывает на совместность, со-бытийность. В процессе терапии это и со-бытийность терапевта и пациента. В словах о значимости истории жизни человека и пациента, на наш взгляд, кроется исток интереса к нарративному подходу во врачевании, активно используемому современной психотерапией (М. Эриксон, М. Уайт, Д.Б. Эрон, Т.У. Лунд и др.). Суть его заключается в вовлечении в терапию описания пациентом своего собственного опыта истолкования и переживания болезни [1].

Очевидно, медицина для М. Хайдеггера отнюдь не область естествознания, а наиважнейшая область человекознания – способ постижения человека, прикладная философская антропология, практическая философия. Хайдеггер убежден, что «медицина нуждается в том, чтобы искать сущностную возможность человеческого бытия. Когда основания исследуют в каузально-генетическом смысле, то от человека заранее отказываются, упуская вопрос о том, что же такое человек» [5, с. 271].

В своих размышлениях о роли врача во врачевании, о подходах в лечении Хайдеггер отмечает важность такого отношения врача к пациенту, при котором пациент выступает для врача как субъект диалога, а не только как объект манипуляций и исследовательских изысканий. Хайдеггер настаивает на том, что помимо объективно-научно-диагностической врач должен занять по отношению к пациенту гуманитарную позицию. В этой гуманитарной позиции, которая по сути персонцентрированная, по мысли Хадеггера, «самому врачу надо как бы отступить и позволить другому человеку быть. Это совсем другие способы поведения, которые со стороны никак нельзя различить. Здесь заложена основа экзистенциального различия между домашним врачом и заведующим отделением в клинике. Характерно, что домашние врачи – вымирающий вид» [там же, с. 288–289]. Сегодня, к сожалению, врачи – это инженеры, менеджеры, технологи, но только не гуманитарии, «позволяющие пациенту быть». Вместо диалога – «схема лечения», вместо индивидуального подхода – «стандарт». Хайдеггеровское врачебное «бытие-с» как условие самораскрытия жизненного мира пациента, его собственного человекобытия в условиях триумфа биомедицины становится все более и более проблематичными. Для Хайдеггера важно, что гуманитарная позиция врача проступает именно тогда, когда сам врач проникается пониманием, что перед ним не объект, а субъект. «...Если врач сам себя понимает так, словно он способствует излечению некото-

рого объекта, то человеческое бытие и бытие-с отсутствуют» [там же, с. 288–289]. Целью врача является деятельная помощь, которая отнюдь не ограничивается техническими приемами и навыками: «При врачебном желании помочь необходимо принимать во внимание, что речь идет об экзистировании, а не о функционировании чего-то. Если намерение касается лишь последнего, то Dasein(y) не оказывается никакой помощи. А цель состоит в этом» [там же, с. 232]. Исцеление станет возможным только благодаря совместным усилиям врача и пациента, их сложнейшей работе-общению на уровне внутренних жизненных миров.

Позиция врача в отношениях с пациентом, по Хайдеггеру, неотделима от заботы. Врач призван заботиться о пациенте как Другом, но эта забота должна быть особого рода. Важно различать по отношению к пациенту две разные заботы. Одна возможная забота – это забота замечающая, подавляющая (возможно даже удушающая) заботу самого пациента о нем самом. Другая возможная забота – забота помогающая, развивающая, оберегающая, т. е. восстанавливающая заботу пациента в ее основных жизненных функциях. Эта забота и есть собственно экзистенция врача, восстанавливающая экзистенцию пациента. Задача врача лечить экзистенцию человека, т. е. возвращать человеку его заботу о самом себе. Врач своей заботой-при (своим бытием-с) возвращает человеку целостность во всех аспектах его бытия [4, с. 11]. По Хайдеггеру, исцеление есть то, что приводит человека к самому себе. Врач – это не только профессионал, врачевание есть нечто большее, чем просто применение теоретического знания на практике. Искусство исцеления не есть и сумма технических приемов, как в случае ремесла, это особое искусство. И сам Хайдеггер по отношению к участникам семинаров, по словам М. Босса, выступал в роли врача, чья «самоотверженно любящая забота, заступническая, освобождала Другого для него самого» [5, с. 2].

Врач – это «слушающий» человека, который рассказывает врачу свою экзистенцию. Через говорение, рассказ историй проявляет себя экзистенция человека. Хайдеггер согласен с греками: человек есть живое существо, у которого есть речь [там же, с. 147]. Посредством слушания-говорения происходит совместное возвращение исцеления врачом и пациентом.

Хайдеггер последовательно выступает против технологизации и механизации терапии. Врачи не роботы, не компьютеры, а они должны быть философски настроенными людьми. «Мы крайне нуждаемся в *думающих* врачах, которые не намерены уступать свои позиции научным техникам» [там же, с. 160]. В этом Хайдеггер не согласен с Т. Исключем, который выступал за технологизацию решений врача и стандартизацию терапии. Таким образом, врачевание в образе Хайдеггера предстает как встреча заботящегося, слушающего, думающего, философски настроенного врача и страдающего, утратившего свободу, ущербного в своей экзистенции и заботе о себе пациента.

Сегодняшние психотерапевты – поклонники и продолжатели идей Хайдеггера считают, что позиция врача-психотерапевта по отношению к своему пациенту – это позиция проводника и сопровождающего. «Он в самом прямом смысле этого слова заботится о своем пациенте. Причем забота эта должна быть не замещающей (вместо пациента), а предупреждающей и оберегающей. В своей предупреждающей, упреждающей, забегающей вперед заботе психотерапевт должен быть впереди своего пациента на несколько шагов, однако он не должен стремиться полностью оградить его от опасности (иногда даже наоборот). Он лишь следит за тем, чтобы встреча с опасностью привела пациента не к разрушению, а к рождению новой бытийной структуры, а в конечном итоге – к онтологической зрелости. Проще говоря, психотерапевт ведет пациента навстречу его (пациента) собственной сути, при этом у терапевта нет четкого образа, чем конкретно эта суть должна быть [4].

Рождаемый в XXI в. на наших глазах в муках междисциплинарных усилий концепт гуманитарной медицины направлен на сохранение за медициной человеческого лица. Результатом этой работы является постепенное оформление контуров холистической, синтетической медицины. И этот проявляющийся образ в чем-то возрождает новый старый образ медицины человека, в общих чертах сложившийся не в последнюю очередь благодаря М. Хайдеггеру. Гуманитарная медицина в основании своем содержит парадигму понимания пациента как личности, лечения как сотворчества, болезни как потери в свободе. Хайдеггеровская трактовка медицины оказывается гуманитарной по нескольким основаниям. Во-первых, имеют место прямые смысловые отсылки: акцент на слове, говорении, рассказе, истории. Во-вторых, в последовательном и принципиальном антиредукционизме. Следует отметить, однако, что критика научного подхода к человеку в медицине как врачевании выступает у него как отрицание роли науки в медицине вообще, поскольку для гуманиария Хайдеггера наука – это измерение, вычисление, управление и, в конечном счете, – манипулирование человеком. Он предлагает медицине (в частности, психотерапии) отказаться от каузального метода и предлагает свой особый метод врачевания, основанный на феноменологии (метод понимания мотивации, метод описания). Современная медицина, чтобы соответствовать вызовам эпохи должна осуществить синтез феноменологического и научного подходов. Только научность сама должна быть на уровне идеалов постнеклассической рациональности, т. е. в её содержании уже должны присутствовать ценности милосердия, справедливости, свободы.

Список литературы

1. Аверкина Е.И. Гуманитарное пространство медицинского дискурса // Философские науки. 2014. № 12. С. 110–117.

2. Артеменко Н. Диалог философии и психиатрии: теория vs практика. По страницам «Цолликоновских семинаров» М. Хайдеггера // Философия и психотерапия. 2014. С. 109–127.
3. Власова О.А. Философские проблемы феноменологической психиатрии. Курск: Курский государственный университет, 2007. 206 с.
4. Летуновский В.В. «Этика присутствия» и другие эссе. М.: Академический проект, 2014. 239 с.
5. Хайдеггер М. Цолликоновские семинары. Вильнюс: ЕГУ, 2012. 406 с.

**HUMANITARIAN PARADIGM OF HEALING
(RETURNING TO MARTIN HEIDEGGER'S ZOLLIKON
SEMINARS)**

E.I. Averkina

Moscow State Medical and Dental University named after A.I.Evdokimov, Moscow

This article analyzes the influence of the existential-phenomenological tradition of philosophy on medicine, philosophy of medicine, and biomedical ethics. The dialogue of Martin Heidegger with the psychiatrists of Zollikon actualizes the problem of maintenance of medicine as healing, the effectiveness of individual therapy, the uniqueness of the life-world of a patient.

Keywords: *humanitarian medicine, holism, patient, life-world, reductionism, existence, healing, caring.*

Об авторе:

АВЕРКИНА Елена Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, биомедицинской этики и гуманитарных наук ГБОУ ВПО «Московский государственный медико-стоматологический университет имени А.И. Евдокимова», Москва. E-mail: elena.averkina@list.ru

Author information:

AVERKINA Elena Ivanovna – Ph.D., Associate Professor of the Department of Philosophy, Biomedical Ethics and Humanities, Moscow State Medical and Dental University named after A. I. Evdokimov (MSMSU), Moscow. E-mail: elena.averkina@list.ru

УДК 1 (091)

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ПСИХОАНАЛИЗ: ПРОБЛЕМА СИНТЕЗА В ФИЛОСОФИИ ЭРИХА ФРОММА

А.В. Гнедько

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Синтез психоаналитических и экзистенциальных идей в рамках философии Эриха Фромма заслуживает особого внимания. Ведь подобное единство фрейдовской психологии и экзистенциальной мысли (не только у Фромма) привело к образованию новой психоаналитической философии – экзистенциального психоанализа. Данная система оказала большое влияние на общественное сознание западного общества и современную философию.

Ключевые слова: *экзистенциализм, психоанализ, экзистенциальные дихотомии, бессознательное, отчуждение.*

Психоанализ и экзистенциализм

Взаимодействие экзистенциализма и психоанализа обусловлено рядом причин. Во-первых, многие экзистенциалисты, например Жан-Поль Сартр, критически переосмысливая учение Фрейда, тем не менее заявляли о своей приверженности его психоаналитическому методу. Во-вторых, многие западные теоретики указывают на связь между психоанализом и экзистенциализмом. Экзистенциализм во многом порожден кризисом мысли конца XIX–начала XX вв. и уходит корнями в ту же эпоху, что и психоанализ. Эти два течения выросли из одной исторической реальности. Они стали ответом на психологический и духовный кризис культуры той эпохи. Фромм характеризует экзистенциализм как течение, порожденное самим человеческим существованием, возникшее из чувства одиночества, разочарования и тревоги. Реакцией на эти чувства и стали психоанализ и экзистенциализм. Таким образом, общая историческая реальность и попытка преодолеть общие проблемы порожденные кризисом, возможно, способствовали взаимодействию этих двух направлений. Однако их взгляды на человека находятся в разных плоскостях. Это стало причиной критики психоанализа со стороны экзистенциальной и гуманистической философии, а также сомнений насчет наличия внутренней связи между ними. Главное расхождение заключается в том, что у Фрейда человек рассматривается как некая биологическая машина. Психоанализ же основан на утверждении жесткого детерминизма поведения человека, сводя всю суть человеческого бытия к универсальным законам. Экзистенциализм отвергает биологизм и детерминизм психоанализа. Постулируя, что человек обладает свободой воли, экзистенциалисты исходят из утверждения, что изначальная природа не определяет его личность.

Эта теоретическая проблема нашла свое отражение и в философии Эриха Фромма. Он сумел совместить психоанализ и экзистенци-

альное мышление. Или, точнее будет сказать, переосмыслил психоанализ с экзистенциальных и гуманистических позиций.

Фромм в духе экзистенциализма отрицает биологизм классического психоанализа, который рассматривает человеческое бытие как природную данность, как набор универсальных влечений, рефлексов. Человек рассматривается им как существо становящееся, находящееся в процессе становления, изменения. Философ считал человеческую природу обусловленной главным образом исторически, не преуменьшая при этом роли биологических факторов. Процесс изменения и становления человека связан, по его мнению, с историческим процессом и изменениями в обществе. «Человеческая натура, – констатирует Фромм, – это не сумма врожденных, биологически закрепленных побуждений, но и не безжизненный слепок с матрицы социальных условий; это продукт исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами» [4, с. 12].

Фромм трактует человеческое существование как противоречивое, что во многом роднит его с экзистенциализмом [2, с. 228]. Это противоречие кроется в его двойственной природе. Человек, с одной стороны, часть природы, с другой стороны, оторван от неё. Фромм пишет, что разум и самосознание человека нарушают его животную гармонию с миром, природой [8, с. 20]. Во-первых, разум порождает проблему смысла жизни. Он заставляет человека заниматься постоянным поиском смысла, цели своего существования. Однако ограниченность познания приводит его к постоянному поражению и делает эти поиски бесконечными. Во-вторых, человек, будучи наделен разумом, в отличие от животного осознает свое одиночество, изолированность от мира, заброшенность. И тот факт, что он смертен. Данный факт накладывает отпечаток на всё его существование. Кроме того, смертность человека ограничивает возможности реализовать все заложенные в нём способности и силы. «Разум, счастливый дар человека – и его проклятие; он заставляет его вечно трудиться над разрешением неразрешимой дихотомии» [8, с. 20]. Итак, эти противоречивости и проблемы человеческого существования Фромм называет экзистенциальными дихотомиями. Они возникают в результате утрачивания человеком инстинктивных связей с природой. Сама жизнь человека порождает эти дихотомии. Трагический драматизм жизни, по мнению Фромма, заключается в том, что эти дихотомии неразрешимы – ни практически, ни интеллектуально. Эти противоречия, по мнению Фромма, человек не может аннулировать, но реагирует он на них различными способами соответственно его характеру и культуре [8, с. 21]. Ход человеческой истории порожден наличием разума, побуждающего человека развиваться и творить собственный мир, в котором он может чувствовать себя в согласии с собой и с окружающим миром.

Таким образом, подобная «дисгармония человеческого существования порождает потребности, выходящие за пределы животных

потребностей. Эти потребности выявляются в ходе эволюции человеческой культуры, они вырастают из наших попыток раскрыть смысл своего существования. Экзистенциальные потребности, происходящие из самого человеческого бытия – это стремление к единству и гармонии, поиск смысла жизни, самоидентификация и самореализация, преодоление отчуждения.

Однако общество порождает социокультурные условия, которые подавляют личностные потребности и творческие устремления человека. Тем самым порождая такие социальные неврозы, как одиночество, страх, отчуждение, тревога. Эти неврозы рассматриваются Фроммом, с одной стороны, в экзистенциальной плоскости как характеристики онтологической природы человека, вызванные его экзистенциальными потребностями. А с другой стороны, как социально обусловленные факторы. Фромм не отвергает психоанализ, а лишь реформирует его. Он переносит внимание с внутриспсихических процессов на межличностные. Тем самым он подчеркивает большую роль социокультурных факторов в формировании личности, которые не учитывал Фрейд. С его точки зрения, неврозы – это симптомы морального поражения человека. Во многих случаях невротический симптом – это конкретное выражение морального конфликта, с которым сталкивается человек. Невроз можно рассматривать, во-первых, как неудачную попытку разрешения конфликта между экзистенциальными стремлениями человека и его непреодолимой внутренней зависимостью. Во-вторых, как патологическую реакцию на социальные условия. Все страсти и стремления человека можно рассматривать как попытки разрешить проблему его существования или, другими словами, попытки избежать психического нездоровья [6, с. 19].

И здесь Фромм обращается к психоанализу, поскольку, в отличие от философии только психоанализ имеет конкретную методику преодоления неврозов и «исцеления души». Однако классический фрейдовский психоанализ, в котором неврозы обусловлены физиологическим фактором, явно не стыкуется с экзистенциальной направленностью философии Фромма. Встаёт вопрос об интеграции психоанализа и философии.

Особенности реформированного психоанализа Фромма

Поэтому, отталкиваясь от психоаналитических концепций З. Фрейда, Э. Фромм пересмотрел те из них, которые отражали механистический взгляд на природу человека, осуществив реформирование и развитие идей классического фрейдизма под влиянием экзистенциальных, гуманистических идей.

Прежде всего, Фромм реформировал стержневую идею психоанализа – теорию о бессознательном. Итак, в классическом психоанализе бессознательное представлено как сфера психических сил человека, имеющая чисто физиологическое происхождение. В данном случае мотивы всех человеческих поступков носят биологический характер. Неврозы же есть следствие подавленных сексуальных влечений,

наследственных инстинктов. «Фрейд рассматривал человека как закрытую систему, управляемую стремлением к самосохранению и половым влечением» [7, с. 19]. Он совершенно не учитывал степень влияния внешних социокультурных факторов, заиклившись на действии внутренней природной доминанты.

Оставаясь на базе бессознательного, Фромм дал свою трактовку его природы. Отвергнув биологическое понимание бессознательного Фрейдом, Фромм пришел к выводу, что в понимании специфики бытия человека следует исходить не из индивидуального бессознательного (Фрейд) и не из коллективного (Юнг), а из социального бессознательного. По мнению Фромма, социальное бессознательное – это те идеи, настроения, переживания человека, нормы и правила его поведения, которые сформированы под влиянием общества. Наследуемые психофизические свойства, темперамент, инстинкты лишь в малой мере детерминируют способ взаимоотношения человека с миром.

Фромм расширил границы и изменил природу бессознательного. Фромм пишет, что бессознательное отражает всю универсальную суть человека. «Являясь вместилищем всех человеческих начал, оно олицетворяет в нем растение, животное, весь его дух. Оно содержит в себе его прошлое – от зарождения человеческой цивилизации, и его будущее – вплоть до того дня, когда человек, реализовав весь свой потенциал, естественно сольется с природой» [5, с. 17].

У Фромма бессознательное становится не только сферой влечений и инстинктов, но и вместилищем всех способностей человека, источником творческого потенциала, сферой экзистенциальных стремлений человека, направленных на его самореализацию.

Данные идеи Фромма автоматически исключают и другую теорию Фрейда об антагонизме между человеческой сущностью и культурой. У Фрейда человек от природы бесчеловечен, он полностью зависим от своей животной природы. Это отражается в его теории Эрос и Танатос. Он считает, что влечение к смерти и саморазрушению – это природные данности человека. Влечение к смерти (разрушение, агрессия) направлено на устранение всех напряжений, создаваемых жизнью. Несмотря на возможность контроля над бессознательным со стороны «я», экзистенциальная трактовка свободы воли у Фрейда исключена, так как воля имеет глубоко эгоистичный характер (эгоизм – главная побуждающая сила в человеке), т. е. мотивы этой воли также проистекают из физиологических факторов (инстинкт самосохранения). Поэтому, по Фрейду, социальные барьеры – вынужденная необходимость, ведь они сдерживают природные стихии человека и тем самым способствуют формированию цивилизованного общества. Но обратной стороной этого являются неврозы, вызванные подавлением природной данности человека [4, с. 7]. Фрейд считал, что по мере развития цивилизации процесс вытеснения инстинктов будет идти все дальше и дальше и история общества превратится в один

большой невроз [1, с. 16]. Но все, что остается человеку, по Фрейду, это смириться с существующим положением, так как он не в силах преодолеть этот жизненный антагонизм [там же, с. 17]. Психоанализ же как раз должен помочь человеку в этом, так как он направлен на укрощение страстей и адаптацию человека к социальным и культурным нормам.

Но если у Фрейда человек от природы бесчеловечен, то, по мнению Фромма, в природе человека заложены гуманистические устремления. А общество, наоборот, объявляется им бесчеловечным, т. к. оно подавляет и угнетает человека. Фромм выступает против фрейдистского антагонизма человеческой сущности и культуры. Он преобразует бесчеловечное «оно» в бессознательное с человеческим лицом. Он выводит бессознательное как источник всех творческих сил человека, источник любви. «С его точки зрения, все формы любви – это активные силы, внутренне присущие бессознательной психике человека» [3, с. 210].

Фромм пишет, что капиталистический мир с его ценностями и установками подавляет скрытый в бессознательной сфере потенциал. Психологические последствия капитализма, утверждает Фромм, носили двойственный и противоречивый характер. С одной стороны, они дали ощущение свободы, независимости, а с другой стороны, привели к обезличиванию и отчуждению человека. «При капитализме, – считает он, – экономическая деятельность, успех, материальная выгода становятся самоцелью» [4, с. 47]. Уделом человека стала работа, направленная на рост экономики и накопление капитала. Человек, по его мнению, перестал жить своей собственной жизнью, потерял себя. «Он стал винтиком огромной машины – важным, если он обладает большим капиталом, и не важным, если у него нет капитала, – но при этом он всегда остается винтиком, служащим какой-то посторонней цели» [3, с. 128]. Человек стал просто объектом, вещью, среди других, винтиком системы. Он оторвался не только от общественного производства, но и от самого себя. Итогом этого стало отчуждение.

В экзистенциализме проблема отчуждения трактуется в основном как онтологическая. Не только внешний мир отчужден от человека, но и само человеческое бытие оказывается отчужденным. Он не может преодолеть отчуждение, так как природа самого человека заключается в «абсурдности», «ничто», «свободе». Преодоление этого отчуждения также невозможно, ведь попытки единения и интеграции в общество ведут к конфликтам и потере автономности. Фромм рассматривает проблему отчуждения в неразрывной связи с социально-экономическими основами общества. Он считает, что человек может преодолеть отчуждение. Это связывается им с изменениями психодуховных ориентаций индивида, что должно способствовать изменению социального характера и в будущем созданию общества, основанного на принципах гуманистической этики. Таким образом, Фромм говорит о частичном разрешении экзистенциальных дихотомий, что связано как раз с раскрепощени-

ем тех самых внутренних способностей человека, заложенных в бессознательном [2, с. 229]. Кроме того, в отличие от экзистенциалистов Фромм считал, что люди могут быть автономными и уникальными, не теряя при этом ощущения единения с другими людьми и обществом. Он называл вид свободы, при которой человек чувствует себя частью мира и в то же время не зависит от него, позитивной свободой. Фромм считал, что есть два пути преодоления отчуждения, одиночества, страха, либо избавление от всякой свободы, конформизм, потеря автономности, либо переход от негативной к позитивной свободе [4, с. 59]. Но чаще всего человек ищет различные способы (психологические механизмы) бегства от негативной свободы [3, с. 135]. Эти механизмы, по мнению Фромма, автоматически возникают вследствие действия иррациональной насильственно навязанной мотивации. Эти бессознательные мотивации порождены травмирующим воздействием капитализма. Существует много таких типов насильственно навязанных механизмов, но Фромм подробно рассматривает только три из них: мазохизм – садизм, стремление к разрушению и конформизм автомата. Капитализм порождает невротические, иррациональные, непреодолимые чувства, поступки и мысли. Иррационально-компульсивная невротическая деятельность направлена лишь к фиктивному бегству от последствий капитализма, но не преследует цели изменить его. В итоге, возвращаясь к понятию позитивной свободы, Фромм предлагал другой путь преодоления отчуждения. Это путь морального совершенствования, большую роль в котором должен был сыграть новый социально ориентированный психоанализ. Психоанализ, с точки зрения Фромма, должен, с одной стороны, помочь человеку выявить свои врожденные инстинкты, влечения, помочь разобраться в себе. С другой стороны, открыть скрытые в бессознательном творческие силы, раскрыть весь потенциал человека.

Такая самореализация, по мнению Фромма, способствует достижению позитивной свободы, что заключается в спонтанной активности всей целостной личности человека. «Предпосылкой такой спонтанности являются признание целостной личности, ликвидация разрыва между “разумом” и “натурой”, потому что спонтанная активность возможна лишь в том случае, если человек не подавляет существенную часть своей личности, если разные сферы его жизни слились в единое целое» [4, с. 104].

Слившись с миром в акте спонтанной реализации своей жизни, индивид обретает уверенность. Позитивная же свобода означает полную реализацию способностей индивида, дает возможность жить активно и спонтанно [4, с. 106].

В подобных взглядах, несомненно, прослеживается влияние мистицизма и особенно дзен-буддизма. Фромм, как и философия дзен, утверждает, что рациональное мышление не способно постичь единство мироздания, т. к. сама его природа противоречива. Разум находится на уровне противоположностей и многообразия объектов этого мира. Ре-

альность же находится вне мышления и сознания [3, с. 213]. «Человеческое мышление, – считает Фромм, – воспринимает реальность в противоречиях», и поэтому «человек способен познать только отрицание, но никогда не утверждение самой конечной реальности» [там же, с. 214]. Таким образом, по мнению Фромма, разум не способен помочь человеку преодолеть экзистенциальные дихотомии. Ограниченность рационального познания, а также стремление заполнить «безосновательность» свободы экзистенциалистов привели его к изучению психологических аспектов восточного мистицизма.

В книге «Психоанализ и дзен-буддизм» Фромм сопоставляет психоаналитический метод и дзен. Главная цель в дзен это – достижение просветления (сатори), что означает освобождение разума и постижение истинной природы, обретение свободы и достижение гармонии с миром. Похожую цель преследует и психоанализ. Цель психоаналитических методов состоит в познании и раскрытии сил, заложенных в потаенных уголках бессознательного. Просветление (сатори в дзен-буддизме) рассматривается у него как расширение сознания или трансформация бессознательного в сознательное (осознавание бессознательного). Под влиянием дзен-буддизма бессознательное становится основой жизненных сил человека, местопребыванием подлинной человеческой сущности. Характеризуя такое просветление, Фромм пишет: «Преодоление вытеснения и отчуждения от самого себя и, как следствие, от другого индивида означает осознание бессознательного, т. е. пробуждение, расставание с иллюзиями, заблуждениями и ложными представлениями и адекватное восприятие действительности. Осознание ранее неосознанного совершает в человеке внутренний переворот» [5, с. 42]. Осознавая бессознательное, человек расширяет область своего сознания, постигает реальность, т. е. приближается на интеллектуальном и эмоциональном уровне к истине. Возможно, именно это переживание дзэн – буддисты определяют как «просветление» [5, с. 26]. В результате человек обретает ту позитивную свободу и спонтанную естественность, о которой писал Фромм.

Таким образом, Фромм отверг фрейдистские представления о человеке как о биологически детерминированном существе. Его экзистенциальный подход заключался в том, что в отличие от Фрейда, который представлял человека закрытой системой («вещью в себе»), Фромм представил сущность человека в неразрывной связи с миром и другими людьми. Он показал, что основной подход к изучению человеческой личности должен состоять в понимании отношения человека к миру, к другим людям, к природе и к самому себе. Им проводится мысль, что человеческое существо постоянно меняется и его невозможно понять с помощью принципов заданности, детерминизма поведения. Человека можно постигнуть только посредством осознания специфики его существования, т. е. экзистенциально [1, с. 45]. Другой экзистенциальный мотив его тео-

рии – это представление о человеке как существе противоречивом, обладающем двойной природой. Проблема сущности человека понимается Фроммом как глубинное экзистенциальное рассогласование.

Тем не менее Фромм стремится найти способы разрешения дихотомий человеческого существования, ликвидации различных форм отчуждения. В отличие от экзистенциализма, Фромм говорит о возможности преодоления отчуждения.

Отвергнув биологизм Фрейда, он переосмыслил природу бессознательного. Его бессознательное – не только подавленная сексуальность, это сфера всех потенциальных сил человека, источник творческой энергии. Частичное разрешение экзистенциальных дихотомий Фромм связывает с раскрепощением внутренних способностей человека к любви, вере и размышлению. Это конечном счете осознание человеком неподлинности своего существования в обществе тотального отчуждения, реализация им своей сущности и обретение «самости» вместо «мнимого Я». Подобная жизнеутверждающая теория отвергает не только представления Фрейда о прочности человеческой природы, но и моральный релятивизм экзистенциализма.

Таким образом, под влиянием экзистенциальных и гуманистических идей Фромм значительно расширил границы психоанализа. Фрейдский психоанализ направлен на равновесие, адаптацию и конформизм. Экзистенциальный психоанализ Фромма – это метод, направленный на раскрытие потенциальных человеческих способностей и избавление от иллюзий, которые формирует дегуманизированное общество. Это движение в сторону изменения человека и общества против конформизма, отчуждения и автоматизации человека.

Список литературы

1. Добреньков В.И. Психоаналитическая социология Эриха Фромма. М.: Альфа-М, 2006. 448 с.
2. Лейбин В.М. Психоанализ и философия неотрейдизма. М., 1997. 246 с.
3. Уэллс Г. Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму. Москва, Издательство «Прогресс», 1968. 290 с.
4. Фромм Э. Бегство от свободы. Москва: Аст, 2011. 288 с.
5. Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ. М.: АСТ, 2011. 160 с.
6. Фромм Э. Здоровое общество. М.: Аст, 2006. 544 с.
7. Фромм Э. Кризис психоанализа / перевод П.С. Гуревич. М.: Аст, Полиграфиздат, 2010. 256 с.
8. Фромм Э. Человек для самого себя. М., 1992. 320 с.

**EXISTENTIALISM AND PSYCHOANALYSIS: THE PROBLEM OF
THEIR SYNTHESIS IN ERICH FROMM'S DOCTRINE CONCEPT
OF ERICH FROMM**

A.V. Gnedko

Tver State University, Tver

The synthesis of psychoanalytic and existential ideas within Erich Fromm's philosophy deserves special attention. In the perspective of establishing unity of Freudian psychology and existential thought (Fromm is one of the protagonists of this theoretical trend), the formation of the new psychoanalytic philosophy – existential psychoanalysis became a significant intellectual event of the 20-th century culture. This trend of thought had a great impact on the public consciousness of Western society and contemporary philosophy.

Keywords: *existentialism, psychoanalysis, existential dichotomies, unconscious, alienation.*

Об авторе:

ГНЕДЬКО Андрей Владимирович – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: andrewklin_86@mail.ru

Author information:

GNEDKO Andrey Vladimirovich – Ph.D. student of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: andrewklin_86@mail.ru

УДК 165.0

АЛЬТЕРНАТИВА ДЕОНТОЛОГИЗМА И КУЛЬТУРОЦЕНТРИЗМА В ИСТОЛКОВАНИИ СОЦИАЛЬНОЙ ЛЕГИТИМАЦИИ

А.А. Сладкова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

В статье оценивается влияние деонтологической стратегии Канта и культуроцентристской стратегии Гегеля на воззрения представителей либерализма и коммунитаризма по решению проблемы социальной легитимации. Автор в качестве альтернативы деонтологизма и культуроцентризма в истолковании проблемы социальной легитимации рассматривает, осуществленный Ю. Хабермасом, синтез деонтологически-правового и культуроцентристского подходов.

Ключевые слова: *деонтологическая стратегия, коммунитаризм, культуроцентризм, либерализм, социальная легитимация.*

Проблема социальной легитимации подвергалась дискурсивному осмыслению многими представителями философской мысли. Так, предпринимались попытки изменения институциональной сферы социума, происходила смена парадигм развития общества и ценностных ориентиров, предлагались целостные концепции и модели по стабилизации общества и нахождению баланса публичных и частных интересов при конструировании политических и социальных институтов.

Наиболее значимыми разработками по проблеме социальной легитимации в западной философии второй половины XX – начала XXI в. явились концептуальные стратегии, выработанные представителями либерализма, коммунитаризма и либерального коммунитаризма.

Сторонники либерализма (Д. Ролз, Р. Дворкин и др.) в поиске путей укрепления институтов демократии и основ правового государства, а также преобразования социальной действительности используют деонтологическую стратегию Канта. Коммунитаристы же (А. Макинтайр, Ч. Тейлор, М. Сандел и др.) опираются на историцизм Гегеля, формируя культурно-историцистскую платформу интерпретации социальной легитимации.

Гегель с опорой на историцистскую платформу культивирует ценности и традиции определенного народа, необходимые для формирования социального порядка и основ его легитимации. Личность при этом рассматривается как составная часть общества, а не основное звено.

Кант, используя деонтологическую стратегию, отводит индивиду решающую роль в построении «всеобщего правового гражданского общества», посредством выработки единых, универсальных правовых принципов как фундамента для общественного развития.

Сторонники либерализма вслед за Кантом отводят ведущую роль в преобразовании социальной действительности разумному индивиду, а поэтому априори способному к моральным действиям. Постулат индивидуализма апеллирует к тому, что члены общества как разумные существа самостоятельно выбирают ценности, которые, на их взгляд, ведут к моральности действий.

В представлениях же коммунитаристов ценности, которые используют индивиды в качестве ориентира своих действий, формируются и утверждаются обществом в целом.

Серьезным недостатком рассуждений Канта, а вслед за ним и Ролза, опирающихся на деонтологическую установку и атомизм личности, является игнорирование исторического опыта, а как следствие – порождение проблемы соотнесения идеальной модели правового государства с социально-политической реальностью.

В поисках решений проблемы социальной легитимации коммунитаристы апеллируют к отказу от всеохватывающих социальных форм, восстановлению высшего статуса сообщества и признанию его ценностей, при этом они предполагают наличие формирующей и тотализирующей функции сообщества по отношению к личности.

Коммунитаристы считают, что, только являясь участником этнического, языкового, культурного сообщества, человек способен обрести и сформулировать принципы справедливости, которые возможно реализовать на практике. В сообществе действуют конкретные и всеобщие ценности и традиции, функционируют моральные установки, а также существует общая концепция блага, все эти элементы должны найти свое воплощение в концепции справедливости, которая, в свою очередь, должна выступить основанием легитимации действующего социального порядка.

В разрез таким рассуждениям Ролз полагает, что в современных условиях ценностно-культурного плюрализма только всеобщий принцип равноправия во всех сферах общественной жизни может выступать нормативным ориентиром для конструирования справедливых политических и социальных институтов.

Один из наиболее влиятельных представителей современного коммунитаризма А. Макинтайр не принимает идеи либерализма о приоритете личных интересов индивида перед общественными, последние, по мысли философа, должны быть «критерием для определения степени справедливости, степени добродетели человека» [3, с. 188]. В данном аспекте, в отличие от рассуждений представителей либерализма, Макинтайр полагает, что «для развития общества недостаточно формальной справедливости, основанной на праве, необходимо развивать нравственные качества человека, думающего о благе общего» [4, с 157].

Опираясь на гегелевскую концепцию историцизма, Макинтайр полагает, что индивид должен в своем социальном поведении воплотить то, что уже существует как нравы общества, в данном случае исчезает

противостояние сущего и должного, характерного для кантианской трактовки сути морали, поскольку в философии Канта мораль взывает к должному, которое не существует и подлежит воплощению в реальность [1, с. 116].

Коммунитаризм обосновывает легитимацию социальных отношений через систему ценностей, соотнося их с реальными практиками общества и с соответствующим определенным социокультурным контекстом.

Человек, с точки зрения коммунитаристов, это продукт воспитания, критерии которого задаются отдельными социальными группами единого общества. Нередко набор добродетелей социальных групп различен. Поэтому представляется проблематичным, построение общей концепции блага, формирование общеобязательных норм и единого способа регулирования социальных отношений. Если всё-таки такие единые нормы будут выведены, то как они будут коррелировать с ценностями? Получается, что культивирование моральных ценностей возможно лишь в определенной ситуации, опираясь на принятые в обществе стереотипы поведения в конкретную историческую эпоху. Таким образом, принцип универсальности исключается. На наш взгляд, теоретические положения коммунитаризма также не лишены недостатков, в основном связанных с практической реализацией.

Таким образом, представители либерализма ориентируют на построение общественных отношений и институтов с опорой на нормативную стратегию, а коммунитаристы в выборе основы общественного порядка апеллируют к моральным принципам и добродетелям, обусловленным социокультурной средой существования индивида.

Решение современных проблем общественного устройства и легитимации политических и социальных институтов возможно посредством интеграции деонтологической программы Канта и историцизма Гегеля, а также синтеза деонтологическо-правовой конструкции либеральной теории и культуроцентристской установки коммунитаристов.

Синтез этих программ и установок развивается представителями либерально-коммунитаристской теории. Наиболее ярким мыслителем этого направления является немецкий философ Ю. Хабермас, предложивший в качестве теоретико-методологической платформы государственного и общественного развития разработанную им теорию коммуникативного действия.

Поддерживаемая либералами, деонтологическая стратегия Канта декламировала единство морали и права в ракурсе соответствия поведения индивидов четко установленным законам, освобождая их сознание от обязанности соотносить свои поступки с моральными принципами. Культуроцентризм, развиваемый коммунитаристами, акцентировал внимание на соотношении правовых норм с моральными принципами в социокультурном контексте.

Хабермас, пытаясь смягчить конфликт между взглядами либералов и коммунитаристов, апеллирует к теории коммуникации, в которой философ совмещает либеральные воззрения, в части утверждения частной автономии, и положения коммунитаризма с учетом системы ценностей, культивируя возможность стабилизации отношений между гражданами единого государства путем взаимного признания и уважения автономии человека в ее индивидуальной и гражданской составляющих, посредством дискурсивно организованного демократического процесса принятия политических решений.

Хабермас обращает внимание на то, что «дефицит легитимации означает невозможность использования административных методов для поддержания или установления эффективных нормативных структур в необходимом объеме» [6, с. 47].

Хабермас расценивает научно-технический прогресс в понятиях коммуникативной теории как «некоммуникативную идеологию», которая подрывает сферы социализации и индивидуализации, связанные с коммуникациями, обсуждением, пониманием. С распространением технократического сознания естественный для человека эмансипационный интерес теряет приоритет и важность, и для его оживления необходимо сначала воссоздать нормальную коммуникативную практику, «истинную» коммуникацию, из которой могут возникнуть неизвращенные, неотчужденные взаимоотношения между людьми. В таком обществе идеи в открытом диалоге отстаиваются и критикуются [2, с. 167]. Хабермас отмечает, что «наряду с системными источниками социальной интеграции важную роль должны сыграть несистемные, такие, как коммуникация и “жизненный мир”» [5, с. 23].

Обеспечение нормального функционирования политических и социальных институтов, а также выравнивание политической ситуации и снятие социальной напряженности возможно путем налаживания процесса взаимодействия государственной власти и населения. Осмысление проблемы социальной легитимации требует трансформации общественного сознания в морально-правовом направлении. Исходя из анализа концепций и идей представителей классической немецкой и современной западной философии, целесообразным видится синтез деонтологическо-правового и культуроцентристского подходов.

Список литературы

1. Губман Б.Л., Воробьев А.В. Тейлор Ч. и концепции правового государства // Вестник Тверского государственного университета. Сер.: Философия. 2008. № 36. С. 105–122.
2. Макарьева А.А. Проблема отчуждения в философии Франкфуртской школы неомарксизма и теоретическое наследие К. Маркса: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тверь, 2011. 22 с.

3. Мирзаханян Э.С. Проблема рационального обоснования справедливости в социальной философии А. Макинтайра // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. 2008. № 31 (69). С. 188–190.
4. Панченко Б.Б. Понимание справедливости в идеологии коммунитаризма // Власть. 2013. № 2. С. 157–159.
5. Пржиленский В.И. Эпистемологические и социокультурные детерминанты философии права: поиск новой рациональности // Философия права. 2008. № 5. С. 20–26.
6. Habermas J. Legitimation crisis/ English translation of Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus / translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon PRESS, 1975. 226 p.

THE ALTERNATIVE OF DEONTOLOGICAL AND CULTURE-CENTERED APPROACHES IN THE SOCIAL LEGITIMATION INTERPRETATION

A.A. Sladkova

Tver State University, Tver

The article is focused on the evaluation of influence of Kant's deontological and Hegelian culture-centered approaches to social legitimation on the contemporary liberal and communitarian theories. As an alternative to these opposed interpretations of social legitimation, the author considers the synthesis of deontological-legal and culture-centered approaches proposed by J. Habermas.

Keywords: *deontological strategy, culture-centered approach, liberalism, comunitarian thought, social legitimation.*

Об авторе:

СЛАДКОВА Алёна Александровна – ассистент кафедры экологического права и правового обеспечения профессиональной деятельности юридического факультета ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: sladkova.alen@yandex.ru

Author information:

SLADKOVA Alena Alexandrovna is an Assistant Prof. of Environment law and legal support of professional activities Dept., Law Faculty, Tver State University, Tver. E-mail: sladkova.alen@yandex.ru

УДК 1(091)

РЕЦЕПЦИЯ МАРКСИСТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА В РАБОТАХ ТЕОРЕТИКОВ II ИНТЕРНАЦИОНАЛА

О.А. Устинов

ФГАОУ ДПО «Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», г. Москва

Рассматриваются проблемы рецепции и редукции марксистской антропологии, вопросы экономического детерминизма, свободы и необходимости в истории в работах теоретиков II Интернационала (П. Лафарг, Ф. Меринг, А. Лабриола, К. Каутский и др.).

Ключевые слова: марксизм, марксистская антропология, II Интернационал, проблема свободы и необходимости в истории, экономический детерминизм.

Начиная с 1880-х гг., многие европейские социалисты стали воспринимать разработанное К. Марксом философско-антропологическое учение как объективистско-натуралистическую теорию, в которой доказывалось, что развитие общества строго детерминировано развитием экономики. В условиях широкого распространения в Европе позитивистской философии с ее акцентом на объективном характере развития природы и общества идентификация социальной философии К. Маркса как экономической версии позитивизма как бы напрашивалась сама собой. Интересно, что, познакомившись с работами основателя позитивизма О. Конта в 1866 г., К. Маркс дал им резко отрицательную характеристику: «по сравнению с Гегелем это нечто жалкое» [1, с. 197]. Тем не менее итальянский марксист Э. Ферри в работе «Социализм и позитивная наука» (1894) безапелляционно отметил, что «в основных своих чертах марксизм является просто экономическим трансформизмом, дополняющим биологический трансформизм Дарвина и всемирный трансформизм Спенсера» [2, с. 43]. Данная трактовка наносила серьезный ущерб замыслу К. Маркса о «практическом материализме», поскольку ориентация на творческую субъектность человека вытеснялась здесь метафизическим пониманием человека как пассивного объекта истории.

Окончательно объективистско-натуралистическую интерпретацию марксизма закрепили в своих работах теоретики II Интернационала и прежде всего так называемые «ортодоксальные» (П. Лафарг, Ф. Меринг, А. Лабриола и др.). Они оказались невольными «заложниками» исключительно политэкономической направленности зрелого марксизма. Как справедливо указывал Г.С. Батищев, формулировки К. Маркса, являвшиеся только научными абстракциями (производительные силы, производственные отношения, способ производства) были восприняты ими как понятия конкретных социально-экономических механизмов, взятых в

«чистой бессубъектности» [3, с. 259]. Предметно-преобразовательная деятельность человека была как таковая фактически выведена ими за рамки научного анализа материального производства. «Ортодоксы» II Интернационала защищали экономическую детерминацию социальных процессов и явлений, считая ее главным и бесспорным открытием К. Маркса. Конечно, так или иначе в самом общем виде они воспроизвели концепцию деятельной сущности человека, отмечая, что целью развития общества является познание и преобразование объективной реальности. Но в их трудах идея человека как практически-деятельного субъекта, по сути, дискредитировалась. Показательно в этой связи решение «ортодоксами» II Интернационала проблемы взаимосвязи надстройки и базиса. Так, например, А. Лабриола, руководствуясь указаниями Ф. Энгельса, отвергал приписываемую философии марксизма односторонность в понимании зависимости надстройки от базиса. Он подчеркивал: «Лежащая в основе и определяющая все остальное экономическая структура не представляет собой простого механизма, откуда непосредственно и как бы автоматически появляются учреждения, законы, обычаи, мысли чувства и разные формы идеологии» [4, с. 121]. Но при этом он также категорично утверждал, что «не может быть ни одного исторического факта, который своим происхождением не был бы обязан» этой все определяющей экономической структуре [там же, с. 92]. Таким образом, предметно-преобразовательная деятельность людей оказывалась в историческом процессе «замкнутой» границами экономической детерминации. Человек объявлялся «данником» объективных социальных законов: «...мы оказываемся как бы вовлеченными историей в ее жизнь, и... наш личный вклад в нее, хотя он и необходим, всегда составляет ничтожную величину в скрещивании сил, которые комбинируются, взаимно дополняют или исключают друг друга...» [5, с. 121]. В итоге «исправленная и дополненная» интерпретация материалистического понимания истории оказалась лишь «более широким толкованием экономического детерминизма» (Э. Ферри [2, с. 43]). Фаталистический акцент превалировал и в трактовках «ортодоксов» II Интернационала перспектив социалистической революции. Так, например, К. Каутский писал, что само развитие экономики приведет пролетариат к победе социализма с неизбежностью закона природы [6, с. 214]. «Ортодоксы» крайне односторонне толковали объективный характер социалистического учения К. Маркса и часто спекулировали на этом. Подобные заявления были спровоцированы стремлением как можно убедительнее обосновать шансы социал-демократических партий на успех в политической борьбе. Разработка субъектно-деятельностной проблематики являлась во II Интернационале излишней так как никому была не нужна. Редукция материалистического понимания истории имплицитно придавала сфере материального производства метафизический характер: производственные отношения становились не отношениями людей, а превращёнными отношениями «разум-

ных» вещей, как будто управляющих людьми. Лишенный творческой субъектности человек предстал здесь в маске некоей экономической издержки, безвольной марионетки истории. Не понимая смысла философской революции, совершенной «практическим материализмом» К. Маркса, «ортодоксы» II Интернационала оказались бессильными перед «парадоксом Демокрита» – принцип материалистического детерминизма доказывался ими за счет умаления, если не полного отрицания, принципа творческого активизма человека. Сами того не осознавая, они вернулись на позиции «созерцательного материализма» XVIII в. Едва ли не единственным исключением из этого ряда была Р. Люксембург, обратившаяся к идеям К. Маркса об историческом творчестве масс, об исторических альтернативах, о праве масс на ошибки и самостоятельное их преодоление [7, с. 99].

В социалистическом учении ряда теоретиков II Интернационала идеи К. Маркса о подлинной человечности, назначении человека и смысле его жизни, социальной гармонии также были утрачены. Биограф К. Маркса и издатель его юношеских работ Ф. Меринг не заметил в литературном наследии учителя «Экономическо-философских рукописей 1844 года», и в написанную им интеллектуальную биографию К. Маркса самый важный ее аспект, философско-антропологический, не попал [8–10]. В произведениях «ортодоксов» была продолжена критика угнетения и эксплуатации человека человеком в капиталистическом обществе [11, с. 69–78], но все отсылки к гуманистическим идеям К. Маркса носили лишь политэкономический характер. На первый план вышли идеи о классах и классовой борьбе, диктатуре пролетариата, производительном труде вне какой бы то ни было связи с философско-антропологическим пафосом о «возвращении человека к самому себе» [12, с. 116]. Идеалом коммунистического общества было представлено общество потребителей, в котором личное благосостояние каждого достигается высоким уровнем развития производительных сил. «Ортодоксы» II Интернационала утрировали и синтез индивидуальности и коллективности, выступая проповедниками «омассовления» человека. Так, П. Лафарг нашел аналог справедливого общества в муравейнике, где всеобщая работа обеспечивает «строжайший коммунизм» [13, с. 452]. По справедливому замечанию Г.С. Батищева, в работах марксистов II Интернационала антропологический идеал К. Маркса предстал «как бы перевернутым» [3, с. 261–262]: вместо «целостного», гармонически развитого творческого человека примитивный «человек труда». Они не рассматривали проблем личности, свободы, творчества, полагая, что всё это спекуляции «идеалистической философии», они автоматически зависимы от экономического развития общества, и поэтому говорить о них отдельно нет смысла. Прав А.Г. Мысливченко: «Необоснованное упование на некий “автоматический крах” капитализма привело ортодоксов к недооценке не только роли субъективного фактора в истории,

но и всей проблематики, связанной с познанием человека как действующего существа, творца культуры, роли культуры в формировании личности» [14, с. 350]. Фактически наследники К. Маркса подтвердили ценностную редукцию в марксистской философии, о которой писали ревизионисты-неокантианцы.

Сложившийся в марксистской философии в конце XIX – начале XX в. негативный антропологический дискурс превратился со временем в непроницаемый канон вокруг философской теории человека, разработанной К. Марксом. Именно здесь следует искать узлы критических очерков и статей, посвящённых марксизму как якобы убогому экономическому детерминизму. Неслучайно К. Маркс, успевший в последние годы жизни услышать, «как наше слово отзовется», с негодованием и печалью воскликнул: «Я знаю только одно, что я не марксист!» [15, с. 370].

Список литературы

1. Маркс – Энгельсу. 7 июля 1866 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. М.: Политиздат, 1963. Т. 31. С. 195–197.
2. Григорьева И.В. «Письма об историческом материализме» Ф. Энгельса и итальянская социалистическая мысль // История социалистических учений / отв. ред. Г.С. Кучеренко. М.: АН СССР, 1976. С. 38–50.
3. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: Рус. христиан. гуманитар. ин-т, 1997. 463 с.
4. Лабриола А. Очерки материалистического понимания истории. М.: Госполитиздат, 1960. 198 с.
5. Михайлов М.М. Человек и история (по «Очеркам материалистического понимания истории» Антонио Лабриолы) // Личность и общество. Калининград: Калининград. правда, 1972. Выпуск I. С. 59–72.
6. Брайович С.М. Карл Каутский // Марксистская философия в XIX веке / отв. ред. Б.В. Богданов: в 2 кн. М.: Наука, 1979. Кн. 2. С. 208–220.
7. Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М.: Логос-Альтера, 2003. 416 с.
8. Меринг Ф. Юношеские годы Карла Маркса / пер. с нем. М.И. Толмачевой. М., 1908. 48 с.
9. Меринг Ф. Карл Маркс. История его жизни / пер. с нем. Ф.М. Решетниковой, Ю.Т. Харитоновой. 2-е изд. М.: Политиздат, 1990. 560 с.
10. Оболенская С.В. Франц Меринг – биограф Карла Маркса // История и историки: Историография всеобщей истории. М., 1966. С. 173–192.

11. Лифшиц В.Л. Проблема человека в трудах В. Либкнехта, А. Бебеля, П. Лафарга, Ф. Меринга // Историко-философские исследования. Проблема человека в истории марксистско-ленинской философии / отв. ред. К.Н. Любутин. Свердловск: Урал. рабочий, 1980. Вып. 6. С. 69–78.
12. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 тт. 2-е изд. М.: Политиздат, 1974. Т. 42. С. 41–174.
13. Лафарг П. Экономический материализм Карла Маркса // Соч.: в 3 т. М.;Л.: Госоцэкгиз, 1931. С. 423–458.
14. Мысливченко А.Г. Философские парадигмы западного марксизма // Карл Маркс и современная философия: сб. материалов науч. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса / отв. ред. Н.И. Лапин. М.: ИФ РАН, 1999. С. 346–355.
15. Энгельс – К. Шмидту. 5 августа 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. М.: Политиздат, 1965. Т. 37. С. 369–372.

RECEPTION OF THE MARXIST INTERPRETATION OF A HUMAN BEING IN THE WORKS OF THE II-ND INTERNATIONAL THEORISTS

O.A. Ustinov

Academy of Professional Development and Re-Training Of Educators, Moscow

The article is aimed at the analysis of the ideological reception and reductionist reading of Marxist anthropology, as well as the issues of economic determinism, freedom and necessity in history in the works of the II-nd International theorists (P. Lafargue, F. Mehring, A. Labriola, K. Kautsky).

Keywords: *Marxism, Marxist anthropology, II-nd International, the problem of freedom and necessity in history, economic determinism.*

Об авторе:

УСТИНОВ Олег Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии образования и науки ФГАОУ ДПО «Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», Москва. E-mail: olustinov@rambler.ru.

Author information:

USTINOV Oleg Alexandrovich – Ph.D., Assoc. professor of the Dept. of History and Philosophy of Education, Academy of Advanced Training & Professional Retraining Of Education Specialists, Moscow. E-mail: olustinov@rambler.ru

УДК 347.121.2

ОБОСНОВАНИЕ ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

И.В. Чалов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Становление буржуазного общества в эпоху Нового времени потребовало социально-философского обоснования частной собственности как краеугольного камня всех без исключений институтов. В отличие от современного общества, в котором право частной собственности воспринимается как самодовлеющее, философы XVII-XVIII вв. видели необходимость его обоснования, соотнесения с ценностями более высокого порядка. В статье прослеживается эволюция идеи частной собственности на примере трёх наиболее ярких концепций, представленных в трудах Дж. Локка, И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля.

Ключевые слова: *частная собственность, генеалогия собственности, первоначальное присвоение, труд, воля.*

Понятие собственности – одно из тех, что лежат в самом основании экономического и социально-философского мышления. Однако, как часто бывает в подобных случаях, попытки сформулировать его сталкиваются с огромными сложностями. Понятие собственности определяет набор правил, регламентирующих доступ к неким ресурсам и контроль над ними. Такое определение оказывается верным до тех пор, пока мы избегаем каких-либо уточнений. Всякая попытка его конкретизации открывает бесчисленное множество дискуссионных вопросов. Какие именно правила включаются в понятие собственности? Что мы понимаем под ресурсами? Что может быть объектом собственности, а что не может? Что мы понимаем под доступом и контролем? Список можно продолжать очень долго. Но оказывается, что понятие собственности меняется в зависимости от исторической эпохи, страны, даже в зависимости от конкретного собственника или объекта собственности.

Пожалуй, единственное, что можно постулировать с уверенностью – это социальная природа собственности. Например, у Юма читаем: «Наша собственность не что иное, как благо, постоянное владение которым закрепляется за нами общественными законами» [6, с. 531]. Действительно, всякая попытка апеллировать к некоей «естественной» собственности обречена на неудачу. Даже базовое предположение Локка (о его теории собственности будет сказано ниже) о естественном праве собственности человека на «собственную личность» [3, с. 234] сталкивается с многовековой практикой рабовладения. Конечно, можно было бы возразить, что рабовладение противоестественно. Однако у Аристотеля, например, на этот счет было совсем иное мнение. С другой

стороны, Лев Толстой считал противоестественной собственностью на землю (основополагающую для Локка и большинства мыслителей Нового времени), утверждая, что право земельной собственности «столь же возмутительного в наше время (1908. – И.Ч.), как полстолетия тому назад было право крепостное» [5, с. 42]. Таким образом, «естественность» того или иного проявления отношений собственности оказывается весьма условной и зависит она от принятых в данном обществе представлений о справедливости.

В предыдущих примерах правильнее было бы говорить не о собственности вообще, а о частной собственности. Здесь во избежание дальнейших ошибок необходимо сделать пояснение касательно различных видов отношений собственности. Можно выделить три не сводимых друг к другу вида собственности: общую, коллективную и частную. Весьма распространена ошибка, при которой эти виды смешиваются или собственность вообще подменяется понятием частной собственности. В современном мире существуют примеры всех трех видов, и можно с уверенностью утверждать, что обществ, основанных исключительно на каком-то одном виде собственности, не существовало никогда. Тем не менее применительно к каждому социуму имеет смысл говорить о господствующем, доминирующем виде собственности. Для современного капиталистического общества это, безусловно, частная собственность. В то же время история знает примеры обществ с господствующей общей (племена индейцев в доколумбовой Америке) или коллективной (социалистические государства) собственностью. Система частной собственности основана на признании прав отдельной личности распоряжаться принадлежащими ей ресурсами в соответствии с собственными нуждами, желаниями, по собственной инициативе. Права эти обеспечиваются и гарантируются не самой личностью, а обществом. При этом признается, что владелец волен распоряжаться своей частной собственностью в личных интересах, в том числе вопреки интересам общества.

Право частной собственности лежит в основании либеральной идеи. Но право это не является самоочевидным и нуждается, в свою очередь, в социально-философском обосновании. Безусловно, отправная точка в либеральном обосновании непреложного значения частной собственности – воззрения Джона Локка. Концепция Локка изложена в форме генеалогии собственности. Для европейской философской традиции этот методологический прием является традиционным. Нужно понимать, что, описывая историю того, как могла бы появиться частная собственность, философ не претендует на историческую достоверность. Генеалогия представляется формой нарративного изложения логики формирования существующих институтов. В качестве исходного положения Локк принимает то, что земля была дана Богом всему человечеству, а не его отдельным представителям. Таким образом, общая собственность является богоданной формой и отступления от нее требуют

очень весомых этических обоснований. В отличие от своих предшественников (в том числе Гоббса) Локк не находит достаточным обоснованием ссылки на некий всеобщий и негласный договор. «Хотя земли и все низшие существа принадлежат сообща всем людям, все же каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав. Мы можем сказать, что труд его тела и работа его рук по самому строгому счету принадлежат ему. Что бы тогда человек ни извлекал из того состояния, в котором природа этот предмет создала и сохранила, он сочетает его со своим трудом и присоединяет к нему нечто принадлежащее лично ему и тем самым делает его своей собственностью. Так как он выводит этот предмет из того состояния общего владения, в которое его поместила природа, то благодаря своему труду он присоединяет к нему что-то такое, что исключает общее право других людей» [3, с. 234].

Таким образом, Локк строит свою теорию на сочетании двух оснований: теории первоначального присвоения и предположении о субстанциональном этическом значении труда. В работах современников, например Самюэля фон Пуфендорфа [8], теории первоначального присвоения основаны на предположении, что первые люди, получившие доступ к ресурсам (прежде всего к земле), не конкурировали с другими людьми за эти ресурсы, и присвоение собственности одним человеком не ограничивало возможностей других людей. Не важно, каким образом приобретается и используется собственность, главное, что, получая собственность, человек не отнимает ее у другого человека. Локк в целом принимает эту схему, но для него имеет принципиальное значение продуктивное использование земли. Помимо этического оправдания частной собственности, это дает Локку возможность разрешить противоречие, заложенное в самой теории первоначального присвоения: не обделая кого-то конкретно, первоприобретатель неизбежно сокращает и, вероятно, ухудшает общую собственность, выделяя из неё свою часть. Однако, с точки зрения Локка, продуктивный труд на частной земле должен неизбежно привести к росту общего благосостояния, компенсировав потери, связанные с частным присвоением.

Понятно, что Локк говорит в первую очередь о земле и имеет в виду первоначальное присвоение. Однако идея собственности как отношения между человеком и вещью, несущей в себе часть его самого, его труда, кажется очень привлекательной. Не является ли приобретение некоего товара за деньги таким же вложением собственного труда в вещь, как и возделывание поля? Кажется, что единственное различие будет заключаться в степени опосредованности. Кроме того, Роберт Нозик в своей ставшей классической книге «Анархия, государство и утопия» придает именно теории Локка огромное значение: «Несмотря на то, что разъяснение конкретной теории приобретения Локка сопряжено

с разнообразными сложностями, я утверждаю, что всякая адекватная теория справедливого присвоения будет содержать условие, аналогичное слабому условию, приписываемому Локку» [7, р. 178]. Под «слабым условием» Нозик понимает требование Локка, чтобы «присвоение... не наносило ущерба какому-либо другому человеку» [3, с. 237].

Тем не менее Кант, развивая теорию первоначального приобретения, прямо полемизирует с Локком, а иногда даже иронизирует по поводу отдельных положений его теории. «Обработка земли, если речь идет о первом приобретении, есть не более как внешний признак вступления во владение, который может быть заменен многими другими признаками, требующими гораздо меньших усилий» [2, с. 178]. Кант указывает, что, следуя логике Локка, мы должны признать, наличие неких отношений между владельцем и вещью, в которую он вкладывает свой труд. Но вещь по определению лишена субъектности. Иначе украденная или потерянная вещь должна была бы хранить верность своему прежнему хозяину. Также не без иронии Кант замечает, что вложение труда в вещь, не принадлежащую человеку, приведет скорее не к факту приобретения, а к бесполезной потере труда¹. Согласно Канту, вовсе не труд, вложенный в вещь, а воля, направленная на нее, определяет собственность.

На первый взгляд может показаться, что кантианская концепция собственности – это простое отрицание идей Локка и возвращение к прежним теориям первоначального присвоения, и в этом смысле Кант идет по стопам Юма. Однако сравнение взглядов Канта и Юма открывает кантианские идеи в новом аспекте. И для Юма, и для Канта первоначальное присвоение и распределение собственности связаны с общим соглашением, т. е. отношения собственности устанавливаются не между человеком и вещью, а между человеком и людьми вообще, но основания этого соглашения представляются им по-разному. Юм не берется давать метафизическое обоснование первоначальному приобретению. Оно может быть следствием случайности, удачи, хитрости или силы. Это не имеет никакого значения, как не имеет значения и способ использования полученной собственности (земли). Просто на определенном этапе закрепление status quo оказывается выгоднее для общества, чем продолжение передела. При этом Юм настаивает на этическом измерении собственности: «...лица, которые употребляют слова собственность, право или обязательство до того, как объяснят происхождение справедливости, или даже пользуются ими для объяснения последней, повинны в очень грубой логической ошибке, и их рассуждения не могут иметь прочного основания... Происхождение справедливости объясняет и

¹ В уже упомянутой книге Р. Нозик, критикуя то же положение теории Локка, приводит забавный пример: «Если мне принадлежит банка томатного сока, и я проливаю ее в море, так, что молекулы... распространяются повсюду в воде, становлюсь ли я владельцем моря или просто глупо перевел банку томатного сока?» [7, р. 175].

происхождение собственности» [6, с. 531]. Для Юма справедливость – это конвенциональное основание первого порядка. Канту этого недостаточно. Воля первого приобретателя должна быть согласна с общей волей: «...право по отношению к каждому владельцу вещи означает лишь правомочие отдельного произвола пользоваться объектом, поскольку этот произвол может мыслиться как содержащийся в синтетической всеобщей воле и согласующийся с законами этой воли» [2, с. 182–183]. По Юму, частная собственность общепринята и *поэтому* справедлива – по Канту же, она общепринята, *потому что* справедлива.

Таким образом, Кант делает вывод, на который не решается Ролз в «Теории справедливости»²: не только распределение, но и сама система частной собственности основывается на а priori данных принципах человеческой свободной воли.

Своеобразный синтез взглядов Локка и Канта открывается в «Философии права» Г.В.Ф. Гегеля. С одной стороны, вслед за Кантом Гегель признает, что источником собственности всегда выступает человеческая воля, а источником частной собственности – воля персональная. «В том, что лицо помещает свою волю в вещь, состоит понятие собственности, все остальное лишь его реализация» [1, с. 109]. Тем не менее кантианский идеализм Гегелем отвергается [там же, с. 104], и ссылок на а priori данные законы человеческой воли как основание собственности мы у Гегеля не находим. Он рассматривает вопросы собственности в ином ключе, обращая внимание, что человеческая воля может проявить себя исключительно во взаимодействии с вещью. «Разумность собственности заключается не в удовлетворении потребностей, а в том, что снимается голая субъективность личности» [там же, с. 101]. Если, с точки зрения Локка, собственность возникает вследствие вложения человеческого труда в вещь, то для Гегеля собственность – это скорее включение вещи в число атрибутов личности. Выражаясь метафорически, для Локка собственность подобна портрету владельца, зафиксированному, например, красками на холсте. По Гегелю же, собственность можно сравнить с зеркалом, отражающим смотрящего в него. Зеркало становится зеркалом только в том случае, когда некто глядится в него. В то же время, взгляд человека может превратить в зеркало гладь воды или оконное стекло. Портрет же остается портретом вне зависимости от того, смотрят на него или нет. Но у этой метафоры есть

² Джон Ролз утверждает, что характеристики системы собственности определяются исключительно практически и прагматически. «Теория справедливости не включает эти вопросы (...) она может дать схематичное представление о некоторой справедливой экономической системе, допускающей несколько вариантов» [4, с. 244]. Каждое общество должно определить, будет ли экономика организована на основе частной собственности и рынка или же на централизованной плановой основе – философам же остается определение абстрактных принципов справедливости, применяемым вне зависимости от конкретных характеристик экономики.

и другая сторона: не видя своего отражения, человек не может знать, как он выглядит. Таким образом, Гегелю удастся вывести на новый уровень интуицию Локка о некоей связи между человеком и вещью, являющейся его собственностью. Необходимость и персональный характер этой связи определяют легитимность частной собственности.

Сегодня не только экономика, но и политика, культура, буквально все сферы общественной жизни оказываются связанными с идеей о фундаментальном значении частной собственности. Сказанное выше представляется достаточным для краткого изложения социально-философских истоков концепции частной собственности, лежащих в основании современного социума. Вся последующая история общественной мысли в данной сфере определяется либо развитием описанных концепций, либо их критикой. Особенно примечательно, что всякий социально-философский проект, претендующий на роль альтернативы либерально-буржуазному, неизбежно был связан с критикой изложенных в данной статье идей. Можно было бы предположить, что вопрос обоснования частной собственности сегодня, после падения социалистических режимов и установления практически повсеместного господства рыночной экономики, потерял всякий смысл. Народы с господствующей общей собственностью ничего не смогли противопоставить завоевателям, экономический коллективизм полностью дискредитировал себя в XX в. Сегодня у частной собственности не осталось конкурентов. Однако обоснование общественного института имеет смысл не только в связи с выбором альтернатив. Оно позволяет понять природу института и дает возможность применять его в новых условиях, адаптировать к новым вызовам. В современных условиях «ускользающего мира» (термин Э. Гидденса) мы уже не можем позволить себе воспринимать частную собственность как нечто раз и навсегда данное, и опыт философского обоснования этого института приобретает новое значение.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. 524 с.
2. Кант И. *Метафизика нравов в двух частях* // *Собр. соч.*: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. 478 с.
3. Локк Дж. *Два трактата о правлении*. М.: Канон +, 2009. 400 с.
4. Ролз Дж. *Теория справедливости*. М.: Издательство ЛКИ, 2010. 536 с.
5. Толстой Л.Н. *Письмо П.А. Столыпину 28 января 1908 года* // *Полн. собр. соч.* М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1956. Т. 78. 457 с.
6. Юм Д. *Трактат о человеческой природе или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам* // *Соч.*: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. 733 с.

7. Nozick R. Anarchy, state and Utopia. Oxford: Basil Blackwell, 1974. 367 p.
8. Pufendorf S. On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 236 p.

JUSTIFICATION OF PRIVATE PROPERTY IN THE EUROPEAN PHILOSOPHY OF MODERNITY

I.V. Chalov

Tver State University, Tver

The formation of the bourgeois society in the modernity period demanded a philosophical justification of private property as the keystone of all social institutions without exception. In contrast to the contemporary society in which private ownership is perceived as a self-contained, philosophers of the XVII-XVIII centuries saw the need to justify it by correlating with the values of a higher order. The article sketches out the evolution of the idea of private property viewed in the perspective of the three most significant doctrines presented in the writings of John Locke, Immanuel Kant, and G.W.F. Hegel.

Keywords: *ownership, private property, genealogy of property, first appropriation, labor, agency.*

Об авторе:

ЧАЛОВ Илья Витальевич – кандидат философских наук, доцент кафедры политологии ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: chalov_ilia@mail.ru

Author information:

CHALOV Ilya Vitalievich – Ph.D., Assoc. Prof. of the Dept. of Political Science, Tver State University, Tver. E-mail: chalov_ilia@mail.ru

РЕЦЕНЗИИ

РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ Н.Н. КОЗЛОВОЙ «Проблемы пола и власти в политической философии российского консерватизма XIX – первой половины XX века» (Тверь: Твер. гос. ун-т, 2015)

О.Г. Овчарова

ФГБОУ ВПО «Российский государственный гуманитарный университет»,
г. Москва

Рецензия содержит анализ и положительную оценку монографии Н.Н. Козловой «Проблемы пола и власти в политической философии российского консерватизма XIX – первой половины XX века».

Ключевые слова: пол, гендер, консерватизм, политическая философия.

Для науки всегда важно время от времени осуществлять самокритику, ревизию устоявшихся представлений и подходов. В том числе и таких, которые сложились в нашей стране в последние два столетия, по следам исторического, философского, а сегодня и политологического осмысления проблемы «пола и власти» в трудах российских консерваторов. Их интеллектуальное наследие и сегодня влияет на отношение людей к своему историческому, культурному и политическому опыту. Поэтому, нельзя не согласиться с Н.Н. Козловой в том, что «новый российский традиционализм опирается на модели консерватизма XIX – середины XX века, подпитывается его патриархально-патриархатными теориями» (с. 6).

Таким образом, представленная на рецензию монография Н.Н. Козловой является удачной попыткой формулировки научно корректного объяснения обозначенных выше мировоззренческих ориентиров с позиции гендерного анализа политической философии российского консерватизма XIX – первой половины XX в. Современное состояние гендерно нейтрального, консервативного отношения к роли женщины в обществе и, непосредственно, гендерная асимметрия современной российской политики свидетельствуют о необходимости поиска новых миропонимающих оснований для урегулирования социальных возможностей как мужчин, так и женщин определять векторы социально-экономического и политического развития общества, а также для равной оценки различного социального опыта мужчин и женщин.

Таким образом, с достаточно выверенных методологических позиций и на основании развернутой теоретической аргументации в монографии проведена авторская интерпретация исторически сформированной консервативной концепции о социальной и политической роли женщины. Автору удается представить истоки формирования, принципы развития и социально-политическое влияние гендерных представлений российских консерваторов. При этом автор подчеркивает, что «именно в

концептах консервативной политической мысли были артикулированы ключевые принципы существования и развития исторически сложившейся модели российской политической системы, отражающие ее национальную специфику» (с. 5). Данный подход позволяет Н.Н. Козловой объективно и взвешенно исследовать специфические аспекты исторически сложившегося состояния гендерного равенства/неравенства в России, её в контекста состояния модернизационного развития стран старых демократий, сохранения/изменения под влиянием гендерного анализа «основной трактовки таких политических феноменов, как власть, политика, государство». Благодаря использованию такой исследовательской логики автор избегает столь распространенной в гендерных политологических исследованиях однозначной критики консервативных взглядов и находит собственную, оригинальную исследовательскую нишу. Иными словами, монография Н.Н. Козловой представляет не только тот историко-культурный фон, на основе которого формировалась гендерная асимметрия современной российской политики, но и позволяет увидеть в идеях консерваторов ту мировоззренческую платформу, на основе которой формируются адекватные российским традициям и реалиям гендерные отношения.

Таким образом, можно заключить, что монография актуальна и научно значима как существенное приращение теоретических основ политической науки. Все основные категории, при помощи которых анализируются гендерные аспекты политической философии российского консерватизма XIX – середины XX века, в работе уточнены на основе изученных автором источников – текстов российских консерваторов. Рецензируемая работа актуальна и в прикладном аспекте. Её теоретическая логика и структура задают алгоритм изучения влияния исторически сложившихся консервативных представлений на гендерные аспекты современных российских социально-политических процессов, которые в данный момент во многом развиваются на основе начавшегося приблизительно с 1999 г., настоящего «консервативного бума».

Следует заметить, что рецензируемая монография – удачное и интересное продолжение начатых ранее исследовательских изысканий автора [1; 2]. И поскольку мне довелось ознакомиться с одним из трудов в качестве рецензента [3], а с другим в качестве читателя, подчеркну – настоящая работа является качественно новой, хотя и продолжает авторскую научную традицию гендерного анализа консерватизма. В предыдущих монографиях исследовательница предлагала нашему вниманию гендерный анализ текстов консерваторов, руководствуясь биографически-хронологическим принципом, и каждая новая глава знакомила с представлениями конкретного мыслителя: от Н.М. Карамзина до И.А. Ильина. Новизной данной монографии выступает ее системность, а именно анализ общих для политических доктрин всех представителей

российского консерватизма принципов теоретического конструирования мира политических и гендерных отношений.

Новый замысел отчетливо прослеживается в логичной структуре монографии. Книга состоит из введения, пяти глав, заключения, списка литературы. Во введении к работе Н.Н. Козлова пишет об актуальности обращения к изучению консервативных позиций русских политических мыслителей, обозначает концепцию труда, его цель и заявляет о ключевой методологии исследования – гендерном анализе. Далее в главах последовательно анализируются теоретико-методологические основы исследования, определяются ключевые концепты и проблемы политической философии российского консерватизма, затем проводится кропотливый анализ гендерных аспектов в консервативных концепциях самодержавия, определяются концептуальные основания конструирования публичной и частной сфер в политической философии консерватизма, и в заключительной главе исследовательница знакомит читателей с отражением «женского вопроса» в теориях консерваторов. В заключении автор делает выводы об амбивалентном отношении консерваторов к социальным и политическим ролям женщин и определяет те воззрения, которые могут быть востребованы современным российским обществом (с. 269).

Достоверность выводов и рекомендаций подтверждается репрезентативным характером источниковой базы работы. Н.Н. Козлова выявила, систематизировала и интерпретировала 123 источника, которые включают, по сути, все произведения консерваторов означенного в монографии временного периода, а также труды современных им идеологических оппонентов. Автору удается привлечь не только колоссальный объем источников, но и научной литературы для доказательства своих суждений и построения обобщающих выводов. Она демонстрирует незаурядную эрудицию в междисциплинарных полях исследований о консерватизме и гендерных исследований, систематизируя в работе широкий спектр достижений различных наук и эволюцию их подходов.

Хронологические рамки исследования определены XIX – первой половиной XX в., что вполне обосновано. Именно в начале XIX в. начинается «постриг в историки» и появляются произведения Н.М. Карамзина, признанного первым русским консерватором. В середине же XX в. заканчивается творчество российских мыслителей-эмигрантов, развивающих наследие консервативной мысли досоветской эпохи через критику советского строя – И.А. Ильина и И.Л. Солоневича. И именно анализ произведений, созданных в обозначенный исторический период, присутствует в книге. Кроме того, выбор таких хронологических рамок отчетливее демонстрирует реализацию ключевых принципов построения авторской аргументации о том, что многие традиции современной России подпитываются ценностным фундаментом консерватизма XIX – середины XX в., представляющего собой «канон самобытного социально-гуманитарного знания» (с. 260).

Помимо уже указанных методологических находок и исследовательских достоинств, читателя привлекут в новой книге Н.Н. Козловой и другие моменты.

Как уже говорилось, автором осуществлен обширный и глубокий гендерный анализ источников, многие из которых интерпретируются впервые в отечественной политологии. При этом объектом изучения Н.Н. Козловой являются не только теоретические труды российских мыслителей, но и их исторические и художественные произведения. И в каждом из них становятся очевидными рассуждения о социальных ролях женщин, исполняемых в пределах частной сферы, либо о нравственных и эстетических канонах, необходимых для строгого соблюдения, или же об образовании, которое следует получать женщинам и т. д. Безусловным достоинством работы, по моему мнению, является и перманентное обращение автора работы к биографическим аспектам жизнедеятельности российских консерваторов. Исследовательница во всех своих научных произведениях использует биографический подход, но в данной книге он реализован наиболее полно. Реконструкция судеб становится в данном случае адекватным средством познания природы той социокультурной атмосферы, в которой развивалась личность мыслителя, тех исторических событий, в центре которых они оказывались и творцами которых они нередко и являлись.

В целом рецензируемая монография Н.Н. Козловой является оригинальной новой работой, которую интересно и легко читать. Одним из главнейших её результатов является возможность использования сформулированных выводов не только в академической сфере и образовательном процессе, но и в процессах политических. Н.Н. Козлова на протяжении не одного десятка лет занимается гендерными исследованиями и изучением проблемы консерватизма с позиций гендерного анализа, она пользуется репутацией одной из ведущих российских ученых в области истории политики и политической мысли в их гендерном измерении. Новая монография подводит своего рода итог этой многолетней деятельности и открывает новые перспективы для дальнейших научных трудов и дискуссий.

Список литературы

1. Козлова Н.Н. Гендерный анализ российской консервативной политической мысли первой трети XIX века. Тверь, 2012.
2. Козлова Н.Н. Гендерный анализ российской консервативной политической мысли середины XIX – первой трети XX века. Тверь, 2013.
3. Овчарова О.Г. Рецензия на монографию Наталии Николаевны Козловой «Гендерный анализ российской консервативной политической мысли первой трети XIX века» // Вестн.

Твер. гос. ун-та. Сер.: «Философия». 2013. Вып. 1 (23).
№ 18, 2013. С. 145–149.

**A REVIEW OF N.N. KOZLOVA'S MONOGRAPH «THE GENDER
AND POWER PROBLEMS IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF
THE RUSSIAN CONSERVATISM OF THE XIX-TH – FIRST PART
OF THE XX-TH CENTURY»
(TVER: TVER STATE UNIVERSITY, 2015)**

O.G. Ovcharova

Russian State University of Humanities, Moscow

A review offers an analysis and positive evaluation of N.N. Kozlova's book «The Gender and Power Problems in the Political Philosophy of the Russian Conservatism of the XIX-th-first part of the XX-th Century».

Keywords: *sex, gender, conservatism, political philosophy.*

Об авторе:

ОВЧАРОВА Ольга Геннадиевна – доктор политических наук, профессор кафедры политической социологии ФГБОУ ВПО «Российский государственный гуманитарный университет», Москва. E-mail: ovcharovao@yandex.ru.

Author information:

OVCHAROVA Olga Gennadievna – Ph.D., Prof. of the Political Sociology Dept, Russian State University of Humanities, Moscow. E-mail: ovcharovao@yandex.ru

ПАМЯТИ КОЛЛЕГ

УДК 1(09)

ВОСПОМИНАНИЯ ОБ И.Я. ВАЙНШТЕЙНЕ¹

С.Н. Корсаков

ФГБУН «Институт философии Российской академии наук», г. Москва

Израиль Яковлевич Вайнштейн – один из участников дебординской философской школы диалектического марксизма в СССР. Работал в Институте философии. Доктор философских наук. В 1936 г. был репрессирован и в 1938 г. расстрелян. Впервые публикуются воспоминания вдовы философа Ф.И. Коробовой-Литвин и его сына С.И. Вайнштейна.

Ключевые слова: *И.Я. Вайнштейн, история философии, Институт философии, сталинизм.*

Философ опасен для всякой власти по определению: он критично мыслит, ставит под вопрос существующее. В истории философии нередки случаи, когда философы гибли за свои убеждения: от Зенона Элейского до Бонхёффера. История философии хранит память о них. Но за исключением массового уничтожения конфуцианцев императором Цинь Шихуаном нет примеров массовых репрессий в отношении философов. К несчастью для России Сталин превзошёл масштабами своих преступлений всех цинь шихуанов мировой истории вместе взятых. Причём наряду с общими у него были и специфические причины ненавидеть философов, а именно философов-марксистов. Во-первых, зависть, вызванная несоразмерными претензиями самому считаться великим философом, четвёртым классиком марксизма. Во-вторых, существовала реальная опасность того, что эти интеллектуалы проанализируют и выявят суть того режима, который создавал Сталин, и сделают вывод, что от идеалов революции 1917 г. ничего не осталось. Под угрозой была легитимность сталинского режима. За её обеспечение многие десятки философов вынуждены были заплатить своими жизнями.

Прежде всего были уничтожены представители советского диалектического марксизма, сторонники А.М. Деборина. Деборинцы погибли практически все. К их числу относится и один из талантливейших учеников А.М. Деборина И.Я. Вайнштейн. Он был старшим научным сотрудником сначала в философской группе секции научной методологии Коммунистической академии (см.: [1]), а затем – в Институте философии (см.: [2]). Мыслитель занимался философскими проблемами по-

¹ При поддержке РГНФ. Проект № 15-03-00244 «Институт философии РАН в период сталинизма».

литэкономии. В своих трудах И.Я. Вайнштейн критиковал позитивизм (махизм, взгляды А.А. Богданова) и стремился вписать марксизм в традицию немецкой классической философии. Книга Вайнштейна «Гегель, Маркс и Ленин» несколько раз переиздавалась. Академик А.М. Деборин называл Вайнштейна «святым»: тот был равнодушен к материальным интересам и безгранично предан науке (см.: [8]). После выхода его монографии о диалектике как методе он был избран действительным членом Института философии [4, л. 25]. После разгона деборинского состава Института учёный заведовал кафедрой диалектического материализма в МАИ (см.: [7]). В 1935 г. квалификационная комиссия Института философии приняла единогласное решение о присуждении И.Я. Вайнштейну степени доктора философских наук без защиты диссертации. Но когда вопрос решался в аттестационной комиссии Комкадемии, М.Б. Митин сделал всё, чтобы докторская степень Вайнштейну не была присуждена. Характерно многозначительное высказывание Митина: «Формальных причин отказать ему нет, но...» [3, л. 36]. Митин раздал себе и своим приближённым докторские и кандидатские степени и не был заинтересован в том, чтобы остепенять бывших деборинцев. Решение вопроса было приостановлено. В конце концов, в 1936 г. И.Я. Вайнштейн получил кандидатскую степень [6, с. 235].

28 августа 1936 г. И.Я. Вайнштейн был арестован и заключён в Бутырскую тюрьму. В обосновании постановления на арест прямо сказано: «Был связан с контрреволюционной троцкистской группой Стэна, Карева и других». Принадлежность к философской школе стала основанием для ареста. Согласно доносам и отчётам стукачей, Вайнштейн говорил, что по сравнению с политической кампанией, которая «развернулась после опубликования письма тов. Сталина в журнале “Пролетарская революция”, бледнеют ужасы Варфоломеевской ночи». Доносчики сообщали, что Вайнштейн был близко связан с Дебориным, Стэном, Каревым и Лупполом и в этой среде отрицательно высказался о руководстве партии. Он с возмущением говорил об арестах коллег – «истинных большевиков», «жертв нынешнего партийного режима», и утверждал, что «при нынешнем руководстве ВКП(б) научная мысль оскудевает, развитие её тормозят, не дают работать» [9].

При обыске у него на квартире была изъята только что законченная рукопись объёмом около 800 машинописных страниц, которую И.Я. Вайнштейн считал важнейшим трудом своей жизни. Рукопись погибла в результате ареста.

И.Я. Вайнштейна принуждали признать себя виновным в принадлежности к «контрреволюционной троцкистской террористической организации». В очных ставках с теми, чьими показаниями он «изобличался», И.Я. Вайнштейну было отказано. Учёный полностью отрицал предъявленное обвинение на заседании Военной коллегии Верховного суда СССР. 9 апреля 1937 г. он был приговорён к восьми годам заклю-

чения с конфискацией имущества и этапирован в тюрьму г. Мариинска Западно-Сибирского края.

И.Я. Вайнштейну удалось переправить жене несколько писем, где он просил обратиться к Сталину с просьбой о пересмотре его дела. Жена написала письмо Сталину. В конверт она вложила и последнее письмо мужа из заключения. Это была роковая ошибка: разглашение на воле того, что происходит за колючей проволокой Гулага, было по тем временам страшным преступлением, за которым следовала смертная кара. Позже она всю жизнь мучилась сознанием того, что стала невольной виновницей гибели мужа.

Но на трагический исход жизни И.Я. Вайнштейна оказало влияние не только это. В сибирском застенке он не прекратил борьбу, не смирился. Повторное обвинение И.Я. Вайнштейна было основано на доносах охранников и некоторых сокамерников. В них говорилось, что в тюрьме среди заключённых он заявлял о невинности большинства репрессированных, среди которых много рабочих и крестьян – и это в государстве, провозгласившем рабоче-крестьянскую власть, о недовольстве населения сталинской политикой, которая в дальнейшем приведёт к крушению Советского Союза. В справке начальника тюрьмы, на основании которой была осуществлена внесудебная расправа над И.Я. Вайнштейном, говорилось, что он «восхвалял врагов народа, высказывался о падении Верховной власти, нарушал правила тюремного режима и оскорблял надзирательский состав». 16 января 1938 г. тройкой УНКВД по Западно-Сибирскому краю И.Я. Вайнштейн был приговорён к расстрелу, и 19 января 1938 г. расстрелян. У его семьи отобрали квартиру, оставшиеся в ней рукописи погибли.

В 1957 г. вдова И.Я. Вайнштейна добилась его реабилитации. Военная коллегия Верховного суда СССР отменила 26 марта 1957 г. приговор 1937 г., а 2 апреля 1957 г. приговор 1938 г. в отношении И.Я. Вайнштейна. В ходе проверки выяснилось, что в деле того подследственного, на основе показаний которого И.Я. Вайнштейн был арестован в 1936 г., нет этих самых показаний, которые ему цитировались и предьявлялись в обоснование обвинения. Что касается второго, смертного, приговора, то кроме голословной справки начальника тюрьмы не было никаких объективных доказательств вины. Видимо, упорство И.Я. Вайнштейна, которого нельзя было заставить лжесвидетельствовать против себя, вынудило как московских, так и мариинских следователей идти на фальсификацию.

Сын И.Я. Вайнштейна Севьян Израилевич (1926 – 2008) стал доктором исторических наук, известным этнографом, специалистом по истории, этнографии и археологии Тувы. В 1989 г. он смог ознакомиться с уголовным делом отца и написал о нём заметку в журнал «Вопросы философии» [5, с. 160–162].

В семье сохранились воспоминания вдовы И.Я. Вайнштейна Ф.И. Коробовой-Литвин и воспоминания его сына С.И. Вайнштейна. В случае репрессированных советских философов знакомство с мемуарной литературой имеет неоценимую значимость. Ведь репрессиям подвергались не только сами философы, но и их родственники, друзья, коллеги, знакомые. Вокруг оставалось выжженное поле. Если о русских философах иных эпох можно собрать воспоминания, то об этих мучениках и вспомнить практически некому. Поэтому так ценны любые воспоминания, чудом сохранившиеся в семьях погибших. Они не только заставляют не забывать о трагедии, постигшей советскую философию, но и воссоздают облик людей и атмосферу, социокультурное измерение времени.

Благодарим за предоставленные материалы вдову Севьяна Израилевича Вайнштейна Алевтину Никифоровну и его дочь, внучку И.Я. Вайнштейна, Анну Севьяновну.

СЛОВО ОБ ИЗРАИЛЕ ЯКОВЛЕВИЧЕ ВАЙНШТЕЙНЕ

Ф.И. Коробова-Литвин

14 марта 1925 г., в субботу, я выехала в Москву из Риги. Меня провожал отец. Во всем вагоне я была одна, ехать пришлось двое суток. Около полудня 16 марта поезд прибыл в столицу Советской России, в страну коммунистического будущего. Я была полна энтузиазма. Когда отец уговаривал меня остаться в Риге и говорил, что Россия страна бедная, то я возразила, что богатство не в деньгах и имуществе, а в счастье! Счастье же не в богатстве, а в свободе, равенстве и братстве...

Итак, я в Москве. Здесь жил мой брат Иосиф с женой Раей. Еще из Риги я ему писала, чтобы он взял меня в Москву, и он мне прислал вызов. Встречать на вокзал приехала Рая. Мы вышли из Рижского вокзала и сели на маленький трамвай, затем пересели на другой. Он привез нас к Институту красной профессуры в центре Москвы на Остоженке, 53. Мы вошли в здание и медленно поднялись по широкой лестнице на четвертый этаж, где находилось общежитие студентов и преподавателей Института. Мы вошли в маленькую комнату, где жили Иосиф и Рая. Иосифа не было дома, он уехал читать лекцию в Институт им. Тимирязева (он читал лекции по истории). На небольшом столе в бедно обставленной комнате, с рисунками цветов на окнах, лежало письмо Иосифа и стояла бутылка сухого вина. В окно виднелась свалка и какие-то покосившиеся палатки на пустыре – ныне здесь Парк культуры и отдыха им. Горького. По бокам у стен стояли две железные кровати, у двери – комод без одной из створок, рядом – небольшие дощатые полки для книг,

заполненные «красной» литературой. Справа стоял простенький письменный стол и три венских стула. Над столом висели три портрета: Маркса, Ленина, Сталина. Маркса и Ленина я сразу узнала, так как видела их портреты раньше, но человека грузинского облика с большими усами и маленьким лбом я видела впервые. «Кто это? – спросила я в недоумении, – похож на рижских сапожников». Рая расхохоталась и ответила: «Нет, сапожник – его отец».

Вскоре в нашу комнату вошло несколько человек – соседи по общежитию. Это был член ЦКК партии латыш Розит (позднее, кажется, в 1937 году он был расстрелян как «враг народа»)² и Генрих Бернис – он был студентом Тимирязевской академии³, а также его жена Ольга Николаевна, работавшая до этого уборщицей. Все трое жили в соседней, столь же плохо обставленной комнате.

На следующий день Иосиф ушел утром по делам, а Рая уехала на рабфак, где она училась. Он познакомился с нею в 1918 году в госпитале, где он лежал раненый на фронтах Гражданской войны, а Рая была сестрой милосердия и ухаживала за ним. Она была членом партии и после окончания Гражданской войны поступила на рабфак, чтобы затем поступить на медицинский факультет Московского университета. Я одна вышла утром 17 марта осмотреть Москву, оглядела Остоженку, вышла на мост через Москву-реку...

18 марта Иосиф и Рая пошли со мной погулять по городу, посмотреть его достопримечательности. Спускаясь по лестнице у выхода из здания, мы встретили красивого молодого мужчину высокого роста в поношенном летнем пальто темно-серого цвета и темной кепи. Он остановился, поздоровался и спросил, открыта ли уже столовая. Иосиф ответил, что столовая закрыта, и заметил ему, что приехала сестра и он идет с женой показать приезжей город. Познакомил нас. Это был Израиль Яковлевич Вайнштейн – мой будущий муж. Мы тут же расстались. Мы подошли к огромному зданию на Волхонке – храму Христа Спасителя. Иосиф подробно рассказал мне о храме, о его строительстве, об архитектуре этого памятника. Потом мы прошли к зданию Коммунистической академии на Волхонке (теперь здесь Институт философии Академии наук), осмотрели с улицы Музей изящных искусств (теперь здание Музея изобразительных искусств им. Пушкина), погуляли по городу до вечера. Вернулись мы довольно усталые, и я прилегла отдохнуть. Вдруг раздался стук в дверь. Вошел тот самый молодой человек, которого мы встретили у выхода из здания. Он извинился и сказал, что у него как раз есть на сегодня три билета в Еврейский театр на спек-

² Розит Дав Петрович (1895 – 1937) – партийный работник, участник революции и Гражданской войны, в описываемое время зав. рабфаком МГУ. Репрессирован, расстрелян.

³ Бернис Генрих Генрихович – инженер по механизации сельского хозяйства.

такль «Три изюминки». Не согласятся ли гостя и Иосиф пойти в театр. Мы согласились. Он вышел, я быстро переоделась, и мы пошли. В театре мы сидели на очень хороших местах, спектакль был неплохой, но я больше внимания уделяла тихому разговору, который вели мой брат и будущий муж. Запомнились удивившие меня слова будущего мужа: «Троцкий – политический труп».

Через несколько дней к нам пришли в гости Марецкий⁴, Слепков⁵, Розит, а также сестра Марецкого, в будущем знаменитая артистка⁶, а тогда еще очень молоденькая женщина с длинной косой. Пришел и Израиль Яковлевич, к которому все обращались «товарищ Вайнштейн». «Товарищем Вайнштейном» в разговоре с ним называла будущего мужа и я. Впрочем, все тогда обращались друг к другу «товарищ такой-то», а не по имени и отчеству. Я поняла в ту пору, что товарищ Вайнштейн начал за мной ухаживать. Знаки внимания оказывали и другие. Но Вайнштейн всех опережал: каждое утро под дверью лежали два билета в театр с запиской «от Вайнштейна». Так мы побывали несколько раз в Большом театре, где смотрели «Лебединое озеро» и другие спектакли, были в театре Вахтангова на «Принцессе Турандот», были в Художественном театре, кажется, была премьера «Дней Турбиных».

Однажды Вайнштейн пригласил нас в гости к себе домой. Мы пришли к нему на Петровку в дом 17, кв. 49. Мы с Иосифом вошли в широкий коридор, прошли его, зашли в другой коридор, в первую комнату налево. Мы увидели небольшую комнату. Здесь стоял старый стол, всего один стул и кровать. Кроме того, на подоконнике лежала высокая стопка книг, закрывая свет – ни одного шкафа, ни этажерки в комнате не было. Обстановка произвела на меня тяжелое впечатление и своей бедностью, и неустроенностью. Я обратила внимание, что на каждом предмете – кровати, столе, стуле – прибита металлическая бирка «Комакадемия».

Еще накануне, во время нашей встречи, Вайнштейн, узнав, что я собираюсь устроиться на работу, так как хочу получать заработную плату, а не находиться на иждивении Иосифа, решительно настоял, чтобы я взяла у него только что полученную им зарплату. Сказал: «Иначе, я её потеряю».

На следующий день, спросив, где продается мебель, я поехала на большой тогда Смоленский рынок и на деньги Вайнштейна купила ему синие занавески, сшитые из тюля, обеденный стол, вешалку для пальто, две этажерки для книг, кушетку. Купленные вещи отвез мне на тележке

⁴ Было два брата Марецких: Григорий Петрович (1900 – 1937) и Дмитрий Петрович (1901 – 1937), в описываемый период слушатели Института красной профессуры. Оба были репрессированы и расстреляны.

⁵ Было три брата Слепковых: Александр Николаевич (1899 – 1937), Василий Николаевич (1902 – 1937) и Владимир Николаевич (1907 – 1937), в описываемый период слушатели Института красной профессуры. Все были репрессированы и расстреляны.

⁶ Марецкая Вера Петровна (1906 – 1978) – народная артистка СССР.

мужчина от рынка до Петровки, 17. В комнате этот же мужчина помог мне расставить мебель, я повесила занавески. Я не оставила даже записку и ушла, решив сделать сюрприз Вайнштейну. Это было в конце апреля, накануне майских торжеств.

Вайнштейн был очень тронут этим. На следующий день он сказал мне, когда открыл комнату, даже решил, что попал не туда. Его соседка Сафонова разъяснила его недоумение. Она сказала ему, что пришла молодая интеллигентная девушка в плюшевом красивом пальто, привезла мебель и ушла. Вайнштейн говорил мне, что никогда раньше не жил в такой богато обставленной комнате.

Вспоминается Первое мая 1926 года. Рано утром все сотрудники и студенты Института Красной профессуры стали собираться на демонстрацию возле здания. Я решила навестить Вайнштейна на Петровке. Пошла к нему, зашла в его комнату (он ее никогда не закрывал на ключ) и решила подождать его возвращения с демонстрации. Кто-то из его друзей меня увидел и сказал ему, что я нахожусь у него дома. Вайнштейн тут же пришел и сказал, что их колонна как раз находится рядом на Петровке, и они скоро пройдут Красную площадь, и он вернется домой. Но я решила не ждать, а спуститься вниз и посмотреть на демонстрацию. Но тут меня увидели друзья отца, и один из них – Пашуканис⁷ схватил меня за руки и поставил рядом с Вайнштейном. Мы пошли вместе. Был солнечный теплый день, играла музыка. Многие мысли пронеслись у меня тогда... Вошли на Красную площадь, прошли мимо трибуны, на которой стояло все Советское правительство тех лет. Я увидела главу правительства Рыкова⁸, многих других...

Вечером у Иосифа мы собрались на пирушку. День прошел очень хорошо и запомнился во всех деталях на всю жизнь.

Мой муж много рассказывал мне о себе, о своей жизни. Вспоминаются его первые рассказы о своей жизни. Мы сидели тогда – это было весной 1925, еще до замужества – на сваленных возле здания Института красной профессуры на Остоженке, 53 (теперь там МГИМО) бревнах, смотрели на угасающий закат над Москвой-рекой, на мост, по которому не торопясь ехали телеги, возки, запряженные в крепких рослых лошадях, шли куда-то люди... Я рассказывала о себе, он – о себе... Много я услышала и позднее.

Мой муж родился на Украине недалеко от Киева и Житомира – культурных центров тех мест, в местечке Коростышев в 1896 г. в еврейский праздник Хамишоошер бешват (это праздник фруктов). Точной даты своего рождения мой муж не знал.

⁷ Пашуканис Евгений Брониславович (1891 – 1937) – вице-президент Коммунистической академии. Репрессирован, расстрелян.

⁸ Рыков Алексей Иванович (1881 – 1938) – председатель СНК СССР. Репрессирован, расстрелян.

Отец мужа Яков был из местной семьи Маломед – все его предки были учителя, позднее дед мужа взял себе фамилию Вайнштейн, надеясь, что это фамилия богатых людей и, может быть, они будут не такие бедные – его дети и внуки.

Отец из-за бедности смог получить только самое низкое образование в хедере (учился с 4 лет до 9). Он был очень музыкален, пел в синагоге, но судьба не дала ему возможности выбрать другой путь, кроме уготованного. Он вместе с его бабушкой имел маленький магазин (в маленьком деревянном полуразвалившемся доме – бабушка была хозяйкой). Муж вспоминал, что она запомнилась ему стоящей одиноко вечером около дома с устремленным к звездам взглядом.

Мать мужа Грина родилась в Киеве. Она вышла за отца мужа, переехав из Киева в Коростышев, так как очень его любила. Муж говорил, что был внешне похож на мать. Три года не было детей, а потом родился мой муж, но при родах не проявлял признаков жизни, его шлепали, кидали то в холодную, то в горячую воду.

В 4 года он также пошел по обычному для местечковых еврейских детей пути: в еврейскую школу – хедер. У моего мужа с детства проявился интерес к размышлениям о причинах бедности одних и богатства других, о причинах добра и зла. Так, однажды он спросил у отца, почему одни имеют теплое пальто, другие – нет. Тот ответил, что одни – бедные, другие – богатые. «Но, – возразил тогда ребенок, – почему же мороз для всех одинаков?!». В хедере преподавали еврейское письмо, арифметику, Талмуд, Библию. Он был самым способным учеником в хедере, и учитель, хваля его, часто говорил: «Ты будешь знаменитым раввином». Когда он закончил хедер в свои 9 лет, учитель сказал ему: «Теперь ты знаешь столько же, сколько и я. Учись дальше...»

Девяти лет отец устроил его, как и было положено в бедных еврейских семьях, мальчиком на побегушках в большой галантерейный магазин. Там не только торговали галантереей, но и запасали для обертки разную макулатуру, которая лежала у продавцов под прилавками. Там были в обрывках, а то и целиком, газеты, журналы, книги на русском, украинском немецком и других языках. Изя решил научиться читать по-русски. Взял карандаш и каждый раз, когда выдавалась свободная минута, изучал русский алфавит, учился читать. Никто ему не помог, и до всего он дошел сам. Научился по старому букварю, который лежал среди макулатуры. Хозяину очень не нравилось, что он углублялся в чтение букваря, и иногда его приходилось звать по нескольку раз. Он запретил ему читать на работе. Тогда Изя стал потихоньку брать букварь домой и сидел на чердаке при свете лучин. И вскоре открылся ему мир книг – он находил русские книги среди макулатуры и в темноте вечером, спрятав под рубашку, носил, читал, возвращал потом обратно в кучу наваленной в магазине макулатуры. Хозяин, видимо, замечал все это... Однажды в магазин пришла богатая женщина, купила кружева.

Хозяин отмерил. Она заплатила за несколько метров. Хозяин завернул в бумагу и сказал: «Этот мальчик рассыльный отнесет Вам». А когда покупательница ушла, хозяин развернул пакет и отрезал от покупки кусок кружев. Потом завернул обратно и сказал: «Изя, отнеси!» Бывало такое и раньше, но здесь ребенок не выдержал обмана. Он сказал хозяину, что не понесет пакет с обкраденной покупкой. Через минуту он уже был уволен и выкинут из магазина.

Отец, узнав об этом, ругал его, бил. Устроить с такой репутацией в Коростышеве было невозможно. Пришлось отдать его на работу в соседний город Житомир. Отец сказал мальчику: «Будешь жить и работать в Житомире. Не хватает, чтобы ты со своими лучинками спалил нашу хатку. Поживешь у чужих людей – лучше узнаешь жизнь, чем из книг».

На этот раз отцу «повезло»: ему удалось устроить мальчика в большой галантерейный магазин в Житомире. Хозяин согласился взять его в свой дом. Он должен был прислуживать в доме в то время, когда не работал в магазине, в остальное время помогать продавцам. Получал он за это жилье в доме хозяина, питание, одежду и целый рубль деньгами за... год службы «честной и добросовестной». Отец был очень доволен этим и говорил, прощаясь: «Служи исправно, слушайся, угождай во всем, лучше работы не найдешь!» А мальчику было в ту пору 9 лет...

У моего мужа было два брата – Абрам и Александр. Абрам был самый младший, он учился и после революции, закончив педучилище, работал, кажется, педагогом. Средний брат Александр, когда был маленьким, в возрасте нескольких месяцев, находился без присмотра во дворе, к нему подошла свинья и, несмотря на его страшный крик, съела у него все ухо и часть щеки. Когда он вырос, то работал в Коростышеве почтальоном.

Итак, мой муж в возрасте 9 лет был отдан в услужение в магазин. Он исполнял всю работу, трудился, не жалея сил, чтобы... вступить в житомирскую библиотеку, куда требовался взнос – 1 рубль.

И вот год прошел. Хозяин вручил ему заработанный рубль. Получив деньги, он рассчитался с хозяином, в тот же день пришел в библиотеку. И вот радость! Он стал читателем библиотеки, может даже брать книги на дом... Взяв первую партию книг, он ушел в Коростышев домой.

Просидев следующий день в библиотеке, он вечером ушел вновь в Коростышев.

Каждое утро он шел многие километры из Коростышева в Житомир, чтобы провести день в библиотеке, а вечером вновь на голодный желудок шагать домой. В библиотеке он на клочках дешевой бумаги писал и приносил эти записи домой. Иногда в его отсутствие эти «конспекты» использовали дома для разжигания печи. Питался очень плохо – только утром и вечером, ощущая укоризненные взгляды других членов семьи. Ведь он в их глазах был дармоедом. Скоро он сносил обувь,

одежду, полученные от хозяина житомирского магазина, поэтому, если было не очень холодно, ходил босиком. Прошел год, еще год... Сносились рубашка, совсем разорвались и превратились в лохмотья брюки. Но он изо дня в день в любую погоду (исключения делал только в очень суровые вьюжные зимние дни – ведь надо было беречь остатки обуви для библиотеки) шел в библиотеку, а потом домой. Но это не страшило его, не делало несчастным, наоборот – он только теперь был по-настоящему счастлив: ведь он открыл мир, и какой мир! Уже в эти годы он читал Аристотеля и Платона, Дидро и Чернышевского, Пушкина и Толстого... А что не было одежды? Он выходил из положения тем, что носил длинное до пят пальто, которое он не снимал и в библиотеке. Сидел в нем у керосиновой лампы, застегнувшись на все пуговицы.

В библиотеке привыкли к этому странному нищему и худому подростку, который не приходил сюда только в сильную стужу и брал читать не по возрасту серьезные книги, которые до того годами пылились на полках. Уже в первый «библиотечный год» он, пользуясь учебниками, самостоятельно изучил латынь, немецкий, начал изучать французский... На второй «библиотечный год» он открыл для себя Маркса, Плеханова, Канта, Гегеля...

Мой муж как-то рассказал о случае, который произошел с ним, когда ему было 13 лет. В библиотеку как-то зашла за книгой немолодая полная местная аристократка из именитых дворян. Обратила внимание на худого нищего подростка, жадно читающего очень серьезные книги. Библиотекарь на ее вопрос что-то рассказал ей. Она подошла и завела разговор с «вундеркиндом». Поговорив с ним некоторое время, она вдруг сказала: «У меня есть предложение: ты возьмешь другую веру, станешь христианином, а я тебя усыновлю. Одну как следует, приведу в порядок твои дела и пошлю учиться в Петербургский университет». Еще долго длился их разговор. Она посмотрела книги, которые лежали у него на столе. Среди них был Маркс. Мальчик отказался быть усыновленным, но от души поблагодарил за желание помочь: «Не могу принять Ваше предложение. Мой путь в жизни другой!» – закончил он этот разговор и встал, чтобы уйти. Женщина остановила его и с грустью произнесла: «Я никому не расскажу о твоём желании стать революционером, но помни: у тебя может быть страшный конец...»

Когда ему было тринадцать лет, в холодную осеннюю пору он, находясь в библиотеке, почувствовал себя очень плохо, плохо было все эти последние дни. И он понял, что долго не сможет ходить в библиотеку. Сдал книги и признался библиотекарю, что ходить не сможет, что болеет, и попросил одну из книг домой, обещал сразу же по выздоровлению отнести ее обратно. Книгу получил. Добрался с трудом домой, как всегда, шел пешком. Свалился в горячке. Когда немного стало лучше, дочитал книгу, но идти в Житомир не мог. А тут как раз отец должен был ехать в этот город. И тогда отец взял эту книгу, пообещал ее

сдать и взять ту, которую в записке просил сын, если библиотекарь даст. Когда отец вернулся, книги у него не было. «Почему ты не привез книгу?» – спросил мальчик. «Потому не привез – сдал твою книгу и забрал рубль залога. Он, этот рубль, ой как нужен в доме. Ты ведь ничего не зарабатываешь, а ешь!» В ужасе больной еще мальчик выскочил на улицу и сел, содрогаясь в рыданиях. Вдруг почувствовал, что кто-то взял его за плечо. Это был дальний родственник – продавец здешнего магазина. «Почему ты так плачешь, Изя?» Мальчик рассказал. «Ну что ж, – сказал подошедший родственник, – я книг не читаю, не выучился. Так читай же за меня и возьми мой подарок – этот рубль». Через несколько дней Израиль шагал по дороге в библиотеку.

Все больше и больше привлекали его идеи революционеров. Но такой литературы в библиотеке почти не было. Скоро он установил связь с местными житомирскими революционерами. Получил первые задания. Начал агитацию среди рабочих.

Весной 1914 г. как «большевик» – рабочий агитатор (хотя он тогда еще формально и не был членом партии) он был арестован царской охранкой, отправлен в Киевскую тюрьму. Здесь он долго сидел без какого-либо суда. Следствие тянулось долго. Но вот началась война, мобилизация. Ему было тогда 18 лет. Неожиданно его выпустили, а вскоре он был призван в армию и попал почти сразу в наступающие части в районе Карпат. Солдаты гибли... После Февральской революции начался развал армии. Он не хотел воевать за Керенского «До победного конца!», вернулся домой, чтобы вновь заняться революционной работой в большевистской организации. По дороге заразился сыпным тифом, приехал больной. Дома было еще более бедно. Семья голодала. Мать лежала парализованная. Все, кроме матери, заразились тифом, и всю семью отвезли в больницу. Болели тяжело и долго, но не умерли. Когда начали выздоравливать, узнали, что за матерью никто не ухаживал и она умерла от голода. Вернувшись, похоронил мать. Это было начало 1918 года. В больнице узнали вести о победе большевиков в Петрограде, об аресте Временного правительства, о бегстве Керенского. Как только Израиль вернулся домой, он решил уехать в Киев. Был конец февраля 1918 года, формировалась Красная армия, и Израиль Яковлевич сразу же добровольно вступил в ее ряды. Начались тяжелые годы Гражданской войны. Там он оформил свое членство в партии большевиков, в которой фактически, идейно состоял еще с 1914 г. Прошел с боями многие фронты Гражданской войны. В составе Буденовской армии, где он был комиссаром, прошел почти до Варшавы. Здесь попал в окружение, был в польском плену. Вспоминал потом о пытках, которым его подвергали. Но выстоял. Советское правительство провело обмен военнопленных, и он приезжает в Москву.

Итак, Москва, 1921 год. Решил учиться, получить высшее образование. Узнал о приеме в Институт красной профессуры, пришел на

экзамен. На экзамене был А.М. Деборин (впоследствии академик). Выслушав ответы Вайнштейна, он сказал: «Товарищи, знания Вайнштейна очень серьезные, систематические и фундаментальные, в особенности в области марксистской философии. Учиться ему незачем. Он знает не меньше нас – преподавателей. И сам может готовить красных профессоров». Его оставили в этом первом высшем коммунистическом учебном заведении преподавателем философии. Так начал свой путь в науку демобилизованный воин, постигший тайны науки самоучкой, в невероятно тяжелых условиях.

Он был принят сразу же в Комакадемию старшим научным сотрудником. Так началась научная работа Вайнштейна. Вскоре от Комакадемии он получил квартиру, точнее комнату на Петровке 17, кв. 49. Это было в 1922 году. Вскоре уже вышла его первая научная статья по философии. Печатались его рецензии и статьи в журналах «Под знаменем марксизма», «Октябрь мысли» и других. Только в 1924 году были напечатаны пять его работ: «Идеологизм и классовая борьба», «Марксистская психология и патологический марксизм», «Лукач и его теория овеществления», «Тектология и тактика», а также рецензия на книгу А.Б. Залкинда «Очерки культуры революционного времени». В следующем году вышли его работы «Искусство и организационная теория», «Организационный опыт или преодоление философии», «Мышление и речь (к критике А. Богданова)» и др. Свою статью «Искусство и организационная теория» он подарил мне за несколько дней до нашей регистрации с надписью: «Спутнику в борьбе и радостях, отраде и унынии, дорогой Фриде от автора. Москва, 26.06.1925».

Вскоре он завершил и свою первую большую книгу «Гегель, Маркс и Ленин» (1-е издание – М., 1928; 2-е издание – 1930; ряд изданий за рубежом, в том числе в 1934 г. в Японии).

После одного из посещений Большого театра в конце мая 1925 года мы вышли на скверик, что расположен рядом. Был теплый весенний вечер. Прошли немного по аллее и присели на одной из пустых скамеек. Началась одна из наших обычных бесед и вдруг... Вайнштейн сделал мне предложение выйти за него замуж. Я возразила, что мы не подходим друг другу – он философ, у него особый мир интересов. Но Вайнштейн ничего не хотел слышать и приводил многие примеры, когда муж и жена жили очень хорошо, любили друг друга, но имели не совсем близкие интересы. Я обещала подумать и дать ответ позднее.

Через несколько дней я согласилась выйти замуж и переехала к Вайнштейну, а 30 июня мы зарегистрировались. Вспоминаю тот далекий день. Утром – это был понедельник – мы пошли в ЗАГС. Находился он в Летневском переулке в небольшом доме. Регистрация велась в маленькой комнате. Сюда тянулась длинная очередь. Стояли люди и горестные – они пришли зарегистрировать смерть своих близких, и радостные, желавшие поскорее скрепить свои брачные узы, и молодые

родители, получавшие свидетельства о рождении детей. Свидетели наши – Иосиф, мой брат, и друг – стояли в очереди вместе с нами. Простояв довольно долго в очереди, мы наконец добрались до стола регистрации. Выяснив, что мы пришли соединить наши жизни, молодая женщина быстро заполнила какие-то графы в лежавшей перед ней книге, дала нам и свидетелям заполнить какие-то бланки и объявила, что моя фамилия теперь Вайнштейн. Тут же были сделаны записи в паспортах, поставлены печати, и тем самым процедура закончилась. Мы вышли из помещения и тихо пошли по улице. Был солнечный жаркий полдень. Мы зашли с толстовскую столовую на Газетном переулке. Это была старая вегетарианская столовая с надписью у входа: «Не ешь животного!» Скромно пообедав, мы решили поехать в Тимирязевский парк (наши свидетели из ЗАГСа уехали по своим делам). Никакой свадьбы мы не планировали, и потому возможность погулять в парке казалась нам лучшим, что можно было сделать. Медленно шли по аллеям парка, тихо беседовали, планировали нашу будущую жизнь. Вайнштейну было тогда 29 лет, я была на два года моложе. Потом сели на лавочку и услышали совсем рядом веселые наигрыши на гармошке, пение веселой компании. Поблизости веселилась группа молодежи. Я закрыла глаза и подумала, что это наша свадьба, играет музыка для нас. Вайнштейн, когда я ему это сказала, грустно улыбнулся и, помолчав, добавил: «Да, конечно же, они радуются, как на свадьбе. Будем считать, что это наша свадьба. Закроем глаза, помечтаем под веселую музыку...» Вечером к нам зашел один из друзей Вайнштейна. Мы открыли бутылку вина, выпили по бокалу, посидели втроем до позднего вечера.

Мы жили в большой коммунальной квартире. Здесь жила семья бывших владельцев дома Сафоновых, семья Цейтлиных, семья Миленцева с женой и тремя детьми (позднее Миленцев выехал и в квартире поселился Батурицкий с семьей, в том числе его сын, ставший впоследствии известным шахматистом). Сафонова имела двух породистых собак – сеттеров. В квартире была одна небольшая кухня, у каждой семьи имелся свой кухонный столик и керосинки или примус. Здесь все хозяйки готовили, стирали, ругались. Здесь же находился кран с водой – здесь и брали воду и умывались (по утрам стояли в очереди, чтобы помыться). Сафонова особенно невзлюбила меня – однажды в припадке очередной ругани она бросила мне: «Отсюда из России все умные люди бегут за границу. А вы приехали – надо же быть такой дурой. Вот увидите – большевики долго не удержатся. Новая власть расстреляет вашего мужа-большевика, а вы останетесь с ребенком бездомной...»

В начале июля мы поехали в свадебное путешествие. Возможность такой поездки облегчалась тем, что Вайнштейн читал лекции в Институте железнодорожного транспорта (был преподавателем этого института и имел бесплатный проезд на поездах и пароходах). Мы доехали на поезде до Нижнего Новгорода. Оттуда сели на пароход «Лев Троцкий» и

поплыли вниз по Волге. У нас была большая отдельная каюта, погода была замечательная, виды по берегам сказочные. Жигулевские горы, калмыцкие степи с несчетными стадами скота, деревушки... все это проплывало в летней синеве за бортом нашего колесного парохода. Жизнь в ту пору казалась прекрасной. Несколько дней мы пробыли в Астрахани и тем же пароходом вернулись в Нижний Новгород. Застали там большую ярмарку, побывали на ней и даже купили несколько сувениров.

Вскоре я начала ждать рождения ребенка. Мне предстояло стать матерью.

12 апреля 1926 года родился сын, это произошло в частном родильном доме Угрюмовой в Гнездинском переулке, дом 5. Я очень мучилась при родах. Когда я пожаловалась Угрюмовой на трудность родов, она сказала, что даже ювелиры, увы, рождаются так. Видимо, ювелир в ее представлении был почти Бог.

Мой муж смог поздравить меня лишь на следующий день, потому что в этот день у него была дискуссия в Комакадемии на Волхонке, 11. Он пришел и рассказал о прошедшем диспуте. Рассказал о том, что после дискуссии повесили большую стенгазету, в которой был помещен его портрет, выполненный академическим карикатуристом. Изображен он был бойцом, а его оппоненты – в нокауте. Пришел и Иосиф – он принес цветы. Пришла и соседка Елизавета Исааковна Батурина (мать шахматиста Вити Батурина) с цветами.

Когда я вернулась на Петровку вместе с ребенком (меня сопровождала сестра-акушерка), то была поражена. Оказалось, что пока я была в больнице, в квартире решили отремонтировать кухню, а на это время все кухонное имущество снести к нам в комнату. Здесь и шла готовка, горели примуса и керосинки...

Мой сын рос быстро. Отец, слушая его плачь и крики, назвал его Громобоем. Имя ему дали Севьян по матери мужа (ее звали Циля) и отца его (имя его было Яков). Я составила по этому случаю стихи на немецком языке.

В июне мы решили снять дачу. Нам дали комнату в имении Пустовалова, где академия устроила дачу. Комната была хорошая. Рядом был густой лес. Однажды ночью на дачу напали разбойники. Пришли они ночью и забрали всю пищу у меня вместе с кастрюлями, а также 30 руб. деньгами (все, что я имела). Обобрали и всех других дачников – пять семей, живших с нами в одном доме. Рядом с нами в соседнем месте, где раньше находилось имение Некрасова, они, встретив сопротивление заведующего, убили его. Убили они и собак, которые охраняли дом. В стране в ту пору было много грабежей и убийств.

Сын быстро рос. Около года он начал ходить, в это время он уже хорошо говорил. Каждое следующее лето мы тоже проводили на дачах. Снимали у частных комнат. Я гуляла с сыном, старалась говорить с ним только по-немецки. Он научился хорошо говорить по-немецки. Ко

мне даже обратился с просьбой один немец, чтобы я согласилась дать ему сына в качестве переводчика (сыну было тогда 4 года).

Когда сыну было четыре года, летом 1930 года мы обменяли нашу квартиру и переехали в большой семиэтажный дом на Звонарском переулке (ныне Второй Неглинный), кв. 23 на шестом этаже (дом 1). Здесь мы жили в отдельной трехкомнатной квартире с удобствами, что было в те годы большой редкостью.

В этом же году выехал в командировку за границу Иосиф. Он работал в Госиздате заведующим отделом. Наркомат внешней торговли направил его для работы в торгпредство в Лондон. Когда начались сталинские репрессии, Иосиф, зная о гибели многих большевиков-ленинцев, решил не возвращаться в СССР и остался там с женой Раей.

В школу мой сын пошел в 1934 году, учился хорошо, много рисовал, собирал марки, увлекался астрономией.

В эти годы муж выглядел очень молодо. Был высокого роста, с большим высоким лбом, густой вьющейся черной шевелюрой, черными большими глазами. Во время улыбки глаза становились чуть ироничными.

К этому времени он ушел из Комакадемии и работал руководителем кафедры марксизма-ленинизма в Московском авиационном институте.

Он очень любил плавать, любил отдыхать в Алуште в Крыму, куда ездил несколько раз летом. Запомнилось небольшое шуточное стихотворение, написанное кем-то из его друзей:

«Вайнштейн плывет, Вайнштейн плывет, Вайнштейн плывет на море.

Рекорды бьет, рекорды бьет Дыннику⁹ на горе».

Человек мой муж был физически крепкий, почти не болел. Не курил и почти не пил (только в редких компаниях на еще более редких праздниках). Зарабатывал он немного, жили мы очень скромно. Как-то я сказала Вайнштейну, что надо немножко откладывать на черный день: «Черных дней больше не будет – будут только красные!»

Когда мы в 1930 г. переехали в новую квартиру с удобствами, то, оглядывая ее, он сказал: «Даже не верится. Давно ли я нищим мальчиком ютился на чердаке, а теперь такая квартира!»

Целыми днями Вайнштейн находился в библиотеке и на работе. Уходил рано, приходил поздно вечером. Сына очень любил и часто высказывал горькое сожаление, что почти совсем не мог уделить ему времени.

В последние годы он особенно много и напряженно работал над большой новой своей книгой «Закономерности переходной экономики». К началу 1936 г. рукопись объемом около 800 машинописных листов была окончена и находилась у нас дома. Это был, как говорил Вайн-

⁹ Дынник Михаил Александрович (1896 – 1971) – член-корреспондент АН СССР.

штейн, важнейший труд его жизни, обобщающий опыт экономического развития СССР и выявляющий основные закономерности перехода от капитализма к коммунизму. Позднее рукопись, к несчастью, погибла после ареста мужа.

Летом 1936 г. мы в последний раз вместе жили на даче в подмосковной местности Отдых¹⁰ у наших знакомых Миренских. Отсюда муж в конце июля уехал в Крым в санаторий в Симеизе. Перед отъездом он подарил сыну двух ручных голубей и обещал привезти море к нам. Я и десятилетний сын проводили его до перрона. Было хорошее теплое солнечное утро. Подошел пригородный поезд. Муж сел в вагон и, радостно улыбаясь, махнул нам рукой. Больше мужа я не видела. Когда мой муж отдыхал в Крыму, он был арестован.

Муж должен был вернуться 20 августа, но наступил сентябрь, а его все не было. Не было и вестей. Я очень волновалась, посылала запросы в Крым, но все напрасно.

Пришла холодная дождливая осень. Мы одни вернулись в Москву 25 августа. Начался сентябрь – время начала учебы сына, работы мужа, но его все не было. Я очень волновалась, посылала в Крым запросы, но ответ не получила. Ездил, взяв с собой сына, на окраину Москвы в Авиационный институт, но и там ответили, что ничего не знают. Но в Авиационном институте один из преподавателей тихо и доверительно сказал мне, чтобы я на всякий случай справилась в приемной НКВД, добавив: «Идут аресты».

Я пошла в приемную НКВД на Кузнецком мосту, 4. Но и там, выстояв огромную долгую очередь, ничего не узнала. На третий раз, в середине сентября, выстояв вместе с сыном опять длинную очередь, я подошла к маленькому окошку в забитой людьми приемной НКВД на Кузнецком. Услышала в ответ на мою просьбу: «Дайте паспорт». Через некоторое время из окошка вернули паспорт со словами: «Арестован, находится в Бутырской тюрьме». Это было страшное известие. На мой вопрос: «За что, когда?..» – раздраженный ответ: «Поезжайте в Бутырку, узнаете!»

Тут же поехала на трамвае в Бутырку. Когда я сошла с трамвая, увидела огромную очередь. Подошла к ней. Стояли женщины, дети, старики и старухи, мужчин почти не было. Все стояли молча, опустив голову, с мрачными лицами. Я удивилась интеллигентности публики. Спросила у стоявших в очереди, где узнать о человеке, сидящем в тюрьме. Мне указали на огромный тяжелый дом. Кругом ходили часовые. Надо было пройти во двор и там в конторке узнать. Оказалось, что очередь стоит с передачами для заключенных.

Я вошла в конторку и спросила у дежурного, здесь ли Вайнштейн, который, как мне сказали на Кузнецком, находится в Бутырке.

¹⁰ Название дачного посёлка.

Он порывлся в списках и ответил: «Да, есть такой...» Спросила, могу ли принести передачу, и услышала: «Тогда-то и тогда-то. Можете принести деньги, продукты в готовом для употребления виде, кипяченое молоко, нарезанный хлеб, масло и пр. Можно принести стиральное белье».

В этот же день я принесла купленное рядом с домом молоко в бидоне, хлеб, сахар. Принесла все в пакетах, выстояла очередь. Посмотрели и говорят в окошке: «Не можем принять в пакетах, нужен мешок». И тут же стоявшая за мной в очереди старушка протянула мне наволочку из бельевой передачи своей, которую она принесла арестованному сыну. Дали мне бланк, и я написала список продуктов, которые принесла. Сказали, чтобы я подождала. Прошло много времени, я все стояла и ждала. Наконец вызвали и отдали этот же листок-бланк с моим списком. Внизу под ним стояла подпись мужа. Я зарыдала, прильнула губами к подписи. Значит, он жив, значит, будет на свободе.

Я была твёрдо уверена, что его скоро выпустят. Ведь кругом говорили о врагах партии и народа, которых карает правосудие, – троцкистах, зиновьевцах. Они, как писали газеты и утверждало радио, не только хотели вернуть к власти капиталистов и помещиков, но и продали страну Гитлеру и Муссолини – были наемными убийцами, злодейски умертвившими в своих коварных целях Горького, Кирова, многих других честных коммунистов и преданных партии людей. Но я-то хорошо знала, что мой муж был честнейшим и преданным партии человеком, скромным и мечтательным, действительно верившим в победу всемирной революции под знаменем Ленина, боровшимся всегда за линию партии, за линию ЦК, против троцкистов и других оппозиционеров. Боролся за линию партии честно, жил честно, был честен во всех своих помыслах. Нет, тут какая-то ошибка, и скоро все выяснится. Какая будет радость, когда он вернется домой. И сын чуть ли не каждое утро, просыпаясь, говорил: «Мам, папа еще не пришел? Нет?! А мне снилось, что он пришел и принес черноморские камушки. Знаешь, такие разные, красивые...»

На следующий день я чуть свет побежала на Дмитровку в прокуратуру. Народу было много. Я записалась на прием к прокурору, фамилию его не помню. Он сухо меня выслушал и сказал: «Не беспокойте нас больше. Во всем соответствующие органы разберутся и вам сообщат. Следующий...»

Я вернулась домой – что делать дальше, как быть? На руках сын, у меня нет специальности. В доме совсем нет денег, на которые покупать передачи для мужа, продать тоже нечего, все старое, изношенное...

Решила прежде всего найти работу. Но куда ни приходила, мне отвечали, что работы нет (ведь я была женой «врага народа»). Я поняла, что единственный путь – создать нечто вроде прогулочной группы для детей. Брать утром на бульваре от родителей, целый день с ними возиться, играть, а вечером отдавать родителям. Набрала несколько детей. На заработанное мы жили.

Всю зиму 1936–1937 гг. я работала с детьми. Шел месяц за месяцем. Я была без работы и, чтобы как-то жить, продала все, что еще можно было продать, но носила передачи в Бутырскую тюрьму. Регулярно носила передачи, пока он был в Бутырской тюрьме, но потом вдруг их перестали принимать.

Я решила пойти к М.Б. Митину – одному из руководителей Института философии, который, как я была убеждена, сможет чем-то помочь, посоветовать, как быть. Я вошла с надеждой в большую светлую комнату дирекции Института философии и обратилась к восседавшему там Митину. Узнав, что я жена репрессированного Вайнштейна, он с нескрываемо злым и холодным выражением лица сказал: «Без несомненной вины у нас никого не арестовывают. Я ничем не могу помочь». И, посмотрев на часы, встал, давая понять, что ему некогда. Я возразила, что он ведь много лет знает Вайнштейна, что тот всегда был марксистом-ленинцем. Резко оборвав меня, Митин буквально закричал, чтобы я немедленно, сию секунду, покинула его кабинет, иначе он вызовет милицию и меня уведут куда следует... Не имея сил сдержать рыдания, я вышла.

Сын ходил в школу в четвертый класс. Зимой ночью в квартире был обыск. Ничего не нашли. Несколько раз проводивший обыск сотрудник бросал реплику: «Профессор, а так бедно и скудно жил...» Рано, еще в первых числах мая, я с сыном уехала на дачу в Томилино, сняла нам комнату и имела группу.

В конце апреля 1937 года я уговорила одного юриста, уплатив с большим трудом собранный гонорар, выяснить о судьбе мужа, передачи которому уже не принимали. До этого я все надеялась, что разберутся и выпустят, дело только во времени. Но теперь я стала опасаться, что с ним что-то случилось. Этот юрист вскоре выяснил, и когда я пришла к нему, еще раз сказал мне, что муж осужден Военной коллегией Верховного суда СССР на 8 лет. Он же сказал, что надо подать кассационное заявление на имя Председателя Верховного суда СССР Винокурова. Он написал заявление, и я начала добиваться приема у Председателя Суда. В мае же он меня принял. Я принесла на прием книги мужа. Он меня принял. Я плакала, говорила, что муж мой честен и ни в чем не виновен. Он начал меня успокаивать и сказал, чтобы я принесла и рукопись его последней работы. Что дело будет пересмотрено до 5 июня. Я принесла и передала рукопись тоже. С большой надеждой ждала ответа, была уверена, что на этот раз все будет хорошо. Когда я рассказывала о том, что меня принял сам Председатель Верховного суда, мне, кажется, никто не верил.

Вскоре я приехала в Москву, и управдом Здобнова пыталась заставить меня отдать ей квартиру, таскала меня в милицию...

В мае же пришло первое письмо от мужа. Письма не сохранились, но я помню их содержание. Первое письмо было из далекой сибирской тюрьмы в г. Мариинске. Муж мой писал: «Дорогая Фрида,

наконец есть возможность написать тебе. Большое спасибо за передачи в Бутырской тюрьме. Пиши немедленно, как ты поживаешь, как сын, как с квартирой, как мои рукописи. Мой адрес: Мариинск... Не знаю, за что я должен быть в разлуке с вами, ведь я никогда не был троцкистом, не был террористом, не был шпионом. Осудили меня как террориста и шпиона на восемь лет тюремного заключения. Ведь меня все знают, ты меня знаешь. Пусть Севонька знает, что его папа ни в чем не виноват, что всю жизнь он отдал науке, что всегда был честен и предан партии. Обнимаю, целую. Израиль. Пиши немедленно». Письмо было помечено концом апреля 1937 года.

Я ему тут же ответила: «Дорогой Израиль, я уверена – скоро ты будешь с нами. Квартира и рукопись в порядке. Севонька здоров. Меня принял Председатель Верховного суда СССР Винокуров и сказал, что дело твое будет скоро пересмотрено. Я уверена, что правда очень скоро выяснится и ты будешь с нами и станешь очень известным философом. Обнимаем и целуем тебя. Фрида, Сева».

5 июня я пришла за ответом в Верховный Суд. Из окошечка мне вернули книги и рукопись, а также официальный ответ, что дело оставлено без изменений. Здесь же я узнала от посетителей, что сам Винокуров сидит в тюрьме¹¹. Я чуть не упала в обморок. Голова у меня кружилась. Я чудом добралась до Клязьмы и там, на глазах сына упала в обморок, потеряла сознание. Он облил меня ведром воды...

Через несколько дней я получила еще одно письмо: «Дорогая Фрида! Я очень обрадовался твоим письмам. Я очень рад, что тебе удалось обратиться в Верховный суд и мое дело решено пересмотреть. Ты пишешь “терпи, терпи”. Жизнь меня уже в детстве научила терпеть, и я терплю. Но за что такое клеймо?! Я всю жизнь отдал благу народа, добровольно ушел на Гражданскую войну, все эти годы честно работал для народа и партии. Ради работы я отказывал себе в очень многом, ты знаешь. За что я теперь сижу в тюрьме?»

Дорогая Фрида, сюда разрешают посылать деньги – 50 руб. в месяц. Если я буду иметь деньги, то смогу купить продукты для питания. Пожалуйста, вышли, сколько сможешь. Я знаю, что это тебе трудно. Дорогая Фрида, у меня никого нет, кроме тебя, надеюсь, что ты выдержишь эти трудности. Пиши часто. Я думаю о вас день и ночь. Пусть Севонька напишет мне пару слов. Целую».

Я в тот же день послала 50 руб., хотя у нас было очень трудно с деньгами. Послала письмо. В нем написала о печальном ответе из Верховного суда. Сын тоже написал короткое письмо. Его содержание хорошо помню:

¹¹ А.Н. Винокуров не был арестован, но был отстранён от своей должности и отправлен заведовать санитарным просвещением.

«Дорогой папочка, мы живем хорошо, о нас не беспокойся. Как тебя кормят, как у тебя с шумом в ушах? Пиши подробно все. Целую тебя, папочка. Сева» (сыну уже было 11 лет). Сын, когда писал письмо, вспомнил, что отец жаловался перед отъездом в Крым на шум в ушах.

Управляющая домом Здобнова продолжала меня жестоко преследовать, таскала в милицию, угрожала отнять сына, требовала, чтобы я отдала ей квартиру. В одном из писем я написала об этом мужу в тюрьму, жаловалась ему на трудности, на Здобнову. В августе или сентябре, точно не помню, получила ответное письмо. Его содержание я хорошо запомнила: «Дорогая Фрида! Спасибо за письмо и за деньги, которые ты прислала. Спасибо за Севочкины строчки. Дорогой Севонька, я очень рад, что ты здоров. Ты спрашиваешь, как я живу и о шуме в ушах. Что шум в ушах по сравнению с тем, как я живу теперь! Береги свое здоровье и не очень увлекайся астрономией. Рад, что вы находитесь на даче. Жду ваших писем. Обнимаю и целую.

Дорогая Фрида! Получил еще одно твое письмо. Спасибо за слова надежды, за поддержку, за хлопоты, за деньги, которые и тебе так нужны. Ты пишешь, что очень страдаешь от Здобновой, что у тебя хотят отнять жилье. Но что я могу сделать? В моих силах только проклинать ее день и ночь и молить судьбу быть милостивой к тебе и Севоньке. Я живу надеждой на справедливость, на пересмотр моего дела. Сообщи, какое решение принято. Обнимаю и целую. И. Вайнштейн».

СУДЬБА МОЕГО ОТЦА (ОТРЫВОК)

С.И. Вайнштейн

Затем было еще несколько коротких писем. А в декабре 1937 г. в конверте с адресом, написанным незнакомой рукой, мы получили довольно подробное письмо отца. Он писал, что был арестован в конце августа 1936 г. Следователь сразу же начал всеми дозволенными и особенно недозволенными средствами принуждать его к признанию в том, чего никогда не было, – в троцкизме, терроризме, вредительстве и шпионаже. Отец писал, что семь месяцев – до самых последних сил своих – он отстаивал свою честь коммуниста, боролся за правду. Но нечеловеческие истязания, не прекращавшиеся ни днем, ни ночью, сломали его. Потом состоялся скорый и неправый суд Военной коллегии, на котором он заявил о своей невиновности, но его даже не выслушали, осудили и отправили по этапу в Мариинск. Просил мать обратиться к Сталину о пересмотре его дела, особенно просил сохранить рукопись его последнего, неопубликованного труда.

Мать, слепо верившая «отцу народов», тут же решила послать письмо «лично Сталину». Она говорила тогда: «Сталин наверняка ничего не знает, что честных, преданных партии коммунистов пытаются и осуждают по ложным чудовищным обвинениям». Она написала письмо

«дорогому, родному и любимому» Сталину с рассказами об отце, его трудном пути самоучки, революционера, об участии в Гражданской войне, об его бескорыстной научной работе, о вере в победу коммунизма и очень просила о пересмотре его дела. Вложила труды отца, в том числе книгу «Гегель, Маркс и Ленин», в большой конверт, а самое главное и – как теперь очевидно – ужасное – его последнее письмо к нам тоже послала в том же конверте Сталину. Помню, как мы с мамой отнесли это письмо на Центральный почтамт и послали: «Москва, Кремль, лично товарищу Сталину». Было это в самом конце декабря 1937 г., в канун нового 1938 г. Маленький мальчик, я, конечно же, тоже безмерно верил Сталину, а потому каждое утро забирался на табуретку, чтобы заглянуть в почтовый ящик, где должен был быть ответ. Но его не было. Прошло около трех недель, и вдруг... среди ночи проснулся от крика матери. Вся в слезах, она подбежала ко мне со словами: «Твоего отца только что убили. Я почувствовала страшный удар. Пуля прошла здесь». И она свалилась в рыданиях. Я запомнил: это было в ночь с 18 на 19 января 1938 г.

Больше писем от отца не было. Мы пошли в приемную на Кузнецком, и там нам сказали, что он осужден уже на 10 лет без права переписки.

После XX съезда партии мы получили извещение о посмертной реабилитации отца. Но даты смерти в извещении не было, попытки выяснить ее – безрезультатны. В анкетах я все же эту дату указывал – дату той страшной ночи, писал – 18 января 1938 г. Лишь два года назад¹² на еще одну просьбу матери пришел ответ: отец умер 19 января 1938 г.

С тех давних пор мать постоянно мучили угрызения совести. Она часто повторяла: «Письмом к Сталину я убила твоего отца». Рукопись книги отца о закономерностях развития экономики социализма, которую он так просил сберечь, сохранить не удалось. Она бесследно пропала, когда у нас забрали квартиру и мать несколько лет была бездомной.

Список литературы

1. Архив РАН. Ф. 350. Оп. 3. Д. 285.
2. Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 26. Л.88–110.
3. Архив РАН. Ф. 425. Оп. 1. Д. 5.
4. Архив РАН. Ф. 425. Оп. 1. Д. 8.
5. Вайнштейн С.И. Судьба моего отца // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 160–162.
6. Козлов Б.И., Савина Г.А. Коммунистическая академия ЦИК СССР (1918 – 1936). Вып. II.
7. Регистрационный бланк члена ВКП(б) № 1254152 (1936).

¹² То есть в 1987 г.

8. Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 589. Оп. 3. Д. 2226.
9. Центральный архив ФСБ РФ. Д. Р-7591.

RECOLLECTIONS OF I. J. WEINSTEIN

S.N. Korsakov

Institute of Philosophy of PAS, Moscow

Israel Yakovlevich Weinstein – one of the participants of Deborin's philosophical schools of dialectical Marxism who worked at the Institute of Philosophy of the USSR Academy of Sciences. Weinstein was a doctor of philosophy. In 1936, he was arrested and later executed (1938). This is the first publication F. I. Korobov-Litvin's, philosopher's widow, and his son's S. I. Weinstein memoirs.

Keywords: *I. Y. Weinstein, history of philosophy, Institute of philosophy, Stalinism.*

О публикаторе:

КОРСАКОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник ФГБУН Институт философии РАН, Москва. E-mail: snkorsakov@yandex.ru

Author information:

KORSAKOV Sergey Nikolaevich – Ph.D, Assoc. Prof., Leading research fellow, Institute of Philosophy of RAS, Moscow. E-mail: snkorsakov@yandex.ru

НАШИ АВТОРЫ

ГУБМАН Борис Львович – д.ф.н., проф., зав. каф. философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

ДУШИН Андрей Владимирович – кандидат философских наук, профессор кафедры философии и социально-политических технологий ФГБОУ ВПО «Российский государственный университет нефти и газа имени И.М. Губкина», Москва. E-mail: dushin.rgung@gmail.com

МИХАЙЛОВ Валерий Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социологии ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: p001882@tversu.ru.

ЖУК Валерий Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: zhoukv@mail.ru

ЛЕБЕДЕВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии ФГБОУ ВПО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана» (МГТУ им. Н.Э. Баумана), Москва. E-mail: saleb@rambler.ru

ЛЕБЕДЕВ Константин Сергеевич – аспирант кафедры философии ФГБОУ ВПО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана» (МГТУ им. Н.Э. Баумана), Москва. E-mail: rodymoreno@yandex.ru

ШЕСТАКОВ Александр Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВПО «Самарский государственный архитектурно-строительный университет», Самара. E-mail: ShestakovAlex@yandex.ru

НАСЫБУЛЛИНА Рената Артуровна – ассистент, аспирантка кафедры архитектуры ФГБОУ ВПО «Самарский государственный архитектурно-строительный университет», Самара. E-mail: renata.nasybullina@yandex.ru

ПОДЗОЛКОВА Наталия Андреевна – кандидат философских наук, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Озёрского технологического института – филиала ФГАОУ ВПО «Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ», Озёрск, Челябинская область. E-mail: natalynxu@mail.ru

ВОЙЦЕХОВИЧ Вячеслав Эмерикович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: synerman@gmail.com

ЛИНЧЕНКО Андрей Александрович – кандидат философских наук, доцент каф. философии ФГБОУ ВПО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», РАНХиГС, Липецк. E-mail: linchenko1@mail.ru.

МАКАРЬЕВА Анастасия Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры психологии и философии ФГБОУ ВПО «Тверской государственный технический университет», Тверь. E-mail: pif1997@mail.ru

БЛИНОВ Артем Валерьевич – аспирант кафедры психологии и философии ФГБОУ ВПО «Тверской государственный технический университет», Тверь. E-mail: a_blinov@mail.ru

НЕГРУЛЬ Виктория Владимировна – старший преподаватель кафедры археологии, этнологии и вспомогательных исторических дисциплин ГОУ «Приднестровского государственного университета им. Т.Г.Шевченко (Молдова, ПМР, г. Тирасполь), аспирантка философского факультета Воронежского государственного университета. E-mail: vika-n@yandex.ru

ДЬЯЧЕНКО Ярослав Олегович – старший преподаватель кафедры медиатехнологий и связи с общественностью ФГБОУ ВПО «Тверской государственный технический университет», Тверь. E-mail: ingwarSwolf@yandex.ru

КОЗЛОВА Наталия Николаевна – доктор политических наук, кандидат исторических наук, доцент кафедры политологии ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: n_s@pochta.ru.

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

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

КЛИМОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, социологии и истории Российской открытой академии транспорта ФГБОУ ВПО «Московский государственный университет путей сообщения», Москва. E-mail: klisn@mail.ru.

ШАЙХЕТ Елена Владимировна – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь. E-mail: shaihet.elena@yandex.ru

АВЕРКИНА Елена Ивановна – кандидат философских наук, до-

цент кафедры философии, биомедицинской этики и гуманитарных наук ГБОУ ВПО «Московский государственный медико-стоматологический университет имени А.И. Евдокимова», Москва. E-mail: elena.averkina@list.ru

ГНЕДЬКО Андрей Владимирович – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: andrewklin_86@mail.ru

СЛАДКОВА Алёна Александровна – ассистент кафедры экологического права и правового обеспечения профессиональной деятельности юридического факультета ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: sladkova.alen@yandex.ru

УСТИНОВ Олег Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии образования и науки ФГАОУ ДПО «Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования», Москва. E-mail: olustinov@rambler.ru.

ЧАЛОВ Илья Витальевич – кандидат философских наук, доцент кафедры политологии ФГБОУ ВО «Тверской государственной университет», Тверь. E-mail: chalov_ilia@mail.ru

ОВЧАРОВА Ольга Геннадиевна – доктор политических наук, профессор кафедры политической социологии ФГБОУ ВПО «Российский государственный гуманитарный университет», Москва. E-mail: ovcharovao@yandex.ru.

КОРСАКОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник ФГБУН Институт философии РАН, Москва. E-mail: snkorsakov@yandex.ru

ПРАВИЛА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУКОПИСЕЙ АВТОРАМИ В ЖУРНАЛ «ВЕСТНИК ТВГУ. СЕРИЯ ФИЛОСОФИЯ»

Все рукописи печатаются бесплатно.

Все рукописи проходят проверку системой «Антиплагиат».

В редакционный совет журнала «Вестник Тверского государственного университета. Серия Философия» необходимо представить:

● файлы 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).

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.doc, Petrov_text.rtf);
 - язык публикаций – русский. Перевод аннотации и ключевых слов должен быть сделан с учетом используемых в англоязычной литературе специальных терминов и правил транслитерации на английский язык. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке.
 - формат бумаги А4;
 - параметры страницы: поля – верхнее 3 см, левое и нижнее 2.5 см, правое 2 см, верхний колонтитул 2 см, нижний колонтитул 2 см;
 - к публикации принимаются статьи объёмом до 1 п. л. (40 тыс. зн. с пробелами), статьи аспирантов и соискателей 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).
6. *Ключевые слова на русском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
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).
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).

Редакция не берет на себя обязательства по срокам публикации и оставляет за собой право редактирования, сокращения публикуемых материалов и адаптации их к рубрикам журнала.

Журнал «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия» включён в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий (заключение Президиума Высшей аттестационной комиссии Минобрнауки России от 25 мая 2012 года № 22/49).

Контактные данные редакционной коллегии

Россия, 170001, г. Тверь, ул. Трехсвятская, 16/31, каб. 204

Тел.: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (глав. ред.), (4822) 76-52-22 (отв. секр.)

e-mail: s_r08@mail.ru

главный редактор – Губман Борис Львович;

ответственный секретарь – Рассадин Сергей Валентинович

Вестник Тверского государственного университета.

Серия: Философия

№ 2, 2015

Подписной индекс: **80208** (каталог российской прессы «Почта России»)

Подписано в печать 12.03.2015. Выход в свет 19.03.2015.

Формат 70 x 108 ¹/₁₆. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,725.

Тираж 500 экз. Заказ № 69.

Тверской государственной университет.

Редакционно-издательское управление.

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, Студенческий пер., д.12.

Тел. РИУ: (4822) 35-60-63.

Цена свободная